

PATH

VOL. 4 - PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA - 2005/1

Giovanni Paolo II e la via della Chiesa all'alba del terzo millennio

- 3-8 Editoriale
Piero Coda
- 9-26 *Novo millennio ineunte*: un dinamismo nuovo. La Chiesa all'alba
del terzo millennio
† Domenico Sorrentino
- 27-56 «*Vogliamo vedere Gesù*»: un volto da contemplare (NMI 16-28). I
sensi spirituali e i sensi di Gesù
Giovanni Cesare Pagazzi
- 57-84 «*Senza di me non potete far nulla*»: mistagogia della Parola e
dell'Eucaristia (NMI 35-39)
Guido Innocenzo Gargano
- 85-104 «*Amaos los unos a los otros como yo os he amado*»: espiritualidad
de comunión (NMI 43)
Jesús Castellano Cervera
- 105-120 «*Coltivare e dilatare gli spazi di comunione*»: ambiti e strumenti
dell'ecclesiologia di comunione (NMI 44-46)
Libero Gerosa
- 121-137 «*Vivere in Cristo la vita trinitaria per trasformare la storia*»: per un
nuovo paradigma culturale (NMI 29)
Giuseppe Maria Zanghì
- 139-156 L'annuncio di Cristo in Africa nella prospettiva de l'*Ecclesia in Africa*
Juvénaï Ilunga Muya
- 157-176 La Iglesia en Latino-América: el significado de la *Ecclesia in*
America
† Estanislao Esteban Karlic

- 177-202 The Church in the United States: What Has Happened Since
Ecclesia in America?
Jeremy Driscoll
- 203-222 Proclaiming Christ in Multiple Contexts: Some Methodological
Considerations in Theology with Reference to *Ecclesia in Asia*
Savio Hon Tai Fai
- 223-240 Jesus Christ and the Peoples of Oceania in *Ecclesia in Oceania*
Brian Ferme
- 241-270 L'Europa e la speranza: tra promessa e ricordo. Riflessioni intorno
all'*Ecclesia in Europa*
Paul O'Callaghan

VITA ACADEMIAE

- 1) Sessione Accademica del 27 gennaio 2005, pp. 271-303
 - * Cronaca, pp. 271-275
 - * Indirizzo di saluto di S.E.R. Card. Paul Poupard, pp. 275-278
 - * Intervento di Mons. Marcello Bordini, pp. 278-283
 - * Emeritato del P. Tomás Alvarez Fernández de la Cruz, O.C.D., pp. 283-284
 - * Laudatio di P. Jesús Castellano Cervera, O.C.D., pp. 284-293
 - * Intervento di P. Tomás Alvarez Fernández de la Cruz, O.C.D., pp. 294-303
- 2) Cronaca dell'Accademia, pp. 304-307
 - * Rinnovo del Consiglio Accademico, p. 304
 - * Programma della Rivista PATH di Mons. Piero Coda, pp. 304-306
 - * Programma del gruppo di lavoro su "Teologia ed esperienza spirituale"
di P. François-Marie Léthel, pp. 306-307

GIOVANNI PAOLO II E LA VIA DELLA CHIESA ALL'ALBA DEL TERZO MILLENNIO

PATH 4 (2005) 3-8

1. Il presente fascicolo della rivista PATH era da tempo già in programma e si trovava ormai in fase d'avanzato allestimento quando, con l'intensa partecipazione di tutta la Chiesa cattolica, la sincera vicinanza delle altre Chiese e Comunità ecclesiali e l'imprevedibile coinvolgimento di uomini e donne di tutte le fedi e convinzioni, abbiamo insieme vissuto gli avvenimenti straordinari della morte e delle esequie di Sua Santità Giovanni Paolo II e dell'elezione al soglio di Pietro di Sua Santità Benedetto XVI. È stato dunque spontaneo, per il Consiglio di redazione e per i membri della Pontificia Accademia di Teologia, dedicare queste pagine, con commossa gratitudine, al grande Pontefice scomparso rivolgendolo al contempo un gioioso augurio al nuovo Pontefice appena eletto.

Del resto, l'argomento affrontato in questo fascicolo ne suggeriva in modo provvidenziale l'intenzione. In quest'alba "magnifica e drammatica" del terzo millennio, il magistero di Giovanni Paolo II ha offerto alla Chiesa un ricco patrimonio di orientamenti e prospettive che, radicati nella grande Tradizione e nell'insegnamento del Concilio Ecumenico Vaticano II, tracciano la rotta sicura del Popolo di Dio nel mare aperto della storia a venire, in fedeltà al Vangelo di Gesù Cristo, in ascolto del soffio dello Spirito Santo, a servizio dell'evangelizzazione e della promozione integrale dell'uomo nel mondo di oggi. «*Duc in altum!*»: con quest'invito, attinto dalla viva voce del Maestro e Signore, Giovanni Paolo II ha incisivamente riassunto lo spirito con cui affrontare insieme, con fede salda, operosa carità e certa speranza, il cammino che ci attende. Quasi un "viatico", quello che Giovanni Paolo II ha inteso lasciarci nell'imminenza del suo ritorno alla casa del Padre, delineando le direttrici di marcia della Chiesa nel terzo millennio.

2. Il tracciato del cammino che attende oggi la Chiesa emerge con incisiva chiarezza e con sincero afflato profetico, innanzi tutto, dalle pagine della *Novo millennio ineunte*, la *Lettera Apostolica* rivolta da Giovanni Paolo II all'episcopato, al clero e ai fedeli al termine del grande Giubileo dell'anno duemila (6 gennaio 2001). Su di essa si soffermano una serie di qualificati contributi che costituiscono la prima parte del presente fascicolo. Senza pretesa d'esaurirne il significato complessivo e illustrarne le molteplici sfaccettature, gli studi sulla *Lettera Apostolica* qui presentati intendono coglierne lo spirito e insieme evidenziarne alcune indicazioni operative.

Giovanni Paolo II vi esprime la «gratitudine allo Spirito Santo per il grande dono del Concilio Vaticano II», una gratitudine già richiamata nell'ultima pagina del suo Testamento, stilata nel corso degli Esercizi spirituali dell'anno giubilare: «sono convinto che ancora a lungo sarà dato alle nuove generazioni di attingere alle ricchezze che questo Concilio del XX secolo ci ha elargito. Come Vescovo che ha partecipato all'evento conciliare dal primo all'ultimo giorno, desidero affidare questo grande patrimonio a tutti coloro che sono e saranno in futuro chiamati a realizzarlo. Per parte mia, ringrazio l'eterno Pastore che mi ha permesso di servire questa grandissima causa nel corso di tutti gli anni del mio pontificato».

Additando nel Concilio Vaticano II «la sicura bussola per orientarci nel cammino del secolo che si apre» (NMI 57), Giovanni Paolo II condensa il «programma» della Chiesa all'alba del terzo millennio «in Cristo stesso, da conoscere, amare, imitare, per vivere in lui la vita trinitaria, e trasformare con lui la storia» (*ibid.*, 29). Di qui scaturiscono le grandi linee che innervano la *Lettera*: rinnovare la fede in Cristo contemplandone il volto, vivere con nuovo slancio la «spiritualità della comunione» con Dio e tra i fratelli, perseverare nell'impegno dell'evangelizzazione e del dialogo, dare ali alla fantasia della carità nella vita sociale, culturale, economica e politica.

3. Nella *Novo millennio ineunte* Giovanni Paolo II, in particolare, invita la Chiesa a far penetrare il lievito del Vangelo nelle diverse culture e a operare affinché il Vangelo stesso si faccia promotore di una civiltà nuova dell'amore, che porti «il volto delle tante culture e dei tanti popoli in cui esso è accolto e radicato» (cf. NMI 40).

All'attuazione di tale compito offrono un contributo sostanzioso le *Esortazioni Apostoliche Postsinodali* rivolte da Giovanni Paolo II alla Chiesa nei Cinque Continenti: *Ecclesia in Africa. Circa la Chiesa in Africa e la sua missione evangelizzatrice verso l'anno 2000* (14 settembre 1995); *Ecclesia in America. Sull'incontro con Gesù Cristo vivo, via per la conversione, la comunione e la solidarietà in America* (22 gennaio 1999); *Ecclesia in Asia. Circa Gesù Cristo, il Salvatore e la sua missione di amore e di servizio in Asia: «perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza»* (Gv 10,10) (6 novembre 1999); *Ecclesia in Oceania. Su Gesù Cristo e i popoli dell'Oceania: seguire la sua via, proclamare la sua verità, vivere la sua vita* (22 novembre 2001); *Ecclesia in Europa. Su Gesù Cristo, vivente nella sua Chiesa, sorgente di speranza per l'Europa* (28 giugno 2003).

Le cinque *Esortazioni* costituiscono, a ben vedere, l'ampia e articolata esplicitazione del programma di nuova evangelizzazione offerto alla Chiesa del terzo millennio nella prospettiva del Vaticano II: un programma unitario nelle sue linee di fondo e variegato nelle applicazioni alle realtà culturali e sociali dei diversi Continenti. Il paesaggio che mano mano si dischiude alla loro lettura è davvero suggestivo. Esso fotografa l'autocoscienza e il dinamismo missionario della Chiesa in prospettiva universale, dando conto – forse per la prima volta, con tale ampiezza, nella storia del cristianesimo – di una Chiesa che, fedele al Vangelo di Cristo, respira all'unisono a partire dalle concrete situazioni di vita e di missione nei diversi Continenti. Non si può non vedere in ciò il frutto maturo del magistero del Vaticano II, cui Paolo VI prima e Giovanni Paolo II poi hanno reso un inestimabile contributo nel loro ministero di Pastori della Chiesa universale.

La seconda parte del presente fascicolo offre una serie di ponderati studi sulle *Esortazioni Postsinodali* (una per ciascuno dei Continenti, due per le Americhe), dai quali emergono con nitida consapevolezza, da un lato, il riferimento sicuro all'unità e cattolicità della Chiesa di Cristo, quasi visivamente realizzata nelle visite apostoliche di Giovanni Paolo II nei diversi Continenti e nella celebrazione a Roma dei Sinodi Continentali, e, dall'altro, la maturazione della consapevolezza del compito decisivo dell'evangelizzazione delle culture e dell'inculturazione della fede, nell'oggi della Chiesa, alle diverse latitudini della sua presenza tra gli uomini.

La *Novo millennio ineunte* e le *Esortazioni Apostoliche postsinodali* vengono pertanto a costituire, pur non esaurendola, una preziosa eredità del pontificato di Giovanni Paolo II. Esse, in qualche modo, vanno lette la prima alla luce delle seconde, e queste ultime le une in rapporto alle altre nell'ottica di un reciproco scambio di doni. Si tratta di una lettura che offriamo come un contributo alla riflessione dei Teologi, ma che può senz'altro arricchire anche il servizio dei Pastori, e di tutti coloro che, secondo le molteplici vocazioni del Popolo di Dio, sono impegnati a servire la causa del Vangelo nei diversi ambiti della vita culturale e sociale.

4. Giovanni Paolo II ci ha lasciati imprimendo il sigillo indelebile della sua testimonianza di fede e di amore sull'eredità di questo magistero. Vivendo la sequela di Gesù con totale adesione di fede e nell'amore «sino alla fine» (cf. *Gv* 13,1), egli ci ha detto con la vita che anche per lui, come per Cristo, «*Crux non solum fuit patibulum patientis, sed etiam cathedra docentis*»¹. Tale sigillo, percepito con vivissima intensità dal Popolo di Dio ed espresso nell'impressionante "pellegrinaggio" con cui migliaia e migliaia di persone hanno voluto dare l'estremo omaggio di riconoscenza a Giovanni Paolo II, rende ancor più preziosa quest'eredità.

Essa è stata gioiosamente accolta da Benedetto XVI. Nel primo messaggio rivolto alla Chiesa il 20 aprile 2005, all'indomani della sua elezione al soglio di Pietro, egli ha voluto sottolineare che «i funerali di Giovanni Paolo II sono stati un'esperienza veramente straordinaria in cui si è in qualche modo percepita la potenza di Dio che, attraverso la sua Chiesa, vuole formare di tutti i popoli una grande famiglia, mediante la forza unificante della Verità e dell'Amore (cfr. *Lumen gentium*, 1)».

Lo stesso Benedetto XVI ha poi ribadito la sua intenzione di proseguire questo cammino: «Giovanni Paolo II lascia una Chiesa più coraggiosa, più libera, più giovane. Una Chiesa che guarda con serenità al passato e non ha paura del futuro. Col Grande Giubileo essa si è introdotta nel nuovo millennio recando nelle mani il Vangelo, applicato al mondo attuale attraverso l'autorevole rilettura del Concilio Vaticano II. (...) Anch'io, pertanto, nell'accingermi al servizio che è proprio del Successore

¹ S. Tommaso d'Aquino, *Expositio in Epistulam ad Hebraeos* (*Opera Omnia*, VI, Marietti, Torino 1953, 550 ss.).

di Pietro, voglio affermare con forza la decisa volontà di proseguire nell'impegno di attuazione del Concilio Vaticano II, sulla scia dei miei Predecessori e in fedele continuità con la bimillenaria tradizione della Chiesa. (...) Col passare degli anni, i Documenti conciliari non hanno perso di attualità; i loro insegnamenti si rivelano anzi particolarmente pertinenti in rapporto alle nuove istanze della Chiesa e della presente società globalizzata».

5. «La Chiesa è viva – essa è viva, perché Cristo è vivo, perché egli è veramente risorto (...) in tutti questi giorni abbiamo potuto, in un senso profondo, toccare il Risorto». Con queste parole, che riecheggiano l'antico e sempre nuovo annuncio da cui si sprigiona la fede cristiana, Benedetto XVI ha dato inizio al suo ministero di Vescovo di Roma e Pastore della Chiesa universale. Riecheggiando le parole di uno dei primi e più grandi Padri della Chiesa, Ireneo di Lione, da lui tanto amato, Benedetto XVI ci ha ricordato che il Vangelo è per la gioia e la libertà dell'uomo, segno di speranza offerto al mondo per ritrovare nel «deserto della povertà, della fame e della sete, dell'abbandono, della solitudine, dell'amore distrutto, dell'oscurità di Dio, dello svuotamento delle anime senza più coscienza della dignità e del cammino dell'uomo», la via della vita nell'amicizia con Dio.

È davvero bello questo ripetuto invito del Papa all'amicizia che trae alimento dall'annuncio di Gesù: «non vi chiamo più servi, ma amici, perché il servo non sa quello che fa il suo padrone; ma vi ho chiamati amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre l'ho fatto conoscere a voi» (Gv 15,15). Sembra quasi d'intuire che sarà questa la chiave del pontificato di Benedetto XVI: riscoprire e condividere con tutti, «come un'onda che si espande», l'esperienza dell'amicizia con Cristo che introduce nell'amicizia piena con Dio e nell'amicizia vera tra noi. È da questo dono d'amicizia che nascono, nella vita della Chiesa, il dono della comunione e l'impegno a proseguire, nella sua missione, la via del dialogo con i seguaci delle religioni, con le diverse civiltà, con coloro che cercano una risposta alle domande fondamentali dell'esistenza. Le difficoltà, certo, oggi come sempre non mancano. Ma «il Dio che è diventato agnello, ci dice che il mondo viene salvato dal Crocifisso (...) ed è redento dalla pazienza di Dio».

Il Papa conta su noi tutti. Se «tutti noi siamo portati da Cristo» – ha ricordato – allo stesso tempo Cristo «c’invita a portarci l’un l’altro». L’invocazione costante, nei suoi primi interventi, dell’intercessione di Maria e dei Santi, «i grandi nomi della storia di Dio con gli uomini», e l’umile richiesta di preghiera e collaborazione, c’invitano a guardare alla Chiesa e all’umanità con uno sguardo nuovo: come a quell’unica grande famiglia cui Dio non fa mai mancare i doni della sua grazia. La Pontificia Accademia Teologica esprime dunque anch’essa, con commossa gratitudine, il suo impegno a far fruttificare il ricco patrimonio dottrinale e pastorale del magistero di Giovanni Paolo II, mentre formula al Santo Padre Benedetto XVI i più sinceri auguri nell’inizio del suo Pontificato, in spirito di fedeltà al Successore di Pietro e nel servizio appassionato dell’intelligenza della fede nella comunione della Chiesa per la vita del mondo.

Piero Coda

NOVO MILLENNIO INEUNTE: UN DINAMISMO NUOVO. LA CHIESA ALL'ALBA DEL TERZO MILLENNIO

† DOMENICO SORRENTINO

PATH 4 (2005) 9-26

Premessa

Inaugurando l'Anno dell'Eucaristia, con la Lettera Apostolica *Mane nobiscum Domine*, Giovanni Paolo II ha sentito il bisogno di dedicare il primo capitolo ad una lettura della linea che ha ispirato il suo recente Magistero, con particolare attenzione alle iniziative dell'Anno del Rosario e dell'Anno dell'Eucaristia. Se si considera il breve arco di tempo in cui tali iniziative si sono succedute, dopo l'Anno Giubilare, non c'è dubbio che i due ultimi anni "speciali" diano la sensazione di una proposta incalzante. Paradossalmente, proprio mentre le condizioni fisiche lo hanno limitato nei suoi movimenti di "pellegrino del mondo", Giovanni Paolo II ha accelerato il ritmo della proposta pastorale. La *Novo millennio ineunte*, la Lettera Apostolica che apre il Millennio, è sicuramente al cuore di questa "strategia". In qualche modo fa sintesi del cammino percorso e disegna una traccia del cammino futuro. A distanza di alcuni anni, alla luce di ciò che si sta progressivamente realizzando, il senso e il valore profetico di questo documento magisteriale diventano più chiari. Nelle presenti considerazioni mi propongo una rilettura che non si limita alla Lettera in sé, ma la mette a fuoco nel contesto magisteriale-pastorale, per cogliere, in qualche modo, il "volto" di Chiesa che Giovanni Paolo II ha davanti agli occhi e addita alla comunità cristiana del nostro tempo.

Un dinamismo nuovo

Una delle immagini conciliari più suggestive della Chiesa è quella di popolo "pellegrinante". Essa è sviluppata soprattutto nel cap. VII della

Lumen Gentium, a proposito della condizione escatologica della Chiesa. Alla luce della visione biblica della storia, tale dimensione assicura all'essere della Chiesa una intima dinamicità. Le imprime la tensione della speranza. La impegna in un cammino senza sosta, cammino di fedeltà, di santità, di rinnovamento e adattamento ai tempi.

L'idea del cammino, applicata al popolo di Dio, pervade l'orizzonte spirituale del Concilio Vaticano II, convocato per rispondere alle sfide della nostra epoca, scrutare i "segni dei tempi", e mettere la Chiesa, per così dire, al passo con i tempi.

A distanza di un quarantennio dal Concilio, è toccato a Giovanni Paolo II interpretare questo "pellegrinaggio" nel momento del passaggio dal secondo al terzo Millennio. In un tocco "confidenziale" della *Novo millennio ineunte*, scrive che, guardando ai pellegrini in Piazza San Pietro nell'anno giubilare, in fila per varcare la Porta Santa, gli veniva spontaneo pensare proprio alla Chiesa come popolo pellegrinante¹.

Il Giubileo ha costituito l'occasione di grazia per dare al cammino del popolo di Dio una indicazione programmatica particolarmente intensa.

Sono ben noti i passaggi magisteriali che hanno scandito questo itinerario. Nel 1994 la Lettera Apostolica *Tertio millennio adveniente* offriva le coordinate generali, che distinguevano una fase ante-preparatoria e una fase preparatoria del Giubileo, dando a quest'ultima una fisionomia trinitaria, con un anno di Gesù Cristo, un anno dello Spirito Santo, un anno del Padre. Nell'imminenza del Giubileo, ci fu la Lettera Apostolica di indizione *Incarnationis mysterium* (29 novembre 1998). A conclusione, la *Novo millennio ineunte* (6 gennaio 2001), mentre fa memoria dell'anno giubilare, delinea una proposta pastorale complessiva per la Chiesa all'alba del Millennio.

Non c'è dubbio che questa Lettera porti il segno di un dinamismo "nuovo". La parola è dello stesso Pontefice². All'idea del cammino, aggiunge quella dello "slancio": «Il nostro passo, all'inizio di questo nuovo secolo, deve farsi più spedito nel ripercorrere le strade del mondo»³. Se si mettono a fuoco le immagini che il Pontefice usa, tale pro-

¹ Cf. NMI 8 (=EV 20, 23).

² Cf. NMI 15 (=EV 20, 35).

³ NMI 58 (=EV 20, 119).

spettiva viene fortemente evidenziata. Già l'*ineunte* introduttivo reca il senso dell'andare. Subito dopo Giovanni Paolo II parla del «nuovo tratto di cammino» che si apre per la Chiesa. La vibrazione dinamica emerge soprattutto dall'invito *Duc in altum* desunto da Lc 5, 4. La Chiesa è invitata a “prendere il largo”, con Pietro, in una nuova obbedienza alla parola del Maestro. È un dinamismo che si sprigiona dalla grazia dell'anno giubilare:

«Ora dobbiamo guardare avanti, dobbiamo “prendere il largo”, fiduciosi nella parola di Cristo: *Duc in altum!* Ciò che abbiamo fatto quest'anno non può giustificare una sensazione di appagamento e ancor meno indurci a un atteggiamento di disimpegno. Al contrario, le esperienze vissute *devono suscitare in noi un dinamismo nuovo*, spingendoci a investire l'entusiasmo provato in iniziative concrete»⁴.

Alla fine della lettera, è l'ardore dell'apostolo Paolo che il Pontefice addita come misura ideale del dinamismo della Chiesa post-giubilare:

«Il simbolo della Porta santa si chiude alle nostre spalle, ma per lasciare più spalancata che mai la porta viva che è Cristo. Non è a un grigio quotidiano che noi torniamo, dopo l'entusiasmo giubilare. Al contrario, se autentico è stato il nostro pellegrinaggio, esso ha come sgranchito le nostre gambe per il cammino che ci attende. Dobbiamo imitare lo slancio dell'apostolo Paolo: “Proteso verso il futuro, corro verso la meta per arrivare al premio che Dio ci chiama a ricevere lassù, in Cristo Gesù” (Fil 3, 13-14)»⁵.

Un dinamismo cristocentrico

Come andare verso il futuro? C'è bisogno di programmare il cammino. Ma non si tratta che di una declinazione, per il nostro tempo, del programma di sempre, che è il vangelo, anzi, la persona di Gesù. Con realismo, Giovanni Paolo II mette in guardia da “formule magiche”:

«Ci interroghiamo con fiducioso ottimismo, pur senza sottovalutare i problemi. Non ci seduce certo la prospettiva ingenua che, di fronte alle grandi sfide del nostro tempo, possa esserci una formula magica. No, non una formula ci salverà, ma una Persona, e la certezza che essa ci infonde: *Io sono con voi!*»

⁴ NMI 15 (=EV 20, 35).

⁵ NMI 59 (=EV 20, 121).

Non si tratta, allora, di inventare un “nuovo programma”. Il programma c’è già: è quello di sempre, raccolto dal Vangelo e dalla viva tradizione. Esso si incentra, in ultima analisi, in Cristo stesso, da conoscere, amare, imitare, per vivere in lui la vita trinitaria e trasformare con lui la storia fino al suo compimento nella Gerusalemme celeste»⁶.

Si comprende allora perché il Papa abbia inserito in questa Lettera di carattere pastorale un capitolo di cristologia. È un capitolo “dottrinale”, ma costruito con un timbro contemplativo, come emerge fin dal titolo: “un volto da contemplare”. Il volto è ovviamente quello di Cristo. Il Papa sviluppa una sorta di cristologia del “volto”. A Cristo guarda successivamente come al Volto del Figlio, Volto dolente, Volto del Risorto. Ad aprire la contemplazione è l’episodio giovanneo di quei greci che si erano recati a Gerusalemme per il pellegrinaggio pasquale, e avevano posto all’apostolo Filippo la richiesta: “Vogliamo vedere Gesù” (Gv 12, 21). In questa richiesta il Papa vede raccolto l’anelito di salvezza dell’uomo di tutti i tempi, la sfida del mondo d’oggi alla Chiesa:

«Come quei pellegrini di duemila anni fa, gli uomini del nostro tempo, magari non sempre consapevolmente, chiedono ai credenti di oggi non solo di “parlare” di Cristo, ma in certo senso di farlo loro “vedere”. E non è forse compito della Chiesa riflettere la luce di Cristo in ogni epoca della storia, farne risplendere il volto anche davanti alle generazioni del nuovo millennio?»⁷.

Ci si può chiedere che cosa apporti, alla riflessione cristologica, la prospettiva del “volto”. Ovviamente nulla di sostanzialmente nuovo, ma certo vi si trova una intensità spirituale, che approfondisce la stessa riaffermazione dottrinale. Si vede con chiarezza la preoccupazione di Giovanni Paolo II di ribadire la fede nel mistero di Cristo nella sua totalità. Evocando la problematica del rapporto tra il Cristo della fede e il Gesù della storia, è innanzitutto affermata la fondatezza storica dell’immagine evangelica di Gesù. Non si ignora, evidentemente, che «i vangeli non pretendono di essere una biografia completa di Gesù secondo i canoni della moderna scienza storica»⁸, ma per affermare subito che ciò non

⁶ NMI 29 (=EV 20, 57-58).

⁷ NMI 16 (=EV 20, 37-38).

⁸ NMI 18 (=EV 20, 40).

pregiudica il loro fondamento storico, a partire dal «dato umanamente sconcertante della nascita verginale di Gesù da Maria»⁹. Sulla base del fondamento storico, l'identità di Cristo va confessata con ferma fede secondo la formula stabilita dal Concilio di Calcedonia:

«Il Verbo e la carne, la gloria divina e la sua tenda tra gli uomini! È nell'unione intima e indissociabile di queste due polarità che sta l'identità di Cristo, secondo la formulazione classica del concilio di Calcedonia (a. 451): "una persona in due nature"»¹⁰.

Questo marcato cristocentrismo della *Novo millennio ineunte* potrebbe apparire scontato, nondimeno è significativo, se si tengono presenti alcune tendenze del panorama teologico contemporaneo. In effetti, considerando che la preparazione al Giubileo aveva avuto una scansione trinitaria, forse ci si sarebbe aspettato un taglio più esplicitamente trinitario anche in questo indirizzo post-giubilare. Va da sé che le due prospettive sono entrambe plausibili, anzi si completano a vicenda: la Trinità rinvia alla cristologia, la cristologia rinvia alla Trinità. È noto tuttavia che non manca, nella riflessione teologica, qualche tentazione di riduzionismo, sia sul versante cristologico, quando il mistero di Cristo è compreso in modo da essere ridotto sostanzialmente all'umano, sia sul versante trinitario, quando il mistero della Trinità è letto con categorie di tipo "gnostico", che disegnano una "triade" astratta ben lontana dalla densità tri-personale che si rivela nella persona del Figlio eterno fatto carne. Anche il contesto della teologia delle religioni ha registrato, nell'uno o nell'altro autore, qualche ambiguità cristologico-trinitaria, visibile ad esempio nella tendenza a decentrare il punto di riferimento della salvezza dalla concreta persona del Verbo fatto carne al Verbo indipendente dall'incarnazione o all'azione dello Spirito di Dio priva di connessione con la storia della salvezza che si compie in Gesù Cristo e nella sua Chiesa¹¹.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ NMI 21 (=EV 20, 45).

¹¹ Si veda a tal proposito la notificazione fatta dalla Congregazione per la Dottrina della Fede al p. J. DUPUIS, a proposito del suo libro *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997: Cf. EV 20, 153-164: «È contrario alla fede cattolica non soltanto affermare una separazione tra il Verbo e Gesù, ma anche sostenere la tesi di un'azione salvifica del Verbo come tale nella sua divinità indipendente dall'umanità

Se si guarda a questo orizzonte problematico, la scelta della *Novo millennio ineunte* è inequivocabile, e costituisce un “bilanciamento” magisteriale quanto mai opportuno. Il capitolo “cristologico” è il cardine intorno a cui tutto ruota. Esso viene a ribadire – se ce ne fosse stato bisogno! – che la Chiesa si gioca tutto su Cristo, sul suo mistero divino-umano, sulla sua mediazione salvifica universale. L’indicazione spirituale, pastorale, teologica, è pressante: *ripartire da Cristo!* Nella *Mane nobiscum Domine* il Papa rileggerà egli stesso questa opzione, ponendola in connessione con il cristocentrismo della teologia conciliare, e con la linea di fondo del suo Magistero.

Un dinamismo contemplativo

La rivisitazione cristologica è compiuta all’insegna dell’atteggiamento contemplativo. Sull’urgenza di riscoprire la contemplazione la *Novo millennio ineunte* ha paragrafi toccanti, in cui peraltro non manca uno sguardo concreto all’orizzonte storico-culturale. Rispetto agli anni del Concilio e a quelli immediatamente successivi, siamo in un contesto che non è più tanto alieno dalla spiritualità. Gli anni del Vaticano II ponevano la Chiesa a confronto con ideologie totalizzanti come il marxismo, che facevano della prassi storica una sorta di religione, o con il secolarismo che portava al rifiuto generalizzato della Trascendenza. All’idea che si andasse verso una società senza riconoscimento pubblico della fede ci si rassegnava come di fronte a un fatto ineluttabile. Ma la realtà si è rivelata più complessa delle previsioni. Non c’è dubbio che il *trend* secolarizzatore continui a caratterizzare almeno la società occidentale, fino a provocare in alcune fasce della cultura europea una sorta di “amnesia” delle radici cristiane del nostro Continente. Eppure, annota il Papa, nonostante questo sfondo secolarizzato, emergono qua e là nuove istanze di spiritualità. Lo stesso dialogo interreligioso, soprattutto con le grandi tradizioni meditative dell’Oriente, spinge in questa direzione. Il Papa guarda a tutto questo

del Verbo incarnato» (n. 2: EV 20, 158); «È contrario alla fede cattolica ritenere che l’azione salvifica dello Spirito Santo si possa estendere oltre l’unica economia salvifica universale del Verbo incarnato» (n. 5: EV 20, 161). Il tema di Cristo unico e universale mediatore della salvezza era stato già trattato dalla Congregazione per la Dottrina della Fede nella Dichiarazione *Dominus Iesus* del 6 agosto 2000, nn. 13-15 (Cf. EV 19, 1174-1179).

con fiducia, pur mettendo in guardia dai pericoli che l'attrazione orientale può determinare nella comunità cristiana. Non è un discorso nuovo. Già nel 1989 la Congregazione per la Dottrina della Fede inviò una Lettera ai Vescovi, in cui chiariva le differenze tra la contemplazione delle grandi religioni dell'Oriente e la contemplazione cristiana¹². Ora il Papa riprende il discorso, per proporre con forza la grande tradizione mistica della Chiesa, sia in Oriente che in Occidente:

«Essa mostra come la preghiera possa progredire, quale vero e proprio dialogo d'amore, fino a rendere la persona umana totalmente posseduta dall'Amato divino, vibrante al tocco dello Spirito, filialmente abbandonata nel cuore del Padre. Si fa allora l'esperienza viva della promessa di Cristo: "Chi mi ama sarà amato dal Padre mio e anch'io lo amerò e mi manifesterò a lui" (Gv 14, 21)»¹³.

Alla Chiesa il Papa chiede un nuovo slancio contemplativo, le chiede di specializzarsi nell'*arte della preghiera*. È nella profondità della contemplazione mistica che si apre la ricchezza dell'esperienza trinitaria:

«Nella preghiera si sviluppa quel dialogo con Cristo che ci rende suoi intimi: "Rimanete in me e io in voi" (Gv 15, 4). Questa reciprocità è la sostanza stessa, l'anima della vita cristiana ed è condizione di ogni autentica vita pastorale. Realizzata in noi dallo Spirito Santo, essa ci apre, attraverso Cristo ed in Cristo, alla contemplazione del volto del Padre»¹⁴.

Un dinamismo mariano

A conclusione della *Novo Millennio ineunte*, il Papa offre due significativi spunti mariani. Il primo mette in relazione Maria con il "cammino" della nuova evangelizzazione:

«Ci accompagna in questo cammino la Vergine santissima, alla quale, qualche mese fa, insieme con tanti vescovi convenuti a Roma da tutte le parti del mondo, ho affidato il terzo millennio. Tante volte in questi anni l'ho presentata e invocata come

¹² CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Epistola "Orationis formas" ad totius catholicae ecclesiae episcopos: de quibusdam rationibus christianae meditationis*, 15 ottobre 1989 (=EV 11, 2680-2716).

¹³ NMI 33 (=EV 20, 67).

¹⁴ NMI 32 (=EV 20, 65).

“Stella della nuova evangelizzazione”. La addito ancora, come aurora luminosa e guida sicura del nostro cammino. “Donna, ecco i tuoi figli”, le ripeto, riecheggiando la voce stessa di Gesù (Cf. Gv 10, 26), e facendomi voce, presso di lei, dell’affetto filiale di tutta la Chiesa»¹⁵.

Il secondo riguarda la contemplazione di Maria:

«Dobbiamo imitare insieme la contemplazione di Maria, che dopo il pellegrinaggio alla città santa di Gerusalemme, ritornava nella casa di Nazaret meditando nel suo cuore il mistero del Figlio (Cf. Lc 2, 51)»¹⁶.

Sono due passaggi che si sono rivelati semi di una nuova Lettera Apostolica, la *Rosarium Virginis Mariae*, che il Papa stesso presenta come il “coronamento mariano” della *Novo millennio ineunte*, facendo così del documento sul Rosario il secondo pannello di un “dittico”:

«Per questo, sull’onda della riflessione offerta nella Lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, nella quale ho invitato il Popolo di Dio, dopo l’esperienza giubilare, a “ripartire da Cristo”, ho sentito il bisogno di sviluppare una riflessione sul Rosario, quasi a coronamento mariano della stessa Lettera apostolica, per esortare alla contemplazione del volto di Cristo in compagnia e alla scuola della sua Madre Santissima”. Recitare il Rosario, infatti, non è altro che *contemplare con Maria il volto di Cristo*»¹⁷.

Qualche passaggio dopo, il Papa ritorna su questo collegamento con la *Novo millennio ineunte*:

«Ma il motivo più importante per riproporre con forza la pratica del Rosario è il fatto che esso costituisce un mezzo validissimo per favorire tra i fedeli quell’impegno di *contemplazione del mistero cristiano* che ho proposto nella Lettera apostolica *Novo millennio ineunte* come vera e propria ‘pedagogia della santità’»¹⁸.

Credo che, persino per i teologi (o forse soprattutto per loro!), la *Rosarium Virginis Mariae* sia stata una “sorpresa”. Guardando alla storia degli ultimi decenni, si può ben comprendere. Il Rosario sembrava desti-

¹⁵ NMI 59 (=EV 20, 120).

¹⁶ NMI 59 (=EV 20, 121).

¹⁷ RVM 3.

¹⁸ RVM 5.

nato a fare le spese di due riscoperte che sono indubbiamente una conquista della spiritualità del Vaticano II, ma che talvolta vengono radicalizzate con conclusioni indebite: da una parte, l'assoluto primato di Cristo; dall'altra, il primato della liturgia. A fronte di questi due primati – indiscutibili! – il Rosario pareva votato a un destino di emarginazione, soprattutto a causa della sua immagine più corrente che accentuava unilateralmente il suo carattere mariano e il suo profilo popolare-devozionale, nonostante che il Magistero pontificio, in particolare la *Marialis Cultus* di Paolo VI, avesse enucleato ormai chiaramente la dimensione cristologica e contemplativa di questa preghiera.¹⁹ È stato merito di Giovanni Paolo II aver ripreso, all'inizio del Millennio, il discorso sul Rosario, rilanciandolo nel suo nucleo profondo, arricchendone lo spazio cristologico-contemplativo con i misteri della luce e promuovendone una forma biblica e meditativa più compiuta. Anche alla luce della linea magisteriale di questi anni, sembra chiaro che la logica della *Rosarium Virginis Mariae* non sia quella di un sostegno offerto a un “pio esercizio” in crisi, quanto quella di una significativa indicazione pedagogica per lo sviluppo della contemplazione ecclesiale, una contemplazione che non può non avere come suo centro il volto di Cristo, il mistero della sua persona; e, al tempo stesso, non può non avere come modello ideale e compagnia efficace quella della Madre di Dio.

Un dinamismo eucaristico

Il Giovedì Santo dell'Anno del Rosario Giovanni Paolo II fece un altro “dono” alla Chiesa: l'enciclica *Ecclesia de Eucharistia*. Ancora una volta, il Papa si rifà alla *Novo millennio ineunte*, per mostrare come la nuova iniziativa magisteriale sia già, in qualche modo, annunciata nella Lettera d'inizio Millennio. In quest'ultima, a proposito dell'educazione alla preghiera, il Papa ricordava l'impegno da porre nella Liturgia, e in particolare insisteva sull'Eucaristia domenicale²⁰. Ora torna sull'Eucaristia, sviluppando la problematica del suo rapporto con la Chiesa.

¹⁹ Su tutta questa problematica, mi si consenta di rinviare a D. SORRENTINO, *Il Rosario e la nuova evangelizzazione*, Edizioni Paoline, Milano 2003.

²⁰ Cf. NMI 35-36 (=EV 20, 72-73).

Inquadrandone la trattazione nella linea pastorale da lui perseguita, il Papa scrive:

«Contemplare il volto di Cristo, e contemplarlo con Maria, è il “programma” che ho additato alla Chiesa all’alba del terzo millennio, invitandola a prendere il largo nel mare della storia con l’entusiasmo della nuova evangelizzazione. Contemplare Cristo implica saperlo riconoscere dovunque Egli si manifesti, nelle sue molteplici presenze, ma soprattutto nel Sacramento vivo del suo corpo e del suo sangue. [...] Se, proclamando l’Anno del Rosario, ho voluto porre questo mio venticinquesimo anno *nel segno della contemplazione di Cristo alla scuola di Maria*, non posso lasciar passare questo Giovedì Santo 2003 senza sostare davanti al “volto eucaristico” di Cristo, additando con forza alla Chiesa la centralità dell’Eucaristia»²¹.

L’Enciclica sull’Eucaristia, che pur si propone di ribadire importanti aspetti dottrinali e dissipare “ombre” qua e là presenti nella prassi eucaristica, in molti passaggi si avvicina al “tono” delle due precedenti Lettere Apostoliche. Vi si dà una grande enfasi alla “contemplazione” eucaristica. Il Papa invita a sviluppare il senso dello “stupore” di fronte alla grandezza di questo mistero. Addita Maria come “donna eucaristica”. Pone l’accento non solo sulla celebrazione dell’Eucaristia, ma anche sull’adorazione eucaristica fuori della Messa. In alcuni punti l’accento è “ispirato”, direi “mistico”:

«È bello intrattenersi con Lui e, chinati sul suo petto come il discepolo prediletto (Cf. Gv 13, 25), essere toccati dall’amore infinito del suo cuore. Se il cristianesimo deve distinguersi, nel nostro tempo, soprattutto per l’“arte della preghiera”, come non sentire un rinnovato bisogno di trattenerci a lungo, in spirituale conversazione, in adorazione silenziosa, in atteggiamento di amore, davanti a Cristo presente nel Santissimo Sacramento? Quante volte, miei cari fratelli e sorelle, ho fatto questa esperienza, e ne ho tratto forza, consolazione, sostegno. [...] Una comunità cristiana che voglia essere più capace di contemplare il volto di Cristo, nello spirito che ho suggerito nelle Lettere apostoliche *Novo millennio ineunte* e *Rosarium Virginis Mariae*, non può non sviluppare anche questo aspetto del culto eucaristico, nel quale si prolungano e si moltiplicano i frutti della comunione al corpo e al sangue del Signore»²².

²¹ EdE 6-7.

²² EdE 25.

Con tali premesse, è stato quasi naturale giungere all'Anno dell'Eucaristia. Nella Lettera apostolica *Mane nobiscum Domine*, con la quale lo introduce, il Papa riprende i temi del suo percorso pastorale, ponendoli in rapporto con la prospettiva conciliare, con il suo Magistero complessivo, e in particolare con le tappe indicate nel post-Giubileo²³.

«L'Anno dell'Eucaristia si pone dunque su uno sfondo che si è andato di anno in anno arricchendo, pur restando sempre ben incardinato sul tema di Cristo e della contemplazione del suo Volto. In certo senso, esso si propone come un anno di sintesi, una sorta di *vertice di tutto il cammino percorso*»²⁴.

Un dinamismo comunione

È quasi un luogo comune parlare della prospettiva ecclesiologica conciliare in termini di “ecclesiologia di comunione”. In effetti, nella parola “comunione”, colta nel suo senso più profondo, si trova quanto è necessario per descrivere il mistero della Chiesa, nel suo essere popolo “adunato dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito”²⁵; popolo in cui tutti i membri, e tutte le Chiese particolari, vivono una speciale relazione reciproca, il cui segreto è l'azione dello Spirito, nella comune partecipazione al mistero di Cristo. A partire da questa unità radicale, il Concilio ha potuto ridisegnare la stessa prospettiva ecumenica, evitando uno schema di “esclusività” cattolica²⁶. Il modello di una comunione condivisa, pur in diversi gradi, tenendo conto degli elementi conservati dalle varie confessioni, accentuando ciò che ci unisce più che ciò che ci divide, è ormai l'orizzonte in cui si pone il rapporto della Chiesa con le confessioni non cattoliche, è la via dell'ecumenismo.

²³ Il capitolo I è tutto dedicato a questa rilettura “storica”.

²⁴ MND 10.

²⁵ È la ben nota espressione di S. Cipriano citata da LG 4.

²⁶ Com'è noto, la soluzione fu trovata cambiando un *est* in *subsistit*, in LG 8 (EV 1, 305), lì dove si dice che l'unica Chiesa di Cristo «sussiste nella Chiesa cattolica governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui, ancorché al di fuori del suo organismo visibile si trovino parecchi elementi di santificazione e di verità, che, quali doni propri della Chiesa di Cristo, spingono verso l'unità cattolica». Sulla problematica ha fatto precisazioni la dichiarazione *Dominus Iesus* 17 (= EV 19, 1183-1186).

La *Novo Millennio ineunte*, rispetto a questa problematica, ha una linea coerente con l'impostazione di tono spirituale. Il Papa sembra dire che tutta la teologia della comunione, in definitiva, si gioca sull'assunzione della comunione come atteggiamento vitale. La Chiesa dev'essere *la casa e la scuola della comunione*²⁷. Ha bisogno di una *spiritualità di comunione*. Il passaggio della *Novo millennio ineunte* che descrive tale spiritualità ha giustamente suscitato attenzione e meditazione nella comunità cristiana:

«Spiritualità della comunione significa innanzitutto sguardo del cuore portato sul mistero della Trinità che abita in noi, e la cui luce va colta anche sul volto dei fratelli che ci stanno accanto. Spiritualità della comunione significa inoltre capacità di sentire il fratello di fede nell'unità profonda del corpo mistico, dunque, come "uno che mi appartiene", per saper condividere le sue gioie e le sue sofferenze, per intuire i suoi desideri e prendersi cura dei suoi bisogni, per offrirgli una vera e profonda amicizia. Spiritualità della comunione è pure capacità di vedere innanzitutto ciò che di positivo c'è nell'altro, per accoglierlo e valorizzarlo come dono di Dio: un "dono per me", oltre che per il fratello che lo ha direttamente ricevuto. Spiritualità della comunione è infine saper "fare spazio" al fratello, portando "i pesi gli uni degli altri" (Gal 6, 2) e respingendo le tentazioni egoistiche che continuamente ci insidiano e generano competizione, carrierismo, diffidenza, gelosie»²⁸.

Su questa base la *Novo millennio ineunte* rinvia agli "spazi della comunione" da coltivare e dilatare tra i vari membri del popolo di Dio, nell'ascolto reciproco, nel rispetto delle legittime diversità. Un paragrafo particolarmente luminoso è quello che riguarda l'ecumenismo. Il principio dell'unità viene ricondotto all'essere della Chiesa in Cristo e nello Spirito, e a questo livello l'unità è indistruttibile, mentre la realtà della divisione si disegna sul terreno della nostra fragilità nell'accogliere il dono che continuamente fluisce dal Cristo. Dal recupero di questa prospettiva il Papa si attende anche un rinnovato dinamismo ecumenico. Torna il tema del "cammino", applicato innanzitutto al rapporto con i cristiani dell'Oriente:

«Il ricordo del tempo in cui la Chiesa respirava con "due polmoni" spinga i cristiani d'Oriente e d'Occidente a camminare insieme, nell'unità della fede e nel

²⁷ NMI 43 (=EV 20, 85).

²⁸ NMI 43 (=EV 20, 85).

rispetto delle legittime diversità, accogliendosi e sostenendosi a vicenda come membra dell'unico corpo di Cristo»²⁹.

Un analogo appello il Papa fa anche ai fratelli e sorelle della *Comunione anglicana* e delle *Comunità ecclesiali nate dalla Riforma*: «proseguiamo con fiducia nel nostro cammino»³⁰.

Un dinamismo missionario

«Nutrirci della Parola, per essere “servi della Parola” nell’impegno dell’evangelizzazione: questa è sicuramente una priorità per la Chiesa all’inizio del nuovo millennio»³¹.

Così Giovanni Paolo II introduce nella *Novo millennio ineunte* un’impegnativa riflessione sulla missionarietà, che si misura subito con la realtà del tramonto della “*societas christiana*” anche nei Paesi di antica evangelizzazione, e con il nuovo contesto della globalizzazione e del dialogo inter-culturale. Torna il tema caro al Pontefice della “nuova evangelizzazione”, configurandosi in termini di “passione” missionaria che non può essere demandata a specialisti, ma va assunta come impegno quotidiano delle comunità e dei gruppi cristiani. C’è in questi accenti l’evocazione e la vibrazione della Pentecoste:

«Ho tante volte ripetuto in questi anni l’appello della *nuova evangelizzazione*. Lo ribadisco ora, soprattutto per indicare che occorre riaccendere in noi lo slancio delle origini, lasciandoci pervadere dall’ardore della predicazione apostolica seguita alla Pentecoste»³².

Questo tono di Giovanni Paolo II non è nuovo. È il tono dell’appello, che corre in tutto il suo pontificato a partire dal ripetuto invito a “spalancare le porte a Cristo”. È l’appello che egli ama fare soprattutto ai giovani, che ha saputo galvanizzare intorno alle grandi manifestazioni di fede delle Giornate Mondiali della Gioventù. Questo appello tornerà anche in occasione dell’Anno dell’Eucaristia, in vista di un rinnovato impegno dei

²⁹ NMI 48 (=EV 20, 98).

³⁰ NMI 48 (=EV 20, 99).

³¹ NMI 40 (=EV 20, 78).

³² *Ibidem*.

cristiani per incarnare il progetto eucaristico nella vita quotidiana, là dove si lavora e si vive:

«In questo *Anno dell'Eucaristia* ci si impegni, da parte dei cristiani, a testimoniare con più forza la presenza di Dio nel mondo. Non abbiamo paura di parlare di Dio e di portare a fronte alta i segni della fede»³³.

Nella *Novo millennio ineunte* il Papa incoraggia i cristiani a fare apertamente la “proposta” della fede. Una proposta che «va fatta a tutti con fiducia. Ci si rivolgerà agli adulti, alle famiglie, ai giovani, ai bambini, senza mai nascondere le esigenze più radicali del messaggio evangelico, ma venendo incontro alle esigenze di ciascuno quanto a sensibilità e linguaggio»³⁴. Occorre credere, insomma, alla forza della Parola, consapevoli che, anche nel nostro tempo difficile, la predicazione è accompagnata da una grazia che va ben oltre la forza umana dell'evangelizzatore:

«Un nuovo secolo, un nuovo millennio si aprono nella luce di Cristo. Non tutti però vedono questa luce. Noi abbiamo il compito stupendo ed esigente di esserne il “riflesso”. [...] È un compito, questo, che ci fa trepidare, se guardiamo alla debolezza che ci rende tanto spesso opachi e pieni di ombre. Ma compito possibile, se esponendoci alla luce di Cristo, sappiamo aprirci alla grazia che ci rende uomini nuovi»³⁵.

Invano la missione si doterebbe di strumenti esteriori, facendo leva su iniziative più o meno coinvolgenti, se non portasse l'intima forza di una credibilità derivante dalla testimonianza. In questa prospettiva si pone anche il ruolo della carità:

«Senza questa forma di evangelizzazione, compiuta attraverso la carità e la testimonianza della povertà cristiana, l'annuncio del Vangelo, che pur è la prima carità, rischia di essere incompreso o di affogare in quel mare di parole a cui l'odierna società della comunicazione quotidianamente ci espone. La carità delle *opere* assicura una forza inequivocabile alla carità delle *parole*»³⁶.

³³ MND 26.

³⁴ NMI 40.

³⁵ NMI 54 (=EV 20, 112).

³⁶ NMI 50 (=EV 20, 104).

Un dinamismo di santità

Tra i temi della *Novo millennio ineunte* che hanno destato maggiore attenzione è il discorso sulla santità. Non si tratta ovviamente di un tema nuovo, se solo si ricorda l'ampia trattazione che ne ha fatto il Concilio nella *Lumen Gentium*. Ma il Papa in questa Lettera ne parla da tre stimolanti angolature.

Una prima prospettiva riguarda il “riconoscimento” della santità. È ben noto che il Pontificato di Giovanni Paolo II abbia dato un impulso assolutamente privo di paragoni alle beatificazioni e alle canonizzazioni³⁷. Nel preparare il Grande Giubileo, nella *Tertio millennio adveniente*, il Papa dedicava un importante discorso programmatico al tema dei nuovi martiri, considerando che “al termine del secondo millennio, la Chiesa è divenuta nuovamente Chiesa dei martiri”, e chiedendo che le Chiese si impegnassero a recuperare la loro memoria, e ciò anche in funzione ecumenica: «l'ecumenismo dei santi, dei martiri, è forse il più convincente»³⁸. A Giubileo concluso, la *Novo millennio ineunte* torna sul tema:

«Molto si è fatto poi, in occasione dell'anno santo, per raccogliere *le memorie preziose dei testimoni della fede nel secolo XX*. Li abbiamo commemorati il 7 maggio 2000, insieme con i rappresentanti delle altre Chiese e comunità ecclesiali, nello scenario suggestivo del Colosseo, simbolo delle antiche persecuzioni. È un'eredità da non disperdere, da consegnare a un perenne dovere di gratitudine e a un rinnovato proposito di imitazione»³⁹.

Al di là della santità da riconoscere, Giovanni Paolo II insiste sull'urgenza di fare della santità una concreta proposta pastorale.

«E in primo luogo non esito a dire che la prospettiva in cui deve porsi tutto il cammino pastorale è quella della *santità*»⁴⁰.

³⁷ Fino a tutto il 2004, ha dichiarato 1345 beati e 482 santi. Si può vedere in proposito Mons. EDWARD NOWAK, *La Chiesa è nuovamente la Chiesa dei Martiri*. Prolusione allo *Studium Congregationis de Causis Sanctorum XXI Corso*, Anno accademico 2004-2005, Supplemento a *L'Osservatore Romano*, Città del Vaticano 2004.

³⁸ TMA 37 (=EV 14, 1781-1784).

³⁹ NMI 21 (=EV 20, 21).

⁴⁰ NMI 30 (=EV 20, 61).

La vocazione universale alla santità, specie dal Concilio in poi, è una convinzione acquisita nella comunità cristiana, almeno in linea di principio. Ma ha fatto una certa impressione che il Papa abbia declinato questa istanza nei termini di un “programma pastorale”. Il Papa stesso si dimostra consapevole dell’obiezione: “Si può forse ‘programmare’ la santità”? Risponde:

«In realtà, porre la programmazione pastorale nel segno della santità è una scelta gravida di conseguenze. Significa esprimere la convinzione che, se il battesimo è un vero ingresso nella santità di Dio attraverso l’inserimento in Cristo e l’inabitazione del suo Spirito, sarebbe un controsenso accontentarsi di una vita mediocre, vissuta all’insegna di un’etica minimalistica e di una religiosità superficiale. Chiedere a un catecumeno: “Vuoi ricevere il battesimo?” significa al tempo stesso chiedergli “Vuoi diventare santo?»⁴¹.

Il Papa ricorda a tal proposito che questo non implica fare appello a una “vita straordinaria”, ma piuttosto tendere alla “misura alta” della vita cristiana ordinaria. Ciò esige una vera e propria “pedagogia della santità, che sia capace di adattarsi ai ritmi delle singole persone”⁴². Punto fermo e qualificante di questa pedagogia è la preghiera, a partire da quella liturgica, che il Concilio ha indicato come fonte e culmine della vita cristiana:

«Per questa pedagogia della santità c’è bisogno di un cristianesimo che si distingua innanzitutto nell’*arte della preghiera*»⁴³.

Un ultimo punto significativo di questa tematica nella *Novo millennio ineunte* è quello che sottolinea il valore della santità come “luogo teologico”. In realtà non è mai mancato in teologia l’uso dell’argomento *ex testimonio sanctorum*, ma occorre riconoscere che all’esperienza dei Santi, come testimoni del mistero, la teologia non ricorre abbastanza e in modo sistematico. Eppure il Concilio ha offerto in proposito delle indicazioni notevoli, ad esempio, quando, nella *Lumen Gentium*, afferma che nei Santi Dio ci parla⁴⁴, o quando nella *Dei Verbum* ricorda che la compren-

⁴¹ NMI 31 (=EV 20, 63).

⁴² NMI 31 (=EV 20, 64).

⁴³ NMI 32 (=EV 20, 65).

⁴⁴ LG 50 (=EV 1, 421).

sione sempre ulteriore della verità rivelata e trasmessa dalla Chiesa avviene anche attraverso l'esperienza spirituale, della quale evidentemente i santi sono protagonisti⁴⁵. L'importanza della *Novo millennio ineunte*, su questo tema, è nel fatto che il Papa non solo ricorda i principi, ma in qualche modo li applica, a proposito di un punto delicato della problematica cristologica, qual è la "*quaestio*" della coesistenza in Cristo, nel momento della sua passione, dell'esperienza di abbandono da parte del Padre e al tempo stesso dell'unione beatificante col Padre. Rifacendosi in proposito ad espressioni esperienziali attinte a Caterina da Siena e Teresa di Lisieux, il Papa osserva:

«Di fronte a questo mistero, accanto all'indagine teologica, un aiuto rilevante può venirci da quel grande patrimonio che è la "*teologia vissuta*" dei santi. Essi ci offrono indicazioni preziose che consentono di accogliere più facilmente l'intuizione della fede, e ciò in forza delle particolari luci che alcuni di essi hanno ricevuto dallo Spirito Santo, o persino attraverso l'esperienza che essi stessi hanno fatto di quegli stati terribili di prova che la tradizione mistica descrive come "notte oscura"⁴⁶.

Conclusione

Da questa pur rapida "rilettura" della *Novo millennio ineunte* nel contesto del Magistero degli ultimi anni, emerge una linea pastorale-magisteriale di grande organicità ed evidente slancio profetico. Il nostro Pontefice ama non soltanto "insegnare", ma "entusiasmare". Porta con sé una passione, e la comunica. Non a caso hanno trovato in lui uno speciale punto di riferimento i movimenti ecclesiali e il mondo giovanile, due ambiti della comunità cristiana dalla spiccata vitalità. Qual è il volto di Chiesa che emerge da questo suo più recente Magistero? A questa nostra domanda iniziale pensiamo di aver dato una risposta documentata, evi-

⁴⁵ DV 8 (= EV 1, 883). Cf. D. SORRENTINO, *Esperienza spirituale e intelligenza della fede in Dei Verbum 8. Sul senso di "intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia"*, in C. SARNATARO (ed.), *La terra e il seme. Inculturazione ed ermeneutica della fede*, Napoli 1998, pp. 151-172.

⁴⁶ NMI 27 (EV = 54). Sulla riscoperta della teologia vissuta dei Santi, mi permetto di rinviare a D. SORRENTINO, *Teresa di Lisieux dottore della Chiesa. Verso la riscoperta di una teologia sapienziale*, in "Asprenas", 44 (1997), pp. 483-514.

denziando i tratti emergenti di questo “volto”, storico e pur sempre misterioso, ricco di memoria e proiettato verso il futuro. La categoria del “dinamismo”, anzi del dinamismo “nuovo”, usata dal Papa nella *Novo millennio ineunte*, ci è parsa, in questa ricognizione, del tutto pertinente. Percorre l'intera immagine del “volto” come una vibrazione vitale. Essa non ha nulla a che vedere con un'immagine di Chiesa proiettata in un attivismo esteriore e superficiale. La prospettiva e la proposta di Giovanni Paolo II stanno ben al riparo da questo rischio, incentrate come sono sulla contemplazione, e su quella contemplazione di matrice evangelica che fa rivivere l'incontro con il volto di Cristo come fondamento dell'essere stesso della Chiesa e della sua missionarietà. Il dinamismo a cui il Papa pensa, quello che egli cerca di incoraggiare nella Chiesa del nostro tempo, è, in definitiva, il dinamismo della Pentecoste.

**«VOGLIAMO VEDERE GESÙ»:
UN VOLTO DA CONTEMPLARE (NMI 16-28).
I SENSI SPIRITUALI E I SENSI DI GESÙ**

GIOVANNI CESARE PAGAZZI

PATH 4 (2005) 27-56

0. Vedere Gesù e il vedere di Gesù

Tra gli aspetti emblematici della *Novo millennio ineunte* sta certamente il fatto che il portale della grande professione di fede, che costituisce il secondo capitolo del documento, abbia la forma di un senso e, precisamente, della vista: “Un volto da contemplare”. Il titolo del capitolo è esplicitato nell’attacco del testo, in cui risuona un’espressione del Vangelo di Giovanni: «Vogliamo vedere Gesù» (Gv 12, 21). L’azione del vedere segna, dall’inizio alla fine, il ritmo di questo “Credo”¹. La frequenza con cui l’atto di fede è presentato dal Papa come “vedere” richiama alla mente la tradizionale e ricca dottrina dei “sensi spirituali”, di cui H.U.v. Balthasar ha offerto una rivisitazione geniale nella propria *Estetica teologica*. È noto come il teologo svizzero si sia interessato dei “sensi spirituali” al fine di descrivere l’“evidenza soggettiva” del credente di fronte all’oggetto della Rivelazione. Egli ritiene che al carattere *sensoriale* e *sensibile* dell’esperienza umana non può non corrispondere, “per essere umana”, la dimensione *sensoriale* e *sensibile* della fede che trasforma i sensi “profani” in “spirituali”, vale a dire: illuminati dallo Spirito Santo. Il carattere “percepibile” della Rivelazione mostra quindi la condiscendenza dello stesso Rivelato che, apparendo sensibilmente, rende possibile l’incontro². Non

¹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Novo millennio ineunte*, nn. 16; 17; 19; 23; 25; 28.

² Vedi H.U.v. BALTHASAR, *La percezione della forma. Volume uno di Gloria. Una estetica teologica*, Jaca Book, Milano 1985, pp. 337-392; P. SEQUERI ne offre una originale rilettura: *La storia di Gesù e la ragione teologica*, in AA.VV., *Icona dell’invisibile. Studi per una interpretazione simbolica di Gesù Cristo*, Vita e Pensiero, Milano 1981, 221-259; pp. 233-259.

solo: la dimensione “sensibile” riconosciuta alla Rivelazione e alla fede le salvaguardano dal rischio sotteso ad un’exasperata comprensione ermeneutica di esse. Se la Rivelazione “cade sotto i sensi” della fede, essa non è riducibile alle interpretazioni che suscita. Infatti, essendo *percepibile*, la Rivelazione costituisce un nocciolo duro, *tangibile*, resistente e quindi non esauribile al fascio di pur legittime e autorevoli *interpretazioni*. La dimensione sensoriale e sensibile della Rivelazione ricorda all’ermeneutica che, pur ritenendo vero il carattere prospettico (e quindi ermeneutico) della visione, è altrettanto vero che le possibili prospettive convergono sull’oggetto *visibile* che le rende possibili. La dimensione sensibile e sensoriale custodisce *il realismo della Rivelazione* contro di ogni possibile riduzione interpretativa. Insomma: Balthasar rileggendo la dottrina tradizionale dei “sensi spirituali”, la riconosce come componente essenziale della propria teologia fondamentale e antropologia teologica, essendo capace di significare la dimensione “soggettiva” e “oggettiva” della fede³.

Le pagine che seguono non intendono muoversi sulla strada riaperta così bene da Balthasar; esse, piuttosto, tentano di portare alla luce un altro aspetto – non sempre esplicitato eppure decisivo del “vedere Gesù” – vale a dire *il vedere proprio di Gesù*. Infatti, lo Spirito Santo rende i nostri sensi “spirituali” perché li conforma a quelli di Gesù. Detto altrimenti: l’intento del saggio è quello di mostrare come i sensi di Gesù siano la condizione di possibilità dei sensi spirituali che rendono effettuabile la professione della fede. A differenza dell’ipotesi offerta dal teologo svizzero – che è collocabile in ambito teologico-fondamentale o di antropologia teologica – viene privilegiata la prospettiva cristologica la quale mostra innanzitutto il Signore come soggetto del vedere e condizione di possibilità della nostra visione.

³ In questa linea si ritrovano le proposte di M. CANÉVET, “Sens spirituel”, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, Tome XIV, Beauchesne, Paris 1990, pp. 598-617; G. LAFONT, “Sensibilité”, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, Tome XIV, Beauchesne, Paris 1990, pp. 617-623 e E. BOLIS, *I ‘sensi’ della fede. Esperienza cristiana a e corpo spirituale*, in AA.VV., *L’idea di spiritualità*, Glossa, Milano 1999, pp. 61-83.

1. Parabole e visione

Le parabole evangeliche offrono un luogo di particolare emergenza della capacità “visiva” di Gesù. Scelgo come punto di partenza la breve parabola attestata nel Vangelo secondo Matteo:

«Il Regno dei cieli è simile a un tesoro nascosto in un campo. Un uomo lo trova e lo nasconde di nuovo, poi va, pieno di gioia, e vende tutti i suoi averi e compra quel campo» (Mt 13, 44).

Suscita sempre un certo stupore la sproporzione tra le due entità paragonate (sempre che di un semplice paragone si tratti): “il Regno dei cieli” e un “campo”. Ancorché il campo di cui si parla abbia qualcosa di straordinario (vi è nascosto un tesoro), esso rimane comunque ambito di faccende del tutto ordinarie: rimuovere e riposizionare la terra, vendere e comprare. Ciò non fa che aumentare la meraviglia, dato che, nel racconto di Gesù, il terreno assume una notevole rilevanza; tant’è vero che la sua acquisizione non appare puramente funzionale al conseguimento del tesoro: la parabola si chiude con un ultimo riferimento al campo. Quell’appezzamento di terra, che evoca la fatica feriale e ordinaria della coltura e della cultura, la gioia del raccolto e della prosperità, diviene luogo di *ri-velazione* – ossia di “s-coperta” e di nuovo interrimento – di ciò che sta nascosto, non nell’alto dei cieli, ma, appunto, “nel campo”. Sembra paradossale: per parlare del “Regno dei cieli”, di Dio, Gesù narra del tesoro ri-velato in una porzione di terra. Spontaneamente viene da chiedersi se questo tipo di predicazione di Gesù si riduca a mera tattica per suscitare l’interesse di principianti uditori, o sia parte determinante della Sua mistagogia. In altri termini: questa parabola (e le altre) rappresenta solo un dispositivo provvisorio – sia esso didattico o retorico – abilmente utilizzato da Gesù⁴, oppure è una traccia indelebile del Suo modo singolare di entrare nel mistero di Dio e d’introdurvi

⁴ Emblematico è il parere di G. VERMES, studioso di giudaismo, che così si esprime: «Il fine della parabola è [...] di imprimere negli uditori, in maniera vivace e ricca di colore, l’obbligo di adottare un atteggiamento, o di compiere un atto, di fondamentale importanza»; *La religione di Gesù l’ebreo. Una grande sfida al cristianesimo*, Cittadella, Assisi 2002, p. 155.

anche noi?⁵ L'interrogativo si precisa considerando il senso di quella "facoltà" effettivamente protagonista nei racconti parabolici, la fantasia: solo "attrezzatura" utile e dilettevole per facilitare la comprensione di un ottuso uditorio, oppure requisito necessario per la ri-velazione del mistero di Dio?⁶

2. Eclissi del mondo ordinario?

Senza dubbio, Paul Ricoeur va annoverato tra coloro cui spetta il merito di una critica serrata alla riduzione della parabola evangelica a mero strumento didattico, o a semplice figura stilistica dell'arte retorica. Come è noto, secondo il pensatore francese, la parabola rappresenta l'unione di una forma narrativa (un breve racconto) e di un processo metaforico⁷. Il processo metaforico sarebbe

«uno strumento privilegiato per sospendere il reale con lo spostamento del significato ordinario delle parole. Se una pretesa descrittiva è legata a un significato ordinario, l'abolizione della referenza è legata parimenti all'abolizione del significato ordinario»⁸.

Sospendendo la referenza ordinaria del linguaggio, la metafora darebbe via libera ad un'altra possibilità di parlare del mondo, su un altro livello della realtà, tant'è che la realtà stessa ne risulterebbe ridescritta. La metafora sarebbe perciò quella strategia del discorso per cui «il linguaggio si spoglia della sua funzione ordinaria di descrizione per servire alla sua funzione straordinaria di ridescrizione»⁹. Ricoeur arriva a intravedere un'analogia tra il processo metaforico e l'*epoché* husserliana. Infatti l'quanto discussa operazione fenomenologica

⁵ Analisi che dimostrano come le parabole di Gesù non siano esclusivamente funzionali alla rivelazione del Regno, ma rappresentino una vera e propria cristologia si trovano in G. SEGALLA, *Cristologia implicita nelle parabole di Gesù*, in "Teologia" 1 (1976), 297-337; pp. 310-337.

⁶ Ho tentato di rispondere alla questione in G.C. PAGAZZI, *In principio era il Legame. Sensi e bisogni per dire Gesù*, Cittadella, Assisi 2004, pp. 54-93.

⁷ Cf. P. RICOEUR, *Ermeneutica biblica. Linguaggio e simbolo nelle parabole di Gesù*, Morcelliana, Brescia 1978, pp. 37; 83.

⁸ *Ivi*, p. 92.

⁹ *Ivi*, p. 97.

«è un eclissarsi del mondo oggettivo, manipolabile, un illuminarsi del mondo-della-vita, di un essere-nel-mondo non manipolabile»¹⁰.

Insomma: come l'*epoché* husserliana, così anche la metafora permetterebbe il transito dall'“ordinarietà” del mondo – trasmessa dalle normali referenze di una narrazione – alla sua “straordinarietà”.

A motivo della sua indole metaforica, anche la parabola evangelica costituirebbe un'*innovazione semantica* non coerente con il normale stato del linguaggio ordinario, tanto da creare una “tensione” all'interno della stessa struttura narrativa del racconto in cui viene a trovarsi. Si produrrebbe in questo modo un racconto “strano”, “singolare” che finirebbe per “mescolare” lo “straordinario” con l'“ordinario”, sicché l'“ordinario” ne risulterebbe ridescritto. Nel caso della parabola di Mt 13, 44, “il Regno” diventa l'elemento di qualificazione metaforica che sospenderebbe il normale senso della compravendita di un campo per trasferirlo in un “oltre”¹¹.

Un quasi impercettibile interstizio nel ragionamento di Ricoeur lascia intravedere il “non detto” del suo pensiero, che esercita un'importante forza gravitazionale sulla sua teoria complessiva della parabola. L'interpretazione che Ricoeur offre dell'*epoché* di Husserl risulta infatti per lo meno discutibile. A suo dire, l'*epoché* metterebbe tra parentesi il mondo “oggettivo”, quello del culto positivista del fatto, perché possa apparire il mondo-della-vita. Il passo metodico di Husserl realizza ciò che pure la metafora attua: la sospensione del linguaggio “oggettivo” e “ordinario”. Ma proprio questa identificazione di “oggettivo” e “ordinario” suscita qualche perplessità dal momento che Husserl non intende mettere tra parentesi – o addirittura “eclissare” – l'ordinarietà del mondo, bensì la presunzione che tale ordinarietà costituisca qualcosa di “ovvio”, di “certo”, di *déjà vu*¹². Il mondo “oggettivo”, per Husserl, non è il mondo ordinario, ma l'ordinario ridotto allo scontato.

¹⁰ *Ivi*, p. 96.

¹¹ Cf. P. RICOEUR, *Ermeneutica biblica*, cit., pp. 109; 126; 129. Il legame che Ricoeur riconosce tra l'immaginazione e l'innovazione semantica, tipica della metafora, è studiato in M. CHIODI, *Il cammino della libertà. Fenomenologia, ermeneutica, ontologia della libertà nella ricerca filosofica di Paul Ricoeur*, Morcelliana, Brescia 1990, pp. 368-377.

¹² Cf. E. FRANZINI, *Filosofia dei sentimenti*, B. Mondadori, Milano 1997, pp. 27-29.

Per riferimento alla parabola di Mt 13, 44, si dirà che il senso dell'acquisto del campo non dev'essere né messo tra parentesi né "eclissato" per potersi *trasferire* nell'"oltre" del "Regno dei cieli". A sospendersi sarà semmai la pretesa di *sapere già* la cosa mostrata da questo fenomeno ordinario. Non si capisce cioè perché mai si debba "sospendere il reale" per pronunciare una parola sensata sul mistero di Dio. Si ha come l'impressione di essere di fronte ad una specie di "soprannaturalismo linguistico", che finisce per mantenere separati due ordini di realtà – il naturale e il soprannaturale, o l'immanenza e la trascendenza, ovvero l'umano e il divino – ancorché questi due ordini arrivino (per usare un'ambigua espressione di Ricoeur) a "mescolarsi" appunto grazie alla metafora.

Oltre a questo aspetto, nella proposta di Ricoeur pare riemergere l'uso strumentale della parabola, anche se la strumentalizzazione risulta di segno diverso rispetto a quelle cui si accennava. Sintomatica è, infatti, la mancata considerazione del legame tra Colui che racconta la parabola e la parabola stessa. Pare che la parabola rappresenti il dispiegamento della capacità di Gesù di trasformare in metafora un racconto inventato, come se questo processo non lasciasse trasparire nulla del modo unico di essere al mondo di Gesù. Se così fosse, la parabola risulterebbe solo accostata al mistero del Figlio; semplice esercizio poetico, espediente retorico, didattico od omiletico, che nulla avrebbe a che vedere con la Sua persona e, quindi, alla fin fine – come la metafora – sarebbe solo uno "strumento privilegiato per sospendere il reale".

3. Il senso dei sensi

Se Ricoeur si dilunga a mostrare come, all'interno della parabola, l'elemento metaforico sospenda il linguaggio ordinario del racconto, non senza fretta liquida come "fittizio" o "immaginario" il racconto stesso. Gesù avrebbe inventato, costruito e "messo in scena" un racconto, usandone la struttura – e non solo le singole frasi e parole – come metafora¹³. Anche in questo caso appare con chiarezza il carattere strumentale della vicenda narrata nel racconto, *immaginata* in vista della costruzione della

¹³ Cf. P. RICOEUR, *Ermeneutica biblica*, cit., pp. 104-105.

metafora. Non è improbabile che siffatta lettura del racconto parabolico – come artificio fantasioso dell’immaginazione di Gesù – risenta di un certo modo d’interpretare la stessa immaginazione. E a questo punto è opportuno accennare a qualche tratto di teoria dell’immaginazione nella vicenda del pensiero occidentale, per individuare lo sfondo sul quale collocare l’ipotesi di Ricoeur¹⁴.

Nel lessico delle lingue neolatine si riscontra una relativa omogeneità semantica: per “immaginazione” s’intende la capacità di ritenere ciò che è assente, la sua rielaborazione, oppure la fantasia. Significativa, a questo riguardo, è la storia delle traduzioni del campo semantico greco della *phantasia*, perché in tale vicenda si radica il binomio concettuale di “fantasia” e “immaginazione”. Il verbo *phantázesthai* significa genericamente “apparire” e non implica un intervento dell’invenzione volontaria. Fino all’epoca ellenistica, addirittura, il verbo non si trova in forma attiva, ma solo in quella media e passiva: qualcosa appare a qualcuno. Per Aristotele, l’immaginazione è complessivamente la facoltà per cui è possibile avere un’immagine, anche di un oggetto presente¹⁵. Le diverse traduzioni latine del termine greco rivelano alcune delle accezioni presenti nelle lingue neolatine. La prima versione è *visio* che assimila *phantasia* a “percezione” e a “sensazione”. In un secondo tempo, a *visio* è preferito il sostantivo *imaginatio*, che designa la capacità di ritenere nella mente ciò che è assente. Infine s’impose il calco greco *phantasia*, inteso come “fantastico”. In questo ultimo senso, *phantasia* può essere *somnialis*, *diabolica* oppure *poetica*. Dalla considerazione del legame tra l’immaginazione e la percezione/sensazione espresso dal sostantivo *visio*, caduto presto in disuso, si passa ad alternare *imaginatio* e *phantasia*. Con tale alternanza si introduce una frequente inversione di polarità, sicché *imaginatio* può designare a volte la vana invenzione o la chimera poetica e *phantasia* finisce per essere assimilata alla ritenzione obbiettiva dell’assente, caratteristica della memoria¹⁶.

Con ogni probabilità, quando Ricoeur qualifica il racconto parabolico come “immaginario” e “fittizio” ha alle spalle un’idea di immaginazione

¹⁴ Per quanto segue, rimando soprattutto a M. FERRARIS, *L’immaginazione*, Il Mulino, Bologna 1996.

¹⁵ Cf. ARISTOTELE, *De anima*, 428b, 20-25.

¹⁶ Cf. M. FERRARIS, *Estetica razionale*, Raffaello Cortina, Milano 1997, p. 70; ID. *L’immaginazione*, pp. 2-10.

che si avvicina all'invenzione poetica, alla fantasia compositiva, intesa come una sorta di *creatio ex nihilo* artistica¹⁷. Di per sé l'idea coerisce con una buona parte della tradizione occidentale, ma ne condivide pure l'incapacità di cogliere il carattere stratificato e complesso dell'immaginazione. Come l'originario vocabolo greco e la sua prima versione latina evidenziano, l'immaginazione, in realtà, ha sempre a che fare con la percezione di qualcosa che appare. L'immaginazione, insomma, non è affatto riducibile né alla magica invenzione di una coscienza autonoma dal mondo, né ad una provvisoria mediazione mimetico-rappresentativa del reale, in vista dell'elaborazione di un concetto o di una metafora. Essa è invece l'impronta dell'originaria e fondamentale determinazione visiva (perceptiva/sensoriale) del pensiero¹⁸. Perciò, se è vero che l'anima pensa sempre, è altrettanto vero che essa non pensa mai senza immagine, sia essa

¹⁷ In altri studi, la teoria del filosofo francese circa l'immagine/immaginazione si riduce alla critica della comprensione "psicologista" di essa. Cf. P. RICOEUR, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Jaca Book, Milano 1997, pp. 198; 273-284. Di fatto, ancorché la teoria dell'immaginazione ritorni costantemente nelle differenti svolte del pensiero ricoeuriano, non pare mai staccarsi dall'ambito della filosofia della finitudine. In una lucida sintesi sulla teoria dell'immaginazione di Ricoeur, così si esprime M. GERVASONI, *La "poetica" nell'ermeneutica teologica di Paul Ricoeur*, Morcelliana, Brescia 1985, p. 243 (Cf. anche le pp. 244-247): essa «è funzione della limitatezza dell'uomo, in quanto l'uomo conosce secondo le sue strutture finite che manifestano però la sua partecipazione all'infinito, partecipazione che, alla fine, viene affermata come riconoscimento. Con la sua valenza pratico-affettiva, l'immaginazione fa sì che ogni conoscenza dipenda da una decisione anticipativa (scommessa) sul valore che poi sarà riconosciuto come sensato». Per questo motivo il filosofo francese non lega la questione dell'immaginazione alla percezione, da lui considerata come qualcosa di puramente passivo, ma al linguaggio, sicché essa diventa funzione innanzi tutto produttiva e critica del reale. Va però ricordato che in una delle ultime opere Ricoeur, trattando del rapporto tra immaginazione e memoria, sembra aver guadagnato un'idea più estetica dell'immaginazione stessa: Cf. P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris 2000, pp. 5-66.

¹⁸ Cf. M. ROBIN, *Primi sguardi – primi scambi*, in AA.VV. *L'alba dei sensi. Le percezioni sensoriali del feto e del neonato*, E. HERBINET – M.C. BUSNEL (edd.), Cantagalli, Siena 2001, pp. 57-56, dove si mostra, dal punto di vista della neonatologia, come i primi scambi visivi costituiscano il punto di partenza del processo d'interazione. Per quanto riguarda il co-nascere del senso dell'udito e del mondo si vedano A.A. TOMATIS, *L'orecchio e la vita. Tutto quello che dovrete sapere sull'udito per sopravvivere*, Baldini&Castaldi, Milano 1999, pp. 9-44.

visiva, acustica, tattile, olfattiva e gustativa¹⁹. L'immaginazione non è né un fatto, né una facoltà accostata alle altre, ma il modo originario in cui, attraverso la sensazione, anima e mondo nascono nello stesso momento: *co-nascono*, formando un'unica costellazione. Essa testimonia che il *co-noscere* è il *co-nascere* dell'anima e del mondo e mostra come la coscienza sia già da sempre un legame sensibile (*cum-scientia*) con il mondo, *contatto*, *con-senso* dato al mondo²⁰. Non per niente uno dei modi di esprimere la nascita di un individuo suona come “venire al mondo” o, richiamando al senso della vista: “venire alla luce”. Evocativa, sotto questo profilo, è pure l'equivalenza tra le espressioni: “perdere coscienza”/“riprendere coscienza” e “perdere i sensi”/“riprendere i sensi”. Non si può inoltre dimenticare che la “parte” che più identifica il “tutto” di una persona (e che significativamente ospita tutti e cinque i sensi) è il “viso”, vale a dire “ciò che è visto”.

L'immaginazione non è quindi né l'effetto del mondo sull'anima, né il prodotto di una coscienza rappresentatrice, ma è il segno del loro nativo *col-legamento*, della loro originaria *co-im-plicazione*, “piega” di un unico tessuto²¹. «La sensazione è alla lettera una comunione», come amava

¹⁹ Geniale l'intuizione che guida il singolare libro di A. APPIANO, *Bello da mangiare. Il cibo come forma simbolica dell'arte*, Meltemi, Roma 2000; l'intento della studiosa è dichiarato alle pp. 9-12. Ella tenta di ricostruire il fenomeno della «rappresentazione del gusto, o meglio delle sinestesie gustative e olfattive evocate attraverso l'immagine, le forme visive, i simboli e i colori presenti in numerosissime espressioni artistiche». Vedi anche la dimensione sinestetica tra tatto e vista, colta nella pittura di Francis Bacon in G. DELEUZE, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, Quodlibet, Macerata 2002, pp. 98-99 e soprattutto le pp. 227-233.

²⁰ Sull'originaria coimplicazione dell'“Io” e del mondo, si veda F. MANZI – G.C. PAGAZZI, *Il Pastore dell'essere. Fenomenologia dello sguardo del Figlio*, Cittadella, Assisi 2001, pp. 83-88. J. ASSMANN mostra con acutezza che la “facoltà” della memoria è risultato della reciprocità estetica dell'“Io” e del mondo: *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino 1997, p. XVI.

²¹ Circa la lettura dell'immaginazione come “piega” del reale, Cf. P. GAMBAZZI, *L'occhio e il suo inconscio*, Raffaello Cortina, Milano 1999, p. 170. Pur rimanendo vincolato ad un'antropologia “delle facoltà”, anche Schelling aveva già interpretato l'immaginazione come la facoltà estetica di “collegamento” tra l'esperienza sensibile e il senso intelligibile del tutto. A questo proposito si veda lo studio di G. BOFFI, *Estetica e ontologia dell'immaginazione. Una lettura di Schelling*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici - Guerini e Associati, Milano 1997, soprattutto le pp. 31-39; 104-120.

esprimersi Merleau-Ponty²². La questione del “senso”, quindi, non può essere posta senza la questione dei “sensi”, perché non si dà senso senza sensi²³!

Sintomatica, a questo riguardo, è la relazione che le lingue neolatine colgono tra il “sapere” e l’“avere sapore”²⁴. Questo nesso linguistico suggerisce la connessione tra la conoscenza e il senso del gusto e indica il significativo scambio e la reversibilità che il verbo “sapere” permette in alcuni casi, essendo riferibile sia al soggetto che “sa qualcosa”, sia al mondo che “sa di qualcosa”. In ambito biblico, si potrebbe ricordare l’espressione di Gb 6, 30: stretto dalla morsa tenace delle argomentazioni degli amici che lo rimproverano di equivocare il senso della propria disgrazia, Giobbe replica ironicamente, rivendicando di “avere ancora palato” per cogliere il sapore degli oscuri avvenimenti della sua vita. La sensazione non investe solo l’ambito della conoscenza, ma riguarda tutto l’agire e il giudizio su di esso, come evocano modi di dire quali: “una persona di *buon senso*”, “una persona dotata di *sensibilità*”. Nelle scelte, si può essere “di buon o cattivo gusto”. Un’azione può essere compiuta “con gusto”, o lasciare “disgustati”.

S’intuisce quanto sia proficua una trattazione della parabola evangelica come teoria estetica dell’immaginazione di Gesù, se per “estetica” non s’intende – come d’abitudine – la scienza dell’arte o una generica meditazione sul bello, ma una riflessione sull’*aísthesis*, vale a dire sulla *sensazione*²⁵. Evidentemente non si propone qui né di esaltare l’immaginazione come una sorta di ingenuo sensualismo lirico o romantico, né di ritornare

²² M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1980, p. 289. A questa conclusione sembra giungere anche la breve, ma perspicace “analitica del sentire” reperibile in D. CORNATI, *Postilla conclusiva non scientifica. L’ascolto della voce. La visione del testo. Il contatto affettivo con la parola. Appunti per un’estetica dell’attestazione*, in “La Scuola Cattolica” 129 (2001), pp. 53-101 e, in particolare, pp. 62-72.

²³ Evidentemente, siffatte affermazioni affondano le loro radici nella lezione husserliana sulla sintesi passiva, ma rappresentano pure l’eco del testo di A. Schopenhauer, *La vista e i colori*, ricerca giovanile non esente da una certa “commistione” tra gnoseologia e naturalismo ottocentesco; Cf. P. SPINICCI, *Sensazione, percezione, concetto*, Il Mulino, Bologna 2000, pp. 42-48.

²⁴ Cf. la voce “Sapere” in M. CORTELLAZZO – P. ZOLLI, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Zanichelli, Bologna 1988, p. 1128.

²⁵ Cf. M. FERRARIS, *Estetica razionale*, cit., p. 2.

nostalgicamente alle certezze dell'empirismo. Si suggerisce, invece, di scorgere nell'immaginazione stessa – che, nella sua immediatezza, agisce a partire dal carattere estetico dei fenomeni – un giudizio complesso sull'esperienza. Il giudizio originario sull'esperienza è, infatti, sempre un giudizio estetico, una connessione sensibile, stratificata e complessa – per certi aspetti, “labirintica” – tra la qualità espressiva dei fenomeni e la loro qualificazione affettivo-sentimentale²⁶. Il primo giudizio è sempre “a pelle” ed esprime felicità, piacere, dolore, dispiacere, interesse, disinteresse, rabbia, gelosia... Questa qualificazione affettivo-sentimentale, ben diversa dall'intimistica e incomunicabile esperienza del singolo, ha a sua volta da sempre a che fare con il mondo. Infatti, essa non può che essere vissuta, in maniera più o meno diretta, a partire dalle forme del *sensu* comune²⁷.

Non poche voci del pensiero moderno – tra le quali spiccano Cartesio e Kant –, si sentono a disagio di fronte a siffatte riflessioni. Infatti, per il filosofo francese i sentimenti sarebbero utili al sapere, dato che favorirebbero la conoscenza, predisponendola. Tuttavia, non potrebbero assolutamente conoscere. Anzi, a suo dire, essi mantengono un carattere perturbante, che obnubila la conoscenza²⁸. D'altra parte, per il filosofo tedesco, i sensi non sono in grado di giudicare, visto che non possono pensare²⁹.

²⁶ Sul rapporto sensazioni/sentimenti, si legge con sicuro profitto E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, Studium, Roma 1985, pp. 135-144. In proposito si veda M. EPIS, *Io, anima, persona nella fenomenologia di Edith Stein*, in “Teologia” 27 (2002), 52-70; pp. 61-66. In prospettiva marcatamente estetica, P. SEQUERI tratteggia la figura della coscienza credente: *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996, pp. 375-384; 471-482.

²⁷ Davvero illuminanti le riflessioni sulla qualità estetica del “senso comune” in E. FRANZINI, *Filosofia dei sentimenti*, pp. 201-280. Nel “senso comune” il filosofo Enrico Castelli individua addirittura un oggetto teologico; Cf. G. GIUSTOZZI, *Enrico Castelli. Filosofia della vita ed ermeneutica della tecnica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli-Roma 2002, pp. 272-278.

²⁸ Cf. R. CARTESIO, *Passioni dell'anima*, a. 28, in ID., *Opere filosofiche*, E. GARIN (ed.), Laterza, Roma – Bari 1986, vol. IV, p. 21; a. 45, in *Ivi*, p. 30; a. 139, in *Ivi*, p. 46.

²⁹ Cf. I. KANT, *Critica del Giudizio*, A. BOSI (ed.), Tea, Milano 1995, pp. 167-171; 192-204. Un'attenta indagine storica sull'interpretazione della capacità giudicante dei sensi e dei sentimenti è reperibile in E. FRANZINI, *Filosofia dei sentimenti*, cit., pp. 57-264. Sulla connessione kantiana tra il “materiale sensibile” e le “forme a priori dell'intelletto” si veda anche P. SPINICCI, *Sensazione, percezione, concetto*, cit., p. 30. G. DELEUZE è più incline a riconoscere la grande svolta dell'ultimo Kant, vale a dire quello della terza *Critica*. Infatti, stando allo studioso francese, mentre nelle prime due *Critiche* si trova sempre una facoltà

Una comprensione estetica riconosce, invece, al plesso sensoriale-sentimentale la possibilità di una conoscenza e di un giudizio che, pur essendo extrateorici, non sono extraconoscitivi. Proprio a motivo della sua *co-implicazione*, il giudizio estetico non è riducibile né alla chiarezza e distinzione della ragione cartesiana, né a qualcosa di immediatamente comprensibile e puro, come invece sembra far credere una certa retorica delle “ragioni del cuore”³⁰; esso è infatti ermeneuta ed ermetico, visto che le sensazioni, a volte, possono paradossalmente impedire il sentire. Per questo, il giudizio estetico implica il vigile attraversamento dell’opacità, per certi versi violenta, dell’essere-con-il-mondo³¹. Infatti, come il bisogno può camuffarsi in inappetenza anoressica e voracità bulimica, anche i sensi possono diventare caricature di se stessi. Da nativi collegamenti tra anima e mondo essi sono in grado di trasformarsi in tombe del mondo e, di conseguenza, in sarcofaghi dell’anima. Un certo modo di vedere e gustare il mondo lo trasforma in una camera degli specchi, dove l’Io, convinto di vedere altro, non scorge che la propria immagine più o meno

determinante che legifera e stabilisce l’armonia tra le altre facoltà («l’intelletto, nell’interesse speculativo e la ragione nell’interesse pratico»), nella *Critica del Giudizio*, e più precisamente in ambito estetico, si troverebbe lo “sfondo” per il quale le varie facoltà risulterebbero armonizzabili da una facoltà determinante. «La *Critica del Giudizio*, nella sua funzione estetica, non viene semplicemente a completare le altre due, ma ne costituisce in realtà il fondamento. Essa disvela un libero accordo delle facoltà quale *sfondo* presupposto dalle altre due *Critiche*. Ogni accordo determinato rinvia a quel libero accordo indeterminato che lo rende possibile in generale»; *La passione dell’immaginazione. L’idea di genesi nell’estetica di Kant*, Mimesis, Milano 2000, p. 29; Cf. anche le pp. 25-28; 31.

³⁰ Cf. E. FRANZINI, *Filosofia dei sentimenti*, cit., pp. 1-3. La complessità del giudizio estetico è comprovata anche dalla molteplicità di prospettive attraverso cui l’argomento è stato svolto. Al già ricordato approccio kantiano si aggiungono l’analisi della sensazione operata dall’empirismo e i tentativi ottocenteschi di articolare filosofia e fisiologia, filosofia e psicologia nonché lo studio della sensazione a partire dalla struttura del linguaggio; si veda integralmente P. SPINICCI, *Sensazione, percezione, concetto*, vero e proprio testo di storia della filosofia sull’argomento. Anche in ambito “analitico” non mancano diversificazioni di prospettive. Basta ricordare l’aspra critica di Austin alla dicotomia cara ad Ayer e sancita da Russell tra “cose materiali” e “dati sensoriali”; Cf. J.L. AUSTIN, *Senso e sensibilia*, Marietti, Genova 2001, pp. 23-37; 57-65.

³¹ Tra le immagini più esplicite della componente drammatica e violenta della sensazione stanno certamente i quadri di Francis Bacon che non di rado rappresenta corpi squarciati, vulnerati dal contatto con il mondo. Cf. G. DELEUZE, *Francis Bacon*, pp. 47; 51-67; 76-77; 85-87.

deformata. Anche il tatto può ritorcersi e diventare inumazione di anima e mondo. Ben lo mostra l'antico mito di Re Mida che, con il suo tocco vorace, trasforma il mondo in oro, cioè nel proprio desiderio di avere oro; in altre parole: riduce il mondo a se stesso. Ma, così facendo, il Monarca uccide il mondo e muore di fame, non potendo più toccare nemmeno il cibo, senza che questo si trasformi in oro³².

Immediatezza e dedalo sono il *testo* dell'essere-con-il-mondo, che viene letto dall'immaginazione umana. In effetti, l'immaginazione è la traccia e il giudizio sensoriale, sensuale e sentimentale di questo legame complicato (perché co-im-plicato) dell'“Io” con il mondo³³.

4. Immaginazione di Gesù

Se l'immaginazione è una traccia sensoriale-sentimentale della complicata e ambivalente immediatezza di essere-con-il-mondo e, nello stesso tempo, un giudizio estetico su questo medesimo legame, risulta riduttivo considerare le parabole di Gesù come emergenze di una “facoltà” in Lui particolarmente sviluppata. Più che artificio provvisorio in vista di un nuovo linguaggio, proporzionato alla “straordinarietà” del mistero di Dio, le parabole di Gesù sono un evento estetico, un'orma del Suo essere nel mondo o – meglio – del Suo essere-con-il-mondo, del Suo unico legame con il mondo. Nello stesso tempo, esse esprimono il Suo giudizio estetico sul proprio singolare legame con il mondo; un legame, evidente ed immediato, eppure così ben intrecciato da risultare di difficile decifrazione. In virtù di questo legame, le parabole rispecchiano eventi quotidiani e sperimentabili da tutti gli uomini. Mi limito ad alcune parabole del Vangelo secondo Matteo: un contadino che semina (13, 3-9); la progettata disinfestazione da un'erbaccia che minaccia il raccolto (13, 24-30); la crescita di una pianta (13, 31-32); l'impasto della farina (13, 33); il commercio di preziosi (13, 44-46); la cernita dei pesci da vendere (13, 47-50); un caso di mancata riconoscenza (18, 23-35); operai assunti in diverse ore del giorno

³² L'ambivalenza dei sensi è riconosciuta fin dall'inizio dalla Genesi che presenta la prima coppia umana attratta dal frutto dell'albero, “buono da mangiare” e “gradito agli occhi” (Gen 3, 6).

³³ Cf. E. FRANZINI, *Filosofia dei sentimenti*, cit., pp. 21; 34-51.

(20, 1-16); un banchetto nuziale (22, 1-14); un padre e i suoi due figli sfaccendati (21, 28-32); un fatto di “cronaca nera” (21, 33-43); la vicenda di dieci ragazze in attesa di uno sposo ritardatario (25, 1-13); la gestione del patrimonio di un facoltoso possidente in viaggio (25, 14-30)³⁴.

A questo punto, si potrebbe riprendere l’affermazione di Ricoeur che qualifica come “immaginario” il racconto parabolico. A mio parere, non è affatto inverosimile – anche a partire da alcuni cenni evangelici³⁵ – ipotizzare che Gesù abbia “immaginato” determinate scene delle parabole non per averle inventate, ma per averle “viste”. È significativa, a questo proposito, la tonalità estetica della risposta di Gesù alla domanda dei Discepoli: «Perché parli loro in parabole?» (Mt 13, 10). Gesù motiva la parabola a partire dall’incapacità di “vedere” e di “udire” dei Suoi interlocutori. Essi, «pur ascoltando, non ascoltano»; «pur guardando, non guardano» (Mt 13, 13). I loro orecchi sono diventati duri e il loro occhi sono chiusi (Mt 13, 15). Pare che, attraverso le parabole, Gesù intenda realizzare una vera e propria apertura e rieducazione dei sensi. Che questa lettura non sia mera concessione ad un recupero della corporeità generico e “alla moda”, lo capiamo dalla “satirica” teologia³⁶ del Salmo 115, che denuncia la vanità degli idoli a partire dalla nullità della loro sensazione:

«Hanno occhi e non vedono,
hanno orecchi e non odono,
hanno narici e non odorano.
Hanno mani e non toccano,
hanno piedi e non camminano» (Sal 115, 5-7)³⁷.

³⁴ Anche nell’ambito della rinnovata ricerca storica su Gesù si tende a sottolineare il riferimento concreto delle parabole evangeliche. Si veda G. THEISSEN – A. MERZ, *Il Gesù storico. Un Manuale*, Queriniana, Brescia 1999, pp. 216-221 e P. PEZZOLI, *La pedagogia di Gesù: l’insegnamento delle parabole*, in AA.VV., *Indagine su Gesù. Bilancio storico e prospettive fenomenologiche*, SCUOLA DI TEOLOGIA DEL SEMINARIO DI BERGAMO (ed), Glossa, Milano 2002, 89-112, pp. 89-90.

³⁵ Emblematica è l’attestazione di Lc 14, 7-11 sul fatto che Gesù, invitato a pranzo da uno dei capi dei farisei, si metta a raccontare una parabola che riguarda gli ospiti di un banchetto di nozze (vv. 8-11), “notando” (v. 7) come, in quel momento, gli invitati stiano gareggiando nella scelta dei posti a tavola.

³⁶ Cf. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, III (101-150), Dehoniane, Bologna 1984, p. 374.

³⁷ Un esplicito riferimento all’*insensibilità* degli idoli si legge anche in Dt 4, 28.

In quanto privi di sensi, gli idoli sono *in-sensati*. *In-sensibile* «come loro è chi li fabbrica e chiunque in essi confida» (Sal 115, 8). La coppia formata dagli idoli e da chi crede in essi costituisce una specie di specchio nello specchio dove ciascuna delle superfici non riflette se non il proprio *non-senso*³⁸. Il criterio invocato dal salmista per verificare la qualità teologica degli idoli non è per nulla peregrino; esso infatti prende luce proprio dal nucleo incandescente della fede d'Israele, i cui articoli fondamentali sono la liberazione dall'Egitto, grazie all'intervento di Dio e la creazione del mondo, ad opera dello stesso Dio. Sorprende, infatti, la qualità estetica dell'intervento di YHWH a favore d'Israele schiavo in Egitto. Nel breve riassunto che precede il racconto della chiamata di Mosè, ciò che muove Dio al "ricordo" dell'alleanza stretta con Abramo e Giacobbe è "vedere" la situazione d'Israele e "udire" il suo lamento (Cf. Es 2, 23-25; 6,5). Parlando a Mosè, YHWH ribadisce per ben due volte la qualità della propria *sensazione*: «Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei sorveglianti» (Es 3, 7); «Il grido degli Israeliti è arrivato fino a me e io stesso ho visto l'oppressione con cui gli Egiziani li tormentano» (Es 3, 9). Lo stesso incontro tra YHWH e Mosè è descritto come una sorta di scambio di visioni: «Il Signore vide che [Mosè] si era avvicinato per vedere» (Es 3, 4); YHWH si vede visto e Mosè, avvicinandosi per "vedere il grande spettacolo" del roveto che brucia, si *s-copre* visto dallo stesso spettacolo (Cf. Es 3, 6)³⁹. La *sensibilità* di YHWH non sta solo all'origine dell'Esodo; essa infatti viene mostrata con ritmica insistenza dal primo racconto della creazione. Lo sguardo di Dio si posa fedelmente sul mondo e, vedendone la bontà e la bellezza, e sigilla ciascuno dei sei giorni della creazione: «E Dio vide che era cosa buona»

³⁸ Tra idoli e idolatri si crea un fatale movimento di andata e ritorno caratterizzato dalla mancanza di sensi. Cf. L. ALONSO SCHÖKEL – C. CARNITI, *I Salmi*, II, Borla, Roma 1993, p. 555.

³⁹ B.S. CHILDS sottolinea la reciprocità della *s-coperta*: Mosè intende vedere e si vede visto: *Exodus. A Commentary*, London, SCM 1974, p. 72. Si può inoltre notare che la prima risposta che Mosè dà all'appello di YHWH, "Eccomi!", è traducibile anche con "Vedimi!"; di questo parere è W.H.C. PROPP, *Exodus 1-18*, Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1999, p. 200. Utile anche la lettura di A. DARTIGUES, *Théologie et esthétique*, in "Bulletin de littérature ecclésiastique" 102 (2001), pp. 95-110, particolarmente le pp. 108-109.

(Gen 1, 4.10.12.18.21.25; Cf. Gen 1, 31)⁴⁰. Il verbo “vedere” (*ra’ab*) che ricorre nel racconto della creazione è il medesimo di Es 2, 25 e Es 3, 7, sicché i due fuochi del credo d’Israele – Dio liberatore d’Israele e creatore del mondo – sembrano alimentati proprio dalla capacità visiva di YHWH, tant’è che creazione e liberazione sono strettamente connesse al vedere di Dio. Il Salmo 115 dimostra quindi l’assenza di qualità teologale negli idoli delle nazioni a partire dalla differenza tra YHWH che “vede”, “sente” (Gen 1, 4-31; Es 3, 8)⁴¹ e “odora”⁴² e le presunte divinità che, immobili, non vedono, non sentono e non toccano, proprio come chi crede in esse. Da questi rapsodici cenni si intuisce quanto la rieducazione dei sensi che Gesù attua, grazie alle parabole, abbia a che fare con il mistero stesso del Dio d’Israele: prima di essere caratteristica dell’uomo, i sensi sono prerogativa di Dio. Tale riapertura dei sensi fornisce inoltre l’antidoto contro l’idolatria, perché viene ri-creata la condizione di possibilità della fede in un Dio che vede e ode. Queste considerazioni getterebbero nuova luce sulle guarigioni operate da Gesù nei riguardi di ciechi e sordi, come già intuito dalla lettura patristica: dando *salute* ai sensi, Gesù annuncia la *salvezza* perché riplasma il corpo chiuso, *an-estetico*⁴³, *anestetizzato* e insensibile dell’uomo secondo l’“Immagine di Dio”⁴⁴.

⁴⁰ Gli studiosi descrivono questo “ritornello” come una “formula di approvazione”, un giudizio dato da Dio sulla creazione; vedi: E.A. SPEISER, *Genesis*, Doubleday, New York 1964, p. 5; C. WESTERMANN, *Genesis*, Band 1/1 *Genesis 1-11*, Neukirchner, Neukirchen – Vluyn 1974, pp. 156-157; G.J. WENHAM, *Genesis 1-15*, Word Book, Waco 1987, p. 6. Appare comunque sintomatico che non sia riconosciuta la rilevanza del carattere *sensoriale* del verbo contenuto nel “ritornello”.

⁴¹ Al dire di J. PLASTARAS, le tre azioni di YHWH costituirebbero un procedimento giuridico: il giudice ascolta l’innocente perseguitato, osserva attentamente per vedere la verità dei fatti e pronuncia la sentenza; Cf. *Il Dio dell’Esodo. La teologia dei racconti dell’Esodo*, Marietti, Torino 1977, p. 58. Vedi anche G. AUZOU, *Dalla servitù al servizio. Il libro dell’Esodo*, Dehoniane, Bologna 1976, p. 113.

⁴² Dio decide di non maledire mai più il suolo a causa dell’uomo dopo aver “odorato la soave fragranza” degli olocausti offerti da Noé (Cf. Gen 8, 21). «Profumo soave per il Signore» è l’ardito ritornello più volte ripetuto nelle prime pagine del Levitico (Cf. Lv 1, 9.13.17; 3, 5).

⁴³ Si legge con interesse il breve e accorato saggio di D. CORNATI, *Spasmi e apatie del male. Tracce di una an-estetica e di una fenomenologia rovesciata del male*, in “La Scuola Cattolica” 130 (2002), pp. 807-819.

⁴⁴ Mirabile il commento di IRENEO DI LIONE al racconto giovanneo della guarigione del cieco nato; Cf. *Adversus Haereses* v,15, 2.

In questo riassetto dei sensi, perfino la posizione singolare dei Discepoli - rispetto alle persone cui Gesù parla in parabole - è esteticamente motivata. A loro, infatti, è sì concesso di conoscere il mistero del Regno dei cieli (Mt 13, 11), e ciò equivale ad avere «occhi che vedono» e «orecchi che ascoltano» (Mt 13, 6). Davvero improbabile risulta allora la lettura della posizione dei Discepoli nell'ottica dei privilegi; come se essi fossero esenti dall'approccio *estetico* - ossia sensoriale e affettivo - alla rivelazione del Regno, in forza di chissà quale esclusivo e iniziatico insegnamento. È vero che alla folla Gesù «non parlava se non in parabole» (Mt 13, 34) e, in un secondo momento, Egli spiegava ai Discepoli ogni cosa. Tuttavia, non è irrilevante notare che i contenuti di questa spiegazione esclusiva, che si presume avvenuta senza ricorrere a parabole, spesso non vengono neppure a far parte dell'attestazione evangelica. E, in qualsiasi caso, sia per i Discepoli sia per coloro che Discepoli non sono, la visione del Regno dei cieli, dono del Padre (Cf. Mt 16, 17), è possibile solo attraverso lo sguardo di Gesù (Cf. Mt 11, 25-27).

Sui comuni eventi del Suo mondo, lo sguardo di Gesù non si posa saccente come su cose risapute e scontate, ma percorre questi ordinari paesaggi della vita e dell'animo umano con l'attenzione di chi presagisce la presenza di un tesoro. Il presagio, il pre-sentimento, incoraggia lo sforzo di scavare, ma non evita la fatica del tentativo e non garantisce la riuscita: lo scavo porterà alla luce uno scrigno, oppure aprirà la fossa profonda di un'illusione? Il tentativo rende vulnerabile chi tenta e lo espone alla tentazione⁴⁵.

Ben diverse da trovate o da indovinelli composti per stupire impreparati uditori, le parabole piuttosto narrano gli eventi che appaiono *agli occhi di Gesù* come veri e propri enigmi da sciogliere, non senza averne attraversata la complicata ambivalenza. Le scene che Gesù vede e che educa a vedere - «Guardate gli uccelli del cielo...» (Mt 6, 26) - non sono, quindi, artifici funzionali alla rivelazione del Regno, ma piuttosto rivelazione stessa del Regno. Essa è colta da Colui che ha i sensi ben attenti e il *tatto* così delicato, da vivere in costante *con-tatto* con il Suo mondo, in modo da intuirne il *senso*, anche quando esso è nascosto dall'irrelevanza sociale dei bambini, dalla sofferenza della malattia e persino dall'intocca-

⁴⁵ Cf. F. MANZI - G.C. PAGAZZI, *Il Pastore dell'essere*, cit., pp. 82-83.

bilità legalmente sancita di un malato di lebbra. Raccontando una parabola, Gesù non esprime solo l'*intenzione* di annunciare il Regno, ma mostra anche – e, forse, prima di tutto – la sofferta e faticosa *attenzione* che Gli permette di scorgerlo e decifrarlo negli eventi quotidiani del Suo mondo. Le parabole sono segni dell'immaginazione attenta di Gesù che non coglie il Regno sopra, sotto, dietro, oltre, al di là degli eventi che vede e narra, ma nell'ambivalente ferialità degli eventi stessi che il Suo sguardo libera dall'ovvietà. Parafrasando l'espressione delle guardie inviate a catturare Gesù, si potrebbe dire che "Nessun uomo ha visto come Lui".

La prospettiva della singolare visione di Gesù potrebbe offrire lo spazio alla ripresa di una tematica classica della cristologia (forse troppo in fretta liquidata dalla polemica modernista e antimodernista) vale a dire quella della *scientia visionis*, o *visio beatifica* di Gesù. Liberata da una malcelata tendenza monofisita, proprio grazie alla considerazione *estetica* della visione, le due espressioni potrebbero ancora esprimere bene la singolarità di Gesù, come lasciava intendere l'intervento prudenziale del Santo Ufficio nel 1918 (DENZ-SCHÖNM 3645-3647). Nella comprensione classica, la *visio beatifica* era considerata uno degli "effetti" dell'Unione ipostatica: Gesù godeva già sulla terra il privilegio della visione "immediata" dei beati, perché unito ipostaticamente al Figlio di Dio. Da ciò derivava che la messa in discussione di detta *visio beatifica* da parte della teologia liberale e del modernismo apparisse come un dubbio espresso nei riguardi stessi dell'Unione ipostatica. Il vantaggio della comprensione *estetica* della visione sta innanzitutto nel non considerare negativa la mediazione che abita ogni sensazione. Il legame e la mediazione che ogni sensazione realizzano non rappresentano un limite, ma la traccia del legame che Dio, *sentendo il mondo*, ha stretto con esso. Da queste considerazioni, si può intuire che i Beati in Cielo sono capaci di una visione, appunto, "beatifica" non perché "immediata", ma perché in grado di realizzare pienamente la mediazione, vale a dire il legame che ogni sensazione annuncia e realizza. In questo senso si può senz'altro affermare che Gesù ebbe, e in modo del tutto singolare, già sulla terra la visione che i Santi hanno in Cielo⁴⁶. Gesù è così unicamente sensibile nei riguardi del mondo da osser-

⁴⁶ Un panorama della storia delle interpretazioni circa la *visio beatifica* di Gesù si trova in B. SESBOÜÉ, *Cristologia fondamentale*, Piemme, Casale Monferrato 1997, pp. 118-147.

vare il mondo *senza invidia*, cioè proprio con gli stessi occhi di Colui che, creando, ha visto e ha visto buone tutte le cose (Cf. Gen 1, 31). Liberi dall'invidia, gli occhi di Gesù sono innanzitutto capaci di vedere il mondo (cosa affatto scontata, anzi unica)⁴⁷ e di scorgerlo segnato da Colui che «solo è buono» (Mt 19, 17).

5. Immaginazione di Gesù come legame

Considerare l'immaginazione di Gesù come traccia della Sua relazione con il mondo e come giudizio estetico su questa stessa relazione permette di reinterpretare un altro aspetto della parabola. È degno di nota il fatto che il Gesù di Matteo non introduca mai il Suo discorso sul Regno proponendo un'identificazione che ne definisca la realtà. In nessuna occasione, infatti, Egli afferma che «il Regno di Dio è...», ma ricorre ad espressioni che richiamano una similitudine: «il Regno di Dio è reso simile a...». Negli altri due Sinottici, alcune parabole si aprono o si chiudono con una domanda: «A che cosa possiamo render simile...?» (Mc 4, 21.30; Lc 13, 18-21); «Che cosa farà dunque il padrone della vigna?» (Mc 12, 9-10). Siffatto linguaggio di similitudine, ricorrente nelle parabole, muove verso la temibile corrente dell'analogia, che passa tra lo Scilla e Cariddi dell'"attribuzione" e della "proporzionalità" e solleva le secolari domande circa il modello da preferire. L'analogia che Gesù riconosce fra il Regno dei cieli e i comuni eventi della vita da Lui narrati realizza una *similitudine di rapporti* (analogia di proporzionalità), vale a dire: il tesoro nascosto *nel* campo sarebbe simile alla presenza di Dio *nel* mondo? Ovvero il Maestro di Galilea immagina un *rapporto di similitudini*, una relazione tra realtà simili, come l'analogia di attribuzione pare indicare? Lo splendore del tesoro sarebbe simile a quello divino e, a motivo di questa somiglianza, esso rivelerebbe Dio? E ciò varrebbe anche per il lievito che una donna aggiunge alla pasta, o per l'uomo che invita alle nozze di suo figlio, o per una pianticella che cresce...?

La comprensione estetica dell'immaginazione di Gesù evita siffatta alternativa, rivelando il chiasmo che articola singolarmente le due forme di

⁴⁷ L'invidia che ammorbò la prima coppia umana, e con essa i suoi discendenti, è il vero cancro della sensibilità. La parola "invidia" deriva da *in-videre*, cioè "non-vedere", "non sopportare di vedere".

analogia: *similitudine di rapporti e rapporto di similitudini*. La prima segnala che le realtà – e Dio innanzitutto – sono riconoscibili in forza e in ragione dei loro rapporti, cioè dei loro legami e delle loro appartenenze. La seconda dà risalto all'immanenza creaturale della trascendenza della rivelazione: un tesoro non è segno rudimentale e provvisorio in vista di una più evoluta, definitiva e trascendente rivelazione, ma possiede veramente qualcosa *di Dio*, Gli somiglia; come pure lo rende simile a Dio il fatto di essere “nel” campo e di non potersi *s-coprire* senza il campo⁴⁸. Il chiasmo tra le due forme di analogia indica l'intreccio che caratterizza l'immaginazione di Gesù. Essa è legame sensibile-sentimentale con il Suo mondo e giudizio estetico su questo legame. Legandosi con il mondo, Gesù *s-copre* il legame che il Padre, creando, ha stretto con esso. Riconoscendo il *senso* del proprio essere legato al mondo (anche nella sua originaria forma estetica) alla luce della somiglianza con il vincolo creativo che innanzitutto il Padre ha stretto con esso (similitudine di rapporti), Gesù sa vedere la similitudine tra mondo e Dio e si accorge che ogni evento del mondo assomiglia a Dio, *ri-vela* Dio (rapporto di similitudini). Per questo motivo, agli occhi di Gesù, anche animali e piante mostrano “il Padre”; Egli infatti, creandoli, si è a tal punto legato ad essi da preoccuparsi del loro nutrimento e del loro vestito (Cf. Mt 6, 25-34). *Dio, creando, si è a tal punto legato con il mondo che, per poterlo vedere, non solo è impossibile slegarsi da esso, ma è doveroso riconoscere il senso di questo legame*. Gesù si lega alla terra – fino a morirci come il seme⁴⁹ – e, così facendo, riconosce il volto del Padre, legato a tal punto al mondo da prendersi cura delle Sue creature e da mandare nel mondo il Suo unico Figlio. In questo modo Gesù scioglie, una volta per tutte, l'ambivalenza e l'ovvietà del mondo.

Insieme a quanto detto, le formule con cui Gesù introduce le parabole – «il Regno di Dio è come [...]», «il Regno di Dio è reso simile a [...]» e ad altre analoghe – lasciano trasparire la singolare autorità con la quale Gesù immagina il Regno di Dio. Nessuno ha immaginato come Lui. Va infatti segnalato che le formule introduttorie delle parabole evangeliche rappresentano degli *hapax* biblici. In tutta la Sacra Scrittura, l'espressione «il Regno dei cieli è reso simile a» ricorre soltanto in Mt 13, 24; 18,

⁴⁸ Cf. F. MANZI – G.C. PAGAZZI, *Il pastore dell'essere*, cit., pp. 88-92; 94-95.

⁴⁹ Emblematica, da questo punto di vista, è l'affermazione di Gesù in Gv 12, 24.

23 e 22, 2. Senza dubbio, Gesù si colloca sulla scia dello stile parabolico degli antichi profeti e delle loro azioni simboliche. Tuttavia, nessun profeta ha mai rivendicato un'autorità simile a quella di Gesù. I sintagmi introduttori delle parabole di Gesù sul Regno rivelano l'identica autorevolezza che traspare in espressioni come «ma io vi dico [...]», tipica del Gesù secondo Matteo (5, 21-48), e «in verità, vi dico [...]». Ben diverso è l'atteggiamento dei profeti, come risulta da alcune espressioni ricorrenti nei loro oracoli: «la parola di Dio fu rivolta a [...]»; «così dice il Signore [...]»; «oracolo del Signore». Esse presentano il profeta come un mediatore transitorio, anche se autorevole, di una parola che comunque deve unicamente a Dio la propria eterna efficacia salvifica. Insomma: i profeti anticotestamentari proclamavano degli oracoli di YHWH e avevano *visioni* da Lui presentate; Gesù, invece, immagina e parla a proprio nome.

6. Vedersi-visto, ovvero il con-tatto

Legandosi al mondo, Gesù s-copre, in modo assolutamente unico, il Padre *In-visibile* nel mistero del mondo. A differenza dell'irrapresentabile, l'invisibile implica necessariamente una rappresentazione che sia riconoscibile⁵⁰. L'Invisibile è la condizione di possibilità del vedere e del percepire e non il loro limite o divieto, proprio come il silenzio non è l'intervallo tra una parola e un'altra, o il comando di azzittire, ma l'asilo che permette alle parole di risuonare e di essere udite. L'Invisibile è simile alla luce che consente di vedere tutto ciò che sfiora, senza mai far vedere se stessa. Vale la pena riportare per intero una suggestiva pagina di F. Ulrich che, commentando un passo di Tommaso d'Aquino (*Enarrationes in Psalmos*, 7, 19), tratteggia una fenomenologia/ontologia della luce:

«Con la luce del giorno le cose del mondo emergono dalla notte del loro nascondimento e si rendono manifeste a se stesse. Alla luce fisica del sole entrano nel processo della loro apparizione. Dalla muta riservatezza dell'oscurità, procedono verso il non nascondimento della loro autoesibizione. Dalla notte del loro uniforme e indiscriminato ritirarsi in se stesse, dal non essere della loro apparizione, la luce suscita, per così dire, il mondo nell'atto del suo apparire. Allora le cose si distin-

⁵⁰ Si veda E. FRANZINI, *Fenomenologia dell'invisibile*, cit., p. 209. Cf. inoltre P. GAMBAZZI, *L'occhio e il suo inconscio*, cit., p. 150.

guono bene l'una dall'altra nella loro figura particolare e nella luce subito si differenziano dall'interno. Non spariscono più indifferenziate l'una nell'altra come nell'indeterminatezza del loro apparire; bensì si dilatano l'una accanto all'altra nei molteplici rapporti del giorno presente. Si rivelano a loro stesse e divengono distinguibili. La loro natura si esterna nel gioco variegato dell'apparizione che non esaurisce l'interiorità della figura sensibile che in essa si attesta, bensì ad un tempo la svela e vela, dischiude il fondamento della loro natura e, nell'evidenziarsi, lo nasconde. Così l'apparizione delle cose, rispetto alla luce, è in radicale dipendenza: senza la luce non appare nulla; senza la luce non si dà tra le cose un rapporto di alterità e di comunicazione. Rispetto ad esse la luce ha quindi un rapporto non costrittivo, bensì liberante, promozionale. Essa "vuole" che le cose siano, le "lascia essere", le fa vedere una per una, avvolgendole tutte, manifestandole nella loro universalità, e senza comprimerle nella sua universalità. La luce esercita quindi una sorta di onnipotenza sulle cose, che è ad un tempo un servizio umile ad esse: è un mistero di pienezza e di povertà»⁵¹.

Senza luce, nulla è percepibile dall'occhio, eppure il suo prodigio è così discreto che l'occhio riesce a coglierla solo sulle forme e i colori che essa lascia apparire. Essa rimane inafferrabile nella sua immanenza, eppure immanente nella sua inafferrabilità. "Padre" è il nome che Gesù riconosce all'Invisibile, a Colui che Gli consente la visibilità delle cose. Proprio per questo lo sguardo di Gesù risulta capace di intravedere il "Regno dei cieli" anche negli più feriali che capitano sulla faccia della terra, perché perfino una pianta che cresce o il lavoro di un contadino rivelano l'Invisibile che li fa vedere. L'Invisibile *nel* mondo e *del* mondo è un mistero così delicato e mite che le varie oggettivazioni della trascendenza sono al Suo riguardo infelici, rozze caricature⁵². Solo lo sguardo di Gesù, singolarmente pieno di tatto, di affetto, può s-coprirLo⁵³. Alla Sua Luce vediamo la Luce (Cf. Sal 36, 10).

⁵¹ F. ULRICH, *Atheismus und Menschwerdung*, Johannes, Einsiedeln 1966, 236. Dell'invisibilità splendida della luce si parla anche in P. GILBERT, *La patience d'être. Métaphysique*, Culture et Vérité, Bruxelles 1996, pp. 299-300.

⁵² Qualche cenno sulla (s-)comparizione di Dio nella creazione è reperibile in E. SALMANN *Contro Severino. Incanto e incubo di credere*, Casale Monferrato, Piemme 1996, pp. 263-264 e in F. MANZI – G.C. PAGAZZI, *Il pastore dell'essere*, cit., pp. 81-82.

⁵³ IRENEO DI LIONE svolge ampiamente il mistero del Figlio che mostra il Padre salvaguardandoNe l'Invisibilità; Cf. *Adversus Haereses* v,20, 4-8.

La lettura dell'immaginazione di Gesù qui proposta lascia poco spazio al modo d'interpretare la Sua visione – e, più in genere, la Sua sensazione – come un movimento unidirezionale che andrebbe dal soggetto vedente all'oggetto (mondo) veduto, nel quale si ri-velerebbe il Regno. Siffatta comprensione finisce per contrarre il vedere nello sguardo “ottico” che misura solo in base alla correttezza e all'esattezza. Il suo oggettivismo non solo non renderebbe ragione dell'originarietà del plesso sensoriale-sentimentale, ma smarrirebbe pure la natura stessa di esso: il legame-con-il-mondo. *L'ottica è un'etica*. Se la parabola, come emergenza dell'immaginazione e della sensibilità di Gesù, è traccia del Suo legame-con-il-mondo, come ogni legame, essa invoca e richiede la reciprocità⁵⁴. Vale a dire: l'immaginazione di Gesù, che opera nella parabola non si esaurisce nel Suo sguardo attento sul mondo – capace di scorgere il tesoro nel campo – ma comporta pure l'accoglienza dello *sguardo del mondo* su di Lui: vedere e vedersi visto. Gesù ha riguardo per il mondo anche perché il mondo *Lo ri-guarda*: non solo in quanto è il *Suo* mondo, ma anche perché si vede visto dal mondo⁵⁵. Gesù s-copre il Regno dei cieli – il Tesoro – “nel” campo del suo mondo; ma, nel contempo, è Egli pure s-coperto dal Tesoro nascosto nel campo. Egli scorge il mistero del Padre che, in qualche modo, “abita” la semina o il lievito nella pasta; ma la semina e il lievito illuminano anche il Suo mistero, e così il seme che cade a terra e muore (Cf. Gv 12, 24) e la vite con i suoi tralci (Cf. Gv 15, 1-17). Dalle

⁵⁴ Un'acuta fenomenologia della *reversibilità* della visione si trova in P. GAMBAZZI, *L'occhio e il suo inconscio*, cit., pp. 113-127; 168-168.

⁵⁵ Con intuizione davvero geniale, O. MESSIAEN ha composto 20 pezzi per pianoforte, che costituiscono un'opera dall'emblematico titolo: *Vingt Regards sur l'Enfant Jésus*. Tra gli sguardi rivolti al Bambino Gesù ci sono quelli del Padre, della Stella, della Madre, del Tempo, degli Angeli, del Silenzio [...]. Come non ricordare inoltre il modello pittorico “Madonna con il Bambino”, dove di frequente è evidenziato lo scambio degli sguardi tra Maria e Gesù. Un esempio mirabile è offerto dalla tavola che il senese A. Lorenzetti dipinse intorno al 1320, conservata nella Pinacoteca di Brera a Milano. Più ardite alcune raffigurazioni della nascita di Gesù, nelle quali il Bimbo depresso nella mangiatoia si vede visto dal bue e l'asinello che Gli sorridono compiaciuti; splendida la tavola che Barnaba da Modena realizzò, probabilmente nel 1380, anch'essa esposta nella Pinacoteca di Brera. Antonio Alberti da Ferrara, in un dipinto realizzato attorno al 1420 conservato nella Galleria Nazionale delle Marche in Urbino, offre lo spettacolo straziante dello sguardo addolorato di un cavallo che fissa gli occhi su Gesù appena trafitto dalla lancia.

Sue parabole, Gesù emerge come il Rivelatore *del* mistero del mondo e, nel contempo, come il Rivelatore rivelato *nel* mistero e *dal* mistero del mondo.

È possibile scorgere la reciprocità della sensazione di Gesù, intesa come reciprocità del Suo legame con il mondo, anche osservando il senso del tatto. Mentre lo sguardo può farsi assente e le palpebre abbassarsi, la pelle è incapace di chiudersi. Essa è il luogo di continuo scambio con il mondo verso cui è sempre esposta e per questo più vulnerabile al tocco e all'urto del mondo. Non esiste momento dell'esistenza in cui non si tocchi il mondo e non si venga toccati – e per certi versi intaccati⁵⁶ – da esso. La consapevolezza del proprio corpo (e quindi del realismo della propria vita) giunge proprio da questo continuo con-tatto con ciò che si tocca e ciò da cui si è toccati⁵⁷. La continua esposizione della pelle, fa del tatto un senso per certi versi più povero e meno preciso, eppure – proprio perché attesta la consistenza, la resistenza, l'efficacia di chi tocca ed è toccato – esso può essere considerato il senso pieno per eccellenza; tant'è che un'esperienza diretta, irrefutabile, per nulla surreale del mondo vien detta *tangibile*⁵⁸. I Vangeli sottolineano con forza, quanto Gesù ha toccato. A volte, il Signore ha esercitato questo senso perfino contravvenendo alla legge mosaica, come nel caso di alcune guarigioni. Infatti, venendo a contatto con persone considerate impure dalla Legge per la loro malattia, Egli si esponeva alla medesima impurità culturale. Gesù “solleva” e “prende per mano” (Cf. Mc 1, 31; 5, 41), “tocca” un malato (Mc 1, 41), o una bara (Cf. Lc 7, 14), “impone le mani” (Lc 4, 40), mette le dita negli orecchi e tocca la lingua di un sordomuto (Cf. Mc 7, 33), fa del fango e lo spalma sugli occhi di un cieco (Cf. Gv 9, 6). Il tatto di Gesù non si mostra solo attraverso le guarigioni o le risurrezioni; egli infatti “accarezza” e “abbraccia” i bambini (Mc 10, 13-16)⁵⁹. Inoltre le Sue mani, “aprono” e

⁵⁶ Cf. E. SALMANN, *Presenza di spirito*, cit., pp. 464-465.

⁵⁷ Vedi M. MERLEAU-PONTY, *La natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, Raffaello Cortina, Milano 1996, pp. 318-325.

⁵⁸ Cf. D. CORNATI, *Postilla conclusiva non scientifica. L'ascolto della voce*, cit., p. 64; A. BOUCHART-GODARD, *Una pelle sensibile*, in AA.VV., *L'alba dei sensi*, cit., pp. 265-273.

⁵⁹ Nella Lettera agli Ebrei vien detto che il Figlio, «colui che santifica» (2, 11), «non certo degli angeli si prende cura, ma della stirpe di Abramo si prende cura» (2, 16). L'azione del “prendersi cura”, enfaticamente ripetuta due volte, è resa in greco con *epi-lambánomai* che significa “prendere per mano”. Cf. M. CICCARELLI, *La solidarietà e la*

“arrotolano” un volume (Lc 4, 17.20), “prendono” pani e pesci, “spezzano” il pane (Mc 6, 41), scrivono per terra (Gv 8, 6), si tendono ad afferrare Pietro che sta per affogare (Mt 14, 31), lavano i piedi ai Discepoli (Gv 13, 3-9). I Suoi piedi calcano le strade che Lo condurranno a Gerusalemme e nella città santa Egli entra sul dorso di un asinello (Cf. Mc 11, 7). Il tatto di Gesù rivela pure tonalità più energiche: a Gerusalemme, nel tempio, Egli rovescia i tavoli e le sedie dei cambiavalute (Mc 11, 15). Il particolare restituito dal Quarto Vangelo lascia presagire perfino un tratto violento: «fatta una sferza di corde...» (Gv 2, 15). L'evento ha trovato mirabile espressione pittorica nell'affresco di Giotto nella Cappella degli Scrovegni, in Padova. Gesù, sta al centro della scena; con la mano sinistra tiene la sferza e trattiene per il vestito un mercante; il braccio destro è pronto a sferrare un terribile pugno⁶⁰.

Il tatto è sempre un *con-tatto*, azione condivisa e reciproca perché si è toccati da ciò che si tocca. I Vangeli non mancano di evidenziare anche questo aspetto, mostrando come Gesù tocchi e sia toccato. Come ogni bambino appena nato, anche il Signore è stato toccato dai primi vestiti con cui è stato “avvolto” (Lc 2, 7); ha toccato il giaciglio in cui è stato “deposto” perché dormisse (Lc 2, 7); è stato “portato” dai genitori (Lc 2, 27) e “preso tra le braccia” di un anziano (Lc 2, 28). Da adulto, la folla Gli si stringe attorno in maniera così pressante da “schiacciarLo” (Lc 8, 45) e da suscitare lo stupore dei Suoi Discepoli, quando Egli chiede «Chi mi ha toccato il mantello?». La scena è raccontata dai Sinottici evidenziando il desiderio di una donna malata di “toccare” il mantello di Gesù (Cf. Mc 5, 25-34; Mt 9, 20-22; Lc 8, 40-48). La gente Gli si getta addosso

misericordia di Cristo sommo sacerdote in Eb 2, 10-18, in AA.Vv., La redenzione nella morte di Gesù. In dialogo con Franco Giulio Brambilla, G. MANCA (ed.), Cinisello Balsamo, San Paolo 2001, 117-140, pp. 130; 132.

⁶⁰ Effettivamente l'arte ha custodito ben più della teologia il mistero del tatto di Gesù. Rimando al già citato volume di A. Stock, che merita di essere letto integralmente. Il teologo tenta una trattazione della cristologia a partire dalle sue espressioni artistiche: A. STOCK, *Poetische Dogmatik. Christologie. Leib und Leben*, Bd. III, Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 1998. Soprattutto pittura e scultura, da alcuni descritte come “poesie mute”, hanno saputo rendere la portata espressiva del tocco e del gesto, vera sintesi del corpo. Il gesto, il tocco diventano la metonimia di tutto il corpo nel suo rapporto con il mondo. Illuminanti a questo proposito le osservazioni reperibili in A. CHASTEL, *Il gesto nell'arte*, Laterza, Roma – Bari 2002, pp. 5-10; 27-34.

per toccarlo; tant'è che Egli chiede una barca per distanziarsi un po' dalla riva del lago di Galilea e così evitare di essere "schiacciato" (Cf. Mc 3, 7-10). I piedi di Gesù sono toccati – in maniera alquanto ardita, vista la reazione degli astanti – dalle mani, dalla bocca, dai capelli, dalle lacrime di una donna peccatrice e dal profumo con cui ella li cosparge (Lc 7, 36-50). Un'altra donna, Maria di Betania, tocca i piedi del Signore con le mani, i capelli e il profumo. Anche in questo caso, uno dei presenti si oppone al gesto (Gv 12, 1-8). Nella notte in cui fu tradito, il Discepolo "che Gesù amava", con gesto di grande confidenza, appoggia la testa sul petto del Maestro (Cf. Gv 13, 25). Il Quarto Vangelo propone una vera e propria teologia della fede pasquale anche a partire dalla possibilità o meno di toccare il Risorto. Gesù, in modo alquanto esplicito, dice a Maria: *Noli me tangere*, "Non mi toccare" e invita Tommaso a mettere il dito e la mano nelle Sue ferite⁶¹. A. Stock mostra in maniera convincente la tensione tra i poli *Noli me tangere* e *Tangere me* che caratterizza il confronto tra Maria di Magdala e Tommaso. A suo dire, la vicenda di Tommaso rappresenta una sorta di bilanciamento del "vedere" pasquale di Maria, perché ne evita la possibile lettura disincarnata, favorita dal comando di Gesù: *Noli me tangere*. Ben diversa dalla concessione all'incredulità di un Discepolo scettico, il contatto permesso a Tommaso rappresenterebbe un elemento imprescindibile della fede pasquale, se non addirittura il vertice. Tant'è che spetta a Tommaso esprimere la più bella professione di fede pasquale: «Mio Signore e mio Dio!» (Gv 20, 28). E se rimane vero che dal testo evangelico non si può evincere che l'Apostolo abbia effettivamente toccato il Signore, è altrettanto vero che Gesù si è mostrato a lui in modo "toccabile", "tangibile"⁶². La richiesta del Risorto è, per certi versi, ancora più esplicita nel racconto lucano: «Toccatemi e guardate; un fantasma non ha carne ed ossa come vedete che io ho» (Lc 24, 39). Ma il corpo di Gesù è stato toccato anche con gesti ambigui e vio-

⁶¹ Cf. R. VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni*, Glossa, Milano 1994, pp. 53-99.

⁶² Cf. A. STOCK, *Poetische Dogmatik. Christologie. Leib und Leben*, cit., pp. 214-233. Alata l'affermazione di GIOVANNI PAOLO II al numero 21 della *Novo millennio ineunte*: «Come l'Apostolo Tommaso, la Chiesa è continuamente invitata da Cristo a toccare le Sue piaghe, a riconoscere cioè la piena umanità assunta da Maria, consegnata alla morte, trasfigurata dalla risurrezione».

lenti: il bacio ricevuto da Giuda (Cf. Mc 14, 45), l'arresto, le percosse, gli sputi, la corona di spine, la spoliatura, i chiodi, il patibolo (Cf. Mc 14, 46-15, 37).

La reciprocità del contatto è assunta dal prologo della prima Lettera di Giovanni che si apre con una vera e propria "cristologia sensoriale". Il *Lógos* della vita non solo ha udito, visto e toccato il mondo, ma è stato udito, visto e toccato dal mondo⁶³:

«Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il *Lógos* della vita (poiché la vita si è fatta visibile, noi l'abbiamo veduta e di ciò rendiamo testimonianza e vi annunziamo la vita eterna, che era presso il Padre e si è resa visibile a noi), quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo. Queste cose vi scriviamo perché la nostra gioia sia perfetta» (1Gv 1, 1-4)⁶⁴.

Il tatto del Figlio rivela il mondo come realtà degna di essere presa, abbracciata, accarezzata, ma anche bisognosa di essere scossa, guarita, lavata, risuscitata; in qualsiasi caso esso lo rivela come realtà a cui Dio si lega. Reciprocamente il tatto del mondo contribuisce a svelare a Gesù il Suo proprio mistero: accaduto come figlio "nato da donna", desiderato e cercato da tutti e in tutti (davvero tutti!) i modi, carpito, "consegnato", catturato, "condotto", ucciso. Il mistero del mondo è "toccante", "Lo tocca" coinvolgendoLo e "Gli tocca" come un compito. Come si notava, a differenza degli occhi che possono chiudersi, degli orecchi e delle narici che possono essere tappati, della lingua che può non gustare, il tatto è un senso sempre vigile. Durante la Sua vita terrena, il Figlio di Dio è stato

⁶³ Nel testo della Lettera, il mondo – luogo in cui si danno i fenomeni – è rappresentato dal "noi", sia esso "plurale Apostolico" e/o "plurale ecclesiale"; a questo proposito Cf. R.E. BROWN, *Le Lettere di Giovanni*, Assisi, Cittadella 1986, pp. 230-234 e A. DALBESIO, *Quello che abbiamo udito e veduto. L'esperienza cristiana nella Prima lettera di Giovanni*, EDB, Bologna 1990, pp. 107-108.

⁶⁴ Ai sensi implicati in 1Gv 1, 1-4 A. DALBESIO dedica un approfondito studio, ricostruendone anche le ricorrenze anticotestamentarie; Cf. *Quello che abbiamo udito e veduto*, cit., pp. 108-115; 137-170. Sul carattere prepasquale dei verbi sensoriali di 1Gv 1, 1-4 si veda R.E. BROWN, *Le Lettere di Giovanni*, cit., p. 237.

sempre in con-tatto con il mondo. Forse una profezia, rivelata nella carne, di quella promessa: «Ecco io sono con voi tutti i giorni» (Mt 28, 20).

7. Dio-con-noi

Le considerazioni fin qui fatte conducono verso una lettura dell'immaginazione di Gesù, che si scosta da quella meramente strumentale. Essa non rappresenta una "facoltà" abilmente utilizzata per rivelare il Regno, ovvero l'accessorio di cui Gesù si servirebbe a seconda del tipo di ascoltatori che ha di fronte, ma è primariamente una singolare e insostituibile espressione della coscienza stessa di Gesù, così come emerge dal plesso dato dalla sua sensazione/sensibilità.

La comprensione *estetica* dell'immaginazione di Gesù lascia trasparire un aspetto sorprendente del Suo mistero: mostra fino a che punto Egli sia legato al mondo. Infatti la Sua immaginazione del Regno – ben lungi dalla "disinfettata" attività di uno spirito autopoietico e autonomo – si presenta come originaria e singolare manifestazione del Suo essere-con-il-mondo. I sensi di Gesù sembrano aprire uno spazio poco indagato del titolo riconosciutoGli dal Vangelo secondo Matteo: "Emmanuele", ossia «Dio-con-noi» (Mt 1, 23). Questo titolo cristologico rappresenta quasi la cifra sintetica dell'intero Primo Vangelo, tant'è che ritorna in maniera inclusiva al termine dell'opera sotto forma di promessa del Risorto agli undici Discepoli: «Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo» (Mt 28, 20).

La relazione estetica con il mondo, che accomuna Gesù a tutti gli uomini, diventa il luogo in cui affiora un altro rapporto, cioè la relazione che vincola in modo assolutamente singolare il Figlio al Padre e il Padre al Figlio. Il *con-senso*, libero da invidia, che Gesù accorda a questi due legami che Lo costituiscono come il Figlio nel mondo, Gli permette di scorgere la relazione che il Padre stringe con il mondo: un vincolo così stretto e discreto da consentire al Padre di (s-)comparire nel mondo. La pesante ambivalenza dell'essere-con-il-mondo, in cui l'«invisibile e unico Dio» (1 Tm 1, 17) (s-)compare, viene sciolta – non senza la fatica del tentativo e della *cruciale* tentazione⁶⁵ – dall'immaginazione attenta di Gesù

⁶⁵ Cf. Mt 4, 1-11 e 27, 39-44.

che s-copre il Padre in ogni evento del mondo. In questo senso, l'immaginazione di Gesù diventa Vangelo che realizza l'antica promessa di «proclamare cose nascoste fin dalla fondazione del mondo» (Mt 13, 35). Quanto detto è evocato anche dalla misteriosa scena dell'Apocalisse di Giovanni: il libro della storia/creazione è «scritto dentro e sul retro» (5,1). Esso è, quindi, del tutto sensato e il suo senso sta “nella destra” di Dio Padre. Eppure, quel libro rimane illeggibile allo sguardo degli uomini, perché chiuso e “sigillato con sette sigilli”. Nessuno al mondo è in grado di aprirlo, di leggerlo (v. 3) e di dischiuderne il senso, se non l'Agnello con i suoi “sette occhi” (v. 6): Gesù, “in piedi come ucciso”, ossia crocifisso e risorto (Cf. Gv 20, 19-22. 24-28).

La comprensione estetica dell'immaginazione del Signore ha mostrato pure l'altro movimento del legame che essa realizza. Il Maestro di Galilea, infatti, non solo vede e tocca il mondo, s-coprendone il mistero, ma si vede visto e si sente toccato da esso. Il mistero del Padre, (s-)comparso nel mondo, Invisibile del mondo, Lo *ri-guarda*, Lo *tocca*, Gli *tocca* e Lo s-copre come «Immagine del Dio invisibile» (Col 1, 15).

Queste osservazioni mostrano come la visione del mistero di Gesù Gesù, a partire dalla Sua sensazione, non sia innanzitutto e solamente finalizzata alla critica della tentazione monofisita che - sempre in agguato, pur con inedite forme⁶⁶ - tende a dimenticare o, quantomeno, a svilire il valore rivelativo dell'umanità, della storia di Gesù. La proposta che qui vien fatta intende attirare l'attenzione su un altro e poco indagato aspetto dei sensi del Signore, che non è solo *teologico*, ma addirittura *teologale*. Dalle analisi precedenti emergerebbe, infatti, che i sensi di Gesù non sono solo mezzi per rivelare Dio, ma Rivelazione stessa di Dio. Non strumenti

⁶⁶ Già K. RAHNER avvisava del pericolo: vedi *Problemi della cristologia d'oggi*, in ID., *Saggi di cristologia e Mariologia*, Paoline, Roma 1967 2-91, pp. 22-23; più recentemente G. LAFONT, *Histoire théologique de L'Église catholique. Itinéraire et formes de la théologie*, Cerf, Paris 1994, pp. 147-148; 410. Una forma di “monofisismo metodologico” potrebbe riscontrarsi anche nella riduzione concettualistica della teologia, che pensa di riconoscere il mistero di Gesù prescindendo dalla Sua storia, come se questa singolare storia non fosse che l'occasione esterna della comunicazione di un concetto il quale, una volta raggiunto, renderebbe quantomeno opinabile il rinvio alla vicenda stessa di Gesù; Cf. G.C. PAGAZZI, *Fenomenologia dell'evento cristologico: la storia di Gesù e la verità di Dio*, in “Rassegna di Teologia” 39 (1998), 777-781, pp. 777-779.

per evangelizzare, ma Vangelo. Essi non rappresentano solamente la concendenza di Dio nei riguardi dell'uomo, impossibilitato a staccarsi dalla propria sensazione/sensibilità, a motivo della sua finitudine. Infatti, la presente e alquanto rapsodica indagine biblica ha lasciato intravedere che i sensi sono *originariamente* prerogativa di Dio. Dio non solo si rende "visibile" ed è effettivamente "visto", ma è "Colui che vede". Con veemenza, la Sacra Scrittura dichiara che, fondamentalmente, solo Dio è sensibile e, per questo, sensato. Egli solo può formare i sensi, aprirli e guarirli. I sensi del Signore rivelano – in modo *inaudito, mai visto prima* e definitivamente – la sensibilità di Dio, di cui tutto l'Antico Testamento parla. E cosa dicono di Dio i Suoi sensi? Cosa dice di Dio il fatto che *senta il mondo*? Dicono che Egli è Colui che si lega al mondo e si lascia descrivere dalla rischiosa reciprocità di questo legame. A questo proposito giova ricordare che quando Mosè chiede a Dio di rivelargli il Suo Nome, il Dio che "vede" la terribile condizione d'Israele e ne "ode" le grida risponde di essere YHWH, Nome impronunciabile per la Sua tre volte grande santità (Es 3, 14). Tuttavia, immediatamente dopo, il Signore ricorre a ciò che, di primo acchito, sembrerebbe un altro Nome, ma che in realtà è identico a quello impronunciabile, "il suo nome per sempre": «YHWH, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe» (Es 3, 15). Per dire "Chi è", Dio dice "di chi è". Il Nome di Dio è "Di Abramo", "Di Isacco", "Di Giacobbe". Non solo Abramo, Isacco, Giacobbe, Israele sono definiti dal fatto di appartenere a Dio, ma anche e innanzitutto Dio stesso si lascia definire e nominare dal fatto di appartenere ad Abramo, ad Isacco, e Giacobbe, a Israele. I sensi del Signore rivelano e custodiscono proprio questa reciprocità che mozza il fiato e mette i brividi.

L'estetica di Gesù cancella così, una volta per tutte, una certa pregiudiziale idea dell'assolutezza di Dio, che richiama l'*Ab-solutus* (sciolto, slegato) di alcuni pensatori. Illudendosi di essere "difensori" della trascendenza di Dio, costoro finiscono per offendere il volto del Dio di Gesù la cui sensazione/sensibilità evangelizza i sensi e rivela il Vangelo della "sensazione": il legame del Padre con il mondo e il legame del Figlio con il Padre e con il mondo. E questo Vangelo è un Tesoro. Un Tesoro nascosto in un campo, «fin dalla fondazione del mondo».

**«SENZA DI ME NON POTETE FAR NULLA»:
MISTAGOGIA DELLA PAROLA E DELL'EUCARISTIA (NMI 35-39)**

GUIDO INNOCENZO GARGANO

PATH 4 (2005) 57-84

Premessa

Si possono individuare due grandi ambiti di utilizzazione del termine *mistagogía*: quello della *iniziazione ai misteri* e quello della *rivelazione*¹. Nel primo ambito il riferimento obbligato è quello che in occidente andrà sotto il nome di *iniziazione ai sacramenti*. Nel secondo ambito il termine viene utilizzato invece per indicare la spiegazione di un mistero, ottenuta con riferimento a immagini e simboli biblici, per un insegnamento spirituale, per esempio un insegnamento di Cristo, per indicare un insegnamento velato, o un simbolo che contenga una verità “mistica” o nascosta².

I Padri antichi, quelli che appartenevano all’ambito culturale alessandrino e quelli che agivano sotto influsso antiocheno, utilizzavano tutti il termine *mistagogía* sia per indicare una *iniziazione alla celebrazione liturgica dei misteri della Chiesa*, sia per educare a riconoscere i misteri presenti nelle Scritture ispirate.

Nell’applicazione pratica poi della *mistagogia* sembra che gli Antiocheni avessero tendenza a parlare di *theoría* mentre gli Alessandrini preferivano parlare di *allegoría*³.

¹ G.W.H. LAMPE, *A patristic Greek lexicon*, pp. 890-891.

² Cf. *Ivi*.

³ Vedi M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell’esegesi patristica*, Roma 1985, pp. 156-230. A proposito dei Padri Cappadoci vedi anche G.I. GARGANO, *La teoria di Gregorio di Nissa sul Cantico dei Cantici. Indagine su alcune indicazioni di metodo esegetico*, Roma 1981.

Va subito detto però che sarebbe assai riduttivo ridurre la *mistagogía* a semplice catechesi, nell'accezione moderna di questo termine. Certamente le mistagogie potevano avere inizio da osservazioni molto semplici legate, per esempio, alla pura evocazione di un evento così come esso veniva vissuto o narrato, oppure con un richiamo dell'attenzione agli elementi naturali utilizzati nel rito o presenti nella narrazione biblica. Ma tutto questo era appunto l'inizio. Un inizio che poteva essere più o meno elaborato e ricco di particolari a seconda della padronanza dell'*ars rhetorica* del maestro che fungeva da mistagogo, ma era sempre un inizio, un punto di partenza⁴.

Si poteva dare inizio ad una mistagogia osservando con attenzione i singoli elementi di una celebrazione, i singoli soggetti o destinatari di essa, oppure il tempo in cui avveniva, sottolineando magari anche l'identità di ciascuno degli attori e degli spettatori della celebrazione stessa. Spesso quest'inizio comportava anche l'invito allo stupore che permetteva di godere della bellezza/bontà di questi elementi iniziali. Quando la mistagogia diventava introduzione alla conoscenza del mistero scritturistico, questa prima fase poteva inoltre consistere in un richiamo molto preciso al senso letterale del testo biblico, considerato nella sua pura materialità, o nel significato ovvio che aveva nella comprensione dei più, senza trascurare l'invito a stupirsi della bellezza poetica della forma di un testo o della sapienza umana ivi racchiusa.

⁴ Il mistagogo degli antichi era ovviamente qualcosa di diverso dal moderno catechista o catecheta e, dobbiamo aggiungere, anche dal moderno teologo, e perfino dal moderno pastore d'anime, anche se, quest'ultimo soprattutto, dovrebbe essergli il più vicino. Cf. il lavoro fondamentale di E. MAZZA, *La mistagogia. Le catechesi liturgiche della fine del quarto secolo e il loro metodo*, Roma 1996, 2a edizione ampliata.

Un teologo del novecento che ripropose proprio in ambiente accademico romano la possibilità di ri-visitare il servizio del teologo-pastore per arricchirne la figura-funzione alla luce dello stesso ministero svolto nei primi secoli cristiani, fu il benedettino padre Anselm Stolz. Sulla sua opera teologica, interrotta anzitempo dalla morte (1942), è uscita recentemente una pregevole monografia alla quale rimandiamo: F.A. BRESSAN, *Lo sfondo mistico della teologia. La breve lezione di Anselm Stolz*, Padova 2004.

Mistagogia e approfondimento del dato

Il mistagogo non si fermava, in ogni caso, mai al primo livello della lettura di un dato. Anzi, questa lettura diventava sempre occasione per invitare i destinatari della mistagogia ad andare oltre l'osservazione degli attributi fisici degli elementi del rito e oltre il significato letterale ovvio del testo biblico, per quanto belli, buoni e accattivanti essi potessero apparire.

Per realizzare il passaggio verso il gradino successivo, i Padri mistagogici invitavano gli interlocutori a compiere anzitutto un confronto fra ciò che osservavano *hic et nunc*, con i propri sensi corporei, e ciò che di simile potevano immaginare presente nella narrazione biblica, che veniva proposta simultaneamente. La presenza degli stessi elementi naturali nell'uno e nell'altro caso permetteva una sorta di *communicatio idiomatum*, per cui ciò che veniva raccontato dalla pagina biblica, a proposito degli elementi naturali che comparivano in essa, veniva immediatamente attribuito a quegli stessi elementi naturali presenti adesso nella celebrazione.

Nel proporre questo passaggio occorreva però risvegliare negli interlocutori due atteggiamenti fondamentali: *l'apertura alla fede e la ri-lettura del testo biblico* antico e neo-testamentario su sollecitazione del mistagogo stesso.

L'apertura alla fede comportava di fatto una particolare disponibilità all'*ascolto*, fondata sul presupposto che Gesù di Nazareth, il risuscitato proclamato dal *kerigma* della Chiesa, fosse in qualche modo presente nel mistagogo stesso il quale compiva, nei confronti degli interlocutori, lo stesso tipo di apertura della mente e del cuore di cui parla l'evangelista Luca nel capitolo 24 del suo Vangelo, con riferimento ai discepoli di Emmaus e agli apostoli (cf. Lc 24, 27-32.44-45).

Questa ri-lettura del testo veniva compiuta in modi diversi anche se complementari. Un primo modo poteva consistere nel porre a confronto i fatti (eventi o avvenimenti) narrati nell'Antico Testamento con fatti (eventi o avvenimenti) accaduti nella persona di Gesù di Nazareth, secondo l'espressione lucana (Lc 24, 27): «E cominciando da Mosè e da tutti i profeti spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a Lui»; un secondo modo invece poteva porre a confronto i fatti (eventi o avvenimenti) accaduti nella vita di Gesù di Nazareth, con i fatti (eventi o avvenimenti) che si verificavano *hic et nunc* nei gesti rituali compiuti, o meglio vissuti, dagli

interlocutori. Spesso poi questi confronti venivano fatti in successione, così che nello stesso discorso si passava dal primo confronto al secondo in modo tale che i fatti accaduti nel tempo anteriore alla venuta di Gesù di Nazareth, dopo essere stati inverati in lui, proseguivano a rivelare il loro mistero nascosto nel corso della storia della Chiesa. Tutti coloro che venivano impiantati o radicati in Lui, attraverso il battesimo, proseguivano infatti a manifestare al mondo il mistero di Cristo attraverso coloro che potevano dire con Paolo: «Non sono più io che vivo, ma è Cristo che vive in me» (Gal 2, 20). Venivano così rivelati nella storia tutti quei misteri nascosti nella persona di Gesù che l'esiguità del tempo-spazio della sua vita terrena non gli aveva permesso di rivelare al mondo. La visione di questi Padri mistagogici era poi talmente consapevole dell'inesauribilità del mistero nascosto nella persona di Gesù di Nazareth, da aggiungere un'inevitabile apertura all'escatologia. Questo significa che, per quanto grande fosse la comprensione che si potesse avere del mistero di Cristo, riferendosi sia all'Antico che al Nuovo Testamento, resi in qualche modo presenti nella vita della Chiesa, quel mistero sarebbe rimasto in ogni caso inesauribile almeno fino al momento in cui non si fosse manifestato in pienezza (*pléroma*) alla fine dei tempi.

Una teologia simbolica

Nello spiegare queste cose i Padri della Chiesa utilizzavano spesso la metafora della "scala" che sale da un gradino di comprensione più basso a quello più alto, per cui veniva naturale e logico parlare di "ascesa", "salita" o *anagogé*. Da cui l'espressione comune di "significato anagogico" che si accompagnava all'itinerario mistagogico. Insieme con questo metodo di avvicinamento al mistero, che per comodità potremmo definire *diacronico*, ve n'era però un altro, che possiamo chiamare *sincronico*, il quale privilegiava l'approccio *simbolico* al medesimo mistero di Cristo.

Per parlare di quest'ultimo approccio è indispensabile richiamare la categoria simbolica così importante nella proposta teologico-sacramentaria cristiana⁵, ma mi limito a segnalare qualcosa in nota aggiungendo, e

⁵ Un'opera introduttoria e puntuale a questo proposito sono i due volumi di G. MAZZANTI, *I sacramenti simbolo e teologia. 1. Introduzione generale*, Bologna 1997; *I sacramenti simboli e teologia. 2. Eucaristia battesimo e Confermazione*, Bologna 1998; ma la

facendo mia, un'osservazione del professore anselmiano Andrea Grillo, il quale scrive fra l'altro:

«Il limite connesso all'autocomprensione inadeguata che la teologia (cattolica e protestante) ha fatto propria negli ultimi due secoli di fronte alle azioni rituali [...] deriva dall'illusione di poter tradurre interamente sul piano del "concetto" ciò che la fede sperimenta ed esprime attraverso azioni simboliche. La consapevolezza della *fine* di questa illusione, unita alla rinnovata coscienza che non soltanto il pensiero chiarisce il simbolo, ma che "il simbolo dà a pensare" (Kant-Ricoeur), può consentire di cogliere il grande impatto che una riconsiderazione del rito è in grado di determinare sulla teologia fondamentale contemporanea»⁶.

Il riferimento alla categoria simbolica è in realtà determinante in ogni proposta teologica che voglia correttamente collegare la *lex orandi* alla *lex credendi*.

Tommaso Federici, uno dei professori di teologia orientale più conosciuti della seconda metà del XX secolo a Roma, aveva intitolato il primo capitolo di un'opera poderosa⁷, "Teologia simbolica", giustificando il titolo con queste parole:

«la teologia simbolica è la forma principale di espressione della Rivelazione biblica; è la forma addirittura costitutiva della santa Liturgia della Chiesa; è l'espressione privilegiata e spesso irradiante dei grandi Santi mistici e autori spirituali della Chiesa»⁸.

Bibbia, Padri, Liturgia, Spiritualità, in breve l'intero patrimonio della *fides quae* e della *fides qua* di cui vive la Chiesa dei Padri, non può essere proposto dunque se non si tiene conto del suo fondamentale approccio simbolico al dato rivelato.

bibliografia da consultare in questo caso sarebbe vastissima, a partire dal famoso testo di R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia*, Brescia 1961 (IV edizione). Stimolante è anche la voce "Rito" trattata da A. GRILLO ne *I Dizionari San Paolo*, "Teologia" a cura di G. BARBAGLIO, G. BOF, S. DIANICH, Cinisello Balsamo (Milano) 2002, pp. 1311-1336. Cf. dello stesso A. GRILLO, *La fede, il rito e il fondamento. Due recenti contributi per una scoperta del ruolo fondamentale della liturgia*, in "Rivista Liturgica" 84 (1997), pp. 477-498.

⁶ A. GRILLO, "Rito" in *I Dizionari San Paolo*, *Op. cit.*, p. 1329.

⁷ T. FEDERICI, *Resuscitò Cristo. Commento alle letture bibliche della Divina Liturgia bizantina*, edito dall'eparchia di Piana degli Albanesi, Palermo 1996, pp. 1840.

⁸ *Ibidem*, p. 31.

Il Federici aggiungeva:

«Tutta la celebrazione è un immenso “segno” misterico, che nelle sue parti compone l’immenso “universo simbolico” della Rivelazione biblica che si attua “qui per noi oggi”, attraverso una serie di “segni” o “simboli” così numerosi, densi e pressati, che riesce perfino difficile da enumerare.

Così che in genere queste realtà si percepiscono piuttosto come un’atmosfera sacra in cui si è immersi, ma su cui non si esercita immediatamente una vera e propria riflessione discorsiva»⁹.

Ciò nonostante, e grazie all’uso indispensabile della ragione, si può tentare di analizzare il linguaggio simbolico distinguendo in esso almeno due elementi:

- a) il *segno* inteso come “indice” o “indizio” di una presenza che non si vede, ma che ha tuttavia un legame naturale col segno che la manifesta;
- b) il *segno* inteso come elemento fisico-sensorio che rende presente, “rappresentandola”, una realtà assente che da esso viene “sostituita”.

I nostri “segni” liturgici possono di fatto essere classificati all’interno di questa seconda accezione del termine.

Il *simbolo* propriamente detto suppone sempre il confluire insieme di elementi “parziali” che riconoscono la reciproca appartenenza nell’atto stesso in cui constatano che l’“altro” possiede precisamente ciò che manca al “primo”. Si ricordi il “simbolo” indicante il coccio spezzato che permetteva ai soldati di riconoscere un’ appartenenza comune.

In realtà è abbastanza complesso definire un *simbolo*¹⁰. Ci si può però riferire al simbolo a partire in qualche modo dal movimento che si determina nel e intorno ad esso. Gilbert Durand¹¹ parlava di tre caratteristiche che delimitano la nozione di simbolo, che enumera così:

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Alla metà degli anni ’70 del secolo scorso la problematica simbolica aveva sollecitato tutta una serie di riflessioni che non mancarono di sollevare qualche perplessità. Non sembra il caso riferirsi a quei dibattiti, che comunque permisero chiarimenti estremamente significativi. Ne è testimonianza la pubblicazione dell’Università di Strasbourg, *Le symbole*, edité par J.-E. MÉNARD, Strasbourg 1975.

¹¹ Cf. *Le symbole, Op. cit.*, pp. 7-23.

«Anzitutto la *concretezza* (sensibile, immaginativa, figurata, etc.) del *significante*; poi la caratteristica di essere il modo *ottimale* di evocare (far conoscere, suggerire, rivelare, manifestare, etc.) il *significato*; finalmente la natura del *significato* inteso come qualcosa di impossibile da percepire (vedere, immaginare, comprendere, etc.) direttamente o in qualunque altro modo»¹².

Fatte queste premesse, si può sostenere che il simbolo è un sistema di conoscenza indiretta in cui il *significato* e il *significante* azzerano più o meno la “frattura” esistente fra i due¹³. Il simbolo può essere visto allora come «un caso limite della conoscenza indiretta in cui paradossalmente quest’ultima tende a diventare diretta – ma su un altro piano, diverso da quello che utilizza il segnale biologico o il discorso logico – ; la sua immediatezza riguarda infatti il piano della conoscenza – *gnôsis*»¹⁴.

Questo particolare modo di riferirsi al simbolo può non coincidere esattamente con ciò che in teologia si chiama linguaggio simbolico, e soprattutto non coincide esattamente con ciò che si intende dire quando ci si riferisce al *simbolo* come a due parti di un oggetto spezzato che possono ri-congiungersi e ri-conoscersi. Da qui la cautela che occorre osservare quando si applica il termine al contesto più propriamente teologico e patristico in particolare.

Se si approfondisce la riflessione sul “simbolo” nella prospettiva teologica cristiana, ci si accorge infatti che la possibilità stessa che il simbolo si possa dare comporta: da una parte la coscienza della parzialità; dall’altra la necessità della relazione.

Non si ha alcuna realizzazione – e dunque alcuna comunicazione “simbolica” – senza le due componenti che abbiamo appena richiamato. D’altra parte, la coscienza di dover ammettere sempre una parzialità ci priva della pretesa di possedere la verità tutta intera. Il che comporta: da una parte una consapevolezza molto forte del “mistero” di ogni realtà percepibile dall’uomo; dall’altra, la altrettanto profonda consapevolezza della necessità dell’apertura all’altro, e dunque della relazione come strada indispensabile alla conoscenza stessa.

¹² *Ibidem*, p. 7.

¹³ Cf. riferimenti più approfonditi nell’*Op. cit.*, p. 7 e seguenti.

¹⁴ *Ibidem*, p. 8.

Ne consegue che: in quanto immerso nel mistero, il simbolo è opaco, oscuro, inafferrabile nella sua totalità; in quanto suppone una relazione, non può essere disponibile se non per coloro che si aprono appunto a questa relazione. Il simbolo parla soltanto a chi è dentro una particolare relazione e rimane irrimediabilmente inaccessibile a quelli di fuori. Da qui la cosiddetta “disciplina dell’arcano”, cui si richiamavano spesso i Padri mistagogici della tradizione cristiana.

In realtà il simbolo, ogni simbolo, comporta una sorta di steccato intorno a sé. Di fronte a un simbolo si impone sempre una distinzione, che può arrivare a una vera e propria separazione, fra coloro che comunicano all’interno del linguaggio simbolico, e quindi crescono in modo sempre più intimo nell’appartenenza reciproca, e coloro che, restando fuori, diventano sempre più estranei alla comunicazione e dunque alla conoscenza¹⁵. Il simbolo, insomma, parlando soltanto a degli iniziati, suppone l’esigenza appunto di una iniziazione che, nel linguaggio comune dei Padri, corrisponde ancora al termine *mystagogía* o “iniziazione al mistero” dal quale è partita la nostra riflessione.

Se ricordiamo, ancora una volta, la necessità della relazione, perché un qualunque simbolo abbia luogo, possiamo dedurre anche che non tutti coloro ai quali è stata proposta la partecipazione alla natura divina comprendono il simbolo, ma solo quanti accettano di entrare liberamente in relazione con l’“Altro”.

La partecipazione del significante al significato è possibile infatti soltanto entro i confini di una determinata comunità di persone che ammettono tutto un insieme di riferimenti e di evidenze fondamentali, che noi abitualmente chiamiamo esperienza di fede.

Il che comporta che, grazie alla fede, il significato si rende presente nel significante e la trascendenza del significato si manifesta nell’immanenza del significante.

E questo in modo assolutamente “reale”.

Il teologo ortodosso Pavel Evdokimov ha osservato appropriatamente che «il messaggio del simbolo risiede nel suo carattere epifanico di presenza *in figura ma reale* del trascendente»¹⁶.

¹⁵ Per queste riflessioni vedi: J.-E. MÉNARD, (édité par), *Le symbole*, Strasbourg 1975.

¹⁶ P. EVDOKIMOV, *L’art de l’icone*, Paris 1970, p. 144, citato in *Le symbole*, *Op. cit.*, p. 4.

Chiariva opportunamente Roger Mehl:

«Soltanto la presenza reale (lo diceva con riferimento all'Eucaristia) rende possibile il simbolo! Se Dio per mezzo dello Spirito Santo non si rendesse presente all'atto della comunione eucaristica, non si darebbe alcun simbolo: il pane e il vino resterebbero soltanto delle immagini che potrebbero avere sì la capacità di emozionare, e far nascere il fenomeno della commemorazione, ma sarebbero incapaci di stabilire una comunione. Occorre che l'infinito entri nel finito, che vinca l'incapacità naturale del finito a dire cose diverse da sé, perché si verifichi un simbolo e perché il simbolo apra il nostro pensiero non alle cose finite, ma all'orizzonte dell'infinito»¹⁷.

L'insistenza sull'aggettivo "reale" è determinante.

Il percorso della *historia salutis*

L'intenzione o, se si preferisce, la proposta, ebraico-cristiana comporta il presupposto di una realtà celeste che decide di rivelare liberamente se stessa in e attraverso elementi cosmici ed eventi della storia da lei stessa originati¹⁸. In questa *historia* il cielo si coinvolge in modo progressivo con la "terra" senza distruggere nulla del passato, ma portandolo in qualche modo con sé nel presente, permeandolo di sé fino al compimento definitivo che si renderà manifesto a tutti nella pienezza escatologica della fine dei tempi.

La storia diventa così cifra simbolica in cui la realtà divina si immerge, per permettere alla realtà terrena (o cosmica) di sentirne la presenza efficace e rivelatoria in un continuo progredire che tende ad un compimento-pleroma finale. La connessione e il coinvolgimento del Trascendente nell'immanente sono poi così "inauditi" e "indicibili" da permettere di sostituire il termine *historia* col termine *mysterium*, al punto da rendere possibile una sorta di *communicatio idiomatum* fra *historia salutis* e *mysterium salutis*. Non si dà infatti all'uomo altra strada, diversa da quella della *historia*, per entrare in contatto, o meglio in comunione, col *mysterium* che è all'origine, al centro e al termine della sua salvezza.

¹⁷ *Le symbole*, *Op. cit.*, p. 5.

¹⁸ Vedi la voce "Teologia" di G. BOF ne *I Dizionari San Paolo*, *Op. cit.*, pp. 1606-1607: "La via cristiana".

La *historia* viene così a tal punto congiunta intimamente col *mysterium* che perfino singoli avvenimenti così detti “storici”, nei quali vengono coinvolti tempo, spazio, realtà creaturali di ogni tipo e finalmente l’uomo, possono legittimamente essere individuati come “misteri” che aprono simbolicamente uno squarcio sul Mistero per eccellenza che è la realtà divina.

Teologicamente si è potuto dire che le relazioni interne al mondo divino, chiamate sinteticamente *oikonomía ad intra*, sono accessibili soltanto a partire dalle relazioni manifestate dallo stesso mondo divino nella esteriorità della storia, chiamata sinteticamente *oikonomía ad extra*.

Da cui la conclusione: una lettura appropriata della *oikonomia ad extra* può certo divenire strada di una qualche conoscenza dell’*oikonomia ad intra* della realtà divina, ma a condizione che accetti di restare appunto una “lettura simbolica”.

La narrazione biblica, in quanto tentativo umano di penetrare nel mistero contenuto dagli eventi accaduti nella *historia*, in cui si consuma la relazione fra il cielo e la terra, è essa stessa una narrazione “simbolica” con tutto ciò che un simile attributo comporta. Non a caso, infatti, lo stesso evento viene spesso raccontato o proclamato da prospettive diverse, e con profondità diverse di comprensione, all’interno delle stesse pagine bibliche.

Una constatazione che, rivelandoci la consapevolezza intra-biblica di trovarsi di fronte a realtà eccedenti ogni possibile narrazione umana, apre orizzonti vastissimi di simbolizzazioni, che sviluppano inevitabilmente orizzonti interpretativi talmente “altri” da apparire addirittura in conflitto fra di loro. Qualcuno ha in effetti parlato di scontato “conflitto delle interpretazioni”, ma dal punto di vista cristiano può essere sufficiente – penso – riferirsi semplicemente all’interpretazione simbolica.

Necessità dell’interpretazione

Cercando di approfondire l’accezione più propriamente teologica cristiana della categoria simbolica, sempre il Prof. Tommaso Federici¹⁹ ricordava che il simbolo – nonostante la sua arbitrarietà – «è la forma più alta

¹⁹ Cf. *Op. cit.*, pp. 33 e seguenti.

e completa di rappresentazione, espressione e comunicazione». Ma poi aggiungeva opportunamente che assai di rado indici, segni e simboli si trovano o pongono se stessi, per così dire, allo stato puro, a sé stanti, isolati. In genere essi si presentano infatti come “complessi”, talvolta molto complicati, per i quali si ha una tipologia simbolica che va debitamente interpretata²⁰.

Carl Gustav Jung, parlando di “archetipi” in contesti molto contigui alla categoria simbolica²¹, utilizzava il termine “costellazione” per indicare qualcosa di analogo al “complesso simbolico” già diffusamente presente in ciò che nel contesto cristiano viene chiamato “segno del Mistero” o anche “simbolo del Mistero”, o semplicemente *mystéria* al plurale. La complessità dell’universo simbolico permette infatti di coaffermare simultaneamente un “già” e un “non ancora”, una “luce” ed una “opacità”, una “presenza” e una “assenza”, senza che tutto questo comporti una contraddizione, ma semmai la sottolineatura di un’eccedenza insormontabile dell’oggetto osservato o del dato narrato rispetto ad ogni osservazione o narrazione, che tuttavia restano vere e proprie “tracce” dell’oggettiva presenza dell’“Altro” inattuabile e tuttavia rivelato.

Paul Ricoeur osservava che:

«A differenza di un paragone che noi consideriamo dall’esterno, il simbolo è il movimento stesso del senso primario che ci fa partecipare al senso latente, e così ci assimila al simboleggiato, senza che noi possiamo dominare intellettualmente la similitudine»²².

Un’intuizione molto importante che sviluppa, in qualche modo, il principio platonico della conoscenza per *syngéneia* o connaturalità, così familiare ai Padri della Chiesa.

Il simbolo in realtà «è propriamente l’unico modo di pensare – commentava il Federici – aperto all’infinito, e nella gioia della crescita verso l’infinito»²³.

²⁰ *Ibidem*, p. 33.

²¹ Cf. C.G. JUNG E COLLABORATORI, *L’uomo e i suoi simboli*, coordinato da J. FREEMAN, Milano 1980.

²² P. RICOEUR, *Il problema della demitizzazione*, Roma 1961, p. 53, citato da T. FEDERICI, *Op. cit.*, p. 34.

²³ *Op. cit.*, p. 43.

La tipologia cristiana

Ciò che noi chiamiamo *tipologia* (*typología*) è molto vicino a quel che abbiamo tentato di dire finora riferendoci al simbolo. Quando gli antichi Padri della Chiesa utilizzavano questo termine, già presente nel NT, intendevano infatti riferirsi in gran parte a qualcosa che faceva certamente parte del linguaggio e dell'universo simbolico.

Týpos, che ha il significato originario di “impressione” (da “imprimere” – “stampare”) o di “marchio”, intesi come una ferita o un segno indelebile, riceve molto presto un senso traslato, riferito a qualcosa che è rimasto “impresso nella mente” e la apre all'immaginazione, o alla rappresentazione di una qualche realtà appunto “immaginata” o “raffigurata”²⁴.

Simultaneamente *týpos* rivela però anche una connessione molto stretta con ciò che permette l'identificazione-identità di qualcuno, quasi “segno di riconoscimento” o di “appartenenza”: può essere *týpos* il segno della croce che permette il riconoscimento del cristiano²⁵, ma può essere *týpos* anche la carne di Gesù che permette di riconoscerlo come appartenente all'umanità²⁶.

In questa linea si parla di energia (divina) che si manifesta dentro e attraverso il *týpos* della Chiesa, e specialmente nel segno “sacramentale” che di volta in volta può essere riferito al *týpos* del pane e al *týpos* del vino, rispettivamente legati al corpo (*sôma*) e al sangue (*haîma*), oppure all'immersione nell'acqua battesimale, *týpos* della morte (*thanátou*) e della vita (*zoês*), caparra dello Spirito (*arrabóna parechoménu pneúmatos*)²⁷ oppure, come direbbe Gregorio Nazianzeno, *týpoi* della nostra salvezza, nei confronti dei quali si esprime la sacra mistagogia (*hierà mystagogía*) della Chiesa²⁸.

Più chiaro, in questo contesto, è Teodoro di Mopsuestia, il quale parla di *týpoi* e *sýmbola* collegati al battesimo, a sua volta *týpos* della morte e risurrezione di Cristo²⁹. Teodoro di Cirro collega poi *týpos* anche al dono

²⁴ Cf. G.W.H. LAMPE, *Op. cit.*, pp. 1418-1420.

²⁵ BASILIO, *De Spiritu Sancto*, 66, PG 32, 188B.

²⁶ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Hom In 1Thess.*, 5.4., PG 62, 465A.

²⁷ BASILIO, *De Spiritu Sancto*, 35, PG 32, 129C.

²⁸ *Oratio XVII*, 12, PG 35, 980B.

²⁹ *In Rom.* 6.17, PG 66, 804C.

del *mýron* che rende partecipi della invisibile grazia dello Spirito Santo (*hòs èn týpo tô mýro tèn aoráton toũ panagíou pneúmatos charín hupodechoméno*)³⁰.

L'accostamento fra *týpoi* e *sýmbola* è esplicito in Eusebio di Cesarea che però parla di *sýmbola kai týpoi*, intesi come segni distintivi della gerarchia sacerdotale (*archierosýnes*), identificandoli con emblemi o insegne – in latino *pallium* – che più tardi indicheranno chiaramente il grado sacerdotale di chi li indossa (*perì táxeos episkópou kai tinós týpon phérei*)³¹.

In tutti questi casi la presenza di un *týpos* rimanda in modo esplicito ad un “altro” o a un “oltre”. Da qui il passaggio del tutto naturale ad altri termini dello stesso campo semantico, che si esplicitano meglio con vocaboli come “rappresentazione”, “figura”, “immagine” di realtà attese per un tempo futuro rispetto a quello in cui il *týpos* si è reso presente.

Così, per esempio, Isacco può essere individuato come *týpos*, nel passato, di Gesù (Barnaba); oppure possono essere intesi allo stesso modo come *týpoi* i messaggi e i gesti dei profeti (*hósa eípon kai epoíesan hoì prophetaí* – Giustino). Sintetica l'affermazione di Clemente alessandrino a proposito di Abele il giusto (*týpos gàr ho díkaios ho palaiòs [Ábel] toũ neoũ dikaiou toũ Christoũ*). Ma significativo anche, nello stesso Clemente, il riferimento al pane e al vino di Melchisedech intesi come *týpoi* dell'eucaristia (*tòn oínon kai tòn árton [...] didoũs eis týpon eucharistías*)³².

Più esplicito è l'accostamento *týpos eikòn* in Ippolito di Roma, che definisce, per esempio, il sabato ebraico tipo e immagine del futuro regno dei santi (*tò sábbaton týpós estin kai eikòn tēs melloúses basileías toũ hagíou*)³³.

Un arricchimento lo troviamo in Metodio di Olimpo che parla in successione di *týpos*, *skià*, *eikòn alethéias*, quasi indicando una progressione rivelatoria intrinseca a ciascuno dei riferimenti filologici. A proposito della legge di Mosè (*ho nómos*), afferma, per esempio, che essa *tēs eikónós esti týpos kai skiá, toutésti toũ euaggeliou, he de eikón, tò euaggélion, autēs tēs alethéias* (trad. italiana: «la legge è tipo e ombra dell'immagine, cioè del

³⁰ Cf. G.W.H. LAMPE, *Op. cit.*, p. 1419.

³¹ *Hist. Eccl.*, I, 3.11, PG 20, 72C.

³² Documentazione in G.W.H. LAMPE, *Op. cit.*, p. 1419.

³³ In *Danielem*, 4.23.5, PG 10, 645.

vangelo, ma il vangelo è immagine della verità stessa»). Affermazione da cui sembra risultare una visione molto dinamica e progressiva della rivelazione della verità, che viene accennata all'inizio con il *týpos* e la *skiá* orientati all'*eikón* identificata col Vangelo, proteso a sua volta verso la *alétheia* o verità di cui è detto *eikón* o immagine³⁴.

La proiezione escatologica

L'alterità richiamata dal *týpos*, *skiá*, *eikón* può riferirsi in modo esplicito all'escatologia. Ne abbiamo visto un accenno nella citazione di Metodio. Il Lampe³⁵ riferisce alcuni testi da intendersi in questo senso, citando fra gli altri Ireneo che scrive: *sed terrena quidem, quae sunt erga nos disposita, congruit typos esse eorum quae sunt caelestia ab eodem tamen deo facta* (traduz. italiana: «ma pure le realtà terrene che sono state create per noi è logico che debbano essere intese come “tipi” delle cose celesti create dal medesimo Dio») ³⁶.

Interessante anche Eusebio di Cesarea che parla degli scritti di Mosè definendoli *týpous ouraníon kai sýmbola mysterioideís tès eikónos* («tipi delle cose celesti e simboli a mo' di misteri dell'immagine») ³⁷. Ma è soprattutto importante notare la possibilità di stabilire, con l'ausilio di questo vocabolario, la continuità e il contrasto fra ciò che viene vissuto sulla terra *en týpo kai skiá* e la verità (*alétheia*) che viene attesa in cielo alla fine dei tempi. In questo senso può essere molto indicativa la famosa spiegazione di Origene che scriveva: *ou gàr nomistéon tà historikà historikôn eínai týpous kai tà somatikà somatikôn, allà tà somatikà pneumatikôn kai tà historikà noetôn* ³⁸ (trad. italiana: «infatti non si deve pensare che le realtà storiche siano “tipi” di realtà storiche e le realtà corporee siano “tipi” di realtà corporee, ma si deve pensare che le realtà corporee sono “tipi” delle realtà spirituali e le realtà storiche “tipi” di quelle intellettuali (o intelleggibili)»).

³⁴ Cf. *Symposium*, GCS, Leipzig 1917, pp. 115-116.

³⁵ *Op. cit.*, p. 1419.

³⁶ *Adv. Haer.*, 4.19.1.

³⁷ *Hist. Eccl.*, I.3.2, PG 20, 69.

³⁸ *In Johannem*, 10.18, PG 14, 337D.

Da cui la possibilità di affermazioni, dello stesso Origene, di questo tenore: *hoi de noetoi Israelitai, hōn týpoi êsan hoì somatikoí*, cioè: «gli israeliti spirituali (cioè i cristiani) dei quali erano tipi quelli corporei»³⁹.

Il *týpos* e l'*antitypos*

Quando al termine *týpos* si aggiunge l'attributo *mystikós* sembra abbastanza evidente il riferimento a quell'area particolare che siamo soliti chiamare "sacramentale", oppure a quella particolare esegesi della Scrittura in cui il *týpos* o i *týpoi* (pl.) vengono accostati alla *egkekalymménen autoís theorían*⁴⁰ (nascosta in essi *theoría*), chiamata qualche volta esegesi allegorica, spirituale o mistica.

Per distinguere le due applicazioni, quella liturgica e quella esegetica, il discorso fatto finora sul significato di *týpos* andrebbe completato però necessariamente con il suo derivato *anti-týpos* (antitipo in italiano).

La necessità di questa distinzione ci obbliga a ritornare per un attimo sul significato originario di *týpos*, derivato dal verbo *týpto*. Questo verbo – secondo il Chantraine – andrebbe spiegato in modo tale da far risuonare "il colpo ravvicinato di un'arma" che abbia conseguenze durature – per esempio una ferita. Da cui la possibilità di tradurlo anche con il verbo "ferire". Il Chantraine ricorda che, a partire da questo significato originario, si è costituito intorno al termine *týpos* un importante vocabolario tecnico. Per esempio: *týpos* indica anzitutto l'impronta lasciata su di una matrice, il marchio di un sigillo o un bassorilievo, da cui i vocaboli "forma", "modello", "linea di fondo", "tipo". Quando assume il diminutivo *typíon* può significare "piccolo modello". Nella forma femminile di *typís-ídos* significa invece "martello". Molto interessante è l'espressione *typías-chalkós*, traducibile con "bronzo martellato", mentre la forma aggettivale *typikós* "che subisce l'impressione", col rispettivo avverbio *typikôs*, con significato analogo, diviene importante per l'uso che ne fa la tradizione cristiana, a partire dal NT. In quest'ultimo contesto si pone particolarmente il composto *anti-týpos* = letteralmente: "che fa eco", "corrisponde", "immagine", etc..., ma anche "che resiste", "che si oppone".

³⁹ *De Principiis*, 4.3.7, PG 11, 388A.

⁴⁰ Cf. DIONIGI AREOPAGITA, *Eccl. Hier.*, 5.1.2, PG 3, 501B.

Cos'è allora un "antitipo"? Tenendo conto di ciò che abbiamo appena ricordato, occorrerebbe contestualizzare il termine nell'atmosfera propria di un'officina in cui il fabbro, prendendo un modello originario (archetipo), lo imprime su una superficie morbida, o resa tale dal fuoco, e lo martella con l'ausilio di un incudine, in modo tale da trasmettere i lineamenti del modello (archetipo) originario, grazie alla resistenza opposta appunto dall'incudine⁴¹.

Connesso a questo significato di *týpos* sta anche quello di "schizzo", "abbozzo", che deve servire da *parádeigma*: ancora una volta, insomma, osserva il Pizzolato, «il *týpos* mantiene le sue caratteristiche di precedenza rispetto a un qualcosa che esso modella»⁴².

Venendo più direttamente a trattare dell'antitipo il Pizzolato precisa che, tenendo conto del verbo *antitypéo*, il termine dovrebbe ritenere l'idea del "battere contro" e quindi "rimbalzare", da cui anche la derivazione di "resistere" all'urto. Esso può esprimere l'onda sonora respinta da un corpo, la quale, ritornando, produce l'effetto dell'eco. E dall'idea sottostante di contrasto deriva quel significato che potremmo esprimere come "dissonanza" o "disarmonia", che diventerà, in un certo senso, *tecnico* dentro le *téchnai* linguistiche e retoriche:

«*antitypía* si dice quando qualche elemento (della frase) risulta stridente" (*Schol. In Dionys, Thr. Art. Gramm: antitypia legetai hotan heurethe ti proskrouon* (Hilgard, 482). Questo era lo spettro – conclude il Pizzolato – dei significati del termine che il cristianesimo trovava, alle sue origini, nell'uso corrente»⁴³.

La storia cristiana di *týpos-antítypos*

Paolo, che forse conosce questo uso contestuale, ma non utilizza mai il termine, stabilisce un confronto fra Cristo individuato come secondo Adamo – e il primo Adamo di cui parla il libro della Genesi, in modo tale

⁴¹ Il lavoro più esauriente che ho trovato sul concetto di *antitipo* nel NT e nella letteratura cristiana antica è quello del prof. Luigi F. Pizzolato, dell'Università del Sacro Cuore di Milano. A lui mi riferisco ampiamente, sia pure con qualche piccolo distacco critico, in queste mie note. Il titolo dell'articolo è: *L'«antitipo»: un concetto tra esegesi e mistagogia*, apparso in "Annali di storia dell'esegesi", 17/1(2000), pp. 161-202.

⁴² L.F. PIZZOLATO, *Op. cit.*, p. 165.

⁴³ L.F. PIZZOLATO, *Op. cit.*, pp. 165-166.

che tutto ciò che è detto biblicamente a proposito del primo Adamo possa essere riconosciuto presente nel secondo Adamo (Cristo); con un rovesciamento però intenzionale che permetta di vedere nel primo Adamo (quello della Genesi) solo l'anticipo figurale della realtà presente nel secondo Adamo (Cristo). L'esempio del sigillo impresso con forza su altro materiale può spiegare meglio l'idea. Se noi osserviamo la matrice di un sigillo noi intravediamo soltanto un'impronta in rilievo, ma se osserviamo ciò che la pressione della matrice produce nella materia che gli abbiamo sottoposto, vediamo con chiarezza tutto ciò che nella matrice era delineato, ma che appare adesso ai nostri occhi come una realtà perfettamente godibile alla vista, perché in rilievo. Risultato di tutto questo è la scoperta stupita di un progetto unitario pensato, accennato o abbozzato da Dio nel primo Adamo (*týpos*), che la tradizione cristiana ha visto realizzato nel secondo Adamo, al quale ha applicato il termine *anti-týpos*.

Ma è giusto parlare a questo proposito di antitipo, come spesso si dice in certe spiegazioni del metodo ermeneutico paolino? Il Pizzolato se lo chiede e risponde con un pregevolissimo excursus storico-filologico al quale rimandiamo.

Il significato di *antitypos* come “*similis forma*”

Da una lettura dei testi neotestamentari nei quali ricorre il termine *antitypos* sembra assai improbabile la possibilità di dargli quel particolare significato “tecnico” – oltretutto sinonimo di *týpos* – che ha permesso all'esegesi biblica battesimale di vedere, per esempio, nell'acqua del diluvio una “profezia” o “prefigurazione” della realtà “compiuta” o “perfezionata” nella celebrazione battesimale.

Osserva il Pizzolato a proposito di un famoso testo petrino:

«Al di là delle varie traduzioni possibili, quello che a noi importa di più qui è il fatto che comunque l'*antitypos* della 1 Pt 3, 20-21 non è considerato (almeno nelle traduzioni latine) un termine tecnico, ma come affatto usuale (*similis forma*). Sicché se è giusto vedere una ripresa tra l'acqua del diluvio e l'acqua del battesimo (cioè l'*antitypon* che a quella corrisponde), l'*antitipo* di per sé non dice qui un perfezionamento tipologico di un *týpos*, ma solo il riproporsi di una stessa forma (“copia”, “riproduzione”)⁴⁴.

⁴⁴ L.F. PIZZOLATO, *Op. cit.*, pp. 180-181.

Nella sua accezione di “copia” o “riproduzione” di fatti o elementi del passato il termine *antítypos* diventa in ogni caso sempre più termine tecnico nella letteratura cristiana successiva al NT. Così, per esempio, si può parlare di *antitypía theía* (riproduzione “sacra”) con riferimento agli oggetti che ricordano la vita e la passione di Cristo e si parla addirittura di “*antítypos tou̅ hagiou̅ mnématos*” (= copia del santo sepolcro), con riferimento all’altare su cui si celebra l’eucarestia. La stessa utilizzazione avviene con riferimento all’edificio della chiesa e dei simboli cristiani, comprese le gerarchie sacerdotali che “riproducono” sulla terra le gerarchie celesti⁴⁵.

Così Germano di Costantinopoli può scrivere che

«La chiesa (edificio) è cielo sulla terra, in cui il Dio dei cieli abita e passeggia, essendo essa copia (*antitypoûsa*) della crocifissione, della sepoltura e della risurrezione di Cristo, glorificata più del tabernacolo della testimonianza di Mosè»⁴⁶.

Perentoria la conclusione del Pizzolato che interpretando Giovanni Damasceno scrive:

«L'*antitypon grámma* (= segno che riproduce), cioè l’immagine sacra, altro non è che una *horoméne grafé* (= segno visibile) che ci permette di cogliere il divino riproducendolo nella memoria (*en hypomnései*) che quella immagine richiama. La polemica antiiconoclastica ci consegna quindi anch’essa un inequivoco significato – tanto più rilevante perché tecnico – dell’*antitipo* come “riproduzione”, “copia”»⁴⁷.

L’arricchimento del termine *antítypos*

Quando il termine, che pure attinge le sue origini al significato di “copia”, verrà utilizzato nel contesto iconografico, ha già subito però un arricchimento di significato dovuto nel frattempo alla sua utilizzazione in ambito sacramentale. Questo arricchimento sembra aver avuto inizio pro-

⁴⁵ L.F. PIZZOLATO, *Op. cit.*, pp. 181-182.

⁴⁶ GERMANO DI COSTANTINOPOLI, *Historia mystica Ecclesiae catholicae* 1, in BRIGHTMANN, “Journal of Theological Studies” 9 (1907), p. 257. Citazione ripresa da L.F. PIZZOLATO, *Op. cit.*, p. 182.

⁴⁷ L.F. PIZZOLATO, *Op. cit.*, p. 182.

prio a partire dall'equiparazione fra *antítýpos* e *týpos* compiuta da alcuni interpreti del testo di 1 Pt 3, 20-21.

È interessante che, pur interpretando correttamente il termine *antítýpos* con un semplice “*similiter*” in latino, il vescovo Cipriano di Cartagine parli, per esempio, già dell'arca di Noè chiamandola *typus* della Chiesa, e altrettanto faccia Ambrogio di Milano. Non c'è in questi autori alcuna contrapposizione formale fra *týpos* e *antítýpos*, né tantomeno un'interpretazione del battesimo o della Chiesa come *antitipi* che completano o perfezionano elementi e fatti del passato, ma il contesto esegetico o sacramentale in cui ne parlano, spinge fortemente in questa direzione⁴⁸.

Nella tradizione greca è possibile anzi leggere un testo di Didimo di Alessandria che, secondo il Pizzolato, «potrebbe andare proprio nella direzione dell'attribuzione di un valore tipologico, diremmo tecnico, al termine *antítýpos*. Infatti l'esegeta alessandrino contrappone la *skiá* = ombra (il battesimo veterotestamentario rappresentato dal diluvio), all'*alétheia* = verità, che è il battesimo neotestamentario, in un rapporto non solo di ripresa di segno, ma anche di superamento quanto ad efficacia»⁴⁹.

Scriva Didimo alessandrino:

«Se il battesimo avvenuto allora come ombra salvava (*en skiá baptísma ésoxen*), quanto più (*póso mállon*) quello che è avvenuto nella verità (*en aletheía*) ci rende immortali e divini. Fu scritto così: “*Ho kai humàs antítýpon nún sóxei baptísma [...]*»⁵⁰.

A questo testo se ne può aggiungere un altro, attribuito a Giovanni Damasceno, che chiama Maria *he antítýpos tês toû Noê empsychòs théke* (l'antitipo arca vivente di quella di Noè)⁵¹.

La complessità del termine in Gregorio Nazianzeno

Determinante è un testo in cui Gregorio di Nazianzo utilizza sia il termine *antítýpos* che il termine *týpos*. Su questo testo dobbiamo fermare la

⁴⁸ L.F. PIZZOLATO, *Op. cit.*, p. 183.

⁴⁹ L.F. PIZZOLATO, *Op. cit.*, p. 184.

⁵⁰ *De Trinitate*, II, 14 (PG 39, 716A. Citazione in L.F. PIZZOLATO, *Op. cit.*, p. 184).

⁵¹ Cf. L.F. PIZZOLATO, *Op. cit.*, p. 184.

nostra attenzione, perché indica la problematicità che accompagnerà da ora in poi il significato di *antítypos* nella letteratura cristiana.

Scrivo Gregorio a proposito del serpente di bronzo di cui parla il Vangelo di Giovanni:

«Il serpente di bronzo viene appeso contro i serpenti che mordono, non come tipo di Colui (Cristo) che ha sofferto per noi (*ouch hos týpos de toû hupèr hemôn páthontos*), ma come antitipo (*all'hos antitypos*); e salva coloro che guardano verso di lui *non perché viva creduto* [come oggetto di fede], *ma perché è morto*, e fa morire le forze a lui sottoposte, essendo stato annientato, come meritava».

L'affermazione centrale del Nazianzeno, in questo testo, è che il serpente di bronzo appeso da Mosè (cf. Nm 21, 4-9) non può essere definito *týpos* di Cristo, ma semmai *antítypos*. *Antítypos* di chi, o di che cosa? Questa decisa presa di posizione di Gregorio sembra voler spiegare la misteriosa affermazione del Vangelo di Giovanni che, in Gv 3, 14-15 scrive:

«*Kaì kathòs Mousês hýpsosen tòn óphin en tê erémo, hoútos hypsothênai deî tòn hyiòn toû anthrópou, hína pás ho pisteúon en autô èche zoèn aiónion*».

Come mai deve spiegarla? Probabilmente perché ha difficoltà ad accettare un testo neotestamentario decisamente “tipologico”.

Il testo di Giovanni infatti non si limita a proporre un paragone fra il serpente innalzato da Mosè nel deserto e l'innalzamento del figlio dell'uomo, ma suggerisce chiaramente una progressione fra la vita “terrena” ottenuta dal serpente innalzato da Mosè e la *zoèn aiónion* ottenuta da coloro che credono nell'innalzamento del figlio dell'uomo.

L'utilizzazione sia della forma verbale *deî* che della particella finale *ína* confermano d'altra parte chiaramente l'unità di fondo che lega l'innalzamento del serpente nel deserto e l'innalzamento del Figlio dell'uomo. Siamo dunque certamente di fronte ad un'interpretazione tipologica, e dunque progressiva e perfettiva, dell'AT.

Gregorio – che non può fare a meno di considerare questo, e tuttavia non lo condivide del tutto – tenta di re-interpretare il testo giocando proprio col termine *antítypos* e contrapponendolo a *týpos*. In questo modo sposta però il contesto della citazione giovannea del libro dei Numeri suggerendo di vedere nel serpente innalzato da Mosè nel deserto una sorta di esposizione di cadavere del giustiziato che conferma la morte, insieme con

lui, di tutte le forze mortifere che agivano in accordo con lui. E così è potuto succedere che, essendo stato ucciso lui, come meritava, venissero salvati coloro che, nel vederlo morto, recuperavano il vigore della salute.

In questo modo Gregorio può concludere che la salvezza degli ebrei nel deserto non si realizzava affatto perché trasformavano il serpente in oggetto di fede, ma semplicemente perché potevano confrontare (da qui l'uso di *antítypos*) il loro rischio di morte con (*katá*) la morte del serpente e di tutte le forze a lui sottoposte, fra le quali ovviamente c'erano anche "i serpenti che mordono".

La salvezza degli ebrei era dovuta dunque alla possibilità di vedere nell'*antítypos* innalzato da Mosè la riproduzione "copia" di ciò che subivano a causa di "serpenti mordenti", ma con l'aggiunta che quella stessa morte da loro subita a causa dei morsi velenosi era stata comminata al serpente stesso e con ciò veniva posto termine, con una degna condanna, anche alla violenza delle potenze che obbedivano a lui. La sua morte esorcizzava insomma il loro rischio di morte e infondeva loro il coraggio per riappropriarsi della vita.

Con una simile spiegazione Gregorio otteneva due risultati:

1° negava che il serpente innalzato da Mosè potesse essere definito *týpos* di Cristo;

2° ribadiva la natura comparativa del termine *antítypos*, riconducendolo alla sua accezione originaria di copia.

Nel frattempo però l'utilizzazione di *antítypos* si era arricchita ulteriormente nella tradizione cristiana, al punto che la stessa interpretazione di Gregorio non riusciva più ad essere situata nel suo contesto proprio e del tutto naturale, dando origine alle ipotesi più varie, come quella che l'*antítypos* del testo nazianzeno si riferisse al serpente antico del giardino di Eden⁵², oppure che si dovesse intendere come "simbolo contrario"⁵³.

⁵² Cf. L.F. PIZZOLATO, *Op. cit.*, pp. 185-186.

⁵³ Cf. L.F. PIZZOLATO, *Op. cit.*, pp. 186-187.

La posizione di Giovanni Crisostomo

Non seguiremo ovviamente le varie interpretazioni che sono state date in epoche successive del testo di Gregorio di Nazianzo ma, progredendo nell'analisi della stessa tematica presente nella tradizione dei Padri greci, ci sembra opportuno e chiarificatorio proporre un testo significativo di Giovanni Crisostomo, il quale commentando Ebr 9, 24, scrive:

«Disse bene l'autore che quelle realtà erano *antítypa*: infatti hanno solo la figura (*týpon*), ma non l'efficacia (*ischýn*), come nelle raffigurazioni (*epì tòn eikónon*) dell'uomo rappresentato, l'immagine ha solo la figura (*týpon*) o l'immagine (*eikòn*), ma non ne ha l'efficacia (*ischýn*). Si dà che il vero (*tò alethés*) e la figura (*ho týpos*) abbiano aspetti comuni tra di loro, infatti ha uguale la figura (*ho týpos ísos*), ma non l'efficacia. Altrettanto (si deve dire) a proposito di ciò che si riferisce al cielo e di ciò che si riferisce alla tenda, dal momento che erano uguali relativamente al *týpos*, perché erano realtà sacre (*bàghia gàr ên*); ma non relativamente all'efficacia (*dýnamis*) e agli altri aspetti che non erano i medesimi»⁵⁴.

Il Crisostomo sta commentando il testo di Ebr 9, 24, altro testo del NT in cui è presente il termine *antítupos*, e ne approfitta per fare alcuni chiarimenti.

Nella premessa l'arcivescovo sembra operare una comparazione fra *antítupos* e *týpos*. Tutto il resto del brano vorrebbe giustificare simile comparazione sottolineando il senso e la natura del *týpos*. Di quest'ultimo dichiara subito in apertura che le realtà celesti, delle quali parla la *Lettera agli Ebrei*, e che giustamente sono chiamate *antítupos*, possiedono sì il *týpon*, ma non l'*ischýn*. Per spiegare poi meglio cosa intenda dire con questa distinzione propone un esempio, attinto probabilmente alla consuetudine di esporre in pubblico il ritratto dell'imperatore, di cui si può dire che mostra certamente i lineamenti dell'uomo raffigurato (*týpon échei tou anthrópou he eikón*), ma non l'efficacia, la forza o l'energia (*tèn ischýn*) di lui.

L'esempio permette di evidenziare tre termini particolari; *týpos*, *eikón*, *ischýs*, a proposito dei quali si suggerisce che i primi due, *týpos* e *eikón*, si equivalgono dal momento che ambedue sono privi di *ischýs*. Proseguendo

⁵⁴ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homiliae in Hebrós*, XVII, 3, PG 63, 131. Citazione in L.F. PIZZOLATO, *Op. cit.*, p. 188. Testo greco in nota.

poi nella riflessione il commentatore evidenzia da una parte la corrispondenza reciproca fra la persona rappresentata e la sua rappresentazione (*tò alethès kai ho týpos koinonoûsin allélois*), e dall'altra la discrepanza fra di loro dal momento che, pur corrispondendosi, non condividono la medesima forza o energia (*ischýn*). «Sono infatti uguali nel *týpos* ma non nella *ischýs*».

Sviluppati questi chiarimenti, il Crisostomo li applica, nella terza parte del suo commento, al testo della *Lettera agli Ebrei*. Può così precisare che, rispetto alla realtà celeste, ciò che si dice a proposito della tenda (*epí tês skenês*) può: da una parte, rilevare una comunanza relativamente al *týpos* che si esprime nella condivisione della sacralità (*hàghia gàr ên*); dall'altra, indicare una distinzione relativamente all'efficacia (*dýnamis*) e agli altri elementi che non sono affatto gli stessi (*ou tà autá*).

La precisazione del Crisostomo è importante, perché permette di capire, finalmente meglio, che cosa si intenda per *antítýpos* ad Antiochia al suo tempo e nel suo contesto teologico-culturale. Comprensione che possiamo riassumere così: si intende per *antítýpos* qualcosa che, pur possedendo il *týpos* di un'altra realtà, non ne possiede la stessa efficacia (*ischýn*).

Se poi si cerca un esempio che serva a imprimere meglio nella mente il concetto appena esposto, il Crisostomo lo offre immediatamente, portando in campo un terzo termine greco che avrà molto futuro: *eikón*.

Dovremmo dunque concludere che per l'arcivescovo di Costantinopoli *antítýpos* e *eikón* sono sinonimi?

A partire dal testo appena esaminato dovremmo concludere positivamente, ma allora dovremmo anche aggiungere che vi è una sorta di omologazione dei tre termini con i quali il Crisostomo articola la sua interpretazione di Ebr 9, 24, *antítýpos*, *týpos*, *eikón*. Tutti e tre i termini vengono infatti accomunati dalla caratteristica di "raffigurare" la verità (*tò alethés*), ma di non poterne rendere presente l'efficacia (*tèn ischýn*).

L'ambito liturgico di *antítýpos*

L'intera terminologia è stata caricata nel frattempo di significati diversi in ambito liturgico-sacramentale. Serva da esempio il seguente frammento di Ireneo⁵⁵:

⁵⁵ Fr. 36, Harvey, II, pp. 502-504.

«Noi offriamo a Dio il pane e il calice della benedizione, rendendo grazie a Lui perché prescrisse alla terra di produrre questi frutti per nostro nutrimento; e poi, dopo aver compiuto l'offerta, invochiamo lo Spirito santo che presenti questo sacrificio e il pane corpo di Cristo e il calice sangue di Cristo, affinché coloro che hanno parte a questi *antitipi*, ricevano la remissione dei peccati e la vita eterna»⁵⁶.

Il contesto in cui questo frammento utilizza il termine *antitypos* è ovviamente liturgico-sacramentale. Ma questa constatazione ci riporta quasi naturalmente all'immagine di una scala ideale che, partendo dal basso, procede per gradini successivi così che il primo gradino sia costituito dall'*antitypos*, il secondo dal *typos* e il terzo dall'*alétheia*. In questa scansione ascensionale ognuno dei gradini possiede di fatto una particolarità per cui l'*antitypos* si caratterizza come “manufatto”, il *typos* come “visibile” ma “non ancora manufatto” e l'*alétheia* come realtà “invisibile” situata al di fuori del tempo e dello spazio. Stante però la connessione fra i tre gradini, dovuta al fatto che *tò alethés* si è reso “visibile” nel *typos* e quest'ultimo si è configurato nel “manufatto” identificato con l'*antitypos*, è possibile raggiungere l'*alétheia*, passando attraverso la mediazione del *typos*, soltanto partendo dall'*antitypos*, il quale, grazie alla sua caratteristica di essere appunto “manufatto”, e dunque fruibile dai sensi, apre all'uomo quell'unica strada percorribile verso la verità, che è stata inaugurata dal Verbo fatto carne.

Una simile lettura dell'*antitypos* permette di considerarlo non più soltanto nella sua dimensione figurale – in quanto riproduzione o copia della verità –, ma anche nella sua misteriosa partecipazione “reale” o “realistica” a quella particolare presenza dell'*alétheia* nella realtà mondana inaugurata dal Verbo di Dio fatto carne.

Grazie all'incarnazione *antitypos* vede infatti nobilitata la sua caratteristica di essere “manufatto”, fino al punto da diventare necessario ponte di congiunzione fra Dio e il mondo creato e perciò fra quest'ultimo e Dio. Da qui la possibilità di ritrovare nell'*antitypos* in modo reale la presenza di quell'*ischýs* o efficacia che lo distingue dal *typos*, e in qualche modo lo promuove, attraverso un surplus che gli viene riconosciuto grazie alla partecipazione “fisica” o “naturale” alla mondana umanità di Cristo, Figlio di Dio.

⁵⁶ Testo e traduzione in L.F. PIZZOLATO, *Op. cit.*, p. 193.

È del tutto ovvio che la catechesi mistagogica non si sia lasciata sfuggire questa nuova accezione del termine *antítypos* e l'abbia continuamente proposta, applicandola all'insieme dei segni sacramentali della Chiesa⁵⁷.

«Ne deriva – conveniamo con Luigi F. Pizzolato – una lettura dei segni-riti che è attenta sempre a mettere in luce e la vicinanza e la differenza rispetto alla realtà cristologica che essi esprimono»⁵⁸.

Non si poteva dare un arricchimento maggiore del termine *antítypos*, di quello che gli proviene dall'essere stato elevato al punto da indicare il corpo e il sangue di Cristo scoperti presenti, con l'occhio della fede, nel pane e nel vino dei santi misteri della Chiesa.

Il Pizzolato riferisce una serie di testi nei quali questo accostamento, ormai “tecnico”, fra *antítypos* e divini misteri è chiaramente presente⁵⁹.

A questo punto dobbiamo ammettere che siamo ben lontani da quella accezione di *antítypos* che si fermava soltanto alla “copia”, “riproduzione” della *similis forma*. L'utilizzazione dello stesso termine in contesto liturgico-sacramentale rivela infatti un significato decisamente “altro”.

Credo anzi che la storia del termine – dopo questo arricchimento ricevuto dal riferimento al Verbo incarnato e al piano liturgico-sacramentale – diventi “altra” anche sul piano più strettamente esegetico. Infatti, a mano a mano che, nella riflessione cristiana, ci si convinse che il *liber Scripturarum* dovesse essere inteso in analogia con ciò che si affermava a proposito del pane e del vino eucaristici, sembrò del tutto normale applicare al testo scritturistico gli stessi principi fatti valere per il “dato” del Verbo fatto carne e per il “rito” liturgico-sacramentale.

Il linguaggio del capitolo sesto del Vangelo secondo Giovanni, che equiparava parola, pane, carne, corpo di Cristo, poté essere forse la stra-

⁵⁷ Una prova di questo sono le tre presenze di *antítypos* in altrettante Catechesi mistagogiche di Cirillo/Giovanni di Gerusalemme. Sono la Catechesi II, 5.6; la Catechesi III, 1; la Catechesi V, 20. In questi testi, il cui originale greco è comodamente accessibile nel volume 126 delle SC, commuove lo stupore con cui Cirillo constata la straordinaria connessione esistente fra la *mimesis* celebrativa e l'efficacia della *soteria* realizzata dal Signore crocifisso e risuscitato, in cui vede pienamente realizzato l'annuncio di Paolo in Rom 6, 3-11.

⁵⁸ L.F. PIZZOLATO, *Op. cit.*, p. 194.

da naturale della ri-comprensione analogica del termine *antítypos* anche nell'esegesi biblica.

A proposito della mistagogia perseguita da Cirillo/Giovanni di Gerusalemme il Pizzolato scrive:

«C'è una scansione lungo tre fasi, composta da: la figura anticipativa (*týpos*), che è ciò che, in genere nell'Antico Testamento, anticipa il segno neotestamentario di Cristo; la verità (*alétheia*), che è il dato storico verificatosi veramente (*alethôs*) in Cristo e che è la sostanzialità del sacramento, anche se non sempre può avere la medesima visibilità di quella che noi percepiamo nei segni sacramentali attuali; la ri-proposizione o "copia" (*antítypos*), cioè il segno sacramentale, che, per lo più servendosi dello stesso segno del *týpos*, rende in modo sensibile ed efficace il sacramento di Cristo»⁶⁰.

La riflessione del Pizzolato è corretta, ma essa non sembra tener conto abbastanza del fatto che sempre, nella riflessione dei Padri, si parla di unità di due Testamenti non di tre. Il che significa che essi vedevano il segno sacramentale-liturgico non come cosa diversa rispetto al dato rivelato nel Verbo fatto carne e nelle Scritture ispirate, ma come unica realtà: quella del mistero di Cristo che, in quanto *Christus totus*, proseguiva a "rivelare", rendendolo efficace, il progetto salvifico di Dio – annunciato già nell'Antico Testamento – in quel Nuovo ed eterno Testamento aperto dal periodo storico vissuto da Gesù di Nazareth, e tuttora in atto, fino alla consumazione dei secoli, sia nelle celebrazioni liturgico-sacramentali, sia nelle altre forme della vita della Chiesa, prima fra tutte la proclamazione e rispettiva esegesi delle Scritture ispirate.

Ciò di cui non tiene conto il Pizzolato mi sembra essere sostanzialmente proprio questa unità di ispirazione fra tempo prima di Cristo e tempo dopo Cristo. Era convinzione dei Padri – e Origene lo insegnava in modo esplicito – che vi sia unità di ispirazione, dovuta all'unico Spirito, sia nell'agiografo che ha materialmente scritto i libri, sia nell'interprete dei libri stessi⁶¹. Il pensiero di Origene supponeva la presenza della stessa *dýnamis* sia nell'uno che nell'altro, al punto che si è potuto parlare di

⁵⁹ L.F. PIZZOLATO, *Op. cit.*, pp. 199-200.

⁶⁰ L.F. PIZZOLATO, *Op. cit.*

eodem Spiritu. I Padri mistagogici, proprio perché erano convinti della presenza dell'unico Spirito in ogni manifestazione della vita della Chiesa, di fatto non potevano avere due pesi e due misure: una quando facevano esegesi biblica, propriamente detta, e una quando introducevano i credenti nella comprensione di ciò che sperimentavano nelle celebrazioni liturgiche.

Da qui un naturale scambio di terminologia, ma da qui anche la concreta, e forse provvidenziale, “*contaminatio*” fra i contenuti “misterici” dei riti-elementi liturgici e gli altrettanto “misterici” contenuti dei libri biblici. Il realismo con cui utilizzavano il termine *antítipos* con riferimento ai segni liturgici è potuto passare così tranquillamente dal piano liturgico a quello biblico, arricchendo l'esegesi di quel realismo sacramentale che abituerà i cristiani a riconoscere nella parola biblica un pane altrettanto necessario e sostanzioso quanto il pane eucaristico. Fenomeno, questo, che si verifica forse in tempi molto più remoti di quanto si sia disposti ad ammettere, anche se la commistione terminologica – come fa fede la storia del termine *antítipos* – può essersi verificata in tempi relativamente più recenti.

Si può sottoscrivere tranquillamente dunque – ma soltanto dalla pura prospettiva filologica – ciò che scrive il Pizzolato a proposito dell'uso di *antítipos* nel contesto eucaristico da parte di Cirillo di Gerusalemme o altri, che «in questi ambiti l'*antitipo* sembra acquistare un valore tecnico che, nel contesto esegetico, non sembra possedere e che da qui, e *solo da qui*, casomai potrebbe essere rifluito sull'esegesi»⁶², ma non è questo il punto.

L'utilizzazione terminologica può essere arrivata tranquillamente dopo. È del tutto scontato che sia così. Già Cicerone diceva: *rem tene, verba sequentur*. La realtà c'era già. C'era già cioè la convinzione che la stessa *dýnamis* dello Spirito che agiva nel rito liturgico, attraverso i relativi elementi, agiva anche nella declamazione della Parola, la relativa pagina scritta e la sua esegesi. E dunque, come si poteva fruire della *dýnamis* dello Spirito nella celebrazione liturgica della Chiesa, così si poteva fruire della stessa *dýnamis* che sprigionava dai misteri contenuti nella pagina biblica attraverso l'esegesi compiuta “*in Ecclesia Christi*”.

E c'è di più.

Ciò che i Padri mistagogici rivelavano nelle loro catechesi e i Commentatori della Bibbia nella loro esegesi, lo rivelavano anche i Padri “*pneumatikoi*” – anch’essi fruendo della *dýnamis* del medesimo Spirito – nella *diórisis* con cui mettevano in luce i “misteri” nascosti nel cuore degli uomini.

Il denominatore comune che permetteva di parlare in modo così unitario era la convinzione di agire, ognuno a proprio modo, sotto la stessa *dýnamis* dello Spirito Santo: *eodem Spiritu*.

Dobbiamo aggiungere infine che la condivisa consapevolezza di ciò che sosteneva già Paolo, e cioè che «solo lo Spirito di Dio conosce il mistero di Dio»⁶³, dava a tutti i nostri Padri antichi, fossero essi mistagoghi, esegeti o padri “spirituali”, l’altrettanto condivisa consapevolezza che gli “antitipi”, che permettevano loro di constatare questa misteriosa presenza-azione dello Spirito Santo, rimanevano sostanzialmente e sempre *umbra futurorum bonorum*. Infatti erano tutti d’accordo che, quale che fosse la loro comprensione o esperienza dei “misteri divini”, si trattava comunque sempre di cose viste o sperimentate *in figura et aenigmate*, essendo la piena manifestazione della verità riservata ai perfetti non in questa vita, ma nella pienezza del Regno.

⁶¹ Cf. GRÉGOIRE LE THAUMATURGE, *Remerciement a Origène suivie de La Lettre d’Origène a Grégoire*, texte grec, introduction, traduction et notes par Henri Crouzel, Sources Chrétiennes n. 148, Paris 1969, pp. 168-172.

⁶² L.F. PIZZOLATO, *Op. cit.*, p. 198.

⁶³ 1 Cor 2, 11.

«AMAOS LOS UNOS A LOS OTROS COMO YO OS HE AMADO»: ESPIRITUALIDAD DE COMUNIÓN (NMI 43)

JESÚS CASTELLANO CERVERA

PATH 4 (2005) 85-104

«Espiritualidad de comunión» ha sido una de las más felices expresiones de la Carta apostólica de Juan Pablo II al comienzo del nuevo milenio¹. Y el propósito de «hacer de la Iglesia la casa y la escuela de la comunión» ha resonado como un programa de vida para el futuro de la Iglesia, como una nueva frontera de la espiritualidad eclesial del futuro. Estas dos expresiones, como algunas otras del documento pontificio, han tenido una aceptación gozosa y han engendrado grandes esperanzas en el corazón de los cristianos. Podemos decir que constituyen la prueba de una fecunda y universal “recepción” del magisterio por parte del pueblo de Dios. Como si la Iglesia estuviera no solo preparada sino en cierto modo deseosa de escuchar esta palabra «espiritualidad de comunión» en su camino histórico, al principio de un siglo y de un milenio, y de vivirla como un programa de renovación esperanzadora, como fruto del Gran Jubileo del Año 2000.

El trato que el Santo Padre ha dado a esta expresión «espiritualidad de comunión», es en realidad de carácter pedagógico, sugerente, propositivo. No ha entrado ni en la riqueza bíblica teológica de la palabra comunión ni en su trayectoria histórica de los últimos tiempos. Y tanto menos

¹ He llamado la atención acerca de la importancia de este tema en la Semana de espiritualidad del Teresianum del 2001 en mi conferencia *Esigenze odierne di spiritualità. Memoria e profezia*, in AA.VV., *Impegni e testimonianza di spiritualità alla luce della lettera apostolica Novo millennio ineunte*, Roma 2001, pp. 75-107, especialmente con referencia a nuestro tema en pp. 102-106.

se ha preocupado de ofrecernos el sentido de novedad que la expresión «espiritualidad de comunión» tiene para la Iglesia. Y, sin embargo, estimula la conciencia del teólogo, y del teólogo espiritual en particular, para dar relieve a una orientación del Magisterio de la Iglesia, en su perspectiva teológica y vital, como programa nuevo para el milenio apenas comenzado.

Queremos, pues, responder a este desafío del magisterio y ofrecer el marco teológico de la expresión «espiritualidad de comunión», de modo que podamos extraer del documento pontificio la riqueza que para la teología y la espiritualidad encierra su enseñanza. Lo haremos en dos momentos, el primero para enmarcar dignamente el sentido de la expresión «espiritualidad de comunión» en el horizonte de la teología bíblica y del reciente magisterio de la Iglesia; el segundo para comentar el sentido mismo de las palabras de la Carta NMI nn. 42 y 43, que son los números fundamentales que tratan el tema.

I. El marco doctrinal de la espiritualidad de comunión

1. La palabra *communio* en el marco de la revelación bíblica

La palabra central que orienta la densidad de nuestro tema es sin duda la expresión «espiritualidad de comunión», con una acentuación particular del sentido cristiano de este término. Una sencilla búsqueda del significado de la palabra comunión en sus varias expresiones verbales en los libros del N.T. nos deja el sabor de un concepto central de la revelación cristiana, presente en diversos autores, expresión vital de esa nueva experiencia cristiana, que nace del Evangelio de Jesús y de la presencia del Espíritu de Pentecostés. No pretendemos hacer aquí una investigación exhaustiva de un tema bíblico, sino simplemente recordar su importancia, con una serie de referencias fundamentales².

² F. HAUCK, *Koinós, koinonós, koinonía, synkoinonés, synkoinoneo, koinoninós, koinoo*, en *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1969, vol. V, col. 671-726, de modo especial para el uso de estos términos en el NT, col. 710-726; G. PANIKULAM, *Koinonia in the New Testament. A dynamic expression of christian life*, Roma 1979, Analecta biblica n 85.

Empecemos por el texto fundamental de los Hechos de los Apóstoles 2, 42, donde la palabra *koinonía* aparece en el centro mismo de las características de la nueva vida de los cristianos, junto a la referencia a la “perseverancia” en la enseñanza de los apóstoles, en la fracción del pan y en las oraciones. De esa comunión deriva también la alusión a la total comunión de bienes (*apanta koiná*: Hch 2, 45; 13, 16).

En otros textos la palabra *koinonía*, con sus variantes verbales, puede significar la participación en el mismo trabajo, como en el caso de los pescadores de Galilea (Lc 5, 10), o la referencia a la misma naturaleza humana que es común a todos los hombres (Hb 2, 14).

En 2 Pe 1, 4 se llega a un vértice de significado, cuando se emplea para dar el mayor realce a los bienes que Dios nos concede por su gracia, y que son nada menos que el estar en comunión con la naturaleza divina (*theias koinonoi physeos*); una expresión que podemos entender tanto de la suprema comunión de cada uno en la naturaleza divina que se nos comunica como don supremo, como en la realización de una comunión trinitaria de todos en el mismo misterio de comunión que es Dios.

En Pablo el uso de esta terminología tiene una vertiente *crisológica*, al designar, junto con otras palabras claves de la mística cristocéntrica, la participación a la misma suerte de Cristo y a su misma vida (Cf. Fil 3, 10)³. Posee además una connotación *pneumatológica* al aludir, en el conocido texto trinitario de 2 Cor 13, 13, a la «comunión del Espíritu Santo», como participación en el mismo don del Espíritu. Se refiere, además, a una necesaria participación vital de los cristianos en la misma existencia *eclesial* con las exigencias intrínsecas de la comunión en el amor y que van de la constatación de esa comunión que es ya un don bautismal y eucarístico, al deseo de compartirla a los demás, con todas las consecuencias que lleva consigo la comunión en las necesidades de los santos (Cf. Rm 12, 13; 15, 26)⁴. En el vértice sacramental del lenguaje paulino de la comunión encontramos el conocido texto eucarístico de 1 Cor 10, 16-17 y ss. en el que el apóstol afirma a la vez, usando las dos veces la palabra

³ Más ampliamente en F. HAUCK, *Op. cit.*, col. 711-718.

⁴ *Ibidem*, col. 719-721. Cf. W. BOREK, *Unità e reciprocità delle membra della Chiesa. Studio esegetico-teologico di 1 Cor 12, 21-26; Rom 12, 3-8; Ef 4, 25-5,2*, Editrice PUG, Roma 2004.

koinonía, que el cáliz de la bendición es comunión con la sangre de Cristo y el pan que se parte es comunión con el cuerpo de Cristo. Hay en el texto paulino una consecuencia de carácter eclesial que alude a la comunión de todos en el mismo pan y en el mismo cáliz⁵, como principio sacramental de una misma vida de comunión y de oblación o culto espiritual; y una aplicación de orden ético, que no permite participar en el altar y en el cáliz de los demonios a los que participan de la mesa del sacrificio del Señor, por el fuerte sentido existencial que tiene la palabra *koinonoi* en el sentido litúrgico de una participación de lo que se ofrece en el altar y de lo que se come del altar (Cf. vv, 18 y 20-21).

Toda la teología de Juan está también impregnada en sus palabras, en sus imágenes y su dimensión trinitaria, del lenguaje de la participación, de la unidad y de la permanencia de Cristo en nosotros. Bastaría referirse al cap. 15 de su Evangelio, con la imagen de la vid y los sarmientos y al cap. 17 con su perspectiva de unidad trinitaria⁶.

Explícitamente la palabra *koinonía* resuena cuatro veces al principio de la 1 Carta de Juan (1, 3; 6.7). Ante todo, como comunión participativa en la vida divina que el Verbo nos ha revelado, comunión con el Padre y el Hijo en el Espíritu, extendida a los demás a través del anuncio. Y con unas exigencias particulares que hacen de la comunión una realidad luminosa y vital, si se vive en la verdad, y una contradicción y una falsedad si se vive en la mentira⁷.

Estas sencillas alusiones a la presencia transversal del lenguaje de la comunión en el NT con su denso significado divino-humano, trinitario, cristológico, pneumatológico, sacramental-eucarístico, vital y existencial en su dimensión eclesial, nos ofrecen la medida de la importancia del tema tratado por Juan Pablo II en su Carta, ya que remite directamente al concepto fundamental de comunión *koinonía* (Cf. n. 42). En este concepto aparece la novedad de la revelación cristiana, ya que la palabra humana del lenguaje griego de la época, se va cargando de significados y de realidades inéditas para indicar la vida de Dios en si y para nosotros, dentro

⁵ Así según la variante de algunos códices y algunos Padres de la Iglesia que añaden a las palabras del v. 17 la expresión *kai toû énos poteríou*.

⁶ G. ROSSÉ, *La spiritualità di comunione negli scritti giovannei*, Città Nuova, Roma 1996.

⁷ A. DALBESIO, *Quello che abbiamo udito e veduto*, Ed. Dehoniane, Bologna 1990.

de un entramado de relaciones que llevan hasta el amor, como dinamismo de la comunión en todos sus sentidos. Algunos de estos significados o mejor de las exigencias de la comunión tendrán en las palabras de Juan Pablo II la fuerza de una pedagogía que supone el misterio y el don, pero que pide la praxis concreta del amor de comunión, dentro de la lógica de los textos de Pablo y de Juan.

2. De la eclesiología de comunión a la espiritualidad de comunión

Una serie de movimientos concéntricos que van de la Biblia a la liturgia, de la eclesiología al ecumenismo, de la reflexión teológica acerca de la Iglesia comunión al resurgir de los movimientos espirituales comunitarios en el siglo XX, han puesto de relieve la importancia vital de la *communio* en la fe y en la vida de la Iglesia.

El Sínodo extraordinario de los Obispos del 1985, precedido por la reflexión de la Comisión Teológica Internacional sobre algunos temas de eclesiología⁸, dio voz a esta nueva inquietud de la Iglesia y a esta palabra que fue clave de la eclesiología del Vaticano II. En el documento final de este Sínodo se afirmaba:

«La eclesiología de comunión es la idea central y fundamental de los documentos del Concilio. La *koinonia*-comunión, fundada en la Sagrada Escritura, ha sido muy apreciada en la Iglesia antigua, y en las Iglesias orientales hasta nuestros días. Por esto el Concilio Vaticano II ha realizado un gran esfuerzo para que la Iglesia en cuanto comunión fuese comprendida con mayor claridad y concretamente traducida e la vida práctica».

Y tratando de resumir el sentido teológico y vital de este concepto añadía:

«¿Qué significa la compleja palabra “comunión”? Se trata fundamentalmente de la comunión con Dios por medio de Jesucristo, en el Espíritu Santo. Esta comunión tiene lugar en la palabra de Dios y en los sacramentos. El bautismo es la puerta y el fundamento de la comunión en la Iglesia. La Eucaristía es fuente y culmen de

⁸ *Themata selecta de Ecclesiologia* del 7 de octubre de 1985, en *Enchiridion Vaticanum* vol. 9, Ed. Dehoniane, Bologna 1985, pp. 1618-1725. Entre los temas se trata la realidad del pueblo de Dios desde la perspectiva de la comunión (n. 6).

toda la vida cristiana (Cf. *Lumen Gentium*, 11). La comunión del cuerpo eucarístico de Cristo significa y produce, es decir edifica, la íntima comunión de todos los fieles en el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia (Cf. 1 Cor 10, 16)»⁹.

La afirmación de los Padres del Sínodo de los Obispos de 1985 tiene el mejor soporte en un examen incluso simplemente verbal del lenguaje conciliar. Es impresionante constatar en un buen Índice de las palabras de los documentos conciliares la cantidad de veces que recurre el lenguaje de la *communio* y de otras palabras afines, como *communicatio*, *communico*, *communis*, *communitarius*, *comunitas*, u otras como *unio*, *unitas* [...] ¹⁰.

Desde esta toma de conciencia el tema recobra de nuevo a partir de 1985 toda la fuerza propulsora y se encarna en una renovada reflexión sobre la eclesiología de comunión que ya tuvo en los años anteriores y posteriores al Concilio toda una amplia producción teológica¹¹.

La reflexión magisterial sobre este tema estará, a partir de este momento, en el centro de la atención. Ya la Exhortación postsinodal *Christifideles laici* (1988) marca el principio de una teología magisterial que retorna en todas las siguientes exhortaciones postsinodales de los años noventa, tanto las que se refieren a las diversas vocaciones en la Iglesia como *Pastores dabo vobis* (1991), *Vita consecrata* (1996), hasta *Pastores gregis* del 2003, como en todas las demás exhortaciones papales, como fruto de los sínodos dedicados a los diversos continentes.

En 1992 la Congregación para la Doctrina de la fe puntualiza algunos problemas de carácter teológico que lleva consigo esta eclesiología con la *Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la Iglesia*

⁹ II Asamblea general del Sínodo de los Obispos (1985), *Ecclesia sub Verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi, Relatio finalis* II, C, 1. Texto en *Enchiridon Vaticanum* vol. 9, pp. 1738-1781.

¹⁰ Véase por ejemplo X. OCHOA, *Index verborum cum documentis Concilii Vaticani II*, Roma 1967, pp. 89-94 y 499-501.

¹¹ Marcó anticipadamente los pasos de la eclesiología de comunión J. HAMER, *L'Eglise est une communion*, Cerf, Paris 1992. Una amplia bibliografía en J. FONTBONA I MISSÉ, *Comunión y sinodalidad. La eclesiología eucarística después de N. Afanasiev en I. Zizioulas y J.M.R. Tillard*, Barcelona 1994. Entre otros autores queremos destacar la aportación de J.M.R. TILLARD con su trilogía: *Église d'Églises. L'ecclésiologie de communion*, Cerf, Paris 1987; *Chair de l'Eglise, chair de Christ. Aux sources d'une ecclésiologie de communion*, Cerf, Paris 1992; *L'Eglise locale. Ecclésiologie de communion*, Cerf, Paris 1995.

entendida como comunión en la que no faltan junto a los principios teológicos orientaciones que van en la línea de una comunión espiritual vivida y testimoniada¹².

No vamos a entrar en la compleja problemática de estos documentos. Siguiendo una inspiración pastoral y espiritual, congenial con la NMI, queremos referirnos a algunas afirmaciones de la *Christifideles laici* que ha dado una orientación definitiva al tema de la eclesiología de comunión en el ámbito de las vocaciones y de los ministerios. Ante todo la referencia a la Trinidad como «modelo, fuente y meta». En el n. 18 afirma:

«La comunión de los cristianos con Jesús tiene como modelo, fuente y meta la misma comunión del Hijo con el Padre en el don del Espíritu Santo: los cristianos se unen al Padre al unirse al Hijo en el vínculo amoroso del Espíritu».

Una imagen viva de esta comunión es la de la vid y los sarmientos, en el amplio contexto de los sermones de la cena del Evangelio de Juan y sobre todo del cap. 15. De aquí la afirmación fundamental: «Esta comunión es el misterio mismo de la Iglesia». En el n. 19 tras recordar la antes mencionada afirmación del Sínodo de los Obispos de 1985 recuerda una hermosa catequesis de Pablo VI sobre la Iglesia comunión y reinterpreta las imágenes bíblicas que la *Lumen Gentium* nn. 6-7 explica, a propósito de la Iglesia, pero dentro de una óptica de comunión con Cristo y con los hermanos. Son las figuras del cuerpo y del Pueblo de Dios, pero podrían ser también las otras. Recuerda además el n. central de la estructura y vivencia de la comunión en la Iglesia que es el n. 9 de la *Lumen Gentium*, con sus consecuencias a nivel universal y local y traza además las consecuencias de este don del Espíritu que realiza en la Iglesia una comunión orgánica en la diversidad y en la complementariedad.

El paso de las intervenciones del Magisterio de una eclesiología o teología de la comunión a *una espiritualidad de comunión* es posterior. Madura en el ambiente de la Teología espiritual atenta a las exigencias del Vaticano II, y en la inspiración de algunos movimientos eclesiales que ponen el acento en la vida de comunión como expresión concreta de la experiencia cristiana comunitaria. Toma cuerpo esta expresión en la pre-

¹² *Litterae Communionis notio* del 28 de mayo de 1992. Texto en *Enchiridion Vaticanum* vol. 13, Ed. Dehoniane, Bologna 1995, pp. 926-953.

paración y celebración del Sínodo de 1994 sobre la vida consagrada. Y aparece entre las proposiciones finales de este Sínodo presentadas al Papa en vistas de la futura Exhortación postsinodal. En efecto, en la proposición n. 28 se lee:

«El Sínodo, consciente del hecho que en la espiritualidad de los miembros de la vida consagrada no puede faltar la dimensión de la comunión, los exhorta a desarrollar cada vez mejor y a practicar *una espiritualidad de la comunión*».

Y prosigue:

«Tal espiritualidad se expresa en la caridad fraterna, en la humildad, en la sinceridad del diálogo, en el amor de la verdad y en el propósito de promover la unidad y la paz, y sobre todo en la oración. Entre sus signos, entre otros, se encuentra la disponibilidad a ofrecer el servicio a los demás y el esfuerzo por componer armónicamente la propia acción con la acción de los otros»¹³.

Más adelante en la proposición n. 54 se llega a afirmar: que la «experiencia espiritual de comunión y colaboración, tras la celebración del Sínodo se extienda a toda la Iglesia»¹⁴.

La Exhortación postsinodal se hará eco de esta preocupación. En tres momentos, y dentro de la segunda parte del documento *Vita consecrata*, que lleva como título general *signum fraternitatis*, se forja definitivamente este concepto de espiritualidad de comunión.

En el n. 46 leemos:

«El sentido de la comunión eclesial, al desarrollarse como *una espiritualidad de comunión*, promueve un modo de pensar, decir y obrar, que hace crecer la Iglesia en hondura y en extensión [...] ».

Más delante, en el n. 50 el Papa se hace eco de la experiencia de comunión vivida en el Sínodo entre Obispos y personas consagradas,

¹³ Texto del 28 de octubre de 1994, recogido en *Enchiridion Vaticanum* n. 14, Ed. Dehoniane, Bologna 1997, pp. 882-833.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 918-919. En marzo de 1995 el Teresianum de Roma organizaba, haciéndose eco de la perspectiva del Sínodo, su anual Semana de espiritualidad con el título *La Comunión. Riquezas y tensiones*; Cf. AA.VV., *La comunione. Ricchezze e tensioni*, Pontificio Istituto di Spiritualità del Teresianum, Roma 1995.

recuerda la proposición n. 54 del Sínodo, antes citada y afirma su deseo que con la colaboración de las personas consagradas «aumente en todos la mentalidad y la espiritualidad de comunión». Finalmente en el n. 51 la Exhortación Apostólica dirigiéndose sobre todo a las personas de vida consagrada «encomienda la particular tarea de fomentar la espiritualidad de la comunión», dentro de la vida consagrada, en la Iglesia y fuera de ella «entablando y restableciendo constantemente el diálogo de la caridad [...]».

Podemos decir que a partir de *Vita consecrata* se ha hecho cada vez más común esta expresión y ha adquirido carta de ciudadanía en la Iglesia. Son muchas las realidades eclesiales que han querido reconocer en este programa una nueva oportunidad de renovación dentro del dinamismo indisoluble de la comunión y de la misión, ya que ambas pertenecen a la espiritualidad eclesial renovada.

Incluso entre el período intermedio entre las proposiciones del Sínodo y la Exhortación *Vita consecrata* encontramos ya algunas intervenciones del Papa en las que resuena este concepto. Una de ellas es del 16 de febrero de 1995. Recibiendo a los Obispos amigos del Movimiento de los Focolares, en su XIX Convenio, Juan Pablo II les encomienda esta tarea que tiene que ver con la renovada tarea de la nueva evangelización:

«Un renovado anuncio del Evangelio no puede ser coherente y eficaz, si no está acompañado por una *robusta espiritualidad de comunión*, cultivada con la oración, con el compromiso de la ascesis y en el entramado de las relaciones cotidianas»¹⁵.

Podemos decir que estos son los precedentes que han permitido a Juan Pablo II recoger una herencia del postconcilio en el tramo final del siglo XX y del segundo milenio para relanzar la palabra, las exigencias y el programa de la espiritualidad de comunión como tarea fundamental de la Iglesia para el nuevo milenio.

¹⁵ Texto en H. BLUMAISSER – H. SIEVERS, *Chiesa-comunione. Paolo VI e Giovanni Paolo II ai Vescovi amici del Movimento dei Focolari*, Città Nuova, Roma 2002, p. 68.

II. En la perspectiva interna de la Carta NMI

1. El marco referencial de la Carta apostólica

El mensaje de la comunión y de la espiritualidad de comunión tienen como cuadro referencial el cap. IV bajo el título “Testigos del amor”. Es la lógica dimensión de una Iglesia que ha celebrado el Jubileo (cap. I), que sigue contemplando el rostro de Cristo (cap. II), y que parte de nuevo desde Cristo renovada por la santidad y la experiencia de la gracia, por la oración y por la autoevangelización y por una intensa vida litúrgica renovada (cap. III). Es el momento de hablar del testimonio de la Iglesia desde una renovación total, ad intra y ad extra.

En tres densos párrafos del n. 42 se pone de relieve esa exigencia fundamental del testimonio cristiano de la Iglesia. Ante todo para poner en el centro mismo el mensaje de Cristo que es nuevo mandamiento, el amor recíproco, promulgado solemnemente en la cena pascual, casi, podríamos afirmar con la mejor exégesis de la doctrina de San Juan, como mandamiento nuevo que corresponde al sacrificio de Cristo y al sacramento de este sacrificio que es la Eucaristía: «En esto conocerán todos que sois discípulos míos: si os tenéis amor los unos a los otros» (Jn 13, 35). Es la lógica de la contemplación del rostro de Cristo y de una programación pastoral que pone en el centro del mandamiento mismo del amor, siempre con la medida que Jesús mismo le ha dado: que os améis como yo os he amado.

Una breve reflexión enlaza esta exigencia con el tema conciliar y post-conciliar de la comunión con tres notas distintivas: la referencia eclesial, la fuente trinitaria, la dimensión sacramental y apostólica para la salvación del mundo.

«Otro aspecto importante, dice el Papa, en el que será necesario poner un decidido empeño programático, tanto en el ámbito de la Iglesia universal como de las iglesias particulares, es el de la *comunión (koinonía)*, que encarna y manifiesta la esencia misma de la Iglesia».

Con una fórmula trinitaria, habitual en el estilo de toda la Carta y fruto de una renovada atención al principio trinitario de la revelación, continúa:

«La comunión es el fruto y la manifestación de aquel amor que surgiendo del corazón del eterno Padre, se derrama en nosotros a través del Espíritu que Jesús nos da (Cf. Rm 5, 5) para hacer de nosotros “un solo corazón y una sola alma” (Hch 4, 32)».

Es como una consecuencia de un amor trinitario que plasma una Iglesia trinitaria, como fue al principio de la Iglesia, con la plena manifestación del Espíritu de Pentecostés. De aquí surge la sacramentalidad y la misión de la Iglesia como sacramento o signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad del género humano.

Se trata de afirmaciones conocidas que tienen su lógica en el contexto de una teología de la comunión que quiere ser ahora programa concreto de vida; una teología que se hace pastoral, espiritualidad, cultura, estilo de vida.

Con sencillez el Papa nos recuerda que es esta la esencia de la Iglesia, vivir la caridad en el estilo de la comunión, como exigencia fundamental y como testimonio esencial para el nuevo milenio. Y con dos referencias importantes. La primera al himno de la caridad de la 1 Carta a los Corintios cap. 13: «Si faltara la caridad (*agape*) todo sería inútil [...] si faltamos a la caridad todo sería “nada” [...] ». Es como decir que la Iglesia es *koinonía trinitaria* en la medida que es amor trinitario en acto, ad intra y ad extra. La segunda referencia es una trasposición testimonial de la exégesis de Teresa de Lisieux acerca del texto paulino, experimentada como su vocación en el vértice de la caridad, y que le permite vivir la esencia misma de la Iglesia, como su corazón pulsante, es decir afirmar que la Iglesia tiene que ser caridad intensa y suprema en acto:

«La caridad es verdaderamente el corazón de la Iglesia, como bien intuyó Santa Teresa de Lisieux, a la que he querido proclamar Doctora de la Iglesia, precisamente como experta en la *scientia amoris* [...] ».

Aquí también el Papa recurre, como en otros lugares de la Carta, a la teología de los Santos, en este caso a Teresa de Lisieux, que con su existencia teologal revela a la Iglesia que su esencia y su corazón, lo que dinamiza todos los carismas existentes en ella es la caridad.

2. Espiritualidad de comunión: una perspectiva mistagógica

El tono pastoral y espiritual de la Carta Apostólica nos proponen no precisamente un tratado sobre la espiritualidad de comunión, sino algunas pinceladas de carácter pedagógico o, si queremos mistagógico. Una amplia exposición de una Teología espiritual o de una espiritualidad de comunión conllevaría una presentación de algunos capítulos esenciales: los fundamentos bíblicos y antropológicos, una mística de la comunión como don de la misma vida trinitaria encarnada en la esencia misma de la Iglesia – misterio de comunión y de misión –, una ascesis de la comunión, como respuesta, una pedagogía como aprendizaje, un camino como dinamismo, ilustrado por la experiencias de la historia, desde la comunidad primitiva hasta nuestros días. Todo esto queda todavía por hacer. Y sin embargo en pocas orientaciones, como podremos ver, la Carta Apostólica pergeña desde una sencilla mistagogía alguna de las exigencias de esta nueva espiritualidad.

Dos afirmaciones fundamentales preceden la descripción en cuatro dimensiones sugestivas de lo que es una espiritualidad de comunión.

La primera de estas afirmaciones es la urgencia o el desafío de hacer de la Iglesia «la casa y la escuela de la comunión». La Iglesia ha de ser como una casa habitada por este modo de ser y de obrar que se inspira en el misterio mismo de la Trinidad que es el modelo, la fuente y la meta de la comunión. Una especie de templo y casa de la Trinidad en la tierra: la *domus trinitaria* en la que la Trinidad es presencia de comunión y misión, estilo de vida¹⁶. Y la comunidad eclesial se convierte en una especie de *schola communionis*, un lugar donde se aprende a vivir en este dinamismo comunitario, y donde el estilo de vida forja las personas en la novedad de unas relaciones, que como afirma el Papa responden «al designio de Dios y también a las profundas esperanzas del mundo». En esta vida nueva y en este estilo de vida se dan como dos coincidencias: una que viene de lo

¹⁶ Ya en *Vita consecrata* n. 41 se había usado una expresión similar: «En realidad la Iglesia es esencialmente misterio de comunión. La vida fraterna quiere reflejar la hondura y la riqueza de este misterio, configurándose como espacio humano habitado por la Trinidad [...] la participación en la comunión trinitaria puede transformar las relaciones humanas».

alto y es el designio de la comunión divina, y otra que nace de la misma aspiración humana, a nivel universal, pero que en definitiva responde a la vocación de comunión inscrita en la misma naturaleza humana¹⁷.

La segunda afirmación de índole pedagógica es la urgencia de hacer de la espiritualidad de comunión, y de su efectiva promoción y animación, un estilo de vida que se convierte en *principio educativo universal en todas las instancias de la vida eclesial*. El Papa las enumera:

«en todos los lugares donde se forma el hombre y el cristiano, donde se educan los ministros del altar, las personas consagradas y los agentes pastorales, donde se construyen las familias y las comunidades». Es decir toda expresión eclesial, toda encarnación de la Iglesia tiene que vivir el principio de la comunión y la espiritualidad de comunión en la medida que la Iglesia es en todas sus realizaciones, como ya había afirmado el Vaticano II «una comunión de vida, de verdad y de amor» (*Lumen Gentium* n. 9).

3. Cuatro ilustraciones convergentes de espiritualidad de comunión

Llegamos finalmente al centro de la exposición a la novedad y la ampliación de una noción teológica y vivencial de la espiritualidad de comunión, propia de este documento pontificio, mediante cuatro afirmaciones o ilustraciones que configuran, desde tantos puntos de vista convergentes, esta nueva y antigua frontera de la espiritualidad cristiana. El mismo estilo retórico de las cuatro afirmaciones, es decir las palabras repetidas cuatro veces «Espiritualidad de comunión significa [...]» confieren a esta densa página magisterial no solo la autoridad doctrinal sino también la urgencia pastoral, como una inacabada sinfonía de la caridad eclesial que tiene que pasar de los principios doctrinales en que se funda a la operatividad que comporta. Detrás de cada afirmación hay un entramado de referencias bíblicas que hay que adivinar. Y en la convergente unidad de las orientaciones hay una variedad de perspectivas que nos atrevemos a describir con algunas características a través de una breve exégesis verbal.

¹⁷ Podríamos referirnos en este caso a dos principios fundamentales de la antropología expresados en la *Gaudium et spes*. En el n. 19 donde se habla de la vocación del hombre a la comunión con Dios. En el n. 24 donde se afirma la dimensión universal y la aspiración de todos a la comunión en la perspectiva de la unidad trinitaria.

a) *Una perspectiva místico-trinitaria*

He aquí la primera afirmación:

«Espiritualidad de la comunión significa ante todo una mirada al corazón sobre todo al misterio de la Trinidad que habita en nosotros, y cuya luz ha de ser también reconocida en el rostro de los hermanos que están a nuestro lado».

Es el principio de una nueva visión de la *espiritualidad trinitaria* de la Iglesia, no tanto o principalmente como devoción a la Trinidad o contemplación de su misterio, sino como vivencia según el modelo trinitario¹⁸.

Todo parte de una convicción de fe, fundada en la revelación: la realidad trinitaria de comunión que me habita a mí y habita a los otros; y todo se ilumina gracias a una consecuente mirada teológica de fe esperanza y amor, que descubre el misterio de comunión en el que hemos sido creados por naturaleza y por gracia, y que deja de ser una simple conciencia refleja, incluso de gran valor místico, y nos lleva a tomar conciencia de la inhabitación trinitaria personal (Cf. Jn 14, 23), para ver también en la misma visión trinitaria al otro, a los otros, y realizar, por medio de esta visión elevada del otro una especie de reciprocidad trinitaria de la comunión. Si se nos permite una alusión a la espiritualidad tradicional y a la espiritualidad actual es como el paso de la espiritualidad del “Castillo interior”, donde la persona se siente habitada por la Trinidad que la por una parte la atrae y por otra parte la lanza al amor sin fronteras hacia los demás, a lo que se ha definido el “Castillo exterior” donde se realiza mirando al otro como persona habitada por el mismo misterio trinitario, como una persona con la que puedo realizar el dinamismo de comunión recíproca de la Trinidad¹⁹.

¹⁸ Sobre este tema hemos propuesto algunas reflexiones iniciales en el Congreso de la Pontificia Universidad Urbaniana del año 2000 sobre la urgencia de un humanismo para el tercer milenio, desde la perspectiva de la Teología espiritual, de la contemplación y de la mística. Cf. nuestro artículo *Teologia e contemplazione del mistero*, “Euntes docete” 53 (2000), pp.99-121, especialmente en las pp. 100-106.

¹⁹ Castillo exterior es una expresión de un escrito de Chiara Lubich de 1950 que hace referencia a una espiritualidad de inspiración trinitaria. Cf. G. ZANGHÌ, *Il Castello esteriore*, “Nuova Umanità” 26 (2004), pp. 371-376; M. VANDELEEN, *Io il fratello, Dio nel pensiero di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 1999, pp. 265-266; C. LUBICH, *Costruendo il castello esteriore*, Città Nuova, Roma 2002.

Este principio de una mística trinitaria pone la *communio Trinitatis* en mí y en el otro como fuente y modelo de un nuevo modo de relacionarse, a modo de la comunión de las divinas personas, como un principio nuevo de una espiritualidad comunitaria que quiere realizar en las relaciones personales y sociales el principio mismo de vida que hay en nosotros, creados y recreados a imagen de la Trinidad. Cuanta mayor capacidad hay de sentirse habitados y como “realizados” por el misterio trinitario, tanto mayor es la capacidad de mirar al otro como imagen de la Trinidad que atrae a vivir el mismo dinamismo del reciprocidad en el amor, según las perspectiva de comunión que Cristo ha pedido y obtenido para sus discípulos y cuantos creerán en él, que es el principio comunitario y trinitario de la inhabitación de la Trinidad con nosotros, en nosotros (Cf. Jn 17, 21-26).

b) El dinamismo de la caridad comunitaria en el Cuerpo místico

Es la perspectiva teológica y pedagógica, enunciada con estas palabras:

«Espiritualidad de comunión significa, además, capacidad de sentir al hermano de fe en la unidad profunda del cuerpo místico y, por tanto, como “uno que me pertenece”, para saber compartir sus alegrías y sus sufrimientos, para intuir sus deseos e atender a sus necesidades, para ofrecerle una verdadera y profunda amistad».

Aquí tenemos una referencia a *la espiritualidad de cuerpo místico*, es decir a la teología paulina de la Iglesia como cuerpo de Cristo, pero elevada a un modo de ser y de actuar, a una ética y una espiritualidad del Cuerpo místico, que hace de la doctrina una vida. Resuenan aquí las exigencias paulinas de la caridad, que forjan las relaciones entre los miembros del cuerpo, la conciencia de la comunión y de la unidad profunda en la misma vida, desde la raíz sacramental del bautismo y de la eucaristía, la experiencia sobrenatural de la común pertenencia y de la mutua atracción y reciprocidad entre las personas-miembros del Cuerpo místico. Brotan de aquí exigencias del compartir, de la vida en común, de identificarse con el otro o de hacerse uno con el otro, del primado y de la gratuidad del amor, de corte joánico, de la vivencia de la comunión con la categoría divino-humana de la amistad, verdadera y profunda, como la de Dios con

nosotros, ya que la «caridad es una especie de amistad», según Santo Tomás, en una hermosa página en la que resuena la teología de la comunión²⁰.

La simple enunciación de este principio de la comunión y de la amistad, a nivel eclesial, deja abiertas una serie de intuiciones de la vida de fraternidad, de amistad, de recíproca conciencia de nuestra intrínseca relación de amor, y de la habilitación misma que la gracia de Cristo, por ser gracia de comunión, nos otorga para vivir y crecer en una comunión afectiva y efectiva, mística y apostólica.

c) El principio de la visión positiva, en Dios, de los hermanos

La tercera explicación del sentido de la espiritualidad de comunión, consecuencia y variante de los precedentes, se configura en una visión positiva del otro, de los otros:

« [...] Es también capacidad de ver ante todo lo que hay de positivo en el otro, para acogerlo y valorarlo como regalo de Dios: un “don para mí”, además de ser también un don para el hermano que lo ha recibido directamente».

Hay en esta explicación *una visión humanista y positiva*, un principio de antropología y de psicología inspirada por la caridad. Todo parte del principio teológico de ver a los otros con la misma mirada de amor con que Dios los ve, descubrir todo lo positivo de naturaleza y de gracia que encierran, y remontarse en una justa percepción de lo que es verdadero, bueno y amable en el otro, como un don del mismo Dios para la persona que lo posee y para mí mismo, dentro de una nueva lógica del amor que me hace percibir al otro como un don, con todos los dones que lleva consigo. Hay detrás de este principio toda una filosofía antropológica del bien que suscita el amor, del bien que se difunde, de lo positivo que suscita el amor. Pero todo parte de un principio teológico que es el mismo de la referencia constante al Dios que hace amables las personas y las cosas, que nos hace caer en la cuenta de lo positivo de su presencia e invita a considerar todo como un don que suscita reconocimiento y gratitud.

²⁰ Cf. *Summa Theologiae* II-II, q. 23 a. 1.

d) El principio ascético de la caridad

Como cuarta descripción de la espiritualidad de comunión con un tono de realismo y de ascesis necesaria dentro de nuestras tendencias egoístas, el Papa propone estas exigencias:

«En fin, espiritualidad de comunión es saber “dar espacio” al hermano, llevando mutuamente la carga de los otros (Gal 6, 2) y rechazando las tentaciones egoístas que continuamente nos acechan y engendran competitividad, ganas de hacer carrera, desconfianza, y envidias».

Toda una serie de términos que hacen referencia a aspectos negativos en el orden de la naturaleza ofrecen el realismo de nuestras dificultades para realizar con un amor oblativo y desinteresado la comunión y *la necesaria ascesis de la caridad* para superarlas. La comunión exige el dar espacio al otro, dejarlo ser, existir, actuar, ofrecerle sobre todo un espacio en el corazón y esto toca la raíz misma de la vivencia trinitaria: el anularse de nuestro yo para que resuene y viva el tú del otro, como exigencia de la reciprocidad del amor. El amor de la comunión neutraliza y supera todas las tentaciones de usar o instrumentalizar al otro, purifica los movimientos pecaminosos y egoístas de la envidia y de la desconfianza.

Aquí el Papa nos recuerda el principio fundamental de una situación real, en la que el amor puede tener siempre los resabios pecaminosos del egoísmo y debe lanzarse hasta esa compasión afectiva y efectiva del llevar los unos los pesos de los otros, el compartir con los hermanos las dificultades y trabajos, los éxitos y sobre todo las pruebas del dolor que son también experiencias de comunión con el realismo de la vida humana en sus límites, los mismos que el amor de la Trinidad de Cristo ha experimentado en su comunión con la humanidad en el dolor y el abandono de la cruz.

Podríamos afirmar que cualquier buen tratado sobre la caridad nos recuerda estos principios, e incluso cualquier tratado de Teología espiritual en sus exigencias ascéticas y en sus propuestas positivas de la virtud teologal de la caridad, expone con atención estas exigencias. Pero en el conjunto de los cuatro principios de la espiritualidad de comunión, como cuatro puntos cardinales o cuatro ríos convergentes del amor que fecundan la vida eclesial desde el principio trinitario y hacen crecer a la Iglesia

en profundidad y en extensión, constituyen una aportación ulterior del Magisterio pontificio para forjar, orientar, inspirar una elaborada espiritualidad de la comunión en la que el principio de la reciprocidad y de la universalidad confieren originalidad y dinamismo a todos los programas del amor.

Todo ello representa una auténtica novedad que puede y debe renovar e revolucionar la espiritualidad y la misma Teología espiritual, reconstruida desde el principio mismo de la comunión trinitaria y eclesial, de la caridad y de la amistad, con una ascesis concreta y generosa, positiva y realista, y con una perspectiva apostólica de la irradiación de la comunión como forma característica de la nueva evangelización.

4. La perspectiva de un camino espiritual de comunión de crecimiento

No hay una correcta visión de la espiritualidad como dinamismo de crecimiento y de maduración sin *una perspectiva de camino, de itinerario*. Faltaría realismo a esta nueva expresión de la espiritualidad eclesial si estuviese ausente esa perspectiva realista que no coloca nunca la experiencia cristiana en el solo principio del camino y no propone su meta absoluta, sin saber que es un proceso, un éxodo, un itinerario espiritual, un dinamismo de crecimiento, marcado por dificultades y purificaciones²¹.

Por eso, no falta en esta sintética exposición de la espiritualidad de comunión la alusión a este necesario itinerario espiritual. La Carta apostólica lo señala en el último párrafo de este hermoso número 43 que hemos tratado de comentar desde una doble perspectiva espiritual.

La primera es la alusión a la verdad de las cosas. La Iglesia es una comunión, como tal se manifiesta. Tiene sus estructuras y sus recursos de comunión y de solidaridad como expresión externa, visible de su natura-

²¹ Sobre el camino espiritual cristiano abunda la literatura. Son suficientes algunas referencias: S. DE FIORES, *Itinerario espiritual*, en *Nuevo Diccionario de espiritualidad*, Paulinas, Madrid 1991, pp. 999-1021. Recientemente y como comentario a la NMI se ha desarrollado el tema del camino espiritual en la Semana de espiritualidad del Teresianum de 2004: AA.VV., *Il cammino spirituale cristiano*, Roma 2004. Para una ilustración del camino espiritual del Castillo interior remito a mi conferencia: *Il cammino del cristiano nel "Castello interiore" di Santa Teresa*, *Ibidem*, pp. 157-185.

leza. Todo puede funcionar en la Iglesia con una apariencia de vitalidad y de eficacia, incluso a nivel burocrático externo. El hecho de que las cosas funcionen puede ser una ilusión y una tentación que impida ver la necesidad de una espiritualidad de comunión que da más importancia a las personas que a las cosas, a las relaciones de la caridad de comunión que a la funcionalidad de las estructuras y a una cierta eficacia externa. Por eso, con razón y con una cierta dureza en el realismo de los términos, para que no se confunda la realidad con las apariencias, el Papa puntualiza:

«No nos hagamos ilusiones: sin este camino espiritual, de poco servirían los instrumentos externo de la comunión. Se convertirían en medios sin alma, máscaras de comunión, más que sus modos de expresión y de crecimiento».

En este toque de realismo nos parece oportuno subrayar tres conceptos. El primero es el de la coherencia de vida para que lo que se muestra *externamente* tenga el fundamento interior, vivencial de la caridad que es relación personal de caridad recíproca a todo nivel en la Iglesia. El dinamismo de la comunión interna ordena, promueve, dignifica, suscita el entusiasmo y la creatividad que nace del amor trinitario vivido. El segundo concepto está en la expresión: «sin este camino espiritual». La espiritualidad de comunión no es solo una *via sanctitatis*, un camino, una escuela, una realización del camino cristiano, es el mismo camino cristiano, desde la óptica de la comunión en el amor trinitario. Y por ello exige un dinamismo de fidelidad, un itinerario espiritual comunitario, del que la Teología espiritual no ha escrito todavía sus etapas, muy semejantes al del itinerario personal, con sus pruebas y sus realizaciones, pero con un dinamismo de reciprocidad en la maduración constante hasta llegar a una especie de mística trinitaria de la comunión en el amor. Este itinerario inédito de la vivencia del amor en este “Castillo exterior” tiene también sus moradas progresivas que desembocan en una vida y un apostolado que llevan el sello mismo de la comunión trinitaria. Pro eso en este contexto aparece la palabra clave “crecimiento”, típica de la experiencia cristiana, dinamismo de perfección que indica la continua atención, vigilancia, generosidad en ese nuevo amor de comunión que en cada expresión de la vida de la Iglesia llama a orientar el ser y el quehacer a la luz del modelo y de la fuente de la comunión que es la Trinidad.

Conclusión

Hemos ofrecido una lectura casi cursiva del n. 43 de la NMI que ofrece a la Iglesia la novedad y el compromiso espiritual para el nuevo milenio de una espiritualidad eclesial formulada en parte con una cierta novedad. Para captar toda su fuerza y fecundidad y también su justa colocación en el dinamismo de la vida de la Iglesia hemos querido recoger los fundamentos de la “comunión”, como palabra clave del NT y de la eclesiología del Vaticano II y de los documentos postconciliares, como marco referencial, teológico y eclesiológico. Una intuición que pasa a declinarse como exigencia de espiritualidad de comunión, con la perspectiva de una Teología espiritual de la comunión que es a la vez sapiencial, por su perspectiva global teológica (es decir desde Dios, desde su revelación y vida) y vital (es decir, para ser llevada a la práctica) como un nuevo modo de vivir las relaciones intereclesiales y extraeclesiales. Con estas premisas nos ha sido más fácil profundizar en la riqueza de referencias que un texto del Magisterio, de honda inspiración pastoral y espiritual, ofrece para una Iglesia del futuro que en todas sus expresiones y encarnaciones, tiene que ser casa y escuela de la comunión, y tiene que vivir como fecundo principio educativo lo que es la esencia de la Iglesia a imagen de la Trinidad: la comunión y la misión universal.

**«COLTIVARE E DILATARE GLI SPAZI DI COMUNIONE»:
AMBITI E STRUMENTI
DELL'ECCLESIOLOGIA DI COMUNIONE (NMI 44-46)**

LIBERO GEROSA

PATH 4 (2005) 105-120

Nel quarto e ultimo capitolo “Testimoni dell’Amore”, della sua lettera apostolica *Novo millennio ineunte*¹, Papa Giovanni Paolo II evidenzia con forza che la grande sfida del terzo millennio appena iniziato è «fare della Chiesa la casa e la scuola della comunione» (NMI 43, 1). In concreto ciò significa che a livello educativo è assolutamente necessario «promuovere una spiritualità della comunione» (NMI 43, 2), mentre a livello strutturale – preso in considerazione in queste brevi riflessioni canonistiche – è altrettanto necessario «valorizzare e sviluppare quegli ambiti e strumenti che, secondo le grandi direttive del Concilio Vaticano II, servono ad assicurare e garantire la comunione» (NMI 44, 1). Fra gli ambiti strutturalmente orientati alla realizzazione della comunione ecclesiale vanno certamente annoverati tutti gli organismi di governo della Chiesa universale e delle Chiese particolari di natura collegiale o sinodale; tra gli strumenti sono invece da considerare innanzitutto quelle categorie teologiche e quei concetti giuridici che – se applicati correttamente – permettono a tali organismi di funzionare secondo la logica di comunione e di servizio e non secondo quella mondana di potere. Purtroppo dopo il Concilio Vaticano II, sia pure con la lodevole intenzione di promuovere il laicato, si è preferito fare un uso tutto sommato indifferenziato di queste categorie e di questi concetti, dando molto meno importanza allo studio sistematico del loro statuto ontologico ed epistemologico, con conseguenze

¹ Il testo ufficiale della lettera apostolica *Novo Millennio Ineunte* (=NMI), firmata dal Pontefice il 6 gennaio 2001, si trova in “AAS” 93 (2001), pp. 266-309.

pastorali spesso negative proprio in ordine al funzionamento efficace degli organismi di governo ecclesiale, ridotti talvolta – e sono parole del Papa – ad «apparati senz'anima, maschere di comunione più che sue vie di espressione e di crescita» (NMI 43, 2). Oggi è dunque più che mai importante porre le basi di una vera e propria “ontologia”² della “sinodalità” e “corresponsabilità”, quali principi strutturali fondamentali della comunione ecclesiale, nonché strumenti indispensabili del processo di formazione di un “giudizio di fede” su tutta la realtà umana.

1. Il “discernimento comunitario” al servizio della comunione e missione della Chiesa

Seconda la bimillennaria tradizione della Chiesa, riaffermata dal Concilio Vaticano II, «tutti i fedeli sparsi per il mondo sono in comunione con gli altri nello Spirito Santo» (LG 13, 2), e di conseguenza anche a livello giuridico tutti i fedeli – presbiteri, consacrati e laici – «sono tenuti all'obbligo di conservare sempre, anche nel loro modo di agire, la comunione con la Chiesa» (can. 209 § 1). Ciò vale nell'esercizio di qualsiasi ministero o servizio ecclesiale, soprattutto in quello di governo, che implica sempre un “discernimento comunitario”³ nella formazione del giudizio che guida ogni operatività pastorale e missionaria. Infatti, all'interno dell'ecclesiologia di comunione del Concilio Vaticano II si sono progressivamente chiarite le modalità attraverso le quali è possibile discernere ed evitare il pericolo, costantemente latente, di regolare il funzionamento degli organi di governo ecclesiale, e in particolare i vari consigli delle Chiese particolari, sul modello del parlamentarismo statale.

² Il primo passo in questa direzione è stato fatto con autorevolezza da Eugenio Corecco; oltre agli scritti citati in seguito va fin da subito segnalato a questo proposito l'articolo *Ontologia della sinodalità, in Pastor bonus in Populo. Figura, ruolo e funzioni del vescovo nella Chiesa*, a cura di A. AUTERIO, O. CARENA, Roma 1990, pp. 303-329.

³ Con questa felice espressione la CEI definisce l'identità dei consigli pastorali parrocchiali, che proprio perché deputati al “discernimento comunitario” manifestano «la natura della Chiesa come comunione» (CEI, Nota pastorale “Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia”, Bologna 2004, p. 36). Tale giudizio è estendibile a tutti gli organismi sinodali di governo della Chiesa.

1.1 *Sinodalità e corresponsabilità: elementi specifici dell'esercizio del potere ecclesiale*

Nell'esercizio del potere, due sono i concetti fondamentali che caratterizzano il modello del parlamentarismo statale moderno e che non sono applicabili automaticamente alle strutture ecclesiali: "rappresentanza" e "partecipazione"⁴.

Secondo il pensiero politico democratico "rappresentanza" significa: il potere statale viene dal popolo e va affidato a persone che rappresentano il popolo. Nella comunità della fede il concetto di rappresentanza è radicalmente diverso per tre motivi.

In primo luogo: le persone che guidano il popolo di Dio in determinate circostanze possono anche essere elette secondo criteri "democratici". Tuttavia l'autorità, con cui esse esercitano il loro servizio, non la ottengono dagli uomini, né "dal basso" né "dall'alto", ma ultimamente dallo Spirito Santo, mediato sacramentalmente dalla sequela degli Apostoli, in comunione con il successore di Pietro, anche quando l'autorità dovesse aver origine in un carisma, dato che è compito dei successori degli apostoli giudicare della «sua genuinità e uso ordinato» (AA 3, 5).

In secondo luogo: il sostantivo astratto "collegialità" (normalmente usato in stretta connessione con quello di rappresentanza), sostantivo che proviene dal diritto romano e che, in quanto tale, non è mai stato usato dal Concilio Vaticano II, è inadatto a esprimere il modo in cui il principio della *Communio* determina l'esercizio della potestà ecclesiale e il funzionamento dei diversi organi di governo ecclesiale. Infatti, in senso stretto, sono collegiali solo quegli atti in cui la volontà del singolo viene integrata

⁴ Per lo sviluppo del parlamentarismo moderno cf. W. HENKE, *Parlament, Parlamentarismus*, in "EvStL³" II (1987), pp. 2420-2428; A. MARONGIU, *Parlamento (Storia)*, in *Enciclopedia del diritto*, a cura di C. MORTATI-F. SANTORO PASSARELLI, vol. XXXI, Milano 1981, pp. 724-757. Sull'applicabilità dei concetti di "rappresentanza" e "partecipazione" al diritto canonico, cf. L. GEROSA, *Rechtstheologische Grundlagen der Synodalität in der Kirche. Einleitende Erwägungen*, in "Iuri Canonico Promovendo. Festschrift für Heribert Schmitz zum 65. Geburtstag", hrsg. von W. AYMANS-K.-TH. GERINGER, Regensburg 1994, pp. 35-55, soprattutto pp. 36-42; *Ibidem*, *L'interpretazione della legge nella Chiesa. Principi, paradigmi, prospettive*, Lugano 2001, pp. 175-198.

nella volontà del collegio come soggetto responsabile⁵. Dato che la *sacra potestas* poggia sul sacramento dell'ordine che viene amministrato esclusivamente a delle singole persone, l'espressione "sinodalità" invece, sebbene possa inizialmente apparire come sinonimo di "collegialità", ha un significato meno limitato. A differenza della collegialità la sinodalità, da una parte, sviluppa la relazione ontologica che sussiste tra tutti gli uffici ecclesiastici, e, dall'altra, esprime la struttura comunione della Chiesa, che caratterizza la corresponsabilità sacerdotale e sinodale di tutti i fedeli.

In terzo luogo, la fede non può essere rappresentata da nessuno. In effetti la fede non può essere rappresentata, ma testimoniata, perché la salvezza è qualcosa di eminentemente personale e non può essere trasmessa mediante un semplice atto giuridico. Nell'atto di ricevere la fede non ci si può fare rappresentare da nessun altro, mentre in ambito politico, giuridico e scientifico una simile rappresentanza è possibile. Di conseguenza i membri dei diversi consigli ecclesiali, anche se sono eletti, non sono "rappresentanti" di tipo parlamentare, ma fedeli, che sono stati eletti per testimoniare la loro fede e sostenere «in modo proporzionato alla scienza, alla competenza e al prestigio di cui godono» (can. 212 § 3) quel fedele che, in forza del sacramento dell'ordine e della *missio canonica*, è ricoperto dell'autorità nella medesima comunità ecclesiale.

Il concetto di rappresentanza nell'ambito della Chiesa può quindi essere benissimo sostituito dalla parola "testimonianza"⁶, mentre le sue concrete attuazioni istituzionali devono essere interpretate a partire da questo angolo di visuale. All'interno del collegio episcopale solo la testimonianza del vescovo diocesano ha ultimamente forza vincolante – vale a dire validità giuridica – nei confronti della sua diocesi. Ne deriva, da una parte, che la relazione sussistente tra i fedeli non può essere ricondotta a una categoria di diritto statutale, e che, dall'altra, i vari consigli diocesani non sono organi rappresentativi in senso parlamentare. Ciò ha delle conseguenze anche per i consigli pastorali parrocchiali, come si vedrà in seguito.

⁵ Per una definizione dell'atto collegiale Cf. W. AYMANS, *Kollegium und kollegiale Akt im kanonischen Recht*, München 1968.

⁶ È la parola chiave di tutto il capitolo IV della NMI, intitolato *Testimoni dell'amore!*

Esattamente come il termine “rappresentanza” anche il concetto basilare di “partecipazione”, mutuato dal diritto secolare, lascia spazio a diversi modi di interpretarlo, che nell’ambito del diritto canonico possono trovare applicazione solo tra molte difficoltà. Conformemente al suo sviluppo semantico, con questa espressione si designa un fenomeno complesso, polivalente, che a seconda del diverso angolo di visuale (giuridico, sociologico, economico o politico) da cui viene considerato, presenta dimensioni e significati differenti⁷. Sulla base dell’interesse sempre più pressante al coinvolgimento nelle decisioni politiche, negli ultimi decenni la “partecipazione” è divenuta realmente una sorta di mito, al punto che la sua stessa credibilità scientifica può essere posta in dubbio. Nel corso del confronto oggi in atto si è giunti a constatare che la questione della partecipazione è un problema tipicamente moderno, sorto dalla distinzione tra stato e società e quindi dal conseguente emergere del concetto di “cittadino”, a sua volta distinto da quello di “persona umana”.

Già questa constatazione potrebbe rendere attenti al fatto che il concetto di “partecipazione” non può essere automaticamente applicato al diritto canonico. Esso non è adatto a spiegare le conseguenze istituzionali che derivano, per riguardo ai diversi consigli ecclesiali, dal diritto e dal dovere di ogni fedele a «promuovere la crescita della Chiesa» (can. 210) e a “rendere noto” il proprio parere su tutto ciò che concerne il bene della Chiesa (can. 212 § 3). Altre due ragioni suggeriscono una certa prudenza: in primo luogo, l’origine sacramentale della *sacra potestas*; in secondo luogo, il significato specifico che hanno nella Chiesa i concetti di “voto deliberativo” e “voto consultivo”. Su quest’ultimi si dirà l’essenziale nel prossimo paragrafo. Per quanto riguarda la prima ragione, basta ricordare che tre sono i tipi di rapporto in cui ci si può trovare rispetto alla potestà

⁷ Per una breve presentazione delle principali valenze di questo concetto nell’ambito del diritto civile e per la loro recezione nel diritto canonico, cf. B. RÜTHERS-G. KLEINHEINZ, *Mitbestimmung*, in “StL⁷” III (1987), pp. 1176-1185, A. SAVIGNANO, *Partecipazione politica*, in *Enciclopedia del diritto*, *Op. cit.*, vol. XXXII, Milano 1982, pp. 1-14; W. AYMANS, *Mitsprache in der Kirche*, Köln 1977, ristampato in: ID., *Beiträge zum Verfassungsrecht der Kirche*, Amsterdam 1991, pp. 259-280; R. PUZA, *Mitverantwortung in der Kirche*, in “StL⁷” III (1987), pp. 1188-1192; ID., *Katholisches Kirchenrecht*, Heidelberg 1993², pp. 230-237; H. MÜLLER, *De formis iuridicis conresponsabilitatis in Ecclesia*, in “PerRMCL” 69 (1980), pp. 303-320.

di cui è investito sacramentalmente un determinato fedele nella Chiesa: 1) altri fedeli “vi partecipano”, qualora si trovino personalmente sullo stesso grado del sacramento dell’ordine; 2) offrono la propria *cooperatio* sulla base di un altro grado del sacramento dell’ordine o 3) esercitano la loro “corresponsabilità” sulla base del sacramento del battesimo e della cresima. Nel secondo e nel terzo caso non si tratta di vera “partecipazione”, dal momento che in quest’ultima è sempre implicata una certa competenza o compartecipazione diretta nei confronti della potestà, di cui però i fedeli interessati non sono direttamente investiti⁸. Si tratta piuttosto di una cooperazione, che trova la sua espressione istituzionale nella “corresponsabilità sinodale”⁹.

1.2 *Il significato del “voto consultivo” all’interno della Chiesa come comunione*

All’interno della *communio* ecclesiale il diritto di voto consultivo non ha lo stesso significato che ha in ambito secolare. Nella prassi democratica questo istituto di voto consultivo rappresenta un’esclusione dall’esercizio del potere. Nelle strutture sinodali della Chiesa, in cui il problema dell’unità non può mai essere risolto ponendo in maniera assoluta il principio di maggioranza, non solo il voto consultivo, ma anche quello deliberativo hanno ben altro significato. Difatti, anche nel Concilio ecumenico, nel quale ai vescovi compete il “diritto di voto deliberativo”, la votazione non può certo essere intesa come un atto di forza attraverso cui una maggioranza impone il proprio punto di vista. La votazione è un atto giuridico formale, che serve soprattutto a constatare la convinzione dei singoli vescovi, che testimoniano la fede della loro chiesa particolare. Questo voto deliberativo non è un atto di arbitrio politico, ma l’annuncio di un contenuto. Per questa ragione alla maggioranza dei padri conciliari compete la potestà decisionale solo nella misura in cui la maggioranza comprende il papa¹⁰.

⁸ Cf. E. CORECCO, *I Laici nel nuovo Codice di diritto canonico*, in “ScCatt” 112 (1984), pp. 195-218, qui p. 215.

⁹ In proposito cf. W. OBERRÖDER, *Aspekte der Mitverantwortung in der Kirche*, Donauwörth 1977, p. 21.

¹⁰ Cf. can. 338 § 1 e can. 341 § 1. In proposito, cf. l’analisi condotta più sopra, pp. 145-150.

In maniera analoga nel presbiterio ha potestà decisionale quella persona che, in forza della pienezza del sacramento dell'ordine, ne ha la guida, vale a dire il vescovo diocesano. Questo possesso non esclude però in linea di principio la partecipazione e la corresponsabilità degli altri fedeli nell'esercizio dell'autorità.

In effetti il "diritto di voto consultivo" nel diritto canonico – tanto nel sinodo episcopale che nei consigli diocesani – non può essere inteso come un compromesso tra una prassi autoritaria e una prassi democratica. Esso non è uno strumento di esclusione dalla piena potestà, dato che rappresenta una parte integrante, costitutiva, del processo di formazione comunione di un giudizio dell'autorità ecclesiastica. Per questo gli compete una specifica forza vincolante, che esprime la struttura comunione della Chiesa. In forza della relazione strutturale di immanenza reciproca fra vescovo diocesano e chiesa particolare, nel processo di formazione del giudizio del vescovo devono incontrarsi due elementi: da una parte la testimonianza, il senso della fede e i carismi di tutti i fedeli di questa chiesa particolare; dall'altra, la normatività del giudizio pronunciato dai consigli diocesani non dipende in primo luogo da una maggioranza aritmetica, ma dal fatto che questo giudizio concordi con la testimonianza del vescovo che si trova in comunione con il papa¹¹.

Questo significato del voto consultivo vale analogamente, sia pure in modo differenziato, per tutti i consigli pastorali a cui partecipano anche i fedeli laici. Si è infatti giustamente osservato:

« [...] essendo il sacerdozio comune, con il *sensus fidei* di tutti i fedeli, primario rispetto a quello ministeriale – nel senso che quest'ultimo esiste solo in funzione della realizzazione del sacerdozio comune – il Vescovo e il clero, nella formazione del loro giudizio in ordine al governo della Chiesa particolare, non possono prescindere dallo stesso, anche se le modalità concrete di consultazione possono storicamente cambiare»¹².

¹¹ Questa idea trova una conferma nell'art. 5 della *Istruzione sui sinodi diocesani* del 19 marzo 1997, in "AAS" 89 (1997), pp. 706-727.

¹² E. CORECCO, *Sinodalità e partecipazione nell'esercizio della "potestas sacra"*, in *Esercizio del potere e prassi della consultazione. Atti dell'VIII Colloquio internazionale romanistico-canonistico (10-12 maggio 1990)*, a cura di A. GIANI e G. DUINI, Città del Vaticano 1991, pp. 69-89, qui p. 85.

La necessità di questo tener conto del parere e del consiglio dei laici è stata fondata teologicamente dal Concilio Vaticano II:

«I laici, come tutti i fedeli, hanno diritto... di manifestare le loro necessità e i loro desideri con quella libertà e fiducia che si addice ai figli di Dio e a fratelli in Cristo. Nella misura della scienza, competenza e prestigio di cui godono, hanno la facoltà, anzi talora il dovere, di far conoscere il loro parere su cose concernenti il bene della Chiesa» (LG 37).

La possibilità di un ulteriore sviluppo delle forme consultive nella Chiesa è confermato dai cambiamenti che il can. 934 del CCEO ha conosciuto rispetto al can. 127 del CIC. Questi cambiamenti, anche se non sono essenziali, possono essere visti da una parte come interpretazioni “autentiche” dei contenuti normativi del can. 127 del CIC in considerazione delle difficoltà esegetiche che si sono poste nella sua applicazione¹³. Dall'altra essi vanno tutti in una sola e medesima direzione. Infatti, se si prescinde da alcuni cambiamenti di ordine puramente terminologico¹⁴, le altre modifiche introdotte nel testo delle norme codiciali sono soprattutto volte a rafforzare l'obbligo, da parte dell'autorità, di raccogliere il consenso o il consiglio¹⁵. Sono chiaramente rafforzati anche il dovere di fornire alle persone che devono essere consultate le informazioni necessarie e la tutela della libera espressione della loro opinione in merito¹⁶, a tutto vantaggio del rafforzamento delle forme di consultazione come strumento tipico del diritto canonico, che rende ragione dei principi della sinodalità e della corresponsabilità nell'esercizio del servizio di governo nella Chiesa. In conclusione: l'istituto giuridico canonico del “voto consultivo” non esiste per escludere determinati fedeli dal servizio di governo. Esso costitui-

¹³ È il giudizio ponderato di S. BERLINGÒ, “*Consensus*”, “*Consilium*” (cc. 127 CIC/934 CCEO) e l'esercizio della potestà ecclesiastica, in “*IusCan*” 38 (1998), pp. 87-118, qui p. 97.

¹⁴ Il più importante è la sostituzione dell'espressione *Superior* con il termine *Auctoritas*, che è più generale e non è legato alla natura particolare della *potestas dominativa* specifica del diritto religioso.

¹⁵ Per un'analisi sistematica e approfondita, cf. E. GÜTHOFF, “*Consensus*” und “*consilium*” in c. 127 CIC/1983 und c. 934 CCEO. *Eine kanonistische Untersuchung zur Normierung der Beispruchsrechte im Recht der Lateinischen Kirche und der Orientalischen Kirchen*, Würzburg 1994², soprattutto pp. 87 ss. e p. 139.

¹⁶ Cf. § 3 del can. 934 CCEO, che non ha corrispondenza nel can. 127 CIC.

sce piuttosto un elemento essenziale, costitutivo, del processo comune di formazione del giudizio – magisteriale e disciplinare – dell'autorità ecclesiale e possiede quindi una forza specifica, vincolante, che viene generata all'interno della struttura comunione propria della Chiesa attraverso il *sensus fidei*, che è donato a tutti i fedeli, e mediante i carismi che lo Spirito Santo suscita nel popolo di Dio.

1.3 *I consigli pastorali parrocchiali: luoghi di formazione alla corresponsabilità nella missione*

Da quanto detto nei paragrafi precedenti risulta chiaro che natura, finalità e funzione dei diversi consigli ecclesiali hanno davvero poco a che fare con le istituzioni rappresentative dei moderni sistemi democratici. Ciò vale anche per i consigli pastorali parrocchiali che, in quanto luoghi deputati al “discernimento comunitario”, manifestano la natura comunione e missionaria della chiesa e quindi possono diventare progressivamente sia luoghi di educazione alla comunione matura, che implica il passaggio «dalla collaborazione alla corresponsabilità», sia spazi «in cui far maturare la capacità di progettazione e verifica pastorale»¹⁷. La possibilità di costituire dei consigli pastorali parrocchiali è prevista per la prima volta nel diritto canonico dal can. 536 del CIC, che recita:

«§ 1 Se, a giudizio del Vescovo diocesano, ascoltato il Consiglio presbiterale, sarà opportuno, in ciascuna parrocchia sia costituito il consiglio pastorale, a cui presiede il parroco e nel quale i fedeli, insieme con quelli che partecipano alla cura pastorale nella parrocchia in forza del loro ufficio, prestano il loro aiuto per promuovere l'azione pastorale. § 2 Il Consiglio pastorale gode solo del voto consultivo ed è retto dalle norme statuite dal vescovo diocesano».

Sinteticamente: a) la costituzione di questi consigli pastorali parrocchiali dipende dal giudizio del Vescovo diocesano circa la loro opportunità, giudizio formulato dopo aver consultato il consiglio presbiterale; b) tale costituzione è giuridicamente vincolante solo se il Vescovo diocesano lo stabilisce in una legge particolare; c) in questa regolamentazione giuridica particolare due sono le disposizioni generali assolutamente da rispet-

¹⁷ CEI, Nota pastorale *Il volto missionario delle parrocchie...*, *Op. cit.*, p. 36.

tare: i consigli parrocchiali nel trattare questioni inerenti alla cura pastorale della parrocchia hanno solo voto consultivo e sono presieduti dal parroco¹⁸. A dire il vero, essendo organi consultivi, non si vede perché debbano essere necessariamente presieduti dal parroco, comunque è chiaro che la loro composizione deve essere il più flessibile possibile, data la grande diversità esistente fra le parrocchie e la necessità di coinvolgere nella formulazione di progetti e verifiche pastorali non solo vicari parrocchiali e diaconi, ma anche quei fedeli che svolgono un ministero laicale con servizio specifico all'interno della comunità parrocchiale e quindi sono in grado di dare un contributo qualificato all'opera di "discernimento comunitario" a cui questi organismi sono deputati. Infatti

«la missionarietà della parrocchia esige che gli spazi della pastorale si aprano anche a nuove figure ministeriali, riconoscendo compiti di responsabilità a tutte le forme di vita cristiana e a tutti i carismi che lo Spirito suscita. Figure nuove al servizio della parrocchia missionaria stanno nascendo e dovranno diffondersi: nell'ambito catechistico e in quello liturgico, nell'animazione caritativa e nella pastorale familiare, ecc. Non si tratta di fare supplenza ai ministeri ordinati, ma di promuovere la molteplicità dei doni che il Signore offre e la varietà dei servizi di cui la Chiesa ha bisogno. Una comunità con pochi ministeri non può essere attenta a situazioni tanto diverse e complesse. Solo con un laicato corresponsabile, la comunità può diventare effettivamente missionaria»¹⁹.

2. Il "mandato vescovile" quale invero autoritativo del "discernimento comunitario"

Affinché tutte le diverse aggregazioni ecclesiali, di natura istituzionale come la parrocchia o d'origine carismatica come i Movimenti ecclesiali e le Nuove Comunità, concorrano a rinnovare il volto missionario della Chiesa, facendo della stessa a ogni suo livello di concretizzazione una casa

¹⁸ È questo il nodo principale che impedisce di identificare i Consigli pastorali parrocchiali previsti dal CIC del 1983 con quelli simili eretti nelle diocesi di lingua tedesca a partire da CD 27, AA 26 e soprattutto dalla *Lettera circolare della Congregazione per il Clero del 25 gennaio 1973* (Cf. "AfkKR" 142, 1973, pp. 483-489); a proposito della discussione circa il loro essere un *aliud* e non un *totaliter aliud*, cf. H. PAARHAMMER, in "MK CIC", c. 536, Rdnr. 6-8 (Stang August 1985); P. KRÄMER, *Kirchenrecht*, Bd. 2, Stuttgart-Berlin-Köln 1993, pp. 93 ss.

¹⁹ CEI, Nota pastorale *Il volto missionario delle parrocchie...*, *Op. cit.*, p. 36.

e una scuola di comunione, è necessario e urgente sia «valorizzare e sviluppare le potenzialità missionarie già presenti, anche se spesso in forma latente, nella pastorale ordinaria», sia «avere il coraggio delle novità che lo Spirito chiede oggi alle Chiese»²⁰. Questa “saggezza pastorale” deve prima di tutto essere esercitata da coloro che, in forza della pienezza dell’ordine sacro, sono chiamati a svolgere il ruolo di autorità nella Chiesa, ossia i vescovi diocesani²¹, e trova oggi i suoi campi di applicazione più delicati sia a livello della promozione dei ministeri laicali, sia a livello dello sviluppo di forme specifiche di collaborazione fra vecchie e nuove aggregazioni ecclesiali. Quali sono i suggerimenti e gli orientamenti pontifici a questo riguardo?

2.1 *Discernimento e mandato vescovile nella promozione dei ministeri laicali*

Per quanto riguarda l’esercizio di questo specifico discernimento, di vitale importanza in ordine al compito missionario della Chiesa, Giovanni Paolo II già nell’Esortazione apostolica *Christifidelis laici* aveva rivolto ai vescovi la seguente pressante esortazione:

«È necessario allora, in primo luogo, che i pastori, nel *riconoscere* e nel *conferire* ai fedeli laici i vari ministeri, uffici e funzioni, abbiano la massima cura di istruirli sulla radice battesimale di questi compiti. È necessario poi che i pastori siano vigilanti perché si eviti un facile e abusivo ricordo a presunte situazioni di emergenza o di necessaria supplenza, là dove obiettivamente non esistono o là dove è possibile ovviarvi con una programmazione pastorale più razionale»²².

In questa sede va evidenziata l’insistenza con cui Giovanni Paolo II, sempre in merito ai servizi laicali, indica a più riprese una duplice modalità per promuovere gli stessi: “riconoscere” e “istruire”²³. Dapprima ancora nell’Esortazione apostolica *Christifideles Laici*:

²⁰ *Ibidem*, p. 16.

²¹ Sul vescovo diocesano quale *homo apostolicus* e *homo catholicus*, cf. L. GEROSA, *Diretto ecclesiale e pastorale*, Torino 1991, pp. 75-90.

²² GIOVANNI PAOLO II, EA *Christifideles Laici*, nr. 23,8; il testo ufficiale dell’EA si trova in “AAS” 81 (1989), pp. 393-521.

²³ Sull’importanza canonistica e pastorale dell’uso di questi verbi, cf. L. GEROSA, *Aemter und Charismen für den Gemeindeaufbau. Kirchenrechtliche Aspekte der liturgischen Laiendienste*, in “IKZ Communio” 31 (2002), pp. 215-223.

«La missione salvifica della Chiesa nel mondo è attuata non solo dai ministri in virtù del sacramento dell'Ordine ma anche da tutti i fedeli laici: questi, infatti, in virtù della loro condizione battesimale e della loro specifica vocazione, nella misura a ciascuno propria, partecipano all'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo. I pastori, pertanto, devono *riconoscere e promuovere* i ministeri, gli uffici e le funzioni dei fedeli laici, che hanno il loro *fondamento sacramentale nel Battesimo e nella Confermazione*, nonché, per molti di loro, *nel Matrimonio*» (ChL 23, 1-2).

E poi nella lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, dove il tono profetico e l'importanza data all'annuncio e alla catechesi si fanno ancora più incisivi:

«È necessario... che la Chiesa del terzo millennio stimoli tutti i battezzati e cresimati a prendere coscienza della propria attiva responsabilità nella vita ecclesiale. Accanto al ministero ordinato, altri ministeri, *istituiti o semplicemente riconosciuti*, possono fiorire a vantaggio di tutta la comunità, sostenendola nei suoi molteplici bisogni: dalla catechesi all'animazione liturgica, dall'educazione di giovani alle più varie espressioni della carità» (NMI 46, 1).

Tutto ciò significa che non solo i laici con una formazione teologica accademica, ma anche quei fedeli laici che attraverso il dono di un *carisma* o in forza di *uno specifico itinerario formativo* sono diventati particolarmente «adatti e pronti ad assumersi vari incarichi e uffici utili al rinnovamento e alla maggiore espansione della Chiesa» (LG 12, 2), possono essere presi in considerazione dal Vescovo diocesano per diversi importanti compiti pastorali, non da ultimo l'affidamento, in via eccezionale e con mandato esplicito, della cura pastorale di una parrocchia. Anzi, in una prospettiva missionaria e di rievangelizzazione, una simile scelta può addirittura essere particolarmente opportuna ed efficace, perché l'obbligo della testimonianza e dell'annuncio impegna maggiormente i laici proprio «in quelle situazioni in cui gli uomini non possono ascoltare l'Evangelo, né riconoscere Cristo se non per mezzo loro» (c. 225 § 1). Se nel passato ciò è stato ampiamente documentato dal ruolo, talvolta eroico, dei catechisti laici nelle cosiddette terre di missione²⁴, non si vede per quale ragio-

²⁴ Cf. AG 17 e il commento di V. MURGANI, *I laici partecipi all'esercizio della cura pastorale di una parrocchia: can. 517 § 2*, in *I laici nella ministerialità della Chiesa*, a cura del Gruppo italiano docenti di diritto canonico, Milano 2000, pp. 161-189, qui p. 177.

ne ciò non possa essere altrettanto valido anche in futuro, soprattutto nelle regioni europee fortemente o talmente scristianizzate e per catechisti laici formati vuoi nel Cammino Neocatecumenale, vuoi nelle Nuove Comunità²⁵.

Infatti, non solo «al centro di tutto il percorso neocatecumenale vi è una sintesi tra predicazione kerigmatica, cambiamento della vita morale e liturgia», ma i *catechisti laici del Cammino Neocatecumenale* sono particolarmente adatti per un simile servizio per almeno tre ragioni fondamentali: 1) tutta la loro formazione è incentrata sulla riscoperta del significato del Battesimo e quindi tesa a favorire la ripresa di ogni forma di vocazione cristiana ed in particolare quella presbiterale; 2) il loro itinerario formativo dura ben più di dieci anni ed è ritmato da molte verifiche della loro educazione alla fede e della loro disponibilità a svolgere gratuitamente ogni servizio ecclesiale; 3) in tutte le fasi del loro cammino formativo sono allenati ed abituati a lavorare in *équipe*²⁶. Inoltre, lo stesso «Neocatecumenato è guidato, in comunione con il parroco e sotto la sua responsabilità pastorale, da un' *équipe* di catechisti»²⁷. L'implicito obbligo stabilito dal c. 517 § 2, ossia la disponibilità del fedele laico ("catechista") incaricato della cura pastorale di una parrocchia di ricercare costantemente la collaborazione e la comunione con il presbitero che, munito dei poteri e delle facoltà del parroco, dirige la cura pastorale di questa stessa

²⁵ Secondo il can. 784 non è "missionario" colui che lavora nella cosiddette terre di missione, bensì il fedele che ha ricevuto il "mandato" di compiere un'opera missionaria da parte dell'autorità competente. Questa definizione codiciale e i dati sociologici riguardanti la scristianizzazione dell'Europa legittimano ampiamente l'estensione dell'applicabilità del cosiddetto "diritto missionario codiciale" a tutte le Chiese particolari; sull'argomento, cf. L. GEROSA, *Le norme codiciali sull'attività missionaria della Chiesa e l'evangelizzazione dei non credenti all'inizio del terzo millennio*, in "RTLu" 9 (2004), pp. 457-476, soprattutto pp. 459-466.

²⁶ Cf. *Statuto del Cammino Neocatecumenale*, Art. 8 § 3 e Art. 21 (Riscoperta del Battesimo); Art. 29 (Formazione dei catechisti); Art. 4 § 1 (Gratuità dei servizi ecclesiali); Art. 17 § 3, Art. 28 e Art. 31 (Abitudine al lavoro in *équipe* e alla collaborazione con il parroco); per un commento dettagliato di questi statuti, cf. L. GEROSA, *Il riconoscimento del Cammino Neocatecumenale: una nuova chance pastorale per le Chiese particolari in Europa?*, in "Nuova Umanità" 25 (2003), pp. 387-406.

²⁷ *Ibidem*, Art. 8 § 4. Sulla formazione dei catechisti e sulle modalità di esercizio della loro funzione in costante collaborazione con il parroco, cf. Art. 29 e Art. 28 dello Statuto.

parrocchia è dunque anche statutariamente garantito. Dato poi che i dettagli di tale collaborazione sono lasciati al diritto particolare, è più che mai opportuno – sia che si tratti di un catechista formato nel Cammino Neocatecumenale, sia che si tratti di un consacrato di una Nuova Comunità o Movimento ecclesiale – fissare per iscritto mansioni, diritti e obblighi del fedele “incaricato” nel decreto vescovile di nomina. Anzi, a livello delle mansioni, che vanno dal servizio della Parola a quello liturgico, dal servizio caritativo ad alcuni compiti amministrativi, oltre alla normativa codiciale e particolare è necessario rispettare il principio che le stesse *non possono essere conferite in cumulo*, onde evitare l’insorgere di possibili confusioni fra sacerdozio ministeriale e sacerdozio comune, nonché per favorire la consapevolezza che la parrocchia è “una comunità organica”, ossia una comunità al cui costituirsi concorrono diversi ministeri e servizi²⁸.

Il “mandato vescovile”, contenuto in questo decreto, analogamente a quanto avviene per altri ministeri laicali²⁹, non viene concesso mediante l’ufficio ma direttamente alla persona³⁰, il fedele prescelto in base a criteri legati alla sua preparazione o al suo essere investito di un particolare carisma. Il catechista del Cammino Neocatecumenale o il fedele (laico o consacrato) di una Nuova Comunità, che riceve il mandato vescovile della cura pastorale di una parrocchia, non può esercitarlo oltre i limiti fissati dal mandato stesso, che sempre ed in qualunque momento può essere revocato dall’autorità ecclesiastica competente. Con l’istituto canonico del mandato vescovile è dunque possibile sia favorire un effettivo discernimento circa la soluzione pastorale scelta, sia disciplinarne il retto esercizio al servizio del bene di tutta la comunità, della crescita della comunione ecclesiale e dell’attività missionaria. Inoltre, vista l’eccezionalità della soluzione pastorale causata “dalla scarsità di sacerdoti”, il decreto vescovile dovrebbe fissare la durata del mandato per un tale affidamento, a tutela di tutti i soggetti implicati e non da ultimo per verificare concretamente alla scadenza del mandato la bontà della scelta pastorale e missionaria. In que-

²⁸ A tale riguardo cf. GIOVANNI PAOLO II, EA *Christifideles Laici*, nr. 26, 2 e SC 42.

²⁹ A tale riguardo cf. L. GEROSA, *Il laico: “ministro” di guarigione? Aspetti canonistici*, in “RTLu” 6 (2001), pp. 475-491, qui p. 490.

³⁰ Cf. c. 131 § 1 del CIC.

sta verifica il Vescovo diocesano deve prestare particolare attenzione o discernimento anche al fatto che, per il bene di tutta la Chiesa, non sia snaturata la specificità dell'esperienza originaria e dell'itinerario formativo seguiti dal fedele incaricato di un dato ministero. Questo discernimento o attenzione, segno di saggezza pastorale, va esercitato anche in ordine allo sviluppo di forme specifiche di collaborazione missionaria fra vecchie e nuove aggregazioni ecclesiali, in particolare fra parrocchie e movimenti ecclesiali.

2.2 *Discernimento e mandato vescovile nello sviluppo di forme specifiche di collaborazione missionaria*

Per quanto riguarda lo sviluppo di nuove e specifiche forme di collaborazione missionaria fra i Movimenti Ecclesiali e le Nuove Comunità d'origine carismatica da una parte, e le Parrocchie o comunità ecclesiali di tipo istituzionale dall'altra, in questa sede può bastare ricordare quanto segue: a) le aggregazioni ecclesiali nate dalla forza aggregativa di un Carisma originario o di fondazione non sono alternative a quelle dette istituzionali perché nate dalla forza aggregativa della Parola e del Sacramento, in quanto il soggetto ultimo di entrambi i tipi di forza aggregativa è sempre lo stesso Spirito Santo, il cui *opus proprium* è appunto la *communio*³¹; b) oggi, all'inizio del terzo millennio non è raro constatare che anche le comunità istituzionali sono sempre più coscienti che i cambiamenti in atto esigono non solo una loro "conversione missionaria", ma anche e soprattutto una loro disponibilità a collaborare con tutte le nuove realtà aggregative suscitate dallo Spirito Santo nella Chiesa. In particolare, come testimonia la già citata Nota pastorale della CEI, a livello delle comunità parrocchiali ci si rende conto che almeno tre nuove ricerche spirituali esigono risposte pastorali e missionarie mature: 1) il numero sem-

³¹ Per un'analisi dettagliata della questione, cf. L. GEROSA, *Carisma e diritto nella Chiesa. Riflessioni sul "carisma originario" dei nuovi movimenti ecclesiali*, Milano 1989, pp. 156-179; L. GEROSA, *Mouvements ecclésiaux et Église institutionnelle: concurrence ou co-essentialité?*, in *L'Église dans la mondialisation. L'apport des communautés nouvelles*, a cura di H. CATTI, Paris 2001, pp. 107-149. Versione italiana in "Nuova Umanità" 128 (2000/2), pp. 215-246.

pre crescente delle persone non battezzate che domandano di diventare cristiane; 2) l'enorme numero di battezzati il cui battesimo è rimasto senza risposta e vivono di fatto lontani dalla Chiesa; 3) il numero altrettanto considerevole di battezzati la cui fede è rimasta allo stadio della prima formazione cristiana³². In un simile contesto è ormai chiaro che entrambe le forme giuridiche di comunità eucaristica – quelle di tipo istituzionale, fissa e gerarchica della parrocchia, e quella di tipo variabile e d'origine carismatica, propria dei Movimenti ecclesiali e delle Nuove Comunità – non sono e non possono essere alternative l'una all'altra, il loro impegno missionario per essere autentico non può che sfociare in diversi modelli di collaborazione pastorale, integrali o settoriali, a seconda della natura e delle finalità specifiche delle nuove aggregazioni ecclesiali.

Un caso particolare potrebbe essere costituito dal rinnovamento pastorale-missionario delle parrocchie causato dal Cammino Neocatecumenale, riconosciuto il 2 giugno 2002 dal Pontificio Consiglio per i laici appunto non come “Movimento ecclesiale” o “Nuova comunità”, bensì semplicemente “come un itinerario di formazione cattolica, valida per la società e per i tempi moderni”³³.

In questo caso particolare, come nei modelli di possibile collaborazione integrale o settoriale a livello pastorale e missionario fra parrocchie e Movimenti ecclesiali o Nuove Comunità, decisivo rimane il discernimento e il mandato del vescovo diocesano. Infatti, se alle parrocchie e altre comunità istituzionali di tipo tradizionale può essere richiamata l'esigenza di favorire l'ospitalità e la collaborazione³⁴, spetta sicuramente al vescovo diocesano garantire «a ciascuna aggregazione un adeguato cammino formativo rispettoso del suo carisma»³⁵, nella piena consapevolezza che Colui che ha elargito tale carisma è lo stesso Spirito Santo «che conserva e fa progredire nell'unità della fede tutto il gregge di Cristo» (LG 25, 3).

³² Cf. CEI, Nota pastorale *Il volto missionario delle parrocchie...*, *Op. cit.*, 11-12.

³³ GIOVANNI PAOLO II, Lettera *Ogniqualvolta*, in “AAS” 82 (1990), pp. 1513-1515, qui p. 1515; per il testo del Decreto di approvazione *ad experimentum*, cf. L'Osservatore Romano, 1-2 luglio 2002.

³⁴ Cf. can. 528 § 1.

³⁵ CEI, Nota pastorale *Il volto missionario delle parrocchie...*, *Op. cit.*, 33.

**«VIVERE IN CRISTO LA VITA TRINITARIA
PER TRASFORMARE LA STORIA»:
PER UN NUOVO PARADIGMA CULTURALE (NMI 29)**

GIUSEPPE MARIA ZANGHÌ

PATH 4 (2005) 121-137

«E noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in un uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, conforme all'azione del Signore che è Spirito» (2 Cor 3, 18).

La trasformazione della storia è il frutto dell'erompere della gloria di Dio dai nostri cuori. È il nostro essere cristiani che irradia, luce da luce, e trasforma in storia sacra gli accadimenti della vita dell'uomo. È il riverbero del volto del Cristo, contemplato e riflesso dalle nostre intelligenze calate e sciolte nei nostri cuori, nel suo indissolubile mistero di chenessi e di glorificazione.

Questo riverbero, caldo e luminoso, deve sciogliere i fatti nella loro durezza, perché ricevano l'impronta del Signore crocifisso e risorto. La storia è così condotta alla forma della vita divina, alla vita trinitaria.

Lavoro immenso, impossibile se attribuito a noi, ma possibile – e paradossalmente semplice – se attribuito a Gesù.

Di fatto, a noi è chiesta una cosa sola: contemplare il Suo volto, con quella intensità di sguardo che fa Suo il mio volto mentre lascia che il Suo sia fatto mio.

«Vi ho detto questo perché abbiate pace in me. Nel mondo avete da soffrire, ma abbiate coraggio: io ho vinto il mondo!» (Gv 16, 33). Non: vincerò, dice la Scrittura, ma: ho vinto. Egli, il Risorto, è il Signore dei tempi. Ma, è questo il punto, Egli è il risorto nei nostri cuori? in tutta verità? Coticché ciascuno di noi possa lasciarsi interpellare dall'invito del-

l'angelo: «Perché cercate tra i morti colui che è vivo? Non è qui, è risorto» (Lc 24, 5-6)? E testimoniare ciò nelle nostre storie quotidiane?

È chiaro, allora, che il compito che ci è posto innanzi, come abitatori della storia ma per cristificarla, è tutto nel lasciare che Egli, il Risorto, sia il vivente in noi e tra noi.

Tra noi. Solo così il mondo potrà contemplarlo, se irraggerà dai nostri volti *talmente uno fra loro da essere il Suo*. Il primo volto che è visto, dal mondo, è il nostro; e il Suo solo fra i nostri, se essi sono uno. Il profeta di Patmos, voltatosi al richiamo della voce, vede per primi sette candelabri d'oro (le sette chiese) e dopo, «in mezzo ai candelabri, uno che era simile a un figlio di uomo» (Ap 1, 12-13).

Invito, dunque, a ciascuno di noi perché siamo chiesa; invito alle singole chiese perché siano *la* Chiesa: la rivelatrice del Signore Risorto.

Tutto questo è stato vero ieri. Lo sarà domani. Lo è oggi, con una intensità tutta particolare.

Perché oggi, nell'Occidente in modo speciale, siamo in un momento delicatissimo: uno di quei forti e assai rari momenti di passaggio che segnano il tramonto di una cultura e l'albeggiare di una cultura nuova.

E di fatto sta tramontando, e sempre più velocemente, un certo modo di concepire – e di vivere – il pensare; e un nuovo paradigma si delinea, che è destinato a dare forma alla cultura del terzo millennio.

Si pensi all'attesa e al dolore più sinceri della cultura di oggi degna ancora di questo nome; al logoramento delle parole; al tramonto del filosofo, del saggio; alla crisi dell'arte schiacciata dal predominio della parola-concetto; all'avvento di un pensare "collettivo" richiesto dalla tecnologia, dai media, ma che minaccia di cancellare l'irripetibilità del singolo e lo stupore iniziale da cui nasce saggezza; al dialogo sempre più urgente tra le grandi culture religiose in uno spazio originario che le contenga tutte; alla tensione trinitaria della vita cristiana così come è emersa nel Vaticano II.

Per il credente, tutto questo è l'opera di Dio che penetra nelle viscere dell'uomo in cammino verso di Lui, nella storia grande degli evi e nella storia piccola dei singoli accadimenti quotidiani. E continua ad aprire forme di vita nuova, nelle quali sempre più si fa presente la Vita. Come scriveva Paolo VI, è l'operare dello Spirito, che scompiglia gli orizzonti della storia raggiunti per aprirne di nuovi.

Per il non credente, tutto questo è il gioco misterioso della libertà dell'uomo alla ricerca di se stessa, di un suo fondamento tale che la faccia libertà possibile, di un suo compimento tale che la lasci libertà mentre la compie.

E se la visione del credente, che è insieme e inseparabilmente fede e ragione, può essere attraversata – e troppo spesso lo è – da forme di supponenza che la contraddicono e la feriscono, la visione del non credente – che vuol essere di sola ragione che cerca da sé in sé il senso di sé - può essere attraversata – e sempre più lo è – da forme di smarrimento e di intensa angoscia.

* * *

Se è nel pensare, in senso ampio, che una cultura si apre alla consapevolezza di se stessa, occorre oggi concepire e vivere il pensare in modo nuovo.

Il pensare, di fatto, ha avuto delle grandi scansioni.

La prima, è stata quella del pensare *come mito*.

Essendo esso autenticamente e originariamente umano, lo troviamo sempre presente – pur se modificato – in tutte le forme del pensare: per esempio, nella *ricchezza dei simboli* ai quali i concetti costitutivamente rimandano¹; quei simboli che sono il respiro della grande arte (quell'arte che custodisce in sé e profeticamente rivela il destino del pensare. Heidegger lo aveva capito, accostando Hoelderlin).

L'uomo che pensa nel mito è tutto immerso nel divino, che è la realtà percepita onticamente come mistero. Dico: *percepita*, essendo il percepire ontico più originario, più denso, globale, unitario, del pensare quale noi oggi sperimentiamo.

Il divino è il grembo nel quale respira il pensare dell'uomo del mito. Un pensare caratterizzato fondamentalmente dalla *fusion*: prima dell'io, prima delle "cose", l'uomo del mito sperimenta una comunione profonda con tutto quanto lo avvolge. E tutto quanto lo avvolge è "divino" («tutto è pieno di dèi», scriverà Eraclito). E per questo ogni cosa, l'io stesso, si sottrae alla presa dell'uomo, rimandando sempre ad una ulteriorità

¹ Perché ogni concetto è un *symbolon* di reale e di pensiero.

inesauribile presente-assente. I confini tra l'io e l'alterità – dalle cose agli altri a un dio – sono sfumati.

Il senso di dipendenza da questo divino è totale.

Tale modo di pensare è durato millenni (possiamo dire, grosso modo, dagli albori della cultura umana alla rivoluzione del logos, della quale parleremo in seguito). Ha subito, certo, profonde trasformazioni, ma nel suo fondo è rimasto inalterato.

L'espressione tipica della cultura del mito è il *rito*: quell'insieme di azioni – gesti e parole – che servono a custodire l'originaria unità del tutto, l'*Arché*, e fanno vivere l'uomo in questa *Arché*, un oggi atemporale nel quale passato-presente-futuro trascolorano e passano l'uno nell'altro.

La figura dominante nella cultura del mito è quella del *sacerdote*. Da un lato, egli è il custode della solidità delle tradizioni nei riti originari, conservati senza innovazioni perché in essi il divino è atemporalmente presente; dall'altro, come *mistagogo*, il sacerdote, attraverso i riti, custodisce l'immersione nel divino ma in una continua reimmersione: perché, se l'immersione è originaria, tale da potersi dire lo spazio vitale dell'uomo, il suo stesso respiro, essa è anche continuamente da rinnovare perché sempre minacciata dalla spinta dell'uomo ad appropriarsi di sé e in sé smarrirsi, ponendosi fuori dell'Inizio. Il tempo, la storia, lo spazio, incombono, pronti ad allontanare dall'unità dell'Origine.

Di più, nello stesso Uno che è l'*Arché*, è profondamente percepita, nel mito, una lacerazione misteriosa. Il logos cercherà poi di *rendersi ragione* di questa “ferita”, di questa piaga originaria, muovendosi però nella condizione di una innocenza smarrita.

Nella cultura del mito, *il soggetto che pensa* non è il singolo come tale (il singolo è sentito come “lacerazione” del tutto): il soggetto che pensa è “il gruppo”, cui il singolo è identificato. E l'unità del gruppo custodisce l'unità dell'Inizio: è il gruppo che custodisce il singolo nel divino, nell'Origine.

E se è il gruppo che pensa, qualsiasi novità del pensare – che può esser data solo nell'emergere delle singolarità dei membri del gruppo – è rigettata, perché disarticola, “ferisce”, l'unità, l'*Arché* originaria. Di più, e più tragicamente: qualsiasi novità fa presente e operante quella “ferita” originaria nell'*Arché*, che Mnemosine, la dea Memoria, immergendo nelle acque del Lete, vuol far dimenticare. Il rito dovrebbe restituire l'*Arché*, superando la ferita stessa che nell'*Arché* misteriosamente si cela.

La realtà pensata è fondamentalmente il divino (non Dio, si badi bene!): fascinosa, impenetrabile, tremendo e stupendo.

La conoscenza è tutta e solo immersione nel divino: più accoglienza che restituzione espressiva. Ancora una volta, il rito è il luogo, il momento attualizzante, di questa immersione.

La luce nella quale avviene l'atto conoscitivo, è l'irraggiante e ferma presenza del divino. Gli dèi – come raggi del divino – la pongono agli uomini nelle realtà che li circondano e da esse, come da coppa, gli uomini possono bere alla saggezza, all'*Arché* originaria.

Immersi in questa luce, gli uomini del mito sono, *più che conoscenti, conosciuti*: posseduti dal divino.

Questa luce è come acqua che tutto avvolge e contiene in sé (si pensi al liquido amniotico!). Acqua che dà vita, che è vita.

Per l'uomo del mito, infatti, il pensare è tutto e solo vita: esso non si esprime ancora in quei frutti della mente che saranno i concetti, ma in un semplice guardare degli uomini con infinito stupore alle cose e a se stessi immersi nel grembo divino, nell'*Arché* originaria. Esprimendo questa unità originaria e onniavvolgente in un insieme di simboli che fa corpo con la realtà, che è la realtà stessa.

Non si deve credere, però – e il rito lo rivela –, che la cultura del mito sia facile serenità. Già lo abbiamo accennato: essa è abitata nel più profondo dall'angoscia di una misteriosa colpa originaria per la quale l'essere immersi nel grembo divino è stato incrinato fino alla minaccia dello smarrimento. E in questa colpa, ancora, si fa presente un lato "oscuro" della stessa divinità: l'Apollo solare è anche il datore di buia morte!

La cultura del mito è fondamentalmente *memoria*² dell'unità originaria, ma piagata dalla percezione dolorosa di avere in qualche modo smarrito quel luogo.

È il rito che deve ricuperare quel luogo sacro.

² E Memoria è la Madre delle Muse, gli splendori del divino. Per il poeta, come per l'indovino, «ricordare, sapere, vedere, sono termini equivalenti», perché a lui è data «presenza diretta del passato, rivelazione immediata, dono divino» (J.-P. VERNANT, *Mito e pensiero presso i Greci*, vers. it. Torino 1970, pp. 43-44). Ricordiamo che Mnemosine è oblio del semplice ricordo (che è iato tra il presente e il passato), discesa nelle acque del Lete per reimmersi nelle acque dell'*Arché*.

La figura che più intensamente dice il divino pensato – percepito – e ritualmente fatto presente nel mito, è quella della Grande Madre, che in sé tutto custodisce e nutre. E se nell'evoluzione storica la figura della Madre acquisterà sempre più i tratti del padre – metamorfosi accompagnata da un acuirsi del senso di colpa per una unità violata –, non dimentichiamo che la Dea Madre, per il mito, sarà sempre l'intimo più segreto del dio-padre. Il greco Zeus è anche, e tutto, Metis, la dea delle grandi acque³. E in fondo Ulisse, così avido di conoscenza, anela solo al ritorno: a *ritrovare* Penelope, la donna-madre. Tutto il suo viaggio è memoria di lei.

Questo paradigma di pensiero e di cultura al suo interno sarà lentamente superato, percorso da brividi che sempre più ne turberanno la compattezza. Il gruppo si articolerà sempre più nell'emergere prorompente di forti individualità: quelle, per esempio, degli eroi omerici, di Ulisse soprattutto, nel quale l'individualità mostrerà il suo volto di "tessitrice di inganni".

* * *

In quasi tutte le culture mitiche, intorno al VII secolo avanti Cristo, giunge a maturazione una profonda trasformazione. È l'inizio di quella che Jaspers ha chiamato *l'epoca assiale*, in cui si affaccia una nuova cultura: in India (Upanishad e Buddha); in Cina (Confucio e Lao-Tze); in Iran (Zoroastro); in Grecia (i cosiddetti presocratici); in Israele (i profeti).

Ed è proprio nei profeti di Israele che l'uscita dal mito è espressa con più chiarezza e forza. Ricordiamo che il racconto della Creazione, quello detto "elohista", e che apre come chiave di lettura il libro della Genesi, è del 700 a.C. circa: la Parola creatrice, esso ci dice, pone l'uomo e il mondo *fuori* di Dio, *in un loro spazio e in un loro tempo, di fronte a Dio*,

³ «In un tempo forse remoto, sul quale Omero non ci informa, egli [Zeus] ha sposato la dea Metis che porta con sé il potere fecondo e oracolare delle acque oceaniche. La inganna, persuadendola a trasformarsi in poche gocce d'acqua: la inghiotte, come Crono aveva inghiottito i figli; e si appropriava del potere di lei [...]. Così portando la dea Metis nel corpo e nella mente, Zeus diventa *tutto Metis*» (P. CITATI, *La mente colorata. Ulisse e l'Odissea*, Milano 2002, pp. 63-64). Sarà solo nel Cristo-Parola che il Padre rivelerà il suo volto vero, l'Amore: dicendosi così, in un suo modo divino, anche Madre.

in dialogo con lui, benedetti da lui. Ed è nella luce dell'Elohista che si invita a leggere il successivo ma più antico Jahvista (del 900 a.C. circa), dove meravigliosamente, e nelle categorie del mito, è espresso il dramma del distinguersi dell'uomo da Dio con lo smarrimento del Paradiso terrestre, il luogo della piena comunione col tutto e con il divino.

Quel divino che in Israele andrà prendendo il volto del Dio-Persona trascendente.

Che cosa accade, in questo nuovo paradigma culturale? Che è quello nel quale siamo ancora oggi formati?

L'uomo si pone, più esattamente *si trova* posto, *di fronte* al divino, come uscito dal suo grembo: lo pensa, adesso, come distinto da sé, gli darà volto, lo interpellerà come un Tu. La realtà vissuta non è più allora primariamente l'immersione nel divino, ma lo svelarsi di esso, come Assoluto, a qualcuno che gli sta di fronte; e la capacità di costui di dirlo.

Il logos è questo pensare, in tentativo di sintesi, il divino-Assoluto nella parola umana.

È pertanto l'atto del pensare che in questa cultura acquista sempre più importanza, come un decollare dall'unità del tutto ma nella nostalgia di un'unità da ritrovare. Atto del pensare che più che passiva accoglienza è adesso l'esprimersi dell'uomo in realtà da lui concepite, i concetti. Il pensare sarà sempre meno guardare e accogliere, sarà sempre più dire. E sempre più originalmente (non originariamente!) dire.

La figura dominante, in questo paradigma culturale, è quella del pensatore, del saggio. In Israele, dei profeti; in Grecia, del "filosofo". Ed è nel filosofo che si dilata e formalizza al meglio la domanda, *senza senso per un uomo del mito*: se il concetto è la parola *concepita* da me che penso "fuori" del mito, possono i concetti nella loro povertà *dire* il divino-Assoluto? Possono dire l'Origine nella quale io che penso non sono più immerso? Come superare la differenza tra il pensare e il divino? Come tornare, nel concetto, all'*Arché* originaria?

È vero: il filosofo, nel suo nascere, conosce ancora lo stupore del mistero. La densità del mito lo agita ancora (si ricordi Platone). La filosofia dei greci lo sa bene: il divino mi abita.

Ma i termini, ora, sono rovesciati: non sono più io che abito il divino, è il divino, il *daimon*, che abita me!

Chi è, in questo paradigma, *il soggetto che pensa?*

Pur sempre immerso in un forte contesto comunitario, egli è sempre più *il singolo uomo*: *l'esser-ci*, che è costitutivamente sintesi sempre tentata e mai raggiunta di *essere e qui*, *il qui dello spazio-tempo*.

Tutto è “fuori” di lui (come egli è “fuori” dell’Assoluto). E apparirà chiaro che anche l’io del singolo è in qualche modo “fuori” di sé. Come *raggiungersi*, allora, nel cammino concettuale verso l’Uno?

Il pensare deve ora rispondere a una sfida decisiva: ricostruire l’unità del tutto. Ma il concetto può farlo?

È la grande, tormentata avventura del pensare nel logos, del pensare come parola-idea, prima, e parola-concetto, dopo. Con soluzioni sempre più complesse e “deboli” nella misura in cui il “fuori” dell’uomo pensante dall’Assoluto (non dico più: dal divino!) si accentuerà, e l’apofasi del pensare in cui, nella filosofia nascente il mistero continuava ad essere custodito, si estenua e si cancella. Hegel condurrà alla massima tensione questa domanda. Per questo si può dire che Hegel è il punto ultimo di approdo della cultura del logos, e insieme l’inizio del suo tramonto⁴.

Che cosa è *la realtà pensata*?

Non è più il divino onniavvolgente e onnipenetrante: è la molteplice e varia e mutevole realtà delle cose. Tempo e storia acquistano la loro densità; lo spazio non è più il grembo onnicontenente ma l’intervallo da cosa a cosa. E se l’uomo continua a porre un dio distinto dalle cose, esso sarà sempre più pensato dalla filosofia nel modo di esse, come *ente* sommo, nella misura in cui la conoscenza apofatica (custode del mistero) sarà abbandonata⁵.

⁴ Mentre Schelling è stato il “profeta”, tutto sporto sull’abisso, di una comprensione transconcettuale.

⁵ All’interno della cultura del logos, nell’Occidente, da un certo momento, quello dell’incarnazione del Logos di Dio, apre il suo cammino un sapere nuovo, la teologia, in un continuo confronto dialettico con la filosofia. E se il “destino” della filosofia raggiunge anche la teologia, la agita, la condiziona, la ferisce, è nella teologia nel senso ampio del termine, fino alle altezze dei grandi mistici, dei Padri e dei Dottori, che prenderà forma e si rivelerà in maniera ora evidente ora sotterranea la spinta del Logos di Dio verso l’approdo alla cultura sua propria, la cultura dell’amore. Forma e rivelazione che toccano anche la filosofia, ma tanto in quanto essa non si sottrae al dialogo con la teologia. E questo è per entrambe il “dramma”, la sfida dell’oggi.

Fino a porsi la domanda: ma esiste un *ente* assoluto? Domanda *da se stessa* senza risposta, perché formulata da chi assoluto non è.

Quale è *la luce in cui è pensata* la realtà?

Agli inizi di questo paradigma culturale (in Occidente con Platone, Aristotele, Plotino), essa è ancora riflesso della luce del dio: il dio illumina l'uomo e lo fa capace di pensare. Ma questo riflesso, l'uomo lo sentirà sempre più come suo, se ne approprierà: è la nascita della *ragione* in rivolta verso la dimensione dell'intellettualità. E comincia la lotta del pensiero per far sua totalmente, come ragione, la luce che lo illumina e che sempre più sarà sentita come luce propria.

Da qui a considerare il pensiero come la sorgente stessa della luce conoscitiva e non più come accoglimento di essa, il passo è breve. Sino a considerare l'atto del pensare come creatore in vari modi l'oggetto conosciuto.

La tarda modernità è il dramma emerso di questo cammino. In questo senso, Heidegger ha visto bene l'esito tecnologico del pensare nel logos come approdo del discorso di verità aperto da Platone.

Sino al cosiddetto post-moderno, che è l'avvertire con forza dura il tramonto del paradigma del logos condotto agli estremi.

Il soggetto, oggi, per disperatamente affermarsi tende paradossalmente a cancellarsi, implodendo su di sé.

L'oggetto tende a scomparire nella sua densità, sciolto nelle trame del pensiero che lo pensa: l'oggetto diventa la *techne*!

La luce si rovescia nell'assenza di luce.

È il nichilismo.

* * *

Se ho chiamato questo paradigma culturale: "del logos", è perché penso al Logos di Dio. Egli è, nella Trinità, colui che sta *di fronte* al Padre, al Dio, rivelandolo in Sé-Parola, in Sé-Logos, come la forza che non trattiene ma distingue: il Padre come Amore.

La tradizione cristiana scrive intensamente che il Padre dice Sé e tutto in una Parola sola, il Verbo, il Logos Amore; e questa Parola, scriverà Chiara Lubich, si apre in infiniti "toni" che dicono la infinita ricchezza amante, chenetica, del Padre, e che sono, è, l'unico Verbo. E dal

Verbo – per la decisione d’amore del Padre nel ritorno d’amore del Verbo – scaturiscono quei “raggi” che sono la molteplice creazione, la quale pertanto *originariamente* custodisce in sé, come sua forma e vocazione più vera, l’unitarietà del Verbo.

Il Verbo seguirà, per chenosi d’amore, questi raggi, “uscendo” Egli stesso “fuori” dal grembo del Padre: facendosi, Egli Parola detta nel seno del Padre, Parola detta “fuori”.

È nella cultura giunta al logos, che il Logos di Dio si è fatto carne. E la ha assunta, conducendola dall’interno allo sviluppo di tutte le sue potenzialità, tra luci ed ombre. Ciò si legge in modo tutto particolare nella storia della cultura dell’Occidente.

Se la verità è stata la categoria fondamentale del paradigma culturale del logos, in questo orizzonte diciamo che essa lo è in quanto “disvelamento” (*aletheia*) dell’amore: «Il Padre infatti ama il Figlio e gli mostra tutto ciò che fa» (Gv 5, 20). E se è *adaequatio rei et intellectus*, essa lo è nello Spirito che è l’Amore.

Il Logos aveva illuminato l’uomo del mito conducendolo gradatamente – fino all’emergere della cultura del logos – alla distinzione dal Grembo originario, distinzione nella quale deve riflettersi la distinzione del Logos dal Padre⁶.

L’uomo, però, ha compiuto questo percorso, iniziato nel mito e maturato nel logos, aggiungendovi di suo il “peccato”. Quel *Non* misterioso, sentito già nel mito come intimo alla realtà del divino, dall’uomo del logos è stato sentito, ed è diventato, il *non negativo* del rigetto. Quasi che l’uomo non sia stato capace di sostenere la forza dell’Amore che è Dio Trinità nel fuoco dell’unità-distinzione: di fatto, attendeva il Logos eterno nella carne creata del Logos incarnato. Attendeva che il Logos incarnato rivelasse l’Essere stesso di Dio, la Trinità, come Amore-aperto-nel-Dono, nella chenosi gloriosa della reciprocità.

Ed è il travaglio più vero della cultura del logos il capire, guidato dal Logos di Dio, di dover passare da un *non* percepito come espulsivo e

⁶ Scrive SANT’IRENEO DI LIONE: «Egli, il Verbo di Dio che abitò nell’uomo e divenne Figlio dell’uomo per abituare l’uomo ad accogliere Dio ed abituare Dio ad abitare nell’uomo secondo il beneplacito del Padre» (*Adv. Haer.*, III, 20, 2 vers. It. di E. Bellini, Milano 1979, p. 281).

lacerante al *Non* distinguente, al *Non* che è l'Amore. Fino a guardare il serpente issato sulla croce per guarire dai morsi del serpente strisciante sulla terra (cf. Nm 21, 4-9; Gv 3, 14). E ritrovare, ma in modo nuovo, gli occhi sapienti dell'Innocenza.

Gli ultimi guizzi della cultura del logos, e che ne illuminano retrospettivamente il cammino, stanno cercando oggi di proiettare luce proprio su questa realtà.

Il nichilismo, parola ultima della cultura del logos, si sta rovesciando nel *nihil* dell'amore.

* * *

Gesù, il Logos incarnato nella cultura del logos, è il profeta della cultura nuova che nasce da lui, cultura per tanta parte ancora inedita, cultura che deve dar vita a un *paradigma nuovo*.

È alla nascita compiuta di esso che, a mio parere, oggi stiamo partecipando.

È la cultura dello Spirito, in cui il Logos compiutamente dice se stesso come Amore.

Il Logos fatto carne si è espresso al massimo nell'abbandono sulla croce, dove la Parola è tutta aperta, è tutta detta-data. E dice, dà, il Padre nello Spirito. È allora nello Spirito, lo Pneuma che è Amore, che la Parola, il Logos del Padre, è compiutamente se stessa.

Leggiamo nella lettera ai Galati (4, 6) e in quella ai Romani (8, 15): «Lo Spirito in noi grida: Abbà, Padre!». Eppure, il Padre non è il Padre dello Spirito: nella Rivelazione, e per la teologia che ha riflettuto sulla Rivelazione, il Padre ha un unico Figlio, il Verbo; si dice in un'unica Parola. L'unicità dell'assoluto darsi del Padre, se accade nell'unico Spirito, si dice nell'unico Figlio-Parola.

Quindi, è solo il Verbo che può dire: Padre, rivolgendosi al Dio. Come mai allora è lo Spirito che in noi dice: «Abbà, Padre»?

Oggi, nella teologia, la "dinamica" delle Persone divine è sempre più compresa come Amore, chenosi intratrinitaria: ogni Persona è compiutamente se stessa nell'Altra. Il Verbo è se stesso nell'essere detto dal Padre e nel restituirsi al Padre.

Ma proprio per questo chiediamoci: il Figlio, il Logos, *che è Dio*, può a sua volta dire Padre *in una sua parola*? Egli è Dio, e dunque il suo espri-

mersi non può essere un concetto – come accade per noi creature –, ma deve avere come termine una realtà vivente, una Persona, come il dire del Padre è il Figlio-Logos. Allora, se il parlare del Logos al Padre si esprimesse in parola, il Figlio dovrebbe generare un'altra Parola! Il Figlio si metterebbe al posto del Padre. Sarebbe la più terribile idolatria.

Come può allora il Figlio *dire* Padre?

Solo nello Spirito.

Il Figlio nello Spirito si esprime non “duplicandosi” in un'altra Parola (è soltanto il Padre che si esprime in Parola): l'espressione compiuta del Figlio, del Logos, di tutto se stesso Amore, non può essere che lo Spirito che non è Parola.

Uscendo da sé Parola nell'esser *tutto* detto dal Padre, il Logos *dice* il Padre in un Altro *che non è Parola, e che non è il Padre*: lo Spirito. E se lo Spirito, a sua volta, dice «Abbà, Padre», Egli lo fa come il divino personale Spazio nel quale la Parola può esprimersi *verso* il Padre dicendoLo essa come Parola ma in Altro che Parola non è. Nello Spirito.

La Parola incarnata, giunta al culmine sulla croce, «emette lo Spirito», si esprime tutta come Parola in Altro da sé, nello Spirito. Può dire: Padre, senza cadere nell'idolatria del fare sé Padre.

Il Vangelo di Giovanni dà alla Parola incarnata il compito di *testimoniare* (3, 32); e le parole che il Figlio dice, le dice «dando lo Spirito» (3, 34).

Risorgendo nello Spirito, la Parola di Dio ha introdotto la carne umana, il pensiero umano, fatti amore per la croce, nel grembo del Padre, ma ora – rispetto al mito – iconicamente nella distinzione che essa stessa Parola ha con il Padre nello Spirito⁷.

⁷ La creaturalità del pensare umano resta, come ci testimonia il parlare stesso da uomo del Verbo incarnato e risorto. Restano le parole “umane”, i concetti. Ma chiamati ora a rispecchiare, ad attuare creaturalmente il “gioco divino” della Trinità. È un'arte nuova del pensare che va appresa. Come creatura, genere nella verità, che è amore, i miei concetti – è l'immagine del Padre operante in me – solo se li lascio germogliare dall'Abisso increato e dall'abisso creato. Ciò accade nel silenzio di me, nel quale chenetivamente mi riconosco e mi accetto creatura, parola detta. Questo operare ha allora il suo termine non nell'astrattezza del concetto, ma nella realtà stessa delle cose raggiunte nel ed espresse dal concetto. Scriveva J. MARITAIN: «L'intelligenza in noi, facendosi passiva di fronte all'amore e lasciando dormire i suoi concetti, fa per ciò stesso l'amore mezzo formale di conoscenza» (*Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris 1947, p. 137). In maniera

Nell'evento della croce e della risurrezione è nato il pensare come amore. La cultura del logos è nel Cristo già condotta al suo compimento. Il prosieguito della storia di essa sarà solo il lento cammino (di buio e di luce, di morte e di vita) del Cristo morto-risorto *all'interno* del paradigma culturale del logos, nel quale si era fatto carne, per condurlo alla forma nuova. Quella che sarà espressa nel paradigma dell'amore.

L'unità del mito è stato solo l'inizio di un processo che, attraverso la croce del Logos nel mondo – attraverso la cultura del logos – deve ritrovare se stessa ma ora nella verità della Trinità, dove il Divino è la Comunione dei Tre. Ritrovare se stessa nel Grembo di Dio, ma ora aperto trinitariamente nell'evento-Gesù.

Il Logos di Dio, dal cui cuore è uscita la creazione, va a “prendersi” la creazione “fuori” del Padre, crocifiggendosi nel cuore di essa, per reintrodurla nel Padre ma *ora* in un'unità-distinzione che è *imago Trinitatis*.

E il Logos realizza questo suo compito nello Spirito, dando lo Spirito. È allora lo Spirito, l'Amore, che realizza il nuovo paradigma culturale, che è il nuovo paradigma culturale: perché Egli è l'unità-distinzione del Padre e del Logos nella Trinità.

Il nuovo paradigma culturale sboccia dalla crocifissione e risurrezione del precedente, in una cultura che dica ora la Verità *trinitariamente*.

Non più il mito, dunque, che voleva superare lo smarrimento dell'Eden perduto, dell'uscita dal Grembo originario e originante, grazie alla forza del rito, della Legge; non più il logos, la parola, che vuole superare il vuoto apertosi tra il Grembo che è il divino e l'uomo, nei concetti (nella Grecia: nella filosofia). Ora è il tempo dell'Amore, dello Spirito, che unifica distinguendo e distingue unendo. È il tempo della parola fatta vita.

impareggiabile Tommaso d'Aquino scriveva che nel pensare sapienziale – il pensare umano condotto come tale alla sua pienezza in Dio – il concetto *prorumpit in affectum amoris*. Al di là di questa forma di conoscenza, la creatura, figlia nel Figlio, partecipa divinizzata alla stessa conoscenza che Dio ha di sé. «Questo *spirare dell'aura* è una capacità ricevuta dall'anima nella comunicazione dello Spirito Santo, il quale con la sua spirazione divina l'innalza in maniera sublime e la informa e le dà capacità affinché ella spiri in Dio la medesima spirazione di amore che il Padre spira nel Figlio e il Figlio nel Padre, che è lo stesso Spirito Santo, che in questa trasformazione spira in lei nel Padre e nel Figlio per unirla a sé. Infatti non sarebbe questa vera e totale trasformazione se l'anima non si trasformasse nelle Tre Persone della Santissima Trinità in un grado chiaro e manifesto» (GIOVANNI DELLA CROCE, *Cantico Spirituale B*, str. 39).

Scrivono san Giovanni della Croce: «Allora si rende possibile nell'anima un'altra vita intellettuale, conoscitiva e caritativa, realizzata nella Trinità, in unione con la Trinità, e simile a quella della stessa Trinità»⁸.

* * *

Solo qualche cenno su questo paradigma del pensare come amore.

L'amore è intuizione profonda, percezione luminosa. L'amore è ragione condotta alla semplicissima *intellettualità*, che è la conoscenza dell'Uno nell'Uno, ma che l'Amore, come il Cristo ce lo ha rivelato, trinitizza. Il pensiero è condotto negli abissi del *Non* divino dove l'intellettualità, perché trinitaria, è amore, e di amore sostanza la ragione. La categoria fondamentale di questo paradigma non può essere che la *bellezza*, se è vero che la bellezza è la gloria raggiante dell'Uno-Trino, *l'impossibile rivelato possibile*: i molti Uno l'Uno molti, la parola che si fa spirito lo spirito che si fa parola, la piaga dell'Essere rivelata come Piaga d'Amore, l'intellettualità fatta sensibile. La carne risorta.

Dovremo, allora, abituarci a un pensare che, pur continuando a dirsi – né può essere diversamente – in parole, in concetti, (ma ora reimmersi in Cristo nelle acque dei simboli), troverà la sua piena espressione *nella relazione viva* con Dio, con gli altri, con le cose, con se stessi tutti datismarriti⁹. Relazione non astratta ma sommamente concreta. E che per questo non può essere che la Parola *sostanziale* tra noi: il Logos incarnato, *Gesù fra noi*.

È in Lui che il pensiero è amore, sciogliendo la durezza del concetto nella tenerezza della vita e della vita quotidiana. Un bicchiere d'acqua dato per amore nel Cristo Risorto ha la forza espressiva di pensiero – insieme sintetica e aperta – che nessun concetto può avere.

San Bonaventura, nella luce escatologica del grandissimo carisma di Francesco di Assisi che superava grandemente il suo tempo, aveva intuito tutto ciò; egli profetizzava, per il futuro – penso il nostro oggi – un pensare «non discorsivo, assolutamente non scolastico [...]: semplicemente

⁸ *Cantico Spirituale A*, str. 38.

⁹ «In una notte oscura / con ansia, in amori infiammata, / oh felice ventura! / usci, né fui notata, / stando già la mia casa addormentata» (GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita del Monte Carmelo*, str. 1).

una familiarità intima con il mistero della parola di Dio»¹⁰. Un pensiero che sarà dunque «una semplice comprensione interiore»¹¹.

Chi è il soggetto, in questo paradigma culturale?

È sempre il singolo, conquista non cancellabile della cultura del logos: ma il singolo in quanto tu-di-Dio, del Padre. E il tu del Padre è uno solo: è l'unico Verbo, il Figlio, che nella carne è Gesù. Allora, il soggetto pensante non può essere che il singolo *dilatato* sulla misura dell'unico Cristo, dalla chenessi dell'incarnazione e della croce alla risurrezione. *Il soggetto di questo paradigma culturale è Gesù in mezzo a noi, noi sue membra*. È la Chiesa come soggetto "collettivo", come persona mistica.

Ogni atto di pensiero dev'essere del soggetto che è il Cristo fra noi: e quindi di ciascuno di noi, ma in quanto essenti l'unico Cristo.

Solo allora il nostro pensiero è il pensiero profondo del Cristo (cf. 1 Cor 2, 16).

La figura dominante di questo paradigma non può essere allora che Gesù stesso, quel Gesù nel quale tutti siamo una sola Persona (cf. Gal 3, 28). E in lui, l'uomo – ogni uomo, tutto l'uomo –, vivente nel rapporto con Gesù come dei tralci con la vite (cf. Gv 15, 5).

Quale è la realtà pensata?

È l'amore in tutta la sua estensione, l'amore come *forma di tutte le forme*. «Che il Cristo abiti nei vostri cuori per mezzo della fede, radicati e fondati nell'amore, affinché riusciate ad apprezzare *con tutti i santi* (!) la larghezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità, per conoscere l'amore di Cristo che supera ogni conoscenza, e così vi riempiate di tutta la pienezza di Dio» (Ef 3, 17-19).

Dio è Amore: amore, allora, è ogni cosa creata, densificata dall'Amore incarnato. La realtà pensata non può essere, allora, che Gesù, l'uomo-Dio (si ricordi san Bonaventura e la sua *reductio artium ad theologiam*!). Quel Gesù in cui tutto è ricapitolato (cf. Ef 1, 10). Quel Gesù in cui l'umano – ogni umano – e il divino – con tutta la sua infinita ricchezza – sono Uno. Gli infiniti volti del reale sono l'espressione dell'unico Padre nell'unica Parola: sono l'unico Cristo.

¹⁰ J. RATZINGER, *San Bonaventura. La teologia della storia*, Firenze 1991, p 150.

¹¹ *Ibidem*, p. 149.

Quale *la luce*? Quella del Cristo, quella *che è* il Cristo, *l'uomo-Dio*. Dunque luce non solo divina (che da sola schiaccerebbe l'umano: si pensi al mito); né luce solo umana (che da sola espelle il divino: si pensi alla modernità). È luce umano-divina. In essa il divino è colto, è detto, nell'umano, e l'umano è colto, è detto, nel divino, in una comunione, in uno scambio di doni, in cui ciascuno è sé nell'altro *tanto in quanto l'altro ritorna a lui nell'amore*.

Luce, allora, che agisce ed è percepita solo nella reciprocità dell'amore. Per questo il comandamento nuovo (cf. Gv 13, 34) è il vertice di tutto l'insegnamento di Gesù.

Se l'attività del pensare rimane sia come azione rituale («fate questo in memoria di me, finché io ritorni»: 1 Cor 11, 26), sia come concetto prodotto dal pensare, essa è però già nell'*eschaton*, nel Cristo risorto, in cui l'atto della Parola è Amore, Spirito: «È venuta l'ora, ed è adesso, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità [...] Dio è spirito, e coloro che lo adorano, in spirito e verità devono adorarlo» (Gv 4, 23-24).

L'eschaton è già, in un suo modo, *compiuto*, perché il Cristo è risorto: *fin d'ora, nella realtà del Risorto fra noi, il pensare deve essere corpo, visibilità dell'amore: mostrare la bellezza dell'amore*.

Il pensiero, che nel tramonto che stiamo vivendo del paradigma del logos, si è chiuso – e agonizza – in un continuo ed estenuante ripiegamento su se stesso che pensa e parla, in un continuo e angosciante volersi possedere, raggiungerà il vero e compiuto se stesso nell'uscire da sé, seguendo la *chenosi* del Logos fino alla gloria della risurrezione. E lì ritrovandosi, fatto amore.

La luce del pensiero non è più mostrata, allora, solamente dall'evidenza intrinseca del discorso, come era per il paradigma del logos, né celata nel mistero che avvolge, come era per il paradigma del mito: è tutta nella semplicissima forza di irraggiamento e di convinzione che è la Parola di Dio visuta e annunciata nell'amore reciproco in cui il Risorto si fa presente.

Più che semplice accoglimento, come è stato nel paradigma del mito, il pensare sarà *restituire* creativamente, nella reciprocità, il dono ricevuto, nell'interiorità di Dio che in Gesù si è a noi aperta in Trinità diventando la dimensione divina della nostra interiorità.

Più che speculazione, come è stato nel paradigma del logos, il pensare deve essere «amore contemplativo»¹². «E noi tutti, a viso scoperto,

riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine (*quella del Logos-Uno: riflettere = speculare*) di gloria in gloria, conforme all'azione del Signore che è Spirito» (2 Cor 3, 18).

Sarà un vedere fin d'ora – è sempre san Bonaventura – «quasi in un plenilunio»¹³. Non ancora, dunque, la visione nella solarità del giorno finale, ma qualcosa che realmente la anticipa, per l'evidenza del Cristo risorto aperta fra quanti entrano in questo paradigma culturale¹⁴.

* * *

Mi sia consentito di concludere pensando a Maria.

Questo paradigma culturale del quale parliamo, è forse l'emergere in tutta pienezza del carisma di Maria, finora nascosto in raccoglimento orante e agente nel cammino delle culture dell'uomo? Nel grembo onniavvolgente del mito? Nella speculazione riflettente la luce di Dio della cultura del logos?

E che ora si mostra apertamente nella presenza bella dello Spirito?

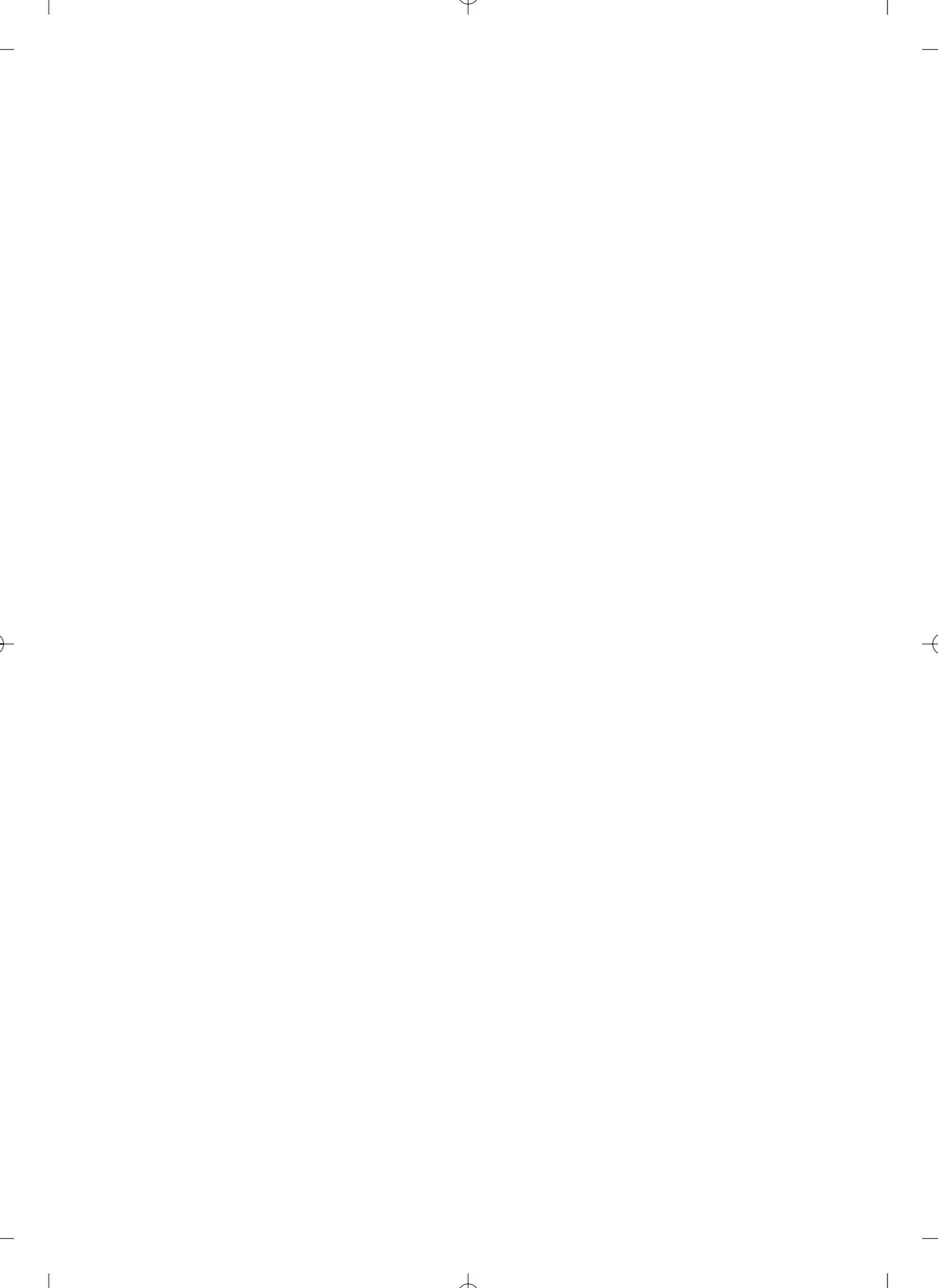
Il pensare come amore, è il suo¹⁵?

¹² *Ibidem*, p. 293.

¹³ *Ibidem*, p. 146, n. 36.

¹⁴ «Nel punto di fuga della sua [di Bonaventura] teologia della storia trova posto la stessa parola con cui Agostino chiudeva la sua opera così simile eppure così diversa, il *De civitate Dei* – la parola pace: “e allora sarà la pace”. Ma questa pace è divenuta in Bonaventura più vicina alla terra. Non è quella pace nell'eternità di Dio che mai più avrà fine e che seguirà alla rovina di questo mondo; è una pace che Dio istituirà su questa stessa terra, spettatrice di così tanto sangue e lacrime, come se volesse ancora mostrare per lo meno nel momento della fine come sarebbe potuto o dovuto essere in realtà secondo i suoi disegni. Spira dunque già il soffio di un tempo nuovo in cui il desiderio dello splendore dell'altro mondo è plasmato da un profondo amore per questa terra sulla quale noi viviamo. Ma pur con tutta la molteplice diversità dei tempi, che in questo modo divide anche l'opera dei grandi teologi cristiani, persiste tuttavia un'unità fondamentale; sia Agostino che Bonaventura sanno che alla Chiesa, che spera nella pace per “un giorno avvenire”, è affidato l'amore per il “presente”, e che il regno della pace eterna cresce nel cuore di coloro che realizzano nel proprio tempo la legge dell'amore di Cristo. Entrambi si sono sottoposti alla parola dell'Apostolo: “Ora, dunque, rimangono queste tre cose: la fede, la speranza e la carità. La più grande è però la carità” (1 Cor 13, 13)» (*Ibidem*, pp. 302-303).

¹⁵ «Più incarnata, la teologia simbolica di Caterina e di Teresa di Lisieux è come un riflesso della “teologia” di Maria “che raccoglie” nel suo cuore tutto il mistero di Gesù (Lc 2, 19)» (F.-M. LÉTHEL, *Verità e amore di Cristo nella teologia dei santi*, in “PATH”, 1 [2002/2], p. 306).



L'ANNUNCIO DI CRISTO IN AFRICA NELLA PROSPETTIVA DE L'*ECCLESIA IN AFRICA*

JUVÉNAL ILUNGA MUYA

PATH 4 (2005) 139-156

Dall'analisi della *Ecclesia in Africa*¹ (EA) possiamo dire che quattro sono gli aspetti significativi riguardo all'annuncio, che emergono dal documento: l'urgenza dell'annuncio; l'insistenza sulla missione intesa come evangelizzazione; Gesù Cristo come contenuto dell'annuncio; l'ecclesiologia della famiglia come primo luogo di riappropriazione e riformulazione della fede ricevuta. È attorno a questi elementi che articoleremo la nostra riflessione.

I. L'urgenza

Vi è una pluralità di motivazioni che giustifica l'insistenza della *Ecclesia in Africa* sull'urgenza di un rinnovato annuncio di Cristo in Africa. Le più importanti di esse possono essere raccolte in tre temi centrali.

1. Il primo dato è la sete di vita degli africani, che può essere appagata solo dalla novità di vita portata da Cristo: «L'urgenza dell'attività missionaria emerge dalla radicale novità di vita portata da Cristo e vissuta dai suoi discepoli» (EA 74). Nel contesto africano contemporaneo, questo desiderio di vita in abbondanza viene ostacolato dalla mancanza di giusti-

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Adbortatio apostolica post-synodalis Ecclesia in Africa*, 14 settembre 1995: AAS 88 (1996), pp. 5-82; tr. it. in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 14, pp. 1754-1925 (nn. 3002-3230).

zia e pace dei popoli africani: «Come si potrebbe annunciare Cristo in quell'immenso continente, dimenticando che esso coincide con una delle aree più povere del mondo? Come non tener conto della storia intrisa di sofferenze di una terra dove molte nazioni sono tuttora alle prese con la fame, la guerra, le tensioni razziali e tribali, l'instabilità politica e la violazione dei diritti umani? Tutto ciò costituisce una sfida all'evangelizzazione» (EA 51). Infatti, in tutti i documenti preparatori, come anche nelle discussioni durante lo svolgimento dell'Assemblea, è stato messo ampiamente in evidenza «il fatto che questioni come la povertà crescente in Africa, l'urbanizzazione, il debito internazionale, il commercio delle armi, il problema dei rifugiati e dei profughi, i problemi demografici e le minacce che pesano sulla famiglia, l'emancipazione delle donne, la propagazione dell'AIDS, la sopravvivenza in alcuni luoghi della pratica della schiavitù, l'etnocentrismo e le opposizioni tribali, fanno parte delle sfide fondamentali esaminate dal Sinodo» (EA 51). *L'Ecclesia in Africa* non si limita a constatare questo fatto, ma propone anche una via d'uscita, quando afferma che la sfida costituita dalle diverse forme di divisione (pluralismo tribale e pluralismo religioso) va superata tramite una pratica sincera del dialogo (cf. EA 49; cf. 105-108). Ritroviamo così due elementi per noi fondamentali per la comprensione dell'annuncio secondo la *Ecclesia in Africa*: vita e parola.

Il desiderio di vita viene collocato nel contesto globale della sete di Dio che caratterizza i popoli africani. L'urgenza dell'evangelizzazione si radica perciò nella preoccupazione fondamentale della Chiesa «a non mandare delusa una simile attesa» (EA 47). Perciò viene ribadita la centralità di Cristo nell'annuncio. Egli è la pienezza di vita e la parola di Dio che colma ogni sete di pienezza di vita.

2. L'annuncio non è però una pura necessità intramondana di sopravvivenza della Chiesa, esso appartiene all'identità stessa della Chiesa. La motivazione più profonda va perciò ricercata nella natura stessa della Chiesa: «Evangelizzare è la grazia e la vocazione propria della Chiesa, la sua identità più profonda. Essa esiste per evangelizzare» (EA 55, che cita EN 14). L'attività missionaria viene contemplata come il compito più importante e più sacro della Chiesa (cf. EA 132). Se dobbiamo qualificare il XX secolo come secolo dell'ecclesiologia, probabilmente è a causa di

una riscoperta della doppia relazione della Chiesa alla sua origine in Cristo e alla sua missione nel mondo. In questa prospettiva si colloca pure la *Ecclesia in Africa*, quando parla della grazia di Cristo e del popolo di Dio come risorse fondamentali per rilevare le sfide africane contemporanee (cf. EA 53). Queste due risorse vengono recepite a partire dalle tradizioni africane: «Guardate alle ricchezze delle vostre tradizioni, guardate alla fede ... Là voi troverete la vera libertà, là troverete il Cristo che vi condurrà alla verità» (EA 48). L'invito a guardare alle tradizioni africane ci rimanda ugualmente a pensare l'evangelizzazione in correlazione con l'urgenza di una inculturazione della fede trasmessa.

L'inculturazione viene capita in relazione a Cristo, datore di vita in abbondanza, e mira alla libertà e alla verità che è Cristo stesso: «L'inculturazione è precisamente questo inserimento del messaggio evangelico nelle culture» (EA 60), sul modello dell'incarnazione del Figlio di Dio, ma anche come accoglienza delle culture da parte del Vangelo (cf. EA 61), seguendo il modello della *kenosi*: Dio che assume fino in fondo la condizione umana, eccetto il peccato. Una tale accoglienza delle culture presuppone la presenza dello Spirito in esse. Infatti, afferma la *Ecclesia in Africa*: «Lo Spirito, che sul piano naturale è sorgente originaria della saggezza dei popoli, conduce con un'illuminazione soprannaturale la Chiesa alla Verità tutta intera. A sua volta la Chiesa, assumendo i valori delle diverse culture, diviene la sposa che si adorna dei suoi gioielli (Is 61,10)» (EA 61). Quindi, non sono soltanto le culture ad esser trasformate nell'incontro con il Vangelo, la Chiesa stessa incontrando le culture si trasforma e si arricchisce. In Africa, essa diventa fondamentalmente famiglia. La prospettiva di approccio della *Ecclesia in Africa* al tema dell'annuncio vuol essere cristologica ed ecclesiologica.

3. La riscoperta di una nuova relazione a Cristo e lo sviluppo di un concetto di Chiesa come famiglia aprono lo sguardo verso il mondo. Il popolo di Dio viene capito come la comunità (famiglia) alla quale viene affidata la missione salvifica di Cristo da portare a tutti gli uomini, senza che la Chiesa venga opposta al mondo. Essa non è autocentrata, ma orientata verso il suo Signore e verso il servizio al mondo. L'annuncio viene collocato nel contesto di questo servizio: «evangelizzare per la Chiesa è portare la buona novella in tutti gli strati dell'umanità stessa» (EA 54, che cita

EN 18). In questo contesto traspare una certa identità tra Chiesa e Regno di Dio: «la Chiesa è sposa di Cristo ed è madre nostra, città santa e primizia del Regno venturo» (EA 63). Così il Regno è fonte di liberazione piena e di salvezza totale per gli uomini: con essi la Chiesa cammina e vive, realmente e intimamente solidale con la loro storia. La Chiesa deve la sua specificità all'essere segno e strumento del Regno di Dio (cf. EA 63; 68). Non va perciò dimenticato il carattere di dono del Regno di Dio. Secondo Ef 3,1-11, il piano salvifico di Dio in Cristo fa sí che tutte le cose sono orientate verso Dio. La Chiesa sperimenta già questa realtà nell'elezione dei credenti. Essa diventa esempio e garanzia per tutta l'umanità. Essa è perciò Corpo di Cristo. Cristo è anche già il Signore di tutto il mondo. Il mondo intero è il luogo della salvezza. Questa realtà dev'essere realizzata missionariamente e portata a compimento dalla Chiesa in quanto essa invita tutti gli uomini a una conoscenza esplicita di Cristo e della salvezza universale in Lui. A questo è orientato il servizio della Chiesa.

La Chiesa, vista come esempio e garanzia per tutta l'umanità della chiamata di tutti alla salvezza, rimanda anche alla qualità della testimonianza ecclesiale, particolarmente del fedele laico: «Voi siete la luce del mondo, ...» (Mt 5,14-16; Lc 8,16 e 11,33: cf. EA 108). L'evangelizzazione rimanda perciò anche a una autoevangelizzazione (EA 106), in modo tale che la Chiesa diventa l'irradiazione della grazia di Dio sparsa in tutta l'umanità e il segno di contrasto che rinvia ogni società alla perfezione non ancora raggiunta. Essa è non solo segno di contraddizione in mezzo al mondo, ma anche forza motrice per un mondo nuovo che il Vangelo introduce nel tempo. Un tale compito esige l'unità della Chiesa. Perciò il Sinodo stesso si dà per scopo la promozione di una solidarietà pastorale organica in tutto il territorio africano (cf. EA 131). Una tale trasformazione del mondo non può partire che dal cuore stesso del messaggio della Chiesa, che si presenta come dimostrazione dell'amore di Dio per gli uomini (cf. Rm 5,8) (EA 60). Solo l'amore deve mettere in azione i membri della Chiesa. Da qui si capisce la preferenza dell'*Ecclesia in Africa* per il termine di evangelizzazione rispetto a quello di missione. Raramente essa usa il termine missione, ma insiste molto di più sull'evangelizzazione: portare il lieto annuncio con la testimonianza della propria vita che diventa parola vivente e vivificante.

II. I termini

Può sembrare sorprendente che, parlando di missione, l'Esortazione apostolica postsinodale *Ecclesia in Africa* usi raramente l'espressione *missio ad gentes* (28, 74, 134, 135, 136; termine che viene spesso riferito a AG 6 e 23, a EN 18-20 e a RM 2, 3, 30, 32, 37, 63, 72, 84, 85, 86). Trattandosi di *missio ad gentes*, si preferisce parlare di «proclamare la buona novella a milioni di persone non ancora evangelizzate» (EA 47; cf. 56). E ciò, probabilmente proprio per evitare di partire da un criterio geografico. La convinzione di fondo è che la missione *ad gentes* parte da ovunque e va verso ovunque, ogni Chiesa locale essendo per sua natura soggetto e oggetto di missione. Ci si colloca probabilmente qui in una prospettiva sociologico-antropologica che pone al centro la comunicazione della salvezza.

Il termine più impiegato è dunque quello di evangelizzazione, che viene utilizzato anche per dire la realtà della *missio ad gentes* (EA 73). Vale la pena qui di notare il cambiamento di accento: l'Africa non è più solo oggetto di missioni straniere, ma essa stessa viene chiamata a esser protagonista dell'evangelizzazione fino agli estremi confini della terra (EA 129, 130, 133). L'evangelizzazione, viene collocata nel contesto della vita che in Africa è dialogica: essa avviene nella e per mezzo della parola. Per capire meglio questa concezione dell'evangelizzazione, occorre riferirsi alla centralità della parola nella comprensione della vita in Africa. L'essere è relazionale in quanto è un essere della parola e nella parola. Perciò, il documento capisce l'evangelizzazione a partire dal continuo «dialogo di Dio con l'umanità, un dialogo che tocca il suo vertice nella persona di Gesù Cristo» (EA 79). Collocare l'evangelizzazione nel contesto del dialogo è collocarla nella prospettiva della comunicazione di un'esperienza d'incontro amoroso: è la sfida dell'amore di Cristo per tutti gli uomini, amore che il discepolo deve riprodurre nella sua vita: «Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri» (Gv 13,35). Per l'*Ecclesia in Africa*, l'evangelizzazione avviene mediante la testimonianza della carità e della santità (cf. EA 136): essa avviene cioè tramite la comunicazione di un'esperienza di vita che irradia l'amore di Dio e la sua santità. La Chiesa in Africa viene chiamata a manifestare questo amore a ogni essere umano in virtù della certezza di fede secondo la quale, «nella sua

incarnazione, il Figlio di Dio stesso si è in qualche modo unito a ogni uomo» (EA 137). Il termine evangelizzazione viene quindi collocato nella prospettiva della comunicazione della vita in pienezza, come esperienza di amore, riconciliazione, giustizia e pace. Perciò si può dire che evangelizzare è «testimoniare Cristo» (EA 127, 128), cioè comunicare non solo il suo stile di vita, ma la vita stessa ricevuta nel suo Nome mediante la fede.

La fede viene vista come la finalità dell'evangelizzazione: «L'annuncio della parola di Dio mira alla conversione cristiana, cioè all'adesione piena e sincera a Cristo e al suo Vangelo mediante la fede» (EA 73). La fede è però effetto dell'agire della grazia divina e dell'accoglienza umana libera della grazia, come adesione dell'uomo all'agire di Dio nella storia: «Per ogni essere umano, infatti, è sempre in atto la chiamata di Dio, che attende di essere riconosciuta ed accolta (cf. 1 Tm 2,4). È proprio per facilitare questo riconoscimento e questa accoglienza che ai discepoli di Cristo è richiesto di non darsi pace finché a tutti non sia portato il lieto annuncio della salvezza» (EA 73). A partire da questa finalità dell'evangelizzazione, si ribadisce che l'annuncio può esser accolto solo se esso viene fatto nel riconoscimento della libertà e della dignità degli evangelizzati e nel rispetto dei loro diritti inalienabili alla vita e alla felicità. È solo a questa condizione che l'annuncio può diventare salvezza per tutti gli uomini (cf. RM 10). Si tratta di un sì alla totalità dell'uomo, nella realizzazione di tutte le sue speranze e aspirazioni aldilà della morte. L'annuncio mira perciò alla promessa della vita eterna. Viceversa, proprio perché la fede è una penetrazione e una trasformazione di tutta la vita, si tratta anche della dimensione sociale della vita e della capacità comunitaria dei credenti di trasformare le realtà sociali.

La Chiesa intera è perciò soggetto e oggetto nello stesso tempo dell'evangelizzazione. Essa è il luogo per eccellenza della comunicazione della vita di Dio, che è Cristo stesso. Vi è identità tra il Cristo parola di Dio fatta carne e la vita di Dio a noi comunicata. Parola e vita sono due concetti fondamentali nel contesto africano. La parola è manifestazione per eccellenza della vita. In essa e tramite essa si esprime la profondità dell'essere umano nel suo esser relazionale. Con la parola si dà vita, ma per mezzo di essa si può pure uccidere. In essa si rivela l'essere autentico dell'uomo. Perciò essa viene vista come luogo per eccellenza della rivelazione. Parlare di annuncio diventa, in contesto africano, parlare delle condizioni di emergenza della vita nel Suo Nome.

Il termine evangelizzazione come annuncio e proclamazione viene usato allora in modo diverso. Evangelizzazione è comunicazione della vita di Dio. Essa si rivolge non solo a coloro che non conoscono ancora Cristo, ma anche a coloro che lo conoscono già in quanto sono continuamente chiamati, tramite l'annuncio, a convertirsi per avere la vita in abbondanza: «L'annuncio della parola di Dio mira alla conversione cristiana, cioè all'adesione piena e sincera a Cristo e al suo Vangelo mediante la fede» (EA 73, che recepisce RM 46). Per indicare come la Chiesa deve esercitare questa missione, si afferma innanzitutto che la fede in Cristo è un invito alla conversione continua (EA 47, 87): la Chiesa deve iniziare con l'evangelizzare se stessa, col ricevere in sé questa vita e lasciarsi trasformare da essa. La conversione infatti viene contemplata come un'intrinseca esigenza della recezione della pienezza di vita in Gesù (EA 73). L'evangelizzazione è allora intesa come la grazia di una vita nuova che scaturisce dalla Parola di vita che è Cristo stesso.

III. La comprensione cristologica dell'annuncio

Una rilettura cristologica della *Ecclesia in Africa* non può lasciare sotto silenzio l'accento a una visione dialogico-vitale della rivelazione che è presente nell'Esortazione apostolica. Al n. 71 troviamo l'affermazione: «Da sempre Dio si caratterizza per la sua volontà di comunicare. Egli lo compie in modi differenti. A tutte le creature animate o inanimate egli dona l'essere. Con l'uomo particolarmente egli intreccia delle relazioni privilegiate. "Dio, che aveva già parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio" (Eb 1,1-2; cf. DV 2). Il Verbo di Dio è, per sua natura, parola, dialogo, comunicazione». Si tratta di un numero fondamentale che delinea in qualche modo la prospettiva cristologica della *Ecclesia in Africa*. Questa dimensione cristologica è più presupposta che approfondita. Occorrerà che le Chiese d'Africa ora approfondiscano la loro risposta alla domanda di Cristo: «E voi chi dite che io sia?». Il Sinodo stesso ha percepito la necessità di un tale approfondimento quando dice: «per essere evangelizzatrice, (la Chiesa in Africa) deve cominciare con l'evangelizzare se stessa ... Essa ha bisogno di ascoltare di continuo ciò che deve credere, le ragioni della sua speranza, il

comandamento nuovo dell'amore. Popolo di Dio immerso nel mondo, e spesso tentato dagli idoli, essa ha sempre bisogno di sentir proclamare le grandi opere di Dio» (EA 76 che cita EN 15). Ciò è di importanza capitale, mi pare, per un'evangelizzazione inculturata dell'Africa.

Un punto di partenza potrebbe essere una meditazione approfondita sulla centralità della vita e della parola nel contesto africano. Secondo *l'Ecclesia in Africa*, la Parola da annunciare «è precisamente il Verbo di Dio fatto uomo, soggetto e oggetto Egli stesso di tale Parola. La buona novella è Gesù Cristo» (EA 60). La Parola di Dio divenuta carne assume tutte le nostre parole per renderle salvifiche e liberarle dal potere della morte. Dinanzi alle manipolazioni della parola monopolizzata dalla radio, dalla televisione, dai discorsi politici e dalle ideologie di ogni tipo, la Chiesa in Africa viene così invitata a riscoprire il carattere sacro e vivificante della Parola, a ricollocarla nel contesto di un'interpretazione corretta del mondo, delle relazioni interpersonali e dell'essere nuovo inaugurato da colui che è Parola di vita². Divenuta carne, questa Parola è il fondamento di tutto quello che facciamo e siamo. Questa Parola è il Figlio tramite il quale Dio ci parla. Tramite essa, Dio ci genera a vita nuova, a condizione che noi Lo accogliamo, poiché è a coloro che Lo hanno ricevuto che Egli «ha dato il potere di diventare figli di Dio» (Gv 1,12). In tutto, Gesù ha dimostrato che Egli è venuto affinché il mondo abbia la vita in abbondanza.

Questa vita desiderata in Africa, che unisce i viventi ai defunti e ai non-ancora nati, è Lui che la dà, in quanto ne è la fonte e il compimento. Il suo essere e il suo ministero si capiscono dalla vita che Egli dà al mondo. Proprio perché è la Parola di Dio, Egli trasforma le vite umane rendendole capaci di annunciare già una terra nuova e dei cieli nuovi, dove non vi saranno né pianti né sofferenze; ma dove la dignità di ogni uomo verrà rispettata e ognuno potrà godere della giustizia e della pace, poiché l'universo intero sarà riconciliato con Dio. Per mezzo del suo Figlio, Parola efficace che esce dalla sua bocca, Dio ci fa partecipare alla sua vita e ci trasforma.

² B. BUJO, *Dieu devient homme en Afrique noire. Méditation sur l'Incarnation*, Kinshasa 1996, p. 34.

Contemplato come Verbo di Dio, Dio con noi, Dio che salva l'africano dall'oppressione e dalla schiavitù (EA 57), Cristo viene visto come «immagine del Dio invisibile», che fonda la dignità umana (EA 69), che rende sacra ogni vita umana. La salvezza in Cristo, la guarigione, che la Chiesa deve proclamare e testimoniare, è «l'autocomunicazione di Dio», «pienezza di vita». Essa consiste nell'accogliere il mistero del Padre e del suo amore comunicatosi mediante il Figlio nello Spirito Santo. È in questa accoglienza che sta per l'uomo la pienezza di vita: «che ti conoscano ed abbiano la vita in abbondanza» (cf. Gv 10,10). Questa pienezza di vita in definitiva è Gesù Cristo stesso, il quale ha vinto il male e la morte, ci ha riconciliati con Dio ed è «dimostrazione dell'amore di Dio» (EA 60). Egli è la «vera liberazione». In Lui l'umanità intera può trovare, in una pienezza insospettabile, tutto ciò che cerca a tentoni su Dio, sull'uomo e sul suo destino, sulla vita e sulla morte, sulla verità (cf. EA 47, 48). Egli è la vera libertà. In lui veniamo liberati da ogni alienazione e confusione, da ogni schiavitù nella quale ci pone il potere del peccato e della morte (cf. EA 57). In Lui vengono rinnovati i rapporti degli uomini con Dio, gli altri e la creazione (cf. EA 55). Morto e risorto, Gesù è confermato come fonte e compimento di ogni vita: Egli è il principio di ogni vita nuova, perché con Lui e per mezzo di Lui Dio ha riconciliato tutti gli uomini, «facendo la pace per mezzo del sangue della sua croce» (Col 1,20; cf. Col 1,18s.) e divenendo la giustificazione di tutti. È in questa prospettiva che per *l'Ecclesia in Africa* l'annuncio di Gesù, pienezza di vita, si rivela pertinente per l'Africa nella sua lotta quotidiana per la sopravvivenza. Proprio perché è lo stesso sangue, la stessa vita di Gesù che circola nelle vene di ogni cristiano in quanto membro della stessa famiglia, nessun cristiano può permettersi di rimanere indifferente alle gioie e sofferenze del popolo di Dio in Africa.

Perciò, l'evangelizzazione come comunicazione della vita in Dio si realizza attraverso tutto quello che promuove la vita: promozione dello sviluppo umano, della pace, della gioia, dell'armonia, dell'amore e dell'unità (cf. EA 40). Si tratta di una liberazione integrale e che quindi non si limita solo alla dimensione fisica. Di qui la molteplicità dei passi consacrati alle malattie e alle guarigioni. La guarigione fisica viene spesso collegata alla remissione dei peccati. Tocchiamo qui un'altra chiave di lettura cristologica della prospettiva missionaria di *Ecclesia in Africa*.

L'annuncio della Chiesa viene capito come continuazione dell'annuncio di Gesù Cristo, Parola di Vita, in quanto è annuncio e realizzazione del Regno di Dio (cf. EA 57s. e 105s.). In questa prospettiva vengono particolarmente contemplate due attività di Gesù: il guarire e il perdonare. Esse diventano significative anche nella comprensione della Chiesa e della sua missione, poiché la malattia, in quanto segno del male radicale, rimanda a tutto quello che è opposto alla vita. La figura di Gesù Cristo viene capita a partire dalla questione della guarigione, che è una delle sfide fondamentali per l'evangelizzazione dell'Africa³. Per *l'Ecclesia in Africa*, Gesù stesso si considera come l'inviato «per alleviare la miseria degli uomini e combattere ogni forma di emarginazione. È venuto a liberare l'uomo ... a prendere le nostre infermità e a caricarsi delle nostre malattie ... tutto il (suo) ministero è legato all'attenzione di quanti, attorno a Lui, erano toccati dalla sofferenza: persone nel dolore, paralitici, lebbrosi, ciechi, sordi, muti» (cf. Mt 8,17: *Lineamenta* 79: EA 68). È così che Egli costituisce la speranza di una nuova Africa, liberata da ogni forma di male.

Le molte guarigioni di Gesù manifestano non solo che Egli è il Messia (cf. Mt 11,4-5), ma in esse si rivela il suo modo di essere il Messia. Egli si rivela veramente Messia nella sua compassione per la sofferenza umana. Egli non solo annuncia, ma rende davvero presente il Regno di Dio: «Percorrendo tutta la Galilea, Gesù insegnava ... annunciando il Vangelo del Regno e guarendo ... ogni malattia e infermità» (Mt 4,23-24). Le guarigioni manifestano esattamente la potenza di Dio in Lui (cf. Lc 5,17) e il senso profondo della sua incarnazione che è la liberazione dell'uomo dal male. Il Regno è pienezza di vita, liberazione dal male radicale: la morte.

Paradigmatica per una rilettura cristologica dell'annuncio diventa la parabola del buon Samaritano, che mette in evidenza non solo la sua sollecitudine, ma anche l'importanza della guarigione e quindi l'attenzione data da Gesù alla malattia e alla sofferenza come sfida alla sua missione. L'Africa viene paragonata a quell'uomo che scendeva da Gerusalemme a Gerico e che cadde nelle mani dei briganti che lo spogliarono, lo percossero, lasciandolo mezzo morto (cf. Lc 10,30-37). Da qui l'attività missio-

³ C. KOLIE, "Jésus guérisseur" in F. KABASELE – J. DORE – R. LUNEAU, *Chemins de la christologie africaine*, Paris 1986, p. 171; cf. P. GAUER, *Le Christ Médecin. Soigner: La découverte d'une mission à la lumière du Christ-Médecin*, Chambray-lès-Tours 1995.

itaria della Chiesa viene capita nella prospettiva dell'esser buon Samaritano (EA 41) per ogni uomo.

L'annuncio di Gesù fin dall'inizio tende a liberare l'uomo, a manifestare l'avvento del Regno di Dio nella sua Persona. Il Regno di Dio è, secondo *l'Ecclesia in Africa*, una Persona, che ha il volto e il nome di Gesù di Nazaret. Nella sua morte e risurrezione, Egli fonda la speranza che l'Africa vivrà, non morirà. Nella sua morte e risurrezione è il fondamento della guarigione, della liberazione e della speranza dell'Africa. Tale è l'annuncio della Chiesa in Africa. Essa è «inviata per parlare, per predicare il Vangelo mediante la parola e i gesti» (EA 71). Perciò il Sinodo si autodefinisce «Sinodo della risurrezione, Sinodo della speranza... Cristo, nostra speranza, è vivo, noi vivremo!» (EA 57). Ne deriva la necessità di centrare la nuova evangelizzazione sulla risurrezione dell'Africa, sulla comunicazione di una nuova vita. La prospettiva di fondo vede in Gesù la Parola che riconcilia e dà vita in pienezza agli uomini: «Per mezzo della sua croce, egli ha distrutto in Se stesso l'inimicizia (cf. Ef. 2,16) che divide e allontana gli uomini gli uni dagli altri» (EA 79). Parlando di Gesù come riconciliatore viene presa in considerazione non solo la situazione dei conflitti che segnano l'Africa, ma il mondo nella sua globalità, segnato da guerre, conflitti, atteggiamenti razzisti e xenofobi. Cristo è la "vera liberazione".

L'Ecclesia in Africa sottolinea in modo forte che la Chiesa è missionaria perché è Chiesa di Gesù Cristo. Essa ha la sua origine nell'agire e nella vita di Gesù. Gesù ha annunciato ai poveri il Vangelo dell'avvento del Regno di Dio, ai prigionieri ha promesso la liberazione (cf. Lc 3,14). È nella sequela di Gesù, nell'imitazione di Lui, nello scendere con Lui negli abissi della sofferenza e della morte per risalire con Lui nella gloria della risurrezione, nel rivelare in parole e opere l'amore di Dio agli uomini, che essa si rivela suo Corpo (cf. 1 Cor 12). La Chiesa compie questa missione sotto la guida e la potenza dello Spirito. Infatti, è lo Spirito Santo «l'agente principale dell'evangelizzazione» (EA 21, che cita EN 66). In questa prospettiva, l'Esortazione parla spesso dello scopo dell'evangelizzazione, ponendo vari accenti (cf. EA 55, che cita EN 18).

La chiave di comprensione è sempre Cristo, Parola di vita: «Il primo annuncio deve mirare a far fare questa esperienza sconvolgente ed entusiasmante di Gesù Cristo che chiama e trascina al suo seguito in un'av-

ventura di fede» (EA 57). L'annuncio ha solo uno scopo: servire l'uomo in quanto gli manifesta l'amore di Dio in Gesù il Cristo. Evangelizzare è «portare la buona novella in tutti gli strati dell'umanità, e, con il suo influsso, trasformare dal di dentro, rendere nuova l'umanità» (EA 54, 55). L'evangelizzazione ha lo scopo di testimoniare il Vangelo con le parole e con gli atti (EA 56), di annunciare la speranza radicata nel mistero pasquale, e l'Eucaristia viene presentata come «pegno dell'eterna gloria», pre-gustazione della gloria eterna (EA 57), anticipazione della vita di Dio in noi, sacramento della salvezza (EA 87). Per *l'Ecclesia in Africa*, lo scopo della predicazione è «la costruzione della Chiesa di Dio, nella prospettiva dell'avvento del Regno, che Cristo consegnerà al Padre alla fine dei tempi (cf. 1 Cor 15,24)» (EA 87). L'identità tra Chiesa e Regno viene qui intesa in un modo specifico, a partire dall'escatologia.

Questa prospettiva escatologica si può pure capire a partire dal ricorso all'immagine del corpo come modello accanto a quello di famiglia (EA 63). L'immagine del Corpo di Cristo è bidimensionale, seguendo la teologia del battesimo: da una parte, esprime la comunione tra Cristo e Chiesa; dall'altra, dice la differenza tra Cristo e la Chiesa. Nel tempo tra ascensione e ritorno definitivo di Cristo, essa è "solo" sacramento, immagine e segno della presenza del Signore nella storia. In quanto tale, essa va sempre distinta dal suo Signore.

Nell'identità originaria di Cristo con la Chiesa viene dunque contemplata anche la differenza. Cristo è il capo, ogni cristiano è un membro (cf. Ef 4,15b-16). Perciò la Chiesa visibile deve lasciare trasparire il suo Signore, rimandare a Lui e non a se stessa. È in questa differenza che la rimanda al suo Signore che si trova il segreto del suo esser sempre giovane, in cerca dell'Altro. È della natura della Chiesa come popolo pellegrinante di Dio (EA 63) andare oltre i limiti dello spazio e del tempo. La Chiesa, perciò, si rinnova solo quando si orienta verso l'Eterno e l'esterno di sé. Essa raggiunge il suo intimo più profondo quando si rivolge al Suo Signore, all'altro uomo, al futuro e al prossimo più lontano, al diverso. È solo nello svuotamento, nell'andare oltre le barriere che essa rimane fedele a se stessa e diventa se stessa. È in questa relazionalità che si trova il criterio della sua autenticità. La trasmissione della fede rinvigorisce colui che la trasmette (cf. RM 2). Poiché essa è popolo di Dio in cammino verso Dio, il suo atteggiamento fondamentale è la conversione continua.

Per questo, parlando di identità tra Chiesa e Regno, *l'Ecclesia in Africa* rimanda alla Chiesa nella sua dimensione escatologica. È a partire da essa che va capita la Chiesa come scopo dell'annuncio. In questo contesto, si ricorda anzitutto la Chiesa locale, radunata intorno al Vescovo nella celebrazione liturgica quale luogo di anticipazione della comunità escatologica, e la pertinenza dell'inculturazione per un annuncio efficace (EA 88). Nell'inculturazione non è solo il cristianesimo che si rivela all'Africa, ma Cristo stesso che, nelle membra del suo Corpo, si rivela africano (EA 127). Per un annuncio che vada in profondità e quindi giunga all'identificazione autentica dell'africano con Cristo è necessario il processo dell'inculturazione. *L'Ecclesia in Africa* vede nel modello di Chiesa come famiglia di Dio uno dei tentativi concreti d'inculturazione nel processo d'evangelizzazione del Continente.

IV. Una Chiesa – famiglia di Dio come soggetto e oggetto dell'annuncio

Il numero 63 dell'Esortazione ricorda che il Sinodo non ha solo parlato di «inculturazione, ma l'ha anche concretamente applicata, assumendo come idea guida per l'evangelizzazione dell'Africa quella di Chiesa come famiglia di Dio». Se l'attività evangelizzatrice ha come scopo quello di costruire la Chiesa di Dio, occorre allora precisare quale realtà è la Chiesa.

Per un'incarnazione della Chiesa di Cristo in Africa, si sente il bisogno di partire da una comprensione della Chiesa come famiglia che scaturisce dalla comunione trinitaria, per giungere a una trasformazione del modello ecclesiale fin qui dominante in Africa. Si tratta di uscire da un modello di Chiesa lontano dalle vicende quotidiane del popolo di Dio per accedere a una Chiesa solidale dove i membri si prendono cura gli uni degli altri nella lotta per l'emergenza di una nuova Africa, per la sopravvivenza dell'identità africana, dei diritti dei più poveri nel grande oceano della mondializzazione.

1. Il vocabolario

L'Ecclesia in Africa parla ampiamente della Chiesa come famiglia di Dio (EA 23, 63, 65, 105, 114). Questo ha due conseguenze: il carattere

familiare della Chiesa si esprime concretamente in una pluralità di Chiese in vari luoghi, che vengono chiamate Chiese locali; per essere vere Chiese locali incarnate nelle realtà del popolo e nello stesso tempo espressione della Chiesa universale, le Chiese devono esser già in sé figura della comunione trinitaria, in quanto irradiazione dell'amore intratrinitario. È questo amore che definisce la Chiesa come famiglia di Dio. Preferiamo qui parlare di comunione trinitaria, piuttosto che di famiglia trinitaria. È l'amore della comunione trinitaria che è fonte e modello di ogni famiglia, e non il contrario.

Il concetto di famiglia viene applicato a tutta la famiglia umana della quale Dio è Padre: il Dio vivo, Creatore del Cielo e della terra e Signore della storia, è «il Padre della grande famiglia umana che noi formiamo» (EA 66). Infatti, tutti gli uomini, creati da Dio, hanno la stessa origine, sono destinati a formare una sola famiglia secondo il disegno di Dio stabilito fin dagli inizi del mondo. Perciò, la Chiesa è chiamata a manifestare a ogni uomo l'amore di Dio in virtù della certezza di fede secondo la quale, «per mezzo dell'incarnazione, il Figlio di Dio stesso si è in qualche modo unito ad ogni uomo» (EA 137). Da notare che se l'estensione di tale concetto è universale, il suo orizzonte di comprensione è la matrice culturale africana.

Nell'orizzonte culturale africano, il concetto di famiglia è un concetto molto ampio che si estende a tutto il creato, includendo i viventi, i non ancora nati e coloro che vivono nell'oltretomba. È la centralità del concetto di vita ricevuta da Dio tramite gli antenati che qualifica la famiglia. Tutto deve contribuire a fare crescere la vita. Ed è bene tutto quello che contribuisce alla promozione e protezione della vita. Il male è tutto ciò che nuoce alla vita. L'organizzazione e la strutturazione stessa della famiglia sono in vista di questa centralità della vita. Che si tratti dell'autorità, della relazione tra i membri o della morale, tutto è in funzione della vita. L'armonia che fa germogliare la vita viene garantita dalla conversazione come strumento di pace e di dialogo. Per la costruzione di una vera comunità di vita è necessaria la comunicazione, che produce la comunità e garantisce il carattere relazionale di ogni coscienza e di ogni libertà. La conversazione e il dialogo nella famiglia mettono in evidenza la reciprocità che esiste tra la comunità e l'individuo. La libertà, così come la coscienza degli individui può umanamente svilupparsi solo quando è costante-

mente relazionata alla comunità. Si è liberi non dalla comunità, ma con la comunità. La comunità, da parte sua, è luogo di vita solo nella misura in cui promuove la libertà del singolo.

Se il modello della famiglia africana costituisce un orizzonte di comprensione, allora occorre dire che la centralità della vita e il “conversare” insieme appartengono fondamentalmente a una comprensione genuina della realtà della Chiesa. L'Amore trinitario manifestatosi nel Verbo incarnato, morto e risorto, si concretizza come comunicazione della vita nella conversazione. Tutto, nella Chiesa, deve contribuire a promuovere la vita e una sempre migliore conversazione. La conversazione garantisce una migliore qualità di vita tra i membri della famiglia ecclesiale e tra loro e il mondo. È tramite la conversazione che avviene la conversione, la guarigione e il miglioramento della vita nella comunità. Nel contesto di questa ecclesiologia l'accento cade su di una parola: “relazione”.

2. Il principio “relazione”

Definendo la Chiesa come famiglia, *l'Ecclesia in Africa* intende mettere in evidenza, da una prospettiva africana, la comunione come elemento caratteristico della Chiesa. Quella comunione che nutre la vita e che viene assicurata nella comunicazione autentica, leale e vera. La comunione rimanda fondamentalmente alla comunità con Dio in Cristo nello Spirito. Questa comunione avviene nella Parola e nei Sacramenti, come mezzi di comunicazione della Vita di Dio in noi. La comunione non è, perciò, anzitutto, una questione di gerarchia, ma della vita stessa della comunità che è Corpo di Cristo. Perciò non si può ridurre la comunione ecclesiologica a un puro problema organizzativo della Chiesa. Però, l'ecclesiologia di comunione è anche il fondamento dell'organizzazione nella Chiesa e della relazione tra unità e pluralità. In questo senso, si può dire che, definendo la Chiesa come famiglia, *l'Ecclesia in Africa* apre orizzonti nuovi su vari temi ecclesologici quali: l'unità e la pluralità nella Chiesa, le Chiese locali (loro responsabilità nei confronti della missione, scambio dei doni, pluralità a livello locale come espressione della vera cattolicità) e la Chiesa universale.

Non si tratta qui di riflettere in modo dettagliato su ognuno di questi temi, ma di far venire alla luce la pertinenza del principio relazionale per

l'ecclesiologia della famiglia. Questa ecclesiologia si colloca nella prospettiva antropologica africana che vede l'uomo come un essere relazionato a Dio, agli antenati, agli altri uomini e a tutto il cosmo. È in questa relazione che egli diventa uomo. Anzi, la relazionalità viene definita come il modo di essere del cristiano non solo all'interno della sua comunità, ma anche nei confronti degli altri credenti e degli uomini di buona volontà (EA 65). Una tale prospettiva ha delle implicazioni concrete non solo per la vita ecclesiale, ma anche per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso. Ci limitiamo qui a evidenziarne le conseguenze per il dialogo con la Religione Tradizionale Africana.

È significativo che l'*Ecclesia in Africa* preferisca parlare di Religione Tradizionale Africana (RTA) e non di Religioni Tradizionali Africane. Il singolare risponde a questa dimensione relazionale, che preferisce il carattere unitario al di là della pluralità delle sue manifestazioni secondo le regioni e le tribù africane. Ancor più rilevante è che l'Esortazione rinvii al monoteismo come elemento caratteristico della RTA quando invita ad assicurare «l'assimilazione di valori positivi (della RTA) quali la credenza in un Essere Supremo, Eterno, Creatore, Provvidente e giusto Giudice» (EA 67). Con tali affermazioni, essa apre un nuovo modo di considerare e relazionarsi alla RTA. Non si tratta di una pluralità di religioni politeistiche, ma di vari modi di vivere ed esprimere la fede nell'Essere supremo, modi che vengono contemplati come “preparazione al Vangelo”.

Il dialogo suppone non solo la conoscenza reciproca, l'arricchimento vicendevole e il riconoscimento reciproco, ma anche la libertà di manifestare esteriormente e pubblicamente le proprie convinzioni di fede. Il principio di relazione protegge e garantisce la libertà stessa dell'annuncio cristiano.

Concepita come famiglia di Dio, la Chiesa è inviata verso ogni uomo ed invitata a esser solidale con tutto il creato e la storia umana: «La Chiesa, perseguendo il suo proprio fine di salvezza, non solo comunica all'uomo la vita divina, ma anche diffonde la sua luce con ripercussione, in qualche modo, su tutto il mondo, soprattutto per il fatto che risana ed eleva la dignità della persona umana, consolida la compagine dell'umana società, ed immette nel lavoro quotidiano degli uomini un più profondo senso e significato» (EA 68).

È chiaro, comunque, che il concetto di relazione supposto dal concetto di famiglia non viene esplicitamente sviluppato nell'*Ecclesia in Africa*. Esso va approfondito nei suoi fondamenti antropologici e teologici.

Il radicamento antropologico permetterebbe di collocare meglio la relazione Chiesa – mondo in una visione della Chiesa stessa come luogo di relazione. È infatti la relazione radicata nella Chiesa come comunità di fraternità, nata dall'esperienza della comunione con Cristo risorto, che permette ai cristiani di andare verso coloro che non credono ancora o che credono diversamente e di incontrare il mondo. L'essere relazionale della Chiesa non nasce dalle necessità del tempo, ma dall'incontro con Cristo. Dal radicamento cristologico e pneumatologico dovrebbe seguire l'impianto ecclesiologico. È da esso che si capisce perché la comunità cristiana è una vera famiglia che vive dalla relazione e stringe relazione di amicizia e amore con tutti.

Conclusione

L'Ecclesia in Africa discerne due compiti inseparabili dell'agire missionario: la testimonianza della vita di Dio in noi e la conversazione con ogni uomo, ogni cultura, ogni religione e il mondo. L'evangelizzazione è, in fondo, l'unità che scaturisce dalla concentrazione su quello che sta al centro della fede e della sua diffusione nel mondo: la vita di Dio comunicataci in Gesù. L'eredità culturale africana e la situazione contemporanea dell'Africa costituiscono l'orizzonte a partire dal quale si recepisce l'annuncio: Cristo morto e risorto. La fondazione dell'annuncio in Lui non rende superflua l'analisi sociologica e teologica delle realtà sociali e culturali africane. L'attività evangelizzatrice è sempre connessa alla società e alla cultura. Essa è un atteggiamento che si lascia sfidare dalle realtà sociali. Le situazioni concrete e le culture specifiche determinano un agire missionario specifico e gli conferiscono una figura determinata.

In questo senso, si capisce come nell'*Ecclesia in Africa* l'evangelizzazione venga letta a partire da una comprensione della Chiesa come famiglia, una visione ecclesiologica che intende mettere in evidenza il carattere relazionale dell'essere cristiano a partire dalla centralità della vita e della parola nel contesto africano. È questa vita che in contesto africano viene minacciata dalle malattie, dalla povertà, dalle dittature, dalle guerre

e dall'emarginazione. L'attività evangelizzatrice diventa allora solidarietà con l'uomo sofferente, immagine di Gesù crocifisso, e lotta contro la tendenza contemporanea a subordinare tutti gli ambiti della vita ai meccanismi del mercato.

L'evangelizzazione viene così collocata là dove si pone la questione della libertà dell'uomo. Solo là dove gli uomini sono veramente liberi, essi possono ascoltare il Vangelo ed accogliere il suo agire che libera dalla morte e dal peccato restaurando la vita di Dio in noi.

L'esperienza dell'africano odierno è anche costituita dal fatto che egli deve imparare a vivere con una pluralità di identità, con una molteplicità di culture giustapposte le une alle altre. L'identità non è più garantita dalla tribù, neppure da un'integrazione delle varie tribù, ma va ritrovata come identità relazionale nel coniugare le varie tradizioni che attraversano la modernità africana (quella occidentale, le diversità di altre tribù e di altre religioni). La missione non è per i cristiani solo un dare, ma anche un ricevere, un accogliere la diversità dell'altro nella luce di Cristo. In questo senso, l'evangelizzazione è anzitutto opera della Santissima Trinità, che infonde in noi il suo Amore e la sua Vita affinché noi diventiamo parola viva di Dio per il mondo di oggi.

LA IGLESIA EN LATINO-AMÉRICA: EL SIGNIFICADO DE LA *ECCLESIA IN AMERICA*

† ESTANISLAO ESTEBAN KARLIC

PATH 4 (2005) 157-176

Los Sínodos en la Iglesia

Los Sínodos en la Iglesia, después que Pablo VI instituyó el Sínodo de los Obispos en 1965 en medio del Concilio Vaticano II, han sido de una gran significación para la vida de comunión del Pueblo de Dios. Sea que se los considere como «expresión de la colegialidad» de los Obispos, sea que se los juzgue como «organismo de asistencia a la función primordial del Papa»¹. Los Sínodos han servido notablemente a la manifestación del misterio de unidad de la Iglesia como pueblo de Dios conducido por el Papa y los Obispos. Han sido y siguen siendo un instrumento de la aplicación de la doctrina de la Iglesia en *Lumen Gentium*, que ha fortalecido a los fieles cristianos y de modo particular a los Obispos. Estos han experimentado estar más cerca del Papa en la consideración de los grandes problemas espirituales y pastorales del mundo.

Los Sínodos, pues, han sido después del Vaticano II una causa permanente de la consolidación de la unidad de la Iglesia, favoreciendo la corriente de vida espiritual desde toda la Iglesia hacia el Papa y desde el Papa hacia toda la Iglesia.

1. Los Sínodos continentales. Su significado

La decisión del Santo Padre de celebrar Sínodos continentales para preparar el Gran Jubileo procede de una visión pastoral extraordinaria

¹ Cf. Art. *Sínodo de Obispos*, en *Diccionario de Ecclesiología*, C. O'DONNELL, S. PIÉ-NINOT, Madrid 2001.

propia de quien tiene un gran sentido del misterio de la historia. Los frutos ya se han dado y con los años se mostrarán otros mayores. Las Asambleas sinodales continúan ejerciendo su influencia a través de su riqueza doctrinal asumida por el Papa en sus Exhortaciones postsinodales y por las Comisiones Postsinodales de Obispos, que han sido constituidas para seguir la aplicación de las Exhortaciones en los diversos continentes.

Las Asambleas Continentales del Sínodo se han manifestado tan válidas que ya se ha celebrado una segunda para Europa y se está hablando de la conveniencia de repetir la experiencia sinodal africana. Todo muestra que existe una valoración muy positiva de estos Sínodos y que se ha producido un movimiento apostólico de dimensión continental profundo. Es muy importante acompañar este proceso para estar junto al Santo Padre en la gran tarea de la nueva evangelización a la que nos convoca para que la Iglesia responda con su caridad apostólica a los signos de los tiempos que son llamados de Dios.

Una razón para la continentalización de la pastoral es la globalización creciente de la vida del mundo en todos los niveles, que si bien debe servir a la unidad de la humanidad, sin embargo amenaza arrasar valores particulares de las diferentes regiones, también valores religiosos.

Pero hay una razón especial que es la importancia de la territorialidad en la organización de la Iglesia. El caso más saliente es el de las parroquias y de las iglesias diocesanas, que han sido establecidas en un territorio determinado. Ello responde al vínculo que tiene el hombre con el lugar que habita por ser él de naturaleza corporal. También las Conferencias episcopales se organizan por territorios nacionales o regionales. Hace ya medio siglo, Pío XII había constituido el Consejo episcopal Latinoamericana (CELAM). Fue un acontecimiento profético en el camino de la comunión americana.

Es necesario reflexionar sobre la función que ha cumplido y debe seguir cumpliendo un Sínodo continental como expresión y servicio de la única Iglesia universal en su misión salvadora.

En esta gran cuestión en que se debe manifestar el misterio de la Iglesia como comunión, tiene un lugar fundamental la concepción de la persona. La fe cristiana confiesa en el misterio trinitario que la persona en su máxima perfección está relacionada con las otras en toda su sustancia de suerte que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres personas realmente distintas y una sustancia divina. La perfección de la identidad es simultáneamente plenitud de la comunión.

En la Iglesia católica, la unidad de las personas, por la inserción de ellas en el misterio de Cristo, participa del misterio de comunión trinitaria. En Cristo, la Iglesia es «el pueblo unido por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (LG 4).

Las iglesias particulares, presididas por sus obispos, en las cuales y de las cuales existe la Iglesia Universal, reúnen a sus miembros en virtud de la unidad trinitaria.

Los grupos de iglesias particulares, de cualquier dimensión, aunque sean de diferente valor teológico y jurídico en su mutua relación, tienen, como fin servir a la única comunión que constituye la Iglesia universal, es decir, una participación de la comunión trinitaria. El Sínodo de América ha tenido como finalidad servir a que la comunión trinitaria, en la única Iglesia Católica, reúna a los fieles cristianos, a las Iglesias particulares y a las Conferencias Episcopales del continente.

Los Sínodos son acontecimientos nacidos del amor evangelizador de la Iglesia, que va gestando hechos, y eventualmente estructuras, que sirvan a la santificación de los hombres.

El Sínodo de América, como los otros Sínodos, se ha servido de las mínimas organizaciones que son la Comisión Sinodal y postsinodal. La sabiduría y paciencia de la Iglesia acompañan su prudencia. De esta manera, la continentalización de la pastoral abre caminos inéditos a la imaginación evangelizadora de los pastores y de todos los fieles. La comunión de la Iglesia encuentra nuevas posibilidades de realización con ayuda de valores tan grandes como son la solidaridad y la subsidiariedad, que deben estar siempre vigentes en los encuentros de personas y de pueblos.

La conciencia continental ha descubierto la posibilidad de encuentros entre los continentes para una ayuda más solidaria. Un caso ejemplar fue el del Escorial (España), entre Europa y América², y otro, el de Roma, entre Europa y África³.

² Congreso Social bajo el tema: *América Latina y Unión Europea: Juntos para el bien común universal. Contribución de la Iglesia*, realizado en la localidad madrileña de San Lorenzo de El Escorial, los días 13 y 14 de mayo de 2002, organizado por la Conferencia Episcopal Española (CEE), el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y la Comisión de Episcopados de la Unión Europea (COMECE).

³ *Simposio Comunión y solidaridad entre África y Europa*, Roma, 10 al 13 de noviembre de 2004, organizado por las Conferencias Episcopales de África y de Madagascar

2. Sínodo de América

El Santo Padre publica la Exhortación del Sínodo de América después de realizadas las asambleas de todos los continentes. La experiencia confirmó al Papa la bondad de su iniciativa.

La continentalización de la pastoral es un paso de enorme significación para fortalecer la unidad y enriquecer la diversidad de la vida de la Iglesia universal. Ella también tiene este significado para el interior de cada continente. El Sínodo americano ha sido un paso de gran importancia para la vida espiritual de América, como acaba de reiterar el Santo Padre el 5 de noviembre de 2004⁴.

El Sumo Pontífice ha celebrado las Asambleas sinodales continentales en el marco de la nueva evangelización que él anunciaba en tierra americana al hablar al Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), y que posteriormente extendía a toda la Iglesia.

Al referirse a la nueva evangelización, el Santo Padre ha tenido una simple y luminosa expresión: «Una evangelización nueva: nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión»⁵.

Nueva en su ardor. El nuevo ardor es encendido por el Espíritu Santo al infundir la caridad apostólica en la libertad que la acoge. Es don de Dios y respuesta del hombre. Por eso importa subrayar que el llamado del Papa tendrá una respuesta según la generosidad misericordiosa de Dios y según la humilde, valiente y gozosa respuesta de los fieles. Siempre que se trata de hechos humanos no podemos reducirlos a fenómenos con consecuencias automáticas, sino que debemos entenderlos y vivirlos como acontecimientos de la libertad de Dios y la del hombre. Así se debe escribir la historia santa, la historia de la nueva y eterna alianza entre Dios y los hombres.

Nueva en sus métodos. Si por método se entiende el camino, Cristo en su Pascua es el Camino único y definitivo, que no cambia. También de la Iglesia debemos decir que es el Sacramento universal de salvación. Sin

(SECAM) y del Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa (CCEE), con el patrocinio de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos.

⁴ *Discurso a la Comisión Postsinodal del Sínodo de América.*

⁵ *Discurso a la Asamblea del CELAM, Puerto Príncipe, Haití, 9 de marzo de 1983, n. 34.*

embargo, hay otros caminos menores que deben orientarse hacia el Señor resucitado. Estos son los métodos que deben cambiar, cuando cambian destinatarios y circunstancias. Es más: siempre deberán cambiar, porque siempre en el tiempo cambian las personas y las culturas.

Nueva en su expresión. No hay duda que los destinatarios de la evangelización cambian y requieren comúnmente formas nuevas de expresión que se adecuen a su situación. Pero además, la novedad de la expresión es exigida por el auténtico amor apostólico que busca siempre los mejores modos de comunicación, los más diáfanos y más fieles.

En la encarnación el Verbo se hizo temporal, y la ley del cambio, propia de las creaturas, se hizo también ley del Verbo Encarnado y de la Iglesia, su Cuerpo Místico. La evangelización, por lo tanto, sometida a la ley de la renovación, debe abrirse a las exigencias de los cambios de los hombres. La pulsión más profunda hacia la novedad es dada por el amor que no tiene fronteras porque nunca tendrá ardor, ni método ni expresión que agote el misterio infinito de Dios. El camino de la eternidad es el tiempo. El camino a la plenitud de la gloria es la participación creciente de la gracia en la historia.

El impulso viene del Padre que nos ama en su Hijo Jesucristo, enviando el Espíritu Santo creador. El amor fiel del Padre está operante y requiere la respuesta vigilante, fiel y firme, de los hijos. La nueva evangelización no es otra cosa que la participación de la Iglesia en la construcción de la historia santa, según el designio divino para cada época.

3. Encuentro con Jesucristo vivo

En un esfuerzo por escuchar la Exhortación *Ecclesia in America* desde el sur del continente y aplicarla a la vida espiritual y pastoral, ordeno mi exposición según las grandes categorías que usó el Papa y que estuvieron presentes en las reflexiones de los Padres Sinodales. En primer lugar, Jesucristo, el encuentro con El, que vive en un adviento permanente, y está llegando a América «en cada acontecimiento y en cada persona» (*Prefacio de Adviento III*, del Rito Romano).

El misterio de Cristo constituyó el centro de las deliberaciones de todos los Sínodos continentales y aun del último Sínodo general dedicado al episcopado. Así lo destaca el Cardenal Jan Schotte:

«La Iglesia en África está llamada a responder a la convocatoria de Jesús [...]; la Iglesia en América es guiada hacia el encuentro con Jesucristo vivo como camino de conversión, comunión y solidaridad; la Iglesia en Asia es enviada a anunciar a Jesucristo Salvador y a continuar con su misión de amor y servicio; la Iglesia en Oceanía es invitada a caminar con Cristo, a proclamar su Verdad y a vivir su vida; a la Iglesia en Europa, en cambio, se le propone dirigir la mirada a Jesucristo viviente como fuente de esperanza. Finalmente, también el obispo al inicio de este tercer milenio es animado a vivir su ministerio como servidor del Evangelio de Jesucristo para la esperanza del mundo, según el tema de la X Asamblea General Ordinaria»⁶.

La centralidad de Cristo, propia de la fe que el Papa predicó desde el comienzo de su pontificado cuando dijo al mundo: «Abrid las puertas a Cristo», es enseñada espléndidamente en *Novo Millennio Ineunte* cuando nos invita a contemplar el rostro del Señor, rostro del Hijo, rostro doliente en la pasión y rostro gozoso en la resurrección. La nueva evangelización de América es anunciar que su misterio sólo se esclarece en el misterio de Cristo⁷. La reunión de los hombres debe ser siempre comunión en Cristo. Esto vale para el mundo entero y para sus partes, como son los continentes. El continente americano está ordenado a vivir su misterio de comunidad humana como parte del misterio del Cuerpo Místico de Cristo. Lo que afirmamos de la Iglesia en el mundo, lo repetimos de la Iglesia en América.

Si nos atemoriza la maravilla y majestad del proyecto, nos alienta la certeza del auxilio de la gracia, del don, que es Cristo. Cristo es el proyecto de América, y El mismo es el redentor que se hace presente en la Iglesia para construirla junto con todos los hombres que, contemplándolo y escuchando su palabra, creen, esperan y aman como El nos ama según lo mostró en la Cruz. No se trata sólo de confesar al Señor y convertirse individualmente sino de iluminar toda la vida social con la persona y la palabra de Jesús, en una correcta jerarquía de verdades y valores: Jesucristo es principio y fin, alfa y omega de toda la existencia. «De su plenitud todos hemos recibido, gracia por gracia» (Jn 1, 16). La Iglesia es

⁶ CARD. J.P. SCHOTTE, *La Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para América y la próxima Asamblea General Ordinaria*, en PONT. COM. PRO AMÉRICA LATINA, *Iglesia en América*, Librería Ed. Vaticana, Vaticano 2001, p. 138.

⁷ Cf. *Gaudium et Spes* 22.

Cuerpo Místico de Cristo. El es nuestra vida: «Vivo yo, mas ya no yo, sino que Cristo vive en mí» (Gál 2, 20). La verdadera vida de América es Cristo.

La consecuencia inmediata es que la consolidación de la unidad de América que la Iglesia procura, consiste en la comunión por la fe y el amor de todos los fieles con Cristo, y en El, la de todos entre sí, una comunión que por la fraternidad y el diálogo de la misión es ofrecida a todos los hombres que habitan el continente. El designio americano es Cristo, porque el Padre quiere que todos los hombres se salven y sólo Cristo es el mediador.

4.1. Cristo, Camino de conversión

Según este designio divino hemos de construir la unidad americana. Una unidad de redimidos, de convertidos de nuestros pecados. Hemos de convertirnos los hombres del Sur y los hombres del Norte, porque todos somos pecadores. La unión se hace primero abandonando la clausura de los propios pecados, y luego, sirviendo a los demás. Convertidos para la comunión real como amigos y hermanos, debe nacer en nosotros el compromiso para la acción solidaria en favor de los pobres y los enfermos, de los ancianos y los extranjeros, de los recién concebidos y de los moribundos; de los niños abandonados y de la mujer.

El Papa tiene como propósito que las diferencias entre el Norte y el Sur del continente se reduzcan porque quienes se aman como hermanos, en el mutuo deseo de beneficiarse deben ir reduciendo las distancias que los separan y las diferencias que los discriminan.

La amistad hace iguales a los desiguales. Dice Santo Tomás:

«Al amar uno a otro quiere el bien para él. Y en consecuencia le trata como si fuese uno mismo con él, refiriendo el bien al otro como si fuera a sí mismo. Por esto se llama al amor “fuerza que unifica”, porque agrega otro a sí mismo, considerándolo como otro yo»⁸.

San Agustín decía al Señor: «Nos hiciste para Ti, e inquieto está nuestro corazón mientras no descanse en Ti». Si completamos esta oración

⁸ *S.Th.* I, 20, 2 ad 3.

pensando en el amor al prójimo, podemos decir también: «Nos hiciste uno para otro, e inquieto está nuestro corazón mientras no comulguemos con el otro». El segundo mandamiento es semejante al primero.

La comunión de las personas, porque es encuentro de libertades, frágiles por el pecado, debe empezar en la gracia de Dios que hay que pedir con humildad. Con su ayuda podemos y debemos ser operadores de comunión. Sólo El nos da el Espíritu, causa de la verdadera comunión de amistad fraterna y de solidaridad que acude a cubrir las necesidades del prójimo.

El continente debe vivir para sí y para el mundo la verdad de ser deudor, gozosamente deudor, de la respuesta de amor a Dios sobre todas las cosas por ser peregrino de Dios absoluto, y de amor al prójimo por ser miembro de la familia de Dios. El amor de Dios y del prójimo es su destino. Se debe convertir del «amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios» al «amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo», según enseñó San Agustín⁹.

El individualismo absoluto de ciertas posiciones que se dan en todo el continente, idoliza a la persona, y fragmenta la sociedad por la desconfianza de todos frente a todos. Los filósofos maestros de la sospecha tienen discípulos muy fieles en nuestra tierra como en el mundo entero.

La conversión a Dios tiene su expresión social en la reconciliación entre los hombres, que es siempre necesaria para la vida interior de las naciones, heridas hoy por los conflictos profundos del egoísmo. El vínculo de la sociedad debe ser la amistad social. No podemos dejar de enseñar que los hombres vivimos según nuestros amores y que la libertad no es absoluta, sino limitada y frágil. El hombre, se debe dirigir a su destino según su ley, la que Dios ha escrito en su corazón, en medio de un combate espiritual permanente. La libertad del hombre tiene su acto propio en el amor que se dona y se inmola en la victoria moral de cada momento. Cristo vivo es quien da el Espíritu de libertad y de amor para la victoria de la conversión.

La civilización que debemos proclamar y construir en un milenio fundado en la verdad del hombre, no es sólo una «civilización del consenso de intereses de personas y pueblos» sino mucho más la «civilización

⁹ *Civ. Dei*, 14, 28.

de la confianza, de la magnanimidad y de la amistad». Pablo VI la llamó «civilización del amor».

Es preciso mantener viva la ley moral, o mejor, sostener la verdad y el amor de Dios, cercano a todo hombre por Jesucristo y su Espíritu para que se tenga el sentido del pecado, oscurecido o negado por la soberbia de una cultura secularista autosuficiente. Jesucristo, que nos reveló el misterio del amor del Padre, misterio de piedad, también nos manifestó la maldad del pecado, misterio de iniquidad en lo tremendo de la pasión y muerte de su Hijo. América, cristiana en su mayoría, tiene el deber de testimoniar esta fe al resto del mundo, para alentar a quienes son cristianos y para interpelar a quienes no lo son.

La fuerza del secularismo, la cultura del relativismo escéptico y de la anomia moral afectan a todo el continente. Agradeciendo a Dios las reservas morales de nuestros pueblos, tenemos que confesar que en muchos ámbitos de la sociedad el Evangelio es desconocido o expresamente rechazado. Son hechos que configuran reales persecuciones, aunque sus formas sean nuevas y disimuladas.

4.2. Vocación universal a la santidad

La conversión cristiana incluye necesariamente la búsqueda de la santidad. La vocación a la santidad es universal. Cristo murió por todos y la Iglesia en América vive para servir a la santidad de todos y cada uno de los hombres. Nunca, hasta ahora, se había reunido un Sínodo para América. Después de esta primera asamblea continental el Papa renueva el llamado, que la Iglesia hizo solemnemente en el Vaticano II para todo el mundo.

«En primer lugar no dudo en decir que la perspectiva en la que debe situarse el camino pastoral es la de la santidad [...] el don (de la santidad) se plasma a su vez en un compromiso que ha de dirigir toda la vida cristiana: “La voluntad de Dios es que sean santos” (1 Tes 4, 3). “Todos los cristianos, de cualquier clase o condición, están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección del amor” (LG 40)» (*Ecclesia in America* 30).

No podemos pensar en la América del tercer milenio sino como una América Santa, que participa por la vida de la gracia de la santidad de

Cristo Resucitado. Todo hombre está llamado a proclamar: «Para mí, la vida es Cristo» (Fil 1, 21).

El amor operante de Dios Padre es el que llega a los hombres por Jesucristo. Sólo Cristo es mediador entre Dios y los hombres. El acaba de darse a nosotros por la Iglesia en el acontecimiento más escatológico, que es la Eucaristía, haciéndonos partícipes de su amor en la cruz, eternizado en la gloria de la Resurrección. Así pues, el proyecto de santidad para el mundo de todas las épocas es posible porque Cristo se ha quedado con nosotros en la Eucaristía para completar en nuestra carne de creyentes lo que falta a su misterio pascual.

La Iglesia, sacramento universal de salvación, es esencialmente eucarística. La Iglesia en América es también esencialmente eucarística. En ella, la Eucaristía es fuente y culminación de toda la evangelización (PO 5) y de toda la vida cristiana (LG 11, SC 10). No se puede hablar de América como parte de la Iglesia sin que la Eucaristía sea fuente y cumbre de su fe, su esperanza y su caridad. De ahí la importancia suma de la misa dominical, de la pascua semanal, como la llama el Papa en *Dies Domini*¹⁰. La Eucaristía edifica la Iglesia, nos enseña el Santo Padre¹¹, edifica la Iglesia en nuestro continente.

En América se celebra la Eucaristía en toda su extensión, desde Alaska hasta Tierra del Fuego, desde el Pacífico hasta el Atlántico, en las alturas de los Andes hasta los llanos de Canadá y Estados Unidos. La Eucaristía es la máxima fuente de santidad.

Los fieles cristianos conservan el sentido de la Eucaristía como el sacramento central. Es preciso que se revalorice pastoralmente la asamblea eucarística y se logre hacer de ella la catequesis permanente del pueblo de Dios, su alimento espiritual ordinario, y su experiencia gozosa de comunión fraterna.

Una Iglesia de vida eucarística real robustece su misterio de comunión con Dios y entre los fieles e intensifica su búsqueda de diálogo y su servicio a todos los hombres y sus culturas.

Es una verdad preocupante que por una u otra causa, la frecuencia eucarística se mantenga baja en muchos lugares. De todas maneras, la par-

¹⁰ Cf. *Novo millennio ineunte* 35; *Dies Domini* 19.

¹¹ Cf. *Ecclesia de Eucharistia* 20-25.

tipificación existente es una gracia inmensa para el continente. Cada Eucaristía perfectamente participada por la comunión, es signo e instrumento de Cristo pascual, que causa el crecimiento espiritual y enciende el celo apostólico por los no creyentes de nuestra tierra y de los demás países del mundo. En cada Eucaristía así celebrada la Iglesia va llegando a su destino porque se va encontrando con Cristo pascual.

5. Camino para la comunión

El Santo Padre, al empezar a tratar en la Exhortación el tema de la Iglesia como sacramento de comunión, asume la excelente proposición 40 de los Padres Sinodales:

«Ante un mundo roto y deseoso de unidad es necesario proclamar con gozo y fe firme que Dios es comunión, Padre, Hijo y Espíritu Santo, unidad en la distinción, el cual llama a todos los hombres a que participen de la misma comunión trinitaria. Es necesario proclamar que esta comunión es el proyecto magnífico de Dios (Padre); que Jesucristo, que se ha hecho hombre, es el punto central de la misma comunión, y que el Espíritu Santo trabaja constantemente para crear la comunión y restaurarla cuando se hubiera roto. Es necesario proclamar que la Iglesia es signo e instrumento de la comunión querida por Dios, iniciada en el tiempo y dirigida a su perfección en la plenitud del Reino» (EA 33).

Jesucristo es también la clave para comprender el misterio de la Iglesia. Toda acción en orden a la comunión eclesial debe ser por Cristo, con El y en El. Otros modos y niveles de asociación entre los seres humanos no son la raíz de la comunión eclesial. La solidaridad con los necesitados, inmensamente noble, es manifestación de una unión más profunda, que la suscita, la transforma y la eleva. «La comunión de vida en la Iglesia, dice el Papa, llega desde Cristo por los sacramentos de la iniciación cristiana: Bautismo, Confirmación y Eucaristía». Y más adelante explica: «El proceso de la iniciación cristiana se perfecciona y culmina con la recepción de la Eucaristía, por la cual el bautizado se inserta plenamente en el Cuerpo de Cristo» (EA 34). Subraya así que la comunión es un don de Dios. Pero es preciso recordar que este don de comunión es también una alianza, la Nueva Alianza, que todos sus hijos deben pactar con Dios. La Iglesia vive en este vínculo, un pacto que implica para siempre a todo el hombre, con toda su libertad y toda su vida. Es una alianza eterna.

Cuando el bautismo y a veces toda la iniciación, se recibe en edad en que aún no se tiene el ejercicio pleno de la libertad, es preciso que, llegado el momento de madurez suficiente, se renueve con plena conciencia el compromiso de seguir a Jesús. La renovación de las promesas bautismales durante la Vigilia Pascual ofrece cada año una especial oportunidad para ello.

En realidad, cada Eucaristía es la renovación no sólo del sacrificio del Señor sino también de la Alianza Nueva de Dios con su Pueblo. En esta renovación debe entrar el pacto por la unidad del continente como parte de la historia de la Iglesia.

La Iglesia en América tiene el deber de tender a ser siempre más en Cristo un sacrificio de alabanza en que entregue a Dios Padre por obra del Espíritu Santo todas sus acciones y la persona misma de sus hijos.

Así es el proyecto de Dios que se va realizando en cada Eucaristía, en cada familia que ora, ama y obedece al Evangelio; en cada persona consagrada y en cada convento fiel a su carisma: en cada trabajador esforzado; en cada profesional honesto y en cada maestro transparente; en cada desempleado que sufre; en cada enfermo que ofrece su dolor y su recuperación, tal vez su muerte; en cada pobre que ofrece su carencia y su esperanza de solidaridad; en cada buen administrador de riquezas, que actúa creando trabajo para otros y multiplicando los bienes para que muchos otros los gocen con él; en cada buen político que sirve al bien común de su pueblo, bien de todas y cada una de las personas; en todo hombre que por amor de Dios respeta siempre los derechos humanos en toda su amplitud y vive la solidaridad. Así es el proyecto de Dios que acoge la virtud y rechaza el pecado.

Es Cristo quien viene a dar su Espíritu y reunir a su pueblo, desde un extremo al otro del continente para constituir su Cuerpo Místico. Como el designio de Dios en Adán era en realidad en Cristo, el designio divino de los pueblos es en la Iglesia: la comunidad humana está llamada a ser Cuerpo Místico de Cristo.

El Vaticano II nos enseñó que el proyecto de vida de los cristianos abarca, bajo la responsabilidad de cada laico de toda la Iglesia, la santificación de todos los niveles de la vida temporal. Desde el corazón de Cristo viviente, los fieles cristianos laicos deben asumir, sanar y elevar

todo lo temporal al nivel de la gracia. Es lo que justamente se llamó «la consagración del mundo»¹².

Un campo importantísimo de la consagración del mundo es la acción política. La Iglesia se ha de esforzar en la educación política de los fieles en cuanto ciudadanos como expresión de la caridad social. La comunión en la sociedad política se va haciendo más intensa en el nivel regional, continental y mundial, y requiere un espíritu de fraternidad para que la vida política mantenga su dignidad y no se convierta en instrumento de poder o de enriquecimiento. Ella ha de ser custodiada en el valor de alto servicio comunitario, para la liberación de toda dominación injusta en lo económico, social y cultural, y para el señorío de la libertad honesta, abierta y generosa.

En el Sínodo de América se escuchó el llamado a construir la comunión del continente. El proyecto de comunión es, en sí, un deber. Cuanto mayor sea la comunión, tanto mayor será la realización de las personas y los pueblos. La cuestión de fondo, sin embargo, permanece: cuáles son los contenidos y los fines que se procuran. ¿Son aceptables los que se buscan en el proceso de globalización que está en marcha en el mundo? La globalización es aceptable si se funda en verdades, si es comunicación y comunión de auténticos bienes y valores, si es conciente y sabia, libre y fraterna.

«Es claro, dice el Santo Padre, que la identidad cristiana de América no puede considerarse como sinónimo de identidad católica» (EA 14). Ello nos exige una actitud auténticamente ecuménica, que consiste en el auténtico amor a Jesucristo y a nuestros hermanos cristianos.

El Papa nos convoca como continente a escuchar a Cristo y descubrirlo en los lugares en que no sólo nos espera sino que nos busca, El, Señor de la historia, que nos amó hasta la muerte y nos adquirió con su sangre¹³. Los lugares en que nos busca son primero la palabra de la revelación que la Iglesia nos ofrece en la tradición y en las Escrituras; en segundo término, los sacramentos de la gracia; y por último, las personas, especialmente los pobres (Cf. EA 12) porque, según palabras de Pablo VI: «en el rostro de cada hombre, especialmente si se ha hecho transpa-

¹² Cf. LG 34.

¹³ Cf. Hech 20, 28.

rente por sus lágrimas y por sus dolores, podemos y debemos reconocer el rostro de Cristo, el Hijo del hombre»¹⁴.

Como en el camino de Emaús, ahora en el camino del continente americano debemos escuchar a Cristo que nos explica las Escrituras, nos parte el pan – se nos reparte en el Pan – y enciende el espíritu apostólico para anunciar el triunfo de su resurrección al mundo, que sólo se asombra y se convierte ante el esplendor de la verdad de Cristo que murió y resucitó por amor nuestro.

6.1. Cristo camino de solidaridad

La justicia, que regula los derechos, es una virtud necesaria para el orden y la paz de la sociedad. La solidaridad en cambio, es fruto del amor, y se relaciona más con la amistad, que es amor mutuo. Es adhesión libre a la causa del otro. Responde a las necesidades y a las posibilidades del otro, porque la causa del otro es como propia. Actúa por sobreabundancia del amor. En esto radica su valor, su excelencia y su necesidad: el hombre no puede vivir sin amistad.

La Iglesia sabe que ninguna acción humana es perfecta si no está ejecutada bajo el señorío de la caridad. Las otras virtudes pueden lograr sus fines propios, pero no llegan a perfeccionar a la persona en su camino hacia Dios y hacia todos sus hermanos, los hombres, si no están imperadas, conducidas y transformadas por el amor, que es simplemente el deseo de bien para el otro por ser su bien. En este nivel se ubica la solidaridad. Es preciso tejer la sociedad con la amistad social en la cultura de la solidaridad.

América necesita vivir en la justicia y en la mayor justicia del amor de la acción solidaria. Lo requiere la economía, la política, la cultura. Necesita absolutamente vivir en la solidaridad, en la gratuidad de la amistad social entre personas, pueblos y continentes. Es lo requerido por la fraternidad de los hijos de Dios, y, formulado para quienes no tienen fe, es lo exigido por la dignidad de la persona y por el horizonte de bien infinito propio del ser espiritual, que es el hombre.

¹⁴ *Discurso de clausura del Concilio Vaticano*, 7 diciembre 1965; AAS 58 (1966), p. 68.

La necesidad de la solidaridad se manifiesta de modo muy claro en el ámbito de la pobreza y la enfermedad; de la familia y la educación, de la ciencia y de la técnica, de la deuda externa, en la tragedia del terrorismo, en el drama de la guerra y de la paz. También se abren para América posibilidades muy importantes de acción solidaria en los problemas de la cultura y el mundo del trabajo, desde la legislación laboral hasta la colaboración empresarial entre países, pasando por la virtud de la laboriosidad; en los problemas del ecumenismo y del diálogo interreligioso; de las sectas, de la piedad popular, de los derechos humanos, y otros, en los cuales el continente obtendría frutos espirituales abundantes.

Importa destacar la magnitud del problema de la familia y la educación. De la familia, hoy tan atacada y herida. Ella debe ser defendida en todos los países americanos para redimirla como santuario de la vida, como primera escuela del amor y la confianza. De la educación, como enseñanza del valor único e irrepetible de cada persona que Dios ama por sí misma, y como desarrollo de las potencialidades de la persona hacia la plenitud de su destino por mediación del trabajo, de la fraternidad y de la unión con Dios.

Así se han de preparar los obreros de la «civilización del amor» en la que todos son promovidos en su igual dignidad pero se privilegia a personas, regiones, naciones y continentes más necesitados. Esta es una auténtica educación solidaria y liberadora.

«A la luz de la fe, dice Juan Pablo II, la solidaridad tiende a revestirse de las dimensiones específicamente cristianas de gratuidad total, perdón y reconciliación [...]. Por tanto “el prójimo” debe ser amado, aunque sea enemigo, con el mismo amor con el que le ama el Señor, y por él, se debe estar dispuesto al sacrificio incluso extremo: dar la vida por los hermanos (Cf. Jn 3, 16)» (SRS 40,b).

A esta altura debe aspirar una verdadera educación cristiana.

El amor preferencial por los pobres, que es expresión del amor universal y gratuito, se desvirtúa y se desmiente si se desvincula de la cultura del trabajo, y si se desinteresa por el bien común, que incluye el de aquellos que gozan de una mejor posición justamente lograda.

En realidad, la solidaridad es la actitud fraterna que corresponde a quienes han reconocido la verdad de la dignidad de toda persona y de toda sociedad. El vínculo de la sociedad debe ser la amistad social, tam-

bién entre las naciones. La amistad social está en las entrañas de la acción solidaria.

Así, pues, se ha de rechazar el egoísmo intrínsecamente perverso, injusto y disolvente de toda comunión, fundador del conflicto y de la guerra. «La paz es obra de la solidaridad»¹⁵. La solidaridad, que busca el bien de todos y cada uno, procede de la fuerza creadora de quien es amigo y servidor.

6.2. Continentalización de la solidaridad

El Santo Padre habla de la globalización de la solidaridad para enfrentar los malos efectos de la globalización como son el dominio de los más fuertes sobre los más débiles en la economía, y para defender los auténticos valores de las culturas regionales frente a la invasión de una pretendida cultura universal que borra la variedad y belleza de los rostros diferentes de ellas. El Papa decía en *Sollicitudo Rei Socialis*:

«Superando los imperialismos de todo tipo y los propósitos de mantener la propia hegemonía, las naciones más fuertes y más dotadas deben sentirse moralmente responsables de las otras con el fin de instaurar un verdadero sistema internacional que se base en la igualdad de todos los pueblos y con el debido respeto de las legítimas diferencias. Los países económicamente más débiles, o que están en el límite de la supervivencia, asistidos por los demás pueblos y por la comunidad internacional, deben ser capaces de aportar al bien común sus tesoros de humanidad y cultura, que de otro modo se perderían para siempre» (39.d).

En realidad lo que se espera es que la contribución al bien común de todos los países, autorice a hablar de una continentalización, de una americanización de la solidaridad. Hay diferencias económicas, sociales y culturales muy grandes, que, enfrentadas con objetividad y paciencia, con generosidad fraterna permitirían dar un ejemplo a otras naciones y continentes. Ejemplo es ya Europa, que está trabajando por su unidad desde hace medio siglo. Es ejemplo, entre otras razones, por la prudencia en la gradualidad de sus pasos y por la perseverancia en su proyecto, aunque por otra parte, padezca fallas graves en relación al cristianismo. América,

¹⁵ Juan Pablo II al Rotary Internacional, 1989.

sede de la nación más poderosa de la tierra, puede ser otro ejemplo, en un mundo que necesita polos de servicio y comunión. Los testimonios de solidaridad deben interpelar a los centros de poder del planeta para que el sentido de su fuerza sea el servicio, dentro de sus fronteras, y entre los otros continentes.

Se habla en nuestros días de un gobierno mundial para mediados de siglo. Hace tiempo que la Iglesia trata este tema. Es una posibilidad de muy grande valor que debería estar al servicio político del bien común de la humanidad entera. Las unidades políticas menores como son los continentes y las naciones pueden y deben lograr una defensa más firme y real de los derechos particulares y un cumplimiento más efectivo de los deberes. Una sociedad política expresa su madurez social en términos de comunión en la medida en que multiplica sus instituciones intermedias, con las que aplica y ejercita el principio de subsidiariedad.

En fin, hemos de decir que la continentalización de la solidaridad en América y en los otros continentes es un proyecto audaz, delicado y difícil, pero no imposible. La dificultad y la resistencia a la comunión puede ser vencida por la sabiduría y fortaleza, la prudencia y la magnanimidad de las personas que se entreguen a esta gran tarea de servir a la comunión.

7.1. La misión de la Iglesia hoy desde América

La Iglesia, Cristo Místico, debe ofrecer cada día su ser, su mundo y su historia, al corazón del Padre. Debe vivir su misterio de sacramento de redención de todo el universo, extendiendo entre los hombres, el amor de Jesucristo.

América, que tiene más de la mitad de los católicos de la Iglesia universal, debe expresar con esplendor su amor misionero. El fervor de la evangelización es medida de la vida de la gracia, de la presencia de Cristo y su Espíritu en el corazón de los creyentes.

La ubicación de América en el área del Pacífico la hace parte de un grupo de naciones que contienen la mayor parte de la población del mundo, que poseen una inmensa riqueza de culturas, tienen la mayor economía del mundo, y un protagonismo creciente en la historia contemporánea. La Iglesia que transita por América no puede dejar de ver la oportunidad misionera que Dios le presenta y con la cual la interpela. Su tesoro

ro cristiano de fe, esperanza y caridad, es para compartirlo con todos los hombres. El mandato misionero que es para toda la Iglesia, llega en estos años de un modo particular a América por su ubicación providencial. La misión, pues, es ámbito en el que la Iglesia que peregrina por el continente americano deberá sobresalir. La oportunidad es un signo cierto de la gracia que Dios tiene preparada y nosotros debemos pedir. Para esto vale muy especialmente la oración de San Agustín: «Da lo que mandas y manda lo que quieres». Es un deber del amor apostólico que podemos cumplir mejor si lo hacemos en comunión continental. Es una gracia manifiesta y exquisita, porque es un llamado a la magnanimidad de la misión.

El Papa señalaba como un hecho promisorio que ya hubiera habido un Congreso Americano Misionero, el primero, celebrado en Argentina en 1999, al cual le ha seguido ya el segundo, tenido en Guatemala en 2003.

Es preciso que se encienda esta preocupación misionera, haciendo que sin debilitar nuestros vínculos estrechos con el Atlántico – Europa y África – nos abramos, a los pueblos del Pacífico con sus culturas y sus religiones, con su fe cristiana y católica en casos admirables – uno de ellos es Filipinas – , para que paguemos la deuda misionera, siempre abierta por la fe que nos hace descubrir en cada hombre un ser capaz de Dios, y destinatario de la gracia de Cristo y de nuestro servicio de amor.

Hace cinco siglos que el nombre de Cristo se pronuncia y se difunde en nuestro continente americano y que sus misterios son celebrados y compartidos en sus sacramentos. Tal vida de Cristo impulsa al amor universal que transforma las fronteras en puentes para la comunicación del Evangelio, de la gracia y del amor, que es decir, para la extensión del Reino de Dios.

El Santo Padre ha dicho que la misión en el tercer milenio debe privilegiar Asia. La Providencia divina nos ha ubicado frente a ese gran continente que espera a quienes la seduzcan con el esplendor de Cristo Pascual. América entera está llamada a esta misión. Llegar como continente nos hará más sabios y más fuertes, porque en esa gran comunión apostólica cumpliremos el deseo de Jesús que nos dijo: «Como tú, Padre, en mí y yo en Ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que Tú me has enviado» (Jn 17, 21).

7.2. El ministerio sacerdotal

«Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3, 16).

En la Iglesia el Señor ha instituido el sacramento del ministerio sacerdotal – obispos y presbíteros – signo e instrumento de Cristo como Cabeza del Cuerpo Místico que es la Iglesia. Ellos son enviados por Jesucristo para sacramentar su amor primero frente a la Iglesia, y con ella, frente al mundo. Son ellos los que deben adelantarse con predicación para anunciar el evangelio, suscitar la fe, la conversión y celebra los sacramentos. Ellos son los que deben presidir la caridad del pueblo de Dios. No son simplemente «dirigentes capaces y generosos», sino consagrados por el Espíritu Santo y dotados del carisma apostólico como obispos o presbíteros, sus colaboradores. Su consagración los hace signos e instrumentos, es decir, sacramentos de Cristo como pastores de su pueblo, para hacerlo presente en la comunidad. Pedir por las vocaciones sacerdotales es rogar para que la misericordia de Dios tenga servidores consagrados al servicio de la salvación todos. El sacerdocio ordenado no es sino eso: servicio pastoral sacramentado, para congregar al pueblo de Dios por el Evangelio y la Eucaristía para peregrinar por el tiempo hacia la eternidad de la gloria desde la experiencia de la gratuidad de Dios que viene a salvarnos por el don del ministerio sacerdotal.

La escasez de vocaciones sacerdotales en muchas partes del continente constituye uno de sus grandes problemas, que también abre la conveniencia de comunión continental. Una respuesta profunda y generosa tendría sin duda consecuencias muy grandes en la vida santa de las diócesis.

8.1. Jesucristo, Señor de la historia

La historia tiene un fin, que es el regreso del Señor. Todo se encamina hacia El. Por eso debemos decir que el tiempo no es algo que pasa sino Alguien que viene, Jesucristo el Señor.

La nueva evangelización, pues, es anunciar al mundo a Jesucristo que llega en cada acontecimiento con el amor de su pascua y prepara su advenimiento definitivo.

¿Seremos creídos? ¿Encontraremos fe en América? La pregunta siempre es válida porque en el plan de Dios la respuesta de su creatura debe

ser libre. A la Iglesia le corresponde vivir el amor misionero que invita a la fe y a la caridad. Si los cristianos evangelizamos con el mismo amor de Cristo, con un amor de entrega total, triunfamos en el momento mismo en que amamos, como Cristo triunfaba ya en la cruz. Los frutos de nuestro amor misionero los conoce Dios, los regala El, y eso debe bastar, como le bastó al amor confiado de Cristo cuando se entregaba a su Padre.

El Papa que llamó a abrir las puertas a Cristo, al hacerse cargo de su pontificado, hoy nos enseña que ese Cristo que llega, debe caminar por América, para tener en esta tierra, la única auténtica fiesta de los hombres, el encuentro con El.

8.2. María, Madre de América

Dios Padre nos «predestinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que fuera El el primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8, 29). El día 12 de diciembre celebramos a Nuestra Señora de Guadalupe como Madre y Evangelizadora de América. Esta celebración debe ser para todos los americanos que creen en Jesucristo una oportunidad providencial para confesar su misterio de hijos de Dios e hijos de María y para renovar su compromiso de hacer de América cada vez más una tierra de conversión, comunión y solidaridad.

THE CHURCH IN THE UNITED STATES: WHAT HAS HAPPENED SINCE *ECCLESIA IN AMERICA*?

JEREMY DRISCOLL

PATH 4 (2005) 177-202

Introduction

The post-synodal apostolic exhortation *Ecclesia in America* (henceforth EA) and the apostolic letter *Novo Millennio Ineunte* (henceforth NMI) of John Paul II are both texts inextricably connected with the celebration of the Great Jubilee of the year 2000. EA is the Pope's exhortation at the end of the Synod of America held in 1999, which was part of the preparation for the Jubilee. Synods of every continent were held as part of the preparation for the Jubilee. The synods each produced what was called a *propositio*, a document which synthesized for presentation to the Pontiff the work of the synod. The Pope reacts to that document with a text of his own. Often quoting at length the *propositio*, the Pope's document is not marked as strongly as an encyclical or apostolic letter might be with his own personal voice. One hears in the Pope's words the many voices of the synod's bishops, gathering the concerns of these pastors from South to Central to North America. The Pope makes their concerns and proposals his own.

By contrast, NMI contains the Pope's reflections at the end of the joyful and grace-filled celebration of the Jubilee. The letter is intensely personal in tone, and the reader clearly feels the warm satisfaction and gratitude of the Holy Father for the enormous graces received in the whole Church during the Jubilee year. Typically the Pope does not simply bask in the joy of a task well done but urges the Church ever forward. With the new millennium begun and solidly rooted in Christ, he borrows the

Lord's words for his theme and fundamental message: *Duc in altum!* Cast out into the deep!

Both documents are full of hope and promise, and they are concrete in the challenges they propose. They preach the Good News about Jesus which begins in conversion and passes over into a new communion with God – Father, Son, and Spirit – and our communion with one another in God. They are inspiring documents. EA inspires not so much for its tone and voice; for as I have said, it combines many voices. But it inspires for the determination with which it proposes a new evangelization in America. Its subtitle unfolds into detailed proposals for how to advance an «encounter with the living Jesus Christ». It offers «the way to conversion, communion, and solidarity in America». On the other hand, NMI does inspire by its tone. The Pontiff is personally and intensely present on every page. More than once he has indicated that the preparation for the Jubilee and its celebration are the hermeneutical key for reading his pontificate. In NMI he is speaking with frankness and sincerity about the themes to which he has devoted his entire pontificate, themes which he himself celebrated with special fervor together with the whole Church from 2000 to 2001.

At the Pope's specific request, when he proposed this synod in 1992, the decision was made to speak of America as a single entity. This is already significant because the people of the lands to which he is referring are not accustomed to speak of themselves as a single America. North and South America are considered different continents with Central America being pulled in both directions. But as the Pope explains,

«The decision to speak of 'America' in the singular was an attempt to express not only the unity which in some way already exists, but also to point to that closer bond which the peoples of the continent seek and which the Church wishes to foster as part of her own mission, as she works to promote the communion of all in the Lord»¹.

Thus, to call it all with a singular term, "America", is already a proposal, a proposal which the Church alone is in a position to promote; namely, communion and solidarity among peoples that carry many differ-

¹ EA 5.

ent cultures and histories. What they have in common is Christ, or at least a Christian heritage. It is this common bond in Christ that the synod fathers and the Pope wish to strengthen by the new evangelization.

I am invited here to reflect on EA from the perspective of the Church in the country where I live, the United States. Attempting that, I am aware that focusing on a particular perspective carries a promise and a risk. The promise is a potential insight, a reading that could not come from elsewhere; the risk would be that the perspective offered is too narrow and insular, a naïve and parochial understanding. I will aim at the promise and hope to avoid the risk. I will read EA in close connection with NMI. But there is one thing that cannot be avoided by the theologian reading these documents in the United States today four and five years after their first publication. Things have happened in the United States and in the Church in the United States which are a huge challenge to the positive tone of these documents. The millennium which opened with such promise and hope came crashing down around us with the terrorist attacks of September 11, 2001. The country and the world continue to vibrate with confusion, division, recrimination, fear, reprisals, and wars immediately connected to these attacks. The attacks have accomplished just what their perpetrators intended: dividing Americans² among themselves, dividing the United States from their traditional allies, dividing Christians and Muslims, and instilling fear so widespread that leaders in government and people in general are often unable to think clearly. Catholics in the United States, like their fellow citizens, are inevitably caught up in all these dimensions of what, speaking in shorthand, we have come to call 9-11. The nation's soul is severely marked by these events,

² I hope I may be permitted to use the word *America* and *American* in two senses in this paper. The first is the global, intercontinental sense in which EA uses it. The second is in reference to the people of the United States of America. Sometimes it is complained that it is arrogant for people of the United States to refer to themselves as Americans since there are many other countries on the American continent(s), and their citizens could also be called Americans. But in fact there is a way in which the whole world talks of *America* meaning the United States of America, and the term is the only short name for the country. The context makes the sense clear. "America, go home" is not addressed to the America that EA addresses but is said in reference to the United States of America. Or, more positively, "America in Europe after the war" also means the United States of America.

and the Church of the new millennium will struggle to live its life as Church in this kind of national soul.

On a different front, this time within the life of the Church itself, shortly after 9-11 a sexual abuse crisis began rapidly unfolding in the United States, creating a scandal of proportions never before experienced in the history of the Church in this country. Catholics living in other countries may hear something of this and wonder what all the fuss is about. One has to be in the United States from day to day to realize how profound is the damage this crisis has caused to the Church and her mission. It is not enough to explain it away by one of several reactions that try to do so. Some say it is simply media generated. Others say something to the effect that Americans are obsessed with sexual scandals and should live with more realistic views of human weakness. Both of these in fact are partially true. The present paper, however, is not a context in which to take a particular position on this complex situation. For my purposes I want only to note here that the crisis is very real to those living within the country, and it is not going to go away easily or any time soon. To understand this scene and act within it requires maneuvering among a number of extremely complex dimensions of the problem.

To list some of them: in the first place, sexual abuse of children and teenagers by priests is an unspeakable betrayal of trust, causing incalculable damage to the victims. The slowness of some bishops to react to complaints, in many cases during several decades, is inexplicable to Catholics and non-Catholics alike. When the bishops did finally act, they acted in such a way that many of their good and innocent priests felt that they have been left unprotected by them. Meanwhile, tremendous media attention focused on this scandal is out of all proportion to the attention given to the problem of sexual abuse in other sectors of society. The media display nothing short of hatred for the Catholic Church and revel in this scandal. And yet Catholics themselves use the media to make their points against their bishops and priests, also using the scandal to promote other agendas. At the same time litigation in the courts awarding enormous financial compensation to victims is literally bankrupting the Church and leaving her with significantly less resources to undertake her mission. All of these factors have created a situation in which an effective moral voice of the Catholic Church in American society has been virtually silenced,

and there can be no doubt that this was the intention of the relentless media coverage³.

This is the context that greatly conditions and even obstructs the reception of EA and NMI in the United States today. Theologians must ask themselves if and how theology can speak to a Church that finds herself in such circumstances. Can theology bring any light and hope to this situation? What courage is needed not to flee from these complex problems and the questions they raise! What courage is needed not to flee from what God may be requiring⁴! In this situation the task of theology must surely be somehow to absorb the shock of these experiences, not retreating from them, and yet still to proclaim in a credible way the hope contained in EA and NMI? Can this be done? What are the steps needed for being able to do that?

I. Using Images as a Guide to Reflection

When the object of reflection is especially complicated and when it is not obviously clear where and how to begin, it can be useful to start with images that will lend a tone to our thought and suggest certain themes. I would like to do that here. I want to attempt to coordinate three images in what follows. One of these is an image of the theologian at work. The other two are images of the crisis situations I described.

³ For detailed references and discussion of these facts and many more, see P. JENKINS, *The Last Acceptable Prejudice, the New Anti-Catholicism*, Oxford University Press, New York 2003. Jenkins is a sociologist of religion in the United States. He is not a Catholic and is neither defending nor accusing the Catholic Church. He is providing facts about an anti-Catholicism and analyzing them.

⁴ I am inspired in my way of proceeding here by the remarks of B. Forte in an earlier volume of PATH, concerned with theological method. See B. FORTE, *Ecclesialità della teologia: fra tradizione e innovazione*, in "PATH", 3 (2004), pp. 69-81. Forte locates the professional theologian in a middle position between a critical listening to and refining of a popular theology found in the Christian people as a whole and service to the pastoral concerns of the theology expressed by the magisterium. On p. 80 I especially note the following as helping me to conceive the present task: «La scientificità della teologia sta nella sua capacità di discernimento, umile e coraggioso nell'assumere la complessità del vissuto ecclesiale e mondano, nel verificarla sulla rivelazione, trasmessa nella vivente tradizione della fede, e nell'orientare nuovi vissuti, nutriti dall'avvento e contagiosi per il cammino esodale del vivere e del morire umano».

For the image of the theologian at work, I turn to my own monastic heritage⁵. On the cusp of 6th and 7th centuries the bishop of Rome, Gregory the Great, lived in a world that is not without parallels to our own. The Roman Empire was crumbling all around him, the culture that had carried the best of pagan and Christian insight was vanishing, and invading barbarians were raising the question of whether living Christian life at depth would be any longer possible. One of the ways in which Gregory attempted to give light and hope in such a situation was by telling the life of St. Benedict, the great monk of Subiaco and Montecassino. It may seem an unusual direction to turn for help, then as now; but one of the stories of that life is especially instructive⁶.

The scene which Gregory describes begins with St. Benedict seated quietly at the door of his monastery, absorbed in reading. Suddenly, crashing unexpectedly into the peace of the scene, there comes riding up on a horse a rough-mannered and haughty barbarian, shoving before him a poor peasant, who is bound with ropes. The peasant owes the barbarian money and has claimed that his goods are deposited in the safekeeping of Benedict's monastery. Without any introduction or any attempt at graciousness, the barbarian shouts at Benedict, «Get up! Get up! No tricks, just get me this guy's money, which he says you have». What follows is important for our understanding of the power of the practice of monastic *lectio* or prayerful study. I would call it a quintessential monastic moment. It is, if you will, the monastic contribution to the world, the world being represented here in one of its unhappier aspects by the barbarian. We are told that, in response to the barbarian's rude and abrupt command, St. Benedict calmly raised his eyes from his reading and looked for a moment at the barbarian. Slowly his gaze turned toward the poor peasant, noting how cruelly he was bound. Here, too, the task of monastic reading or Christian contemplation is represented: the monk, looking up from the Scripture, fixes his gaze on the suffering of the world. In that moment, in

⁵ In doing so I hope I am illustrating one the ways in which monasticism contributes to the mission of the Church, as mentioned in EA 29.

⁶ In what follows I paraphrase the story told by Gregory as in *Dialogues* II, 31. I am inspired in my use of the story by the comments of B. STANDAERT, *Les trois colonnes du monde, carnet de route pour le pèlerin du XXI siècle*, Desclée, Paris 1991, pp. 39-40.

which Benedict's eyes fall on the suffering man – let us call it the moment in which the light of Scripture penetrates the darkness of human suffering and injustice – a tremendous wonder is worked. The knots in the ropes which bound the man suddenly unravel, and he stands there completely free. He, of course, was not displeased; and the barbarian was terribly impressed. This latter in fact threw himself at St. Benedict's feet, asking for his prayers. Benedict effortlessly returned to his reading, ordering several of the monks to prepare some refreshment for the barbarian. As he was about to depart, Benedict simply took the occasion to tell him not to treat others so cruelly.

What does this image suggest to our understanding of theology's contribution to the present crisis? Our task is to achieve something comparable to what St. Benedict achieved: in the midst of the massive inhumanity we direct toward one another, to stay calmly anchored in the Word of God and to let its power set us free. And, to the scriptural word, I want to add the two jubilee texts in question here, both of which, of course, focus the scripture for our time as magisterial teaching is meant to do⁷. So, as theologians we look at Scripture, we look at EA and NMI, we are absorbed in our reading, and from all of these texts we look up at completely unexpected disturbances. We see 9-11 and the sex abuse crisis. What does our reading help us to understand about these things⁸?

Before I attempt to say something about this, let me gather the scenes we are looking upon into two more images or groups of images, images that represent, without spelling out in detailed analysis, the complexity and intense emotions that these crises have provoked. For 9-11 let us recall images that haunt the imaginations of probably hundreds of millions of people: a jet airliner piercing the second tower as the first tower billows smoke, people jumping and falling like flies from 60 and 70 sto-

⁷ I am thinking of the way in which *Dei Verbum* 10 articulates the relation between Scripture, Tradition, and magisterial teaching.

⁸ I am aware of the disparity between the image of a single barbarian pushing one bound man into the peace of St. Benedict's reading and the overwhelming horror represented in 9-11 and the sex abuse crisis. I do not suggest that we can look up calmly from our text as the abbot of Montecassino did. Nonetheless, I think we can retain the essentials of the image: looking up from the sacred text and seeing the sin of the world displayed before us.

ries above the ground, and finally the towers collapsing in on themselves throwing up huge clouds of debris throughout lower Manhattan. In a spiritual sense this debris is still spreading – throughout America and the world. It is blinding virtually all of us, though in different ways.

People from other countries have reminded Americans that this is not the worst or cruelest thing that has ever happened in the history of our world. The suggestion is even offered that it is good for Americans to have a little war and terror on their own soil so that they will know what the rest of the world has allegedly learned to live with. That 9-11 is not the cruelest or worst thing ought to be clear to any reflective person. Suffice it to mention the names of countries or peoples that can remind us of much worse: Armenians, Jews, Russians in the Stalinist era, Rwandans, Balkan peoples, Vietnamese, Sudanese. Yet the difference between these and what happened on 9-11 in New York City is that for this latter we have spectacular *images* that were broadcast live around the world and then constantly replayed.

This difference and its consequences were noted in a perceptive essay by Dominic Milroy shortly after 9-11.

«These events happened in a place, and in a way, which made it possible for the world to watch them *happening* [...] . The loss of life in Rwanda was *five thousand times greater* than that in New York and Washington, but the world went on sleeping well. Those things happened “elsewhere”, and we did not *see them happening* [...] . All that has changed. The collective imagination had no defence against what happened on September 11 [...] . This fact represents a huge challenge. Individuals, societies and whole civilisations are sustained or eroded by the dominant images which inhabit their minds and their lives»⁹.

I suggest that the images of the collapsing twin towers continue to work an interior destruction in the culture of the United States and that theology must show a way to disarm the power they wield.

A second group of images swirls together around the sex abuse crisis. There are first of all images of the victims: pictures of beautiful children, boys and girls, smiling in all innocence alongside the priest who later abused them, or these same people, decades later as adults still struggling

⁹ D. MILROY, in “The Tablet”, October 13, 2001, p. 1455. Emphasis in the original.

with the fallout of their betrayed trust, often carrying in their aged glance immense pain or bitterness. Alongside this, it is possible to conjure images of the whole Catholic Church in the United States (seemingly completely) besmirched for the sins of some of its number. In the media virtually nothing of the tremendous good that is done by the Catholic Church in American society receives notice, and the focus on sex abuse is out of all proportion to what the Church is, and does, in the lives of tens of millions of American Catholics, not to mention its impact on society in general. But none of this is “seen” by the culture which is so markedly formed by what the media serve up. What is seen, again and again, is what one satirical cartoon called “St. Paedophilia Catholic Church”. I suggest that theology must show a way to disarm these images as the dominant image of Church in the lives of Americans in general and even in many American Catholics. The images will be disarmed by being transformed.

II. Absorbing the Images and Healing Them in Christ

The central Christian image is that of the cross. St. Paul in his letters and the evangelists in their narratives placed the cross at the absolute centre of their preaching. Only from there could they announce the resurrection. This focus on the cross was an absurdity to the contemporaries of Paul and the evangelists, but these authors and subsequent generations of Christians relentlessly held to it, creating of it in the Christian mind and imagination the very *image* of the wisdom of God and the power of God, different from the world’s wisdom and the world’s versions of power¹⁰. Our task, then, is to search for some way of coordinating the image of the cross with the images of the falling towers and the beautiful children abused by their priests.

This becomes immediately a dizzying and daunting task precisely because each set of images evokes so much. Images are ambiguous and not easily controlled, but perhaps for the present essay this fact contains more promise than risk. Let us recall that the image of the cross moves in what seems, at first glance, two very different and contradictory direc-

¹⁰ Of course, I am paraphrasing Paul here in the classical passage of his first letter to the Corinthians, 1: 18-31.

tions. On the one hand, it is the ultimate image of cruelty and terror, a form of capital punishment especially aggressive for the long drawn out pain it inflicts. That the innocent Son of God should die in this barbaric way at human hands is the horrifying revelation of the very nature of sin, the rejection of God come among us in the flesh. On the other hand, by the total love of the one who hung there, this very same *image* is transformed into an unheard of and completely unexpected revelation of divine love. Thus, at one and the same time the cross is the very definition of all evil and the definitive revelation of «God is love».

This is the “text” in which the theologian, imitating St. Benedict, is absorbed. Looking up from it, he sees the twin towers falling and the abused children standing beside their priest. The strikingly different directions in which the image of the cross reaches suggest that they may be able to contain something of the wildly different directions in which the images of the twin towers or of the sex abuse crisis move.

Let us begin with the towers, focusing on them not only before they fall but even before they are attacked. Were they not attacked precisely because they are an *image* of American power and wealth? And, in the story of power and wealth in our times, can any nation really pretend to be clean and innocent in the acquiring of as much power and wealth as is represented in the twin towers? So, let the towers then first represent all (or at least much) that is wrong with America, the nation’s dark side, dimensions she would rather not notice¹¹.

But let us turn now to a more compassionate reading of the towers, gazing on them in the time in which they are under attack and about to fall. What else do we see there, looking up from the text of the cross of Christ in which, as theologians, we intend to stay absorbed? In a great imaginative leap in the same essay already cited, Dominic Milroy offers an image that coordinates the falling towers with the image of the cross.

«By a dark and compelling irony, the attack of September 11 was aimed jointly at two of the greatest secular icons of our time – the Twin Towers and the jet airlin-

¹¹ Admitting such does not necessarily take from the towers the capacity simultaneously to represent much of what is good and beautiful about the same country and people. Here is the ingenuity, enormous energy, big thinking, talent, generosity, and the people of many nations and races forming one new nation.

er. One was used to destroy the other. At the moment of impact, the vertical thrust of the towers, one half, hidden by the other, was pierced by the dreadful horizontal trajectory of the plane. The whole image was that of a giant cross. Innocent implements designed for better things had been used for terrible purposes. It became possible (though not easy) to follow St. Paul by transposing onto the horrific image the crucified body of Christ, and later, as the Towers collapsed, to envisage his head sunk in death, having just spoken words which identified him with all victims of injustice and terror»¹².

Such a meditation offers a way forward through the complexity of what we are considering here. One doesn't have to take sides in a drastic and flat-footed fashion concerning how to react to the terrorist attacks of 9-11, locating one's position somewhere along a sliding scale of all-out American retaliation (directed against whom?) or something to the effect of, "Isn't it about time that America got what she deserves?" Beyond the realm of political and military reaction, what the Christian reaction has to offer here is some way of healing the destructive power of the evil unleashed in this scene, an evil that extends all the way from the evils of American wealth and dominance to the evil of the cruel and terrifying murder of so many innocent victims. Only one thing is known to be stronger than this evil: the "love stronger than death" that Christ revealed in his own dying.

Let us turn now to the other problem we are trying to face in this essay, even if we shall need to return to and work further with the images of 9-11. Looking up from the "text" of the cross in which he or she is absorbed, our theologian also sees children sexually abused by their priests. Images here also move in wildly different directions, like the cross itself. In the victims and what was done to them by people who represented nothing less than God to them (to speak in the simple terms in which a child lives its life), we have virtually a new image, a new definition, of evil. It is quite literally *perverse*, in the original sense of that term, even if the moral responsibility of the perpetrators, because of psychological conditions, is a separate question. The evil worked on the victims is clear enough. At the other end of the spectrum is the shamed and silenced Church. Admitting, even in the most generous terms, to the failure of bishops to react as they ought to have, there certainly is an injus-

¹² D. MILROY, *Op. cit.*

tice to the Church in the United States as a whole in its being stigmatized as (primarily) an institution filled with sexual perversion. The awarding of hundreds of millions of dollars (otherwise destined to benefit millions through the Church's activities and programs) in damages to victims is a measure of this injustice, and even to put forward such an opinion is hardly permissible in the current cultural climate. Be that as it may, the reality is that the theologian who looks up from the "text" of the cross, sees a divided Church greatly weakened in its ability to address the culture, and without the financial resources to continue much of its mission and good works.

In the same way that Dominic Milroy suggested transposing the cross onto the scene of the falling towers, we must see if the cross can somehow be traced on the scene of the sexual abuse crisis. Christ suffering in the victims – yes, that can probably be seen. But Christ suffering also in the abusing priests and in bishops who probably should have acted otherwise – this is more difficult to discern. Christ in the divided Church, emptied of its resources – this too is more difficult. Yet the text I am reading, Christ's cross, tells me that he is also there. My vision must penetrate to him in all these dimensions. Only one thing is known to be stronger than this evil: the "love stronger than death" that Christ revealed in his own dying.

III. The Synodal and Apostolic Letters as Theological Resources for Transforming the Crisis

Transforming these crisis images by coordinating them with the image of the cross is not a magic trick worked with words crafted by theologians. This is a real life and death struggle between the definition of evil and the definition of love, the triumph of evil or the triumph of love. The cross of Christ is both of these, sheer evil and pure love; but love is its final definition.

In proposing the image of St. Benedict absorbed in reading as an image for the theologian, I suggested that we can think of the theologian pondering not only the scriptural text but also the texts of EA and NMI. These texts are in their own way an effort to unfold the consequences of the cross for the new millennium for the Church in America. They read

rather differently than they did immediately after the end of the grace-filled jubilee celebration. In a way similar to the barbarian crashing boorishly into the peace of St. Benedict's monastery, the twin towers topple, wars begin, the abused children step forward and all this is seen by the theologian who then attempts to ponder these "texts". Can we? Obviously, there is a huge difference in proportion between what St. Benedict saw and the depth of evil in the scenes which we find ourselves confronting. Nonetheless, let us see if we can look up as St. Benedict did and really see what lies before us. Can we utter a word, deliver an insight, based on what we are reading that will loose the ropes which bind the many players in these scenes and convert the "barbarian" to gentler ways?

Let me indicate from the outset that what I will say here falls more into the category of diagnosis than into that of an actual concrete plan offering a solution to these problems. But first steps first. Any successful programs or strategies for healing the ills we have described will have to be based on a correct diagnosis of the maladies. It is my conviction that the Pope's texts under discussion will help us to take the measure of the problem and point to a path of conversion that can offer hope for healing.

Two passages from EA can bring us immediately into the discussion in terms which the post-synodal letter proposes. Both speak of social sins.

«Like the social virtues, sins do not exist in the abstract, but are the consequences of personal acts. Hence it is necessary to bear in mind that America today is a complex reality, the result of the attitudes and actions of the men and women who live there. It is in this real and concrete situation that they must encounter Jesus»¹³.

If we apply these words to the two crisis situations we are seeking to understand, they become a helpful reminder to us that neither the social problems of the nation nor the social problems within the Church can be addressed unless individuals are converted to undertaking personal acts which make a difference – not just any personal acts but acts inspired by a concrete encounter with Jesus.

¹³ EA 13.

A second text catches our attention in the present meditation because of its title: «Social sins which cry to heaven». This section opens by explaining that,

«The Church's social doctrine also makes possible a clearer appreciation of the gravity of the "social sins which cry to heaven because they generate violence, disrupt peace and harmony between communities within single nations, between nations and between the different regions of the continent"»¹⁴.

After listing some of the outstanding sins, the document continues: «These sins are the sign of a deep crisis caused by the loss of a sense of God and the absence of those moral principles which should guide the life of every person»¹⁵.

Unfortunately, the solution is not as easy as simply standing up in the public square and announcing these truths. As I have already suggested, the Church has in many ways been silenced in the public square, which greatly blunts her ability to criticize in that context of «an unbridled greed for wealth and power [which] takes over, obscuring any Gospel-based vision of social reality»¹⁶. However, the public square is not the only place where the battle is engaged; and the fact that at present it cannot be engaged with much success there is perhaps an advantage and a new opportunity for focusing our energies elsewhere. That there is no winning at present in the public, media-generated arena can simply call the Church back to a more basic task; namely, a profound renewal in the search for holiness. Just as "sins do not exist in the abstract," neither does holiness. What is needed in the Church in the United States today is an ever deeper turning to the search for holiness through the encounter with Jesus Christ.

Of course, that sounds like a cliché. The question might well be asked, is there any real content to such a claim? Well, gazing on the twin towers falling, I am suggesting that the United States needs a far deeper understanding of what may have brought about the events of 9-11, and a much wiser understanding of what should have been the reaction of the nation in its aftermath. Such an understanding could move in a more

¹⁴ EA 56.

¹⁵ EA 56.

¹⁶ EA 56.

«Gospel-based vision of social reality» if American Catholics turned with greater determination toward a renewal in holiness. But what is striking in the life of the United States as a whole is how very weak is the impact of 60 million Catholics on national policies.

Recently an American Catholic journalist, John Allen, who writes in a Catholic weekly newspaper an influential column from and about Rome, reminded his fellow Catholics in the United States of what, in effect, is a tragedy of untapped potential. Allen said,

«Given that the United States is the leading political and commercial power in the world, and the Holy See the leading voice of conscience, then American Catholics and the Vatican should be collaborating on a Catholic perspective on global concerns. Disagreements and tensions will always be with us, and can be healthy. The cause of human dignity, however, is not served by a breach between Rome and the American Catholic “street”, or within the American Catholic Community between pro- and anti- Roman voices»¹⁷.

If we ponder the implications of Allen’s observation here, we see that he has brought together the two crisis situations we have been reflecting on. The divided Church in the United States, however deeply wounded by the sins of its own members and ideological differences, must overcome its divisions so that Catholics can be a united influence in a country whose impact on the world is, like it or not, enormous and will be determinative of the world’s future. It is for this reason that I believe I am uttering more than a pious exhortation when, taking my cue from EA and NMI, I draw attention to a whole new level of seriousness with which the call to holiness must be accepted by American Catholics, a holiness that can heal the divisions in the Church for the sake of the Church’s mission in the world.

Given the need for this kind of holiness and considering how much depends upon it, one senses a new force today in the words which the Pope wrote in 1999, explaining the theme of the synod:

«I announced the theme of the Special Assembly for America of the Synod in these words: *Encounter with the Living Jesus Christ: The Way to Conversion, Communion*

¹⁷ J. ALLEN, *Common Ground in a Global Key, International Lessons in Catholic Dialogue*, in *Catholic Common Ground Initiative*, New York 2004.

and Solidarity in America. Put this way, the theme makes clear the centrality of the person of the Risen Christ, present in the life of the Church and calling people to conversion, communion and solidarity»¹⁸.

Now more than ever every one of the faithful must turn to Jesus Christ, trusting that a deeper individual turn, undertaken as each one's responsibility, will result not only in a new level of conversion but in a new level of communion and solidarity – not a communion and solidarity which are of our own making and the fruit of our own plans, but truly the divine gift of communion and solidarity.

It may seem in fact that, try as we might, the wounds within the Church in the United States are too deep to heal. It may seem that the soul of the nation, so deeply shaken by the events of 9-11, is too hardened to let a “Gospel-based vision” influence its national policies. But against such “seeming” we need the Pope's reminder that, «The mysterious presence of Christ in his Church is the sure guarantee that the Church will succeed in accomplishing the task entrusted to her»¹⁹. This confident declaration, so typical of John Paul II, must be credibly proclaimed, of course, by the leaders of the Church in the United States; and they must sharpen their focus there. But, at a deeper level, all the faithful must put their trust in it and live (in joy and in peace!) what it declares: Christ is present in his Church! He does not leave it, or even slightly withdraw, because of sex abuse or because its members are caught up in the confusion and fear of a nation at war with terrorism. Christ is present in his Church, and

«[...] this presence enables us to encounter him, as the Son sent by the Father, as the Lord of Life who gives us his Spirit. A fresh encounter with Jesus Christ will make all the members of the Church in America aware that they are called to continue the Redeemer's mission in their lands»²⁰.

These are *theological* reasons for hope in what the Church can still accomplish in «the Redeemer's mission» in the United States. A merely

¹⁸ EA 3.

¹⁹ EA 7.

²⁰ EA 7.

sociological reading of the situation could argue forcefully that the Church as an institution of influence in American culture is definitively on the wane. A merely *sociological* reading of the nation could argue forcefully that national policies will not be appreciably shaped by Catholic social positions. But we are attempting to penetrate these scenes looking up from the “text” of the cross of Christ and the magisterial documents which focus that text for our time. This gives us a *theological* read of the situation and consequently one where genuine hope is awakened. The Pope prepared us for this well before any of these crises were under way when he said, «We do not know what the new millennium has in store for us, but we are certain that it is safe in the hands of Christ, the “King of kings and Lord of lords” (Rev 19: 16) [...] »²¹.

The Pope made this confident remark in the context of a discussion on the decisive role of the celebration of Sunday Eucharist in the life of the Church. The Church’s regular encounter with Christ in the Sunday Eucharist is the ultimate source of every confident and hope-filled claim that she will ever make. « [...] [T]he Eucharist is the living and lasting center around which the entire community of the Church gathers»²². The Church that celebrates Eucharist knows that the Church cannot effectively be silenced; and if she seems to have been, it merely means that her force is operative elsewhere than where we may be watching. Again, this is not a *sociological* claim but a *theological* one. The force of the Church is the force of Christ’s life within her, a life which emerges precisely from the cross, viewed first as the epitome of sin and death. The same life is emerging and will emerge from the present cross of the abuse crisis and all that 9-11 has brought about. «The Eucharist is the outstanding moment of encounter with the living Christ»²³. Celebrating Eucharist is an event in which that surprising and unexpected emergence of divine life from where it could be least expected actually occurs.

« [...] [P]recisely by celebrating his [Christ’s] Passover not just once a year but every Sunday, the Church will continue to show to every generation “the true ful-

²¹ NMI 35.

²² EA 35.

²³ EA 35.

crum of history, to which the mystery of the world's origin and its final destiny leads"»²⁴.

Theologians who would serve the Church in the present scene must *develop* what the Holy Father says here, for he has *defined* with clarity the ultimate framework within which we must locate our present moment and seek to understand it. The present crises must be understood within the mystery of the world's origin and in reference to its final destiny. Within the United States today, only the Church has a perspective this large; and it is only this large a perspective which can offer any real hope to the scene. «Jesus Christ is thus the definitive answer to the question of the meaning of life, and to those fundamental questions which still trouble so many men and women on the American continent»²⁵.

In preparation for the celebration of the Grand Jubilee, EA issued an urgent call to conversion.

«Conversion, therefore, fosters a new life, in which there is no separation between faith and works in our daily response to the universal call to holiness. In order to speak of conversion, the gap between faith and life must be bridged. Where this gap exists, Christians are such only in name»²⁶.

Words like these, of course, can always be applied; and they certainly fit the present crises. The response to the universal call to holiness for Catholics in the United States today is a *daily* affair, and every day every believer must work hard to bridge in concrete ways the gap between faith and life.

In this context the Pope boldly calls for nothing less than a new style of life. «The proposal of a new style of life applies not only to the Pastors, but to all Christians living in America». He calls this style of life “spirituality”, wanting to root this word firmly in the Holy Spirit. «In this sense, by spirituality [...] we mean “not a part of life, but the whole of life guided by the Holy Spirit”». Prayer, of course, would have to be the foundation for something as radical as a new style of life. Otherwise, style becomes nothing more than some external tweaking of the scene, a “fresh

²⁴ NMI 35.

²⁵ EA 10.

²⁶ EA 26.

face” of the Church playing to the media in hopes of a more positive impact. But what is at issue here is something that the media cannot detect but that will make all the difference.

«Prayer leads Christians “little by little to acquire a contemplative view of reality, enabling them to recognize God in every moment and in every thing; to contemplate God in every person; to seek his will in all that happens”»²⁷.

What is called for now in the United States is a widespread growth in prayer that will foster the contemplative view capable of discerning at ever greater depth the presence of God in the events of these crises and in every person involved in them.

«There is a need – the Pope continues – to foster a spirituality clearly oriented to contemplation of the fundamental truths of faith: the mysteries of the Trinity, the Incarnation of the Word, the Redemption of humanity, and the other great saving works of God»²⁸.

This is what I am attempting by my present remarks, focusing especially on the mystery of Redemption hidden in the unfathomable paradox of the cross. I am suggesting here that Christ’s cross is a grid which can be laid over 9-11 and sex abuse in the Church, and with this grid these tragedies emerge in a new light. They do not vanish; they are not conjured away by theological talk; but something is seen in them that can only be seen through the grid of Christ’s cross. The Holy Father’s words in NMI hold us before this painful work of contemplation:

«In contemplating Christ’s face, we confront *the most paradoxical aspect of his mystery*, as it emerges in his last hour, on the cross. The mystery within the mystery, before which we cannot but prostrate ourselves in adoration»²⁹.

In their contemplation of the cross, Christians in every age have always discovered a mysterious convergence between the sufferings of Christ, undergone in concrete historical circumstances of the past, and

²⁷ EA 29.

²⁸ EA 29.

²⁹ NMI 25. Emphasis in original.

their own sufferings in a new historical setting. «Not infrequently the saints have undergone *something akin to Jesus' experience on the cross* in the paradoxical blending of bliss and pain»³⁰. The Pope draws our attention to this reality not so that we can curiously observe the saints at arm's length as some kind of rare phenomenon, but because in the experience of the saints is revealed the pattern of holiness into which every Christian is invited to step. In the contemplation we are attempting, we are struggling to discern in all that has been described here – in the falling towers, in the resulting wars, in the abused children, in the shamed and divided Church – «something akin to Jesus' experience on the cross». We know, even if «only in a glass darkly» (1 Cor 13: 12), that the language which describes the historical suffering of Jesus also somehow applies to our own experience.

The Pope is teaching in this vein and formulates his moving reflections on the sufferings of Christ in such a way as to suggest such connections.

« [...] the Father seems not to want to heed the Son's cry. In order to bring man back to the Father's face, Jesus not only had to take on the face of man, but he had to burden himself with the "face" of sin. "For our sake he made him to be sin who knew no sin, so that in him we might become the righteousness of God" (2 Cor 5: 21). We shall never exhaust the depths of this mystery [...] . Is it possible to imagine a greater agony, a more impenetrable darkness?»³¹.

Discretion requires that we not attempt a detailed, one for one, transferal of the scene of Christ's agony and death to our own present sufferings. Nonetheless, in Christ's suffering is hidden the meaning of the present crises. Precisely because it is not possible to imagine a more impenetrable darkness than Christ's sufferings, we know that our own darkness can be contained within his.

In moments when theology is required to concentrate especially on the cross for reasons I hope to have made clear here, it is, of course, only in virtue of the resurrection that we dare to go as deeply as possible into the mystery of Christ's sufferings. If we dare also not to shrink from facing the full measure of the sin, the evil, and the darkness in our present

³⁰ NMI 27.

³¹ NMI 25.

situation, it is because we believe that only in this way can our situation share in Christ's resurrection. Once again, the Holy Father's words are especially useful to guide us further in our contemplation of the present scene and our attempt to coordinate it with Christ's own mystery.

«But her [the Church's] contemplation of Christ's face cannot stop at the image of the Crucified One. *He is the Risen One!* Were this not so, our preaching would be in vain and our faith empty (1 Cor 15: 14). The resurrection was the Father's response to Christ's obedience [...] »³².

The Church in the United States now more than ever must cling to the hope of resurrection hidden deep within the mystery of the cross. Imitating her Lord and Master, she does not hesitate to cry out in the midst of the present moment, «My God, my God, why have you forsaken me?» knowing that «At the very moment when he [Christ] identifies with our sin, “abandoned” by the Father, he “abandons” himself into the hands of the Father. His eyes remain fixed on the Father»³³.

Contemplated in these terms, the cross of Christ reveals itself as a profound exchange of loving trust between the divine Son and his Father. Completely identified with the condition of sin and with its wages – death – Christ does not cease to call out “Father”. And the Father responds to his dead Son by raising him from the grave and calling again his name, «Beloved Son, in whom I am well pleased, this day I have begotten you»³⁴.

The Church in the United States must acquire the vision that enables her to see herself as involved in this same exchange. The risen Lord extends his mystery to her. («It is in this real and concrete situation that they must encounter Jesus») ³⁵. It is not necessary in the first moments to see the precise steps that will heal the present scene. It is enough to persevere in Jesus' trusting invocation of his Father. In this way the Church

³² NMI 28.

³³ NMI 26.

³⁴ For my formulation here I have greatly condensed the meaning contained in the mysteries of Jesus' baptism and transfiguration (and these in reference to his death and resurrection), as reported by the evangelists, as well as the use of Ps 2: 7 made by St. Paul to refer to Christ's resurrection in Acts 13: 33. See also Hebrews 1: 5.

³⁵ EA 13, as above at n. 13.

in her various members does not flee the complexity of the present problems but enters even more deeply into them and “suffers” them. But this suffering also becomes more and more a profound prayer – not prayer in addition to suffering but the suffering itself as prayer. This prayer of the suffering Church expands toward the infinite dimensions of the prayer of the divine Son in his last agony, and in this prayer (in this suffering) the Church hears already, even if perhaps only in the distance, a name addressed to her that raises her up in the Son: «Beloved, in whom I am well pleased».

This brings us to an unexpected level of hearing a passage in EA which in less drastic circumstances might strike the reader as somewhat abstract trinitarian thought. Chapter 4 is titled «The Path to Communion», and it opens in a very confident tone, the kind of confident tone that I have suggested is deeply threatened now in the Church in the United States. This is the tone that needs to be recovered, and I am suggesting that it can be recovered by reaching the level of prayer just described. Precisely by praying in this way we could say with renewed confidence that, «Faced with a divided world which is in search of unity, we must proclaim with joy and firm faith that God is communion, Father, Son, and Holy Spirit»³⁶. This is a communion that we experience in the crucible of our prayer, and *for that reason* we can proclaim it with conviction. It is precisely «joy and firm faith» that will attract those who hear the proclamation, since joy and firm faith are most likely the last things which could be expected to emerge from the horrible situations we have described.

«We must proclaim that this communion is the magnificent plan of God the Father; that Jesus Christ, the Incarnate Lord, is the heart of this communion, and that the Holy Spirit works ceaselessly to create communion and to restore it when it is broken»³⁷.

These words hardly seem abstract when applied to our problems. The Father’s magnificent plan is being worked in the Church in the United States precisely because Jesus Christ («Incarnate Lord», with all

³⁶ EA 33.

³⁷ EA 33.

that this implies) is at her heart, and the Holy Spirit is at work («ceaselessly»!) to heal broken communion. «The Church is the sign of communion because her members, like branches, share the life of Christ, the true vine (cf. John 15: 5)»³⁸.

I have referred more than once in these pages to the divided and silenced Church in the United States. For people living outside the country it is difficult to realize how profound this crisis is. Many are now calling it the most severe trial the Church in the United States has undergone in her entire history. Francis Cardinal George, Archbishop of Chicago, in his *ad limina* address to John Paul II in May of 2004, gives every indication of his own awareness of the gravity of the present moment. The Cardinal's address is a wonderful example of how a local church makes the successor of Peter aware of the sufferings of a particular part of the Body of Christ. In doing that the sufferings of one part are shared by the whole. The Cardinal clearly counts on the ministry of Peter to offer guidance and consolation in this particular crisis. For this reason he does not hesitate to describe it in the starkest and most candid terms. The Cardinal's report can count here as concrete evidence of the problems I have been indicating and attempting to reflect upon. For example, he says,

«The scandal of the sexual abuse of minors by some priests and the failure of adequate oversight by some bishops has brought with it a more overt expression of the anti-Catholicism which has always marked American culture. In this context, courts and legislatures are more ready to restrict the freedom of the Church to act publicly and to interfere in the internal governance of the Church in ways that are new to American life. Our freedom to govern ourselves is diminished»³⁹.

I have suggested that the problems within the Church have greatly diminished her capacity to have influence in the public forum. The Cardinal corroborates this.

«The Church's mission is further weakened by her inability to shape a public conversation that would enable people to understand the Gospel and the demands of

³⁸ EA 33.

³⁹ F. GEORGE, *Ad Limina Report*, in "Origins", v. 34, n. 4, June 10, 2004, pp. 52-53.

discipleship. The public conversation in the United States speaks easily of individual rights; it cannot give voice to considerations of the common good [...] . In this culture, the Gospel's call to receive freedom as a gift from God and to live its demands faithfully is regarded as oppressive, and the Church, which voices those demands publicly, is seen as an enemy of personal freedom and a cause of social violence»⁴⁰.

The Cardinal, of course, knows to whom he and the flock entrusted to his care must turn. «Unsure of other protection, the Church turns in faith to her Lord»⁴¹. In this paper I have tried to spell out some of the treasures hidden in such a renewed return to the Lord. In the same way that EA and NMI provided guidance for our reflection, the Archbishop of Chicago finds guidance in more recent initiatives of the Pope which are natural developments from these documents. The Cardinal refers with hope to «Your teaching, Holy Father, on the Eucharist and the initial preparation for the next Synod of Bishops on this mystery of faith». The Cardinal is nonetheless aware of how the coming synod presents not only a hope for the Church in the United States, but also a challenge. «Even Catholics, shaped by this culture more than by faith, often fail to understand these gifts of the Lord to his people»⁴². The Cardinal is making an important and useful distinction in this observation: a distinction between the influence of American culture on Catholics and the influence of their own faith. The crisis can in part be described as American culture being more influential than the faith in the lives of Catholics themselves. But this description also indicates with clarity a pastoral goal; namely, shifting the balance in favor of the influence of faith.

Entering more deeply into a sharing in Christ's death and resurrection, precisely in the concrete circumstances of our present situation as described here, is at the center of the task of shifting this balance. The Cardinal observed, «Americans know that we as a people can be generous, fair-minded and freedom-loving; we are slower to see that we can be arrogant, brutal and eroticized»⁴³. The mission now of the Church in the

⁴⁰ *Ibidem.*

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² *Ibidem.*

⁴³ *Ibidem.*

United States must be to position herself within American culture in such a way as to affirm and give clearer Christian shape to the positive qualities of the nation, even while being able credibly to challenge and correct its dangerously negative qualities. That such a mission could succeed would seem a mere pipe-dream were it not for the Church's greatest treasure: the Eucharist. EA and NMI have already indicated this treasure as fundamental to every dimension of the Church's life. The year of the Eucharist extending from October 2004 to October 2005, culminating in the Synod of Bishops on the theme of Eucharist, is the extension and application of the Holy Father's ministry of continually opening up and using this treasure for every conceivable situation in which the Church finds herself.

Cardinal George reflects on the way in which the deeper understanding of Eucharist can provide guidance at the present moment in the United States. He asks, «Is the mission of the Catholic Church to America one of fulfillment or healing? One of completion or forgiveness?». With these alternatives, he is indicating both the affirmative and the critical dimensions of the mission. In Christ the Church works to fulfill and complete the best of American ideals and dreams. In the enormous work of healing and forgiveness the Church works to call the nation to conversion. Having posed the question in this way – fulfillment or healing, completion or forgiveness – he answers,

«The Eucharist is both, of course, and so must be the mission; but we are still struggling to find an approach to evangelizing which will open our culture and our country to the Holy Spirit and to the path of Christian discipleship»⁴⁴.

Conclusion

The final chapter of EA is titled, «The Church in America Today: the New Evangelization». The way in which that chapter opens provides us with an important piece of theology that can serve to bring these reflections to a close. To return to the images we used to define our task: looking up from the scriptural text we see before us the disturbing scene of the Church in the United States today, the effects of terrorism and war, a

⁴⁴ *Ibidem*.

shamed and silenced Church. And with the help of EA and NMI, which we have used as a focusing of the scriptural text for our times, we have attempted to indicate a way forward in the present crisis, a way marked by «joy and firm faith».

Hopefully these reflections have contributed to what theology should always be able to give to the Christian community; namely, new clarity and new energy for the mission. This mission is not ultimately the Church's project or the Church's idea. It is Christ's. And this should give us enormous hope. The scene of the Church in the United States today may well be the darkest and most challenging of its entire history. Even so, Christ is still giving a mission. EA reminds us,

«The Risen Christ, before his Ascension into heaven, sent the Apostles to preach the Gospel to the whole world and conferred on them the powers needed to carry out this mission. It is significant that, before giving his final missionary mandate, Jesus should speak of the universal power he had received from the Father (cf. Mt 28: 18). In effect, Christ passed on to the Apostles the mission which he had received from the Father (cf. John 20: 21), and in this way gave them a share in his powers»⁴⁵.

This text tells us something critical: Christ gives us the powers to carry out the mission. Or more: this mission is nothing less than Christ's own, which he has passed on to his Church, a mission he himself received from his Father. If this is the origin of our mission and these divine powers are ours, then, like St. Benedict, we can perhaps find hope as we look up from the text and see the disturbing scene before us.

⁴⁵ EA 66.

**PROCLAIMING CHRIST IN MULTIPLE CONTEXTS:
SOME METHODOLOGICAL CONSIDERATIONS IN THEOLOGY
WITH REFERENCE TO *ECCLESIA IN ASIA***

SAVIO HON TAI FAI

PATH 4 (2005) 203-222

*The Synod Fathers remembered in a special way
the people of China and expressed the fervent hope
that all their Chinese Catholic brothers and sisters
would one day be able to exercise their religion in freedom and
visibly profess their full communion with the See of Peter (EA 8)*¹

Preamble

The present article intends to give a short reflection on the Church's proclamation of Christ against the backdrop of the Papal document *Ecclesia in Asia*² which presents itself as *the culmination of a common pil-*

¹ When I was putting the final touches to this essay, the sad news of Pope John Paul's death reached us. One of the great services our beloved late Pope performed was to be a constant witness to hope. In 1979, a few months after his election, he visited a Salesian Parish at Ponte Mammalo where I stayed as a cleric studying theology. I was able to approach him and shake hands with him, telling him that I came from China. He embraced me so strongly, as if he wished to embrace all Chinese youth. He assured me saying, «prego ogni giorno per la Cina». When I quote this passage from EA 8, I can still feel the strength of that embrace and the hope he enkindled in my heart.

² *Ecclesia in Asia* (EA), is a post-Synodal Apostolic Exhortation (1999) by Pope John Paul II. The Special Assembly for Asia of the Synod of Bishops took place in 1998. I was invited as *Adiutor Secretarii Specialis*. There were also other similar Continental Synods responding to the call of the Holy Father in his *Tertio Millennio Adveniente* in view of the commemoration of the Incarnation of Our Lord in the Jubilee Year 2000. They intended to address the challenges of the evangelization in different multiple contexts. The theme of this Asian Synod was: Jesus Christ the Saviour and his Mission of Love and Service in Asia, «that they may have life and have it abundantly» (Jn 10:10).

grimage of Asian Bishops, the Asian Synod. It is the first time that the Church in Asia has discussed her own mode of being on such a large scale. It should be linked to the program on the new evangelization set out in John Paul II's Apostolic Letter *Tertio Millennio Adveniente*.

The fruits are multiple. The Synod was a celebratory commemoration of the Asian roots of Christianity: Jesus Christ and the first communities of the Church. The Synod Fathers recognize the immensity of this continent containing two thirds of humanity, with very *ancient religious traditions, profound philosophies, rich civilizations and insightful wisdom*. The peoples themselves were remembered as wealth and hope for the future. Meetings between old and new cultures prove to be fruitful. They arouse a strong awareness of the works of Almighty God for Asia. The Synod was also a call to conversion so that the Church in Asia might become ever more worthy of the graces of God (EA 3).

While the EA prioritizes the need of *an explicit proclamation* of «Christ as the one Mediator between God and man and the sole Redeemer of the world» (EA 2), many local Churches, due to their specific contexts, may have other urgent issues. To these issues, most of which are of a social nature, a theology of such a proclamation does not yield much immediate help. Of course, one may argue that theology is still needed to ground the social, economical and political solutions. However, it is not the validity of theology which is called in question; it is rather its utility which is not felt immediately.

In this sense, *EA remains an "exhortation"*. There is no new formulation of faith, despite a certain emphasis on the uniqueness of Christ as Saviour. EA imposes no obstacles for the pastoral agenda of the local Churches, but gives confirmation and makes recommendations. At the level of doing theology, *EA seems to have elicited little impact*³. There are

³ A conference was held by the Pontifical Athenaeum Jnana-Deepa Vidyapeeth Pune, November 15-19, 2001, in commemoration of the Platinum Jubilee of the same institute. Around 40 theologians from different Asian countries came together to reflect on the document. I was invited to take part. Later a book on this topic came out. J. KAVUNKAL - E. D'LIMA - M. JAYANTH (edd.), *Church in the Service of Asia's Peoples* (Jnana-Deepa Vidyapeeth Pune 2003). There are two sets of papers. One is focused on how EA has been received in different countries (like Bangladesh, China, Japan, India, Indonesia, Korea,

contexts in which military dictatorships and atheistic ideologies are so vivid that they leave only little religious freedom, not to mention the minimum possibility of implementing EA. In some countries under strong Islamic influences at a political level, the Church perhaps can at best offer some pastoral ministries *ad intra* but proclaiming Christ *ad extra* is virtually impossible. In many places the ancient religions are so dominant that the local Churches have very little visibility and significance. In the affluent societies materialism and secularism are so strong that the Church can hardly defend the basic human values concerning solidarity, marriage and family. More often than not, to the question of population growth, the solutions threaten the dignity and inviolability of life. *Clashing cultures and conflicting world-visions often add to the fragmentariness of the reality*⁴.

This presentation intends to state, as premise, the need of an explicit proclamation of Christ according to EA. Given the complexity of the

Malaysia, Pakistan, Philippines, Sri Lanka, Taiwan and Vietnam) another on some prominent theological themes (such as Globalization, Salvation, Christology, the life-giving Spirit, Ecclesial pluralism, local Churches, Ecumenism, Inculturation, Inter-religious Dialogue, Asian Religions, Women's role, Indigenous People, Laity).

⁴ According to the reports of the Puna meeting mentioned, EA does not seem to draw enough attention from the local Churches. There are other more urgent issues that occupy their attention. Some examples mentioned here are not intended to over-simplify the issues but rather to show their complexities arising from multiple contexts. In China, the Church has to face the problem of religious freedom that hinders a proper evangelization. The Japanese Church is struggling with the malaise of an affluent society. The Korean Church works on an inculturation of faith that suits Korean feelings and mentality. The Taiwanese Church shares people's anxious quest for their identity while facing the rising threat from a unification policy unilaterally imposed by mainland China. In the Philippines, the Church is conscious of the need for inculturation of faith but the tendency in favour of inherited Graeco-Roman expressions of faith may be at odds with the inculturation process. In Vietnam, the Church, while facing socio-political changes, is finding its way from dialogue to harmony. In Bangladesh, the Church tries to operate in the larger society as a "little flock". In India, the Church is facing different forms of pluralism and the prevailing dehumanized existence of millions of Indians. In Sri Lanka, the Church has to face the threats of fundamentalism and globalization. In Pakistan, the Church is looking for unity and harmony while facing different anthropologies proposed by different religious and cultural groups. In Indonesia, the Church is immersed in the fragmentary reality caused by the clashing cultures and contrasting visions. In Malaysia, the Church while facing its colonial history and nationalism has to respect different stages of evangelization.

Asian Context, relevant themes and issues are raised for theological reflection. Some methodological orientations are offered at the end.

1. The Priority of Proclamation

The concept of proclaiming Christ used in EA is straightforward. It starts with the command of our Lord (Mt 28:18-20; Mk 16:20) and becomes the mission of the entire Church. *True evangelization requires an explicit proclamation of Jesus as Lord* (2 Cor 4:5) which, as emphasized by EA, would meet the *expectation of the peoples* (EA 20). This expectation of the peoples for Christ is not always manifest, but people have the need to know the Lord in order to be saved (Rm 10:13-14).

Proclamation is *meant for providing a dynamic correlation between daily life and the Word of God*. It is not enough to have life, but what is required is to have life lived in a meaningful way. The proclamation does not aim at substituting God's Word with that of the Church, but rather at heightening the awareness of listening to God in His only-begotten Son who shares our nature and history.

Two factors should be borne in mind. One is the context in which the Church proclaims. The other is the attitude of the proclaiming Church. *The context*, though not the source, is *an important starting point*. It conditions the quest for meaning that leads to a docile receptiveness of God's Word in one's life. *The attitude* that one has to assume in order to proclaim Christ is that of *loving respect*. The respect is twofold: one is for the person who has to answer the deepest questions of life; the other is for the Spirit who acts in that person (EA 20).

However, EA recognizes that the explicit proclamation is fraught with political, religious, cultural, and philosophical difficulties (EA 20). *Some difficulties are practical*. In some places explicit proclamation is not allowed due to the restriction of freedom under some political regimes which do not believe in God or cannot accept Christianity because of their own religious belief. In other contexts, the proclamation may be perceived by some people as a reminder of a subtle penetration of Western power, of a threatening revival of colonialism, or of a corrosive factor of religious tradition. There are also milder cases in which Christ can be accepted as a manifestation of the Divine, as an "enlightened one", but

not as the Only Saviour. The very act of proclamation, in some contexts, defeats its very purpose and becomes counter-productive.

As time goes by, there arise other *theoretical difficulties*. Along these lines, some have tried to relativize the uniqueness and universality of Jesus as Saviour; others have held the salvific value of other religions which propose other faiths as equal to that in Jesus Christ. In this sense, religious pluralism is not only a matter *de facto* but also *de jure*. All these theories undermine the urgency and significance of an explicit proclamation.

In spite of all these difficulties, EA still insists on the priority of explicit proclamation, admitting the need for *a workable pedagogy for the listeners*. The initial evangelization of people of other beliefs should be different from the ongoing proclamation of Jesus to sympathizers or believers. Evocative methods by way of stories, parables and symbols suiting Asian teaching are encouraged.

EA addresses not only the problem of activity, but also that of theological reflection. While giving preference to the use of narrative methods, EA insists on keeping *the traditional articulation of Christian faith*. «Even the Ecumenical Councils of the Church which formulated doctrines binding on the Church had to use the linguistic, philosophical and cultural resources available to them. Thus these resources have become a shared possession of the whole Church, capable of expressing her Christological doctrine in an appropriate and universal way. They are part of the heritage of faith which must be appropriated and shared again and again in the encounter with the various cultures» (EA 20).

However, EA remains *open to the ongoing process of the inculturation of faith*. «They (the Synod Fathers) pointed out that such an inculturation of faith on their continent involves rediscovering the Asian countenance of Jesus and identifying ways in which the cultures of Asia can grasp the universal saving significance of the mystery of Jesus and his Church» (EA 20).

Appealing to the *sensibilities of Asian peoples*, the Synod Fathers suggested images of Jesus such as Teacher of wisdom, Friend of the poor and so on. The most prominent one is that of Christ as a saviour who can provide meaning to those undergoing inexplicable pain and suffering (EA 20). On the one hand, Christian faith transcends all cultural limits and challenges all cultures to rise to new heights of understanding and expres-

sion. On the other hand, there is the pressing need of the local Churches in Asia *to present the mystery Christ to their peoples* according to their own cultural patterns and ways of thinking (EA 21).

EA is looking for a *balance* between the effectiveness of explicit proclamation and its possible counter-productivity, between new evocative pedagogy and traditional ontological formulation, between the transcendence of Christian faith and the need for inculturation. The loss of balance will threaten authentic proclamation.

2. Theological Issues

All theological issues hinge on the context in which Christ is to be proclaimed. Hence issues like globalization, identity and role of the local Churches, inculturation, laity, social justice, solidarity, morality, role of women, environment, indigenous people, and so on become the object of theological reflection. Some deserve more attention while others less, depending on the perception of the Synod Fathers. Here I would like to single out two major issues: one regards Christ and the other inter-religious dialogue. Actually these two are often related to the other issues.

2.1 Christ and Context

The title of EA is *On Jesus Christ the Saviour and His Mission of Love and Service in Asia, "that they may have life and have it abundantly"* (Jn 10:10). The components of this topic are suggestive: the mystery of Christ as Saviour, His mission of love and service, the context of Asia, the meaning of life for Asian people, grace and effort, the coming of God and human longing, sense of abundance, encounter between the Divine and the human, history and truth, the Church's proclamation and social transformation, and so on. *The main thrust is Christ and the Asian Context.*

As a matter of fact, the title of chapter one is "Asian context". The word context has different layers of meaning. It indicates a geographical place (Asia) related to people who can be described in terms of the *ambient conditions*. In turn these conditions are determined by *ethnic groups, religions, cultures, social development, political and economical systems*.

EA admits that Asia is such a huge continent with so much diversity and richness that the attempt to describe its common features is not easy. There are many particular contexts within this large Asian context.

However, the quality of *the Church's action is conditioned by Her self-understanding and the Context in which She finds Herself* (EA 5). For this reason, theological work must be guided by the sensibilities arising from the faith lived in such a context (EA 22).

EA also employs the term “culture” *which indicates the attitudes, world-views, value systems, traditions and customs of a people*. In one single context, for example, Hong Kong, there can flow simultaneously different cultural trends (from East to West), and often they blend into a distinctive culture of a highly hybridized nature.

While describing the Asian context, EA makes explicit *some salient points related to the Asian roots of Christianity*. First, Asia is the *birthplace of Jesus* and of the Church. Second, notwithstanding that birthplace, there is the paradox that today both Jesus and Church are commonly taken as *something imported from the West*. Third, *Christianity is a minority religion* with respect to the great Ancient religion. Fourth, the welfare services like education run by the Church are generally appreciated but *conversions are few*; hence Christians seem to experience the *separation of faith from life*. Fifth, Asia is home to nearly all the great religions in the World. It is a distinctive feature of the Asian context. *Asian people take pride in their religious cultural values* such as silence, contemplation, simplicity, filial piety, harmony, non-violence and so on. Sixth, there are threats stemming from *materialism and secularism which undermine the traditional religious and cultural values*. Seventh, the Church in Asia has been engaging in a *triple dialogue with cultures, religions and the poor*, because the Asian identity is best discovered and affirmed in the spirit of complementariness and harmony.

The context, though not the source of theology, is an important starting point. It conditions the quest for meaning that points to the correlation between Gospel and life. *Contextually theology is integrated with life and flows into spirituality and options for action*. Asian contextual realities are so rich that they become resources of theology⁵. The ancient religious

⁵ The idea to conceive context as resource(s) is taken from: *Methodology: Asian Christian Theology. Doing Theology in Asia Today. A Document of the Office of Theological Concerns of the Federation of Asian Bishops' Conferences*, in FABC Papers no.96, 2000. See p. 30, 3.2 *Contextual Realities as Resources of Theology*. These resources arise from cultures, religions, social movements (such as democratization and liberation, women's movements, tribal movements, ecological movements and so on).

and cultural traditions in one way or another form the Asian sensibilities. Asian theology implies some salient features so typical that it may distinguish itself from other types of theology. In a generic way Asian thinking tends to be more narrative than conceptual, intuitive than speculative, inductive than deductive, more circular than linear in logic, dynamic and contrasting in its own just like the yin-yang of Taoism.

In this regard, the Church is always accompanied by the Holy Spirit. Whatever the *Holy Spirit brings about in human hearts and in the history of peoples, in cultures and religions serves as a preparation for the Gospel* and can only be understood in reference to Christ the Word who took flesh by the power of the Spirit «so that as perfectly human he would save all human beings and sum up all things» (EA 16). The seed of the Word sown by the Spirit prepares the whole creation, history and man for full maturity in Christ (*ibid.*).

The Church is convinced that deep within the people, cultures and religions of Asia there is a thirst for “living water”, a thirst which the Spirit himself has created and which *Jesus the Saviour alone can fully satisfy* (EA 18).

The Synod expressed encouragement to theologians in their delicate work of developing an inculturated theology, especially in the area of Christology (EA 22). Doing theology is inevitably linked with keen awareness of the cultural make-up and the context of the believing community concerned. It is a task of *keeping alive the interaction between the Gospel and the culture*.

Inculturation involves an elaboration of a reading of the life of Jesus according to certain Asian sensibilities⁶. Let us take the example of a “*Confucian reading of Jesus*”⁷. Such a reading can be seen as a tool to *serve different purposes*.

⁶ See V. TIRAMANNA (ed.), *Asian Faces of Christ* (Bangalore: Asian Trading Corporation 2005). The book gathers the articles from the Colloquium organized by the Office of Theological Concern under FABC, May 11-15, 2004, in Sampran, Thailand.

⁷ Jonathan TAN YUN-KA, *Jesus, The Crucified and Risen Sage: Towards a Confucian Christology*, in V. TIRAMANNA (ed.), *op. cit.*, 49-87. The author endeavours to venture an answer suiting the Confucian sensibilities of peoples of East Asia who raised the question on who Jesus Christ is. There are three reasons. Firstly, «the image of Jesus as a crucified and risen sage acts as a necessary corrective and an insistent emphasis on the paschal mystery as *de rigueur* of any Christological understanding of Jesus and his salvific mission»

For Christians, such a tool is meant to enlighten or *deepen the understanding of the mystery of Christ* with its pastoral and missionary implications. *For Confucians*, such a reading of Jesus is meant *to confirm and share their beliefs*. This can be seen in the effort of the “New Confucian movement”⁸. Scholars representing this movement re-discovered that there is so much religious import in Confucianism that it can be qualified as a religion. It is a religion that shapes all human cultures without building a church or an institution ready for enrolment. In this way, Jesus is seen as a successful sage, in Confucian terms.

In short, while a Confucian tries to consider Jesus a good “sample” so as to prove the universal validity of Confucianism, a Christian would like to present Jesus as a sage a Chinese would find easier to accept. Of course *the fundamental difference between Confucianism and Christianity still persists*. While the former stresses that Salvation comes from the cultivation of moral self, the latter claims that salvation springs from Jesus Christ, as unique and universal Saviour. At the end of the day, it is a matter of choice.

However, *the choice* does not mean that each has to remain in an enclosed system, but rather presents itself as an option *to journey towards transcendence*. Such a journey implies a *wish to seek for complementarity*. Not a few convinced Confucian scholars managed to dialogue with Western philosophies, and to integrate Confucianism with the Western epistemology and ontology. They actually created a hybrid type of moral

(85). Secondly, this image «is a forceful testimony that Jesus’ death is not a tragic end to his sage mission, but rather, it is the highest embodiment of universal love and self-sacrifice which leads to the resurrection, a powerful symbol of victory over death» (85). Thirdly, «the cross and resurrection are inseparable from the Way which Jesus the sage discerned, embodied and proclaimed to his hearers» (86). The author then sums up the answer in this way: «You are the sage, the son of the Lord of heaven who embodies perfect humanity and divinity, discerning and proclaiming to us the nearness of the Way of the Lord of Heaven, showing us by your life, suffering and death on the cross what this Way of the Lord of Heaven entails, and inviting us to imitate you and your preferential option for the poor and marginalized by joining you in embracing and walking along this Way from its beginning to its end» (87). See also my response, *A Confucian Reading of the life of Jesus from a Christian Perspective*, *ivi*, 88-100; and Mark FANG’s response, 101-112.

⁸ An interesting and comprehensive study of the New Confucian Movement (since 1920’s) can be found in the book of U. BRESCIANI, *Reinventing Confucianism. The New Confucian Movement* (Taipei: Ricci Institute for Chinese Studies 2001).

metaphysics. In a similar way a Christian can integrate the understanding of human nature with the moral cultivation of virtues. It is justifiable for a Christian to approach a Confucian text in the light of the Holy Scriptures and produce, so to say, a “hybrid” type of Biblico-Confucian worldview. The question for both Christians and Confucians is whether this “hybrid” blending can still be compatible with their own beliefs. What, then, are the criteria?

I find no better words than those of Matteo Ricci, when he engaged in dialogue with the *literati*, «I make every effort to turn our way the ideas of the leader of the sect of the *literati*, Confucius, by interpreting in our favour things which he left ambiguous in his writings». The expression «in our favour» at first sight indicates a certain bias. Such a bias is not only inevitable but almost intended so as to show the seriousness and sincerity of the interlocutor in questions on matters of religious faith. Besides, Ricci’s reading of Confucian text «*in our favour*» can be absolved from the accusation of being biased, insofar as, in the act of reading, *the Confucian sensibilities are not violated*.

If Christ is to be proclaimed in a Confucian context, theology has to find a way to enter into a dialogue with Confucianism in the endeavour to let the reading of Jesus’ life suit the Confucian sensibilities. A Confucian reading of Jesus from a Christian perspective is both legitimate and relevant. Confucianism equipped with Western metaphysics speaks forcefully about the human worth in the moral cultivation of virtues. It is good *to defend its originality but not to let it be closed in its distinctiveness to the extent of opposing Christianity*.

«It is on the Cross that Jesus breaks the power of the self-destructive resistance to love which sin inflicts upon us» (EA 13). The sagehood attained by the historical Jesus through the love shown in the crucifixion insists upon *openness of the culture to the universality of the truth* it bears, and breaks free all the cultural barriers which seek to contain it.

The Church proclaims Christ because in Him there is the fullness of truth which God has enabled us to know about Himself, even if the depth of this truth remains transcendent and inexhaustible. In the attempt to express the “transcendent and inexhaustible”, the Church is not supposed to canonize any one particular philosophy in preference to others, but

should remain open to «*the new and surprising ways in which the face of Jesus might be presented in Asia*» (EA 20).

2.2 Inter-religious Dialogue

It is a fact that contacts between the Church and other religions have been taking place. These *contacts could range from conflict to convergence*.

Conflicts may arise when attitudes of the interlocutors are competitive each pursuing his or her own interest. They challenge each other. The issue of proclaiming who is the true saviour will make religions even more competitive. In some contexts the very claim that Jesus is the Truth and the Only Saviour will set the competitive tone of any dialogue at the very outset.

Convergence may arise when the interlocutors find themselves mutually complementary. Those who engage in making dialogue profitable will naturally endeavour to reduce conflict and enhance convergence. Theology does have a role in proposing a theory that makes this endeavour workable.

In this regard, EA certainly offers *some insights* from a theological and pastoral viewpoint in response to the Asian Context.

First of all, dialogue is a way of life that gives expression to a *holistic way of living*. Asian sensibility of holism is the belief in all-dimensional connectedness with the Divine, the human and nature. Inter-religious dialogue stresses the dimension of *religious experience* without excluding other levels, such as, theoretical exchange, collaboration for integral human development, defence of human rights and religious values. At the same time dialogue becomes a *privileged mode of existence for the Church to proclaim Christ* (EA 29). *It is a matter of "heart"* that points to a basic attitude of acceptance, namely, *willingness to listen and to respect* others in their differences (EA 31). The Church recognizes the ancient religious traditions and civilizations, the profound philosophies and wisdom (EA 4) and the authentic values of all religions and cultural traditions, such as compassion, rectitude, filial piety and harmony and so on (EA 14).

There are *some basic beliefs* in the process of dialogue. Everyone is in search of the ultimate truth. Such a search is expressed by the religious yearnings found in every human heart (EA 29). It is in need of the faith in

Jesus Christ. Thus, *human yearning for truth and God is considered a valid starting point to defend the proper use and trustworthiness of reason*. Hence apart from faith-sharing in which each reveals one's own belief, reason should also enter into play. *The belief in the universality of human reason justifies the sharing of one's faith*. The Church has the diakonia of the truth and should not neglect this duty for the sake of a false concept of peaceful co-existence (EA 31).

Dialogue can be considered a means of communicating and sharing one's faith. If so, *the knowledge acquired through faith involves interpersonal relationship*. Thus, dialogue precisely aims at all positive and constructive mutual relationship. Asian sensibility of complementariness and harmony can obviously enhance the quality of the dialogues. «These religions, cultures and philosophies are capable of helping people individually and collectively, to work against evil and to serve life and everything that is good» (EA 5). From this perspective, Asian culture has an intrinsic capacity to receive the Gospel⁹. Hence, their believers can receive God's grace. One has to discover better the dynamism of this intrinsic capacity.

As a matter of fact, one often discovers that *dialogue arouses the desire for the search of God rather than a set of basic tenets of the religions*. *Dialogue presupposes the universality of the human spirit*. This universality should be discovered from the culture whether it be Greek or Latin, Chinese or Indian. In this regard, it is good to defend the originality of culture which contains precious insights for all. Religious freedom, thus, is regarded as the source and safeguard of all human rights.

Dialogue as a tool could serve different purposes. One of the purposes, for a Christian, is *to discover the links between the Mystery and other religions*¹⁰. The World Day of Prayer for Peace at Assisi in 1986 was

⁹ Expressions like «answers to those unsolved riddles of the human conditions» (NA 1), «a ray of that Truth which enlightens all» (NA 2), «something that is true and holy» (*ibid.*), «seeds of the Word» (AG 11), «the good found sown not only in minds and hearts but also in the rites and customs» (LG 17), «secret presence of God» (AG 9), «participated forms of [Christ's] mediation of different kinds and degrees» (RM 5), reveal clear affirmations of certain saving values of other religions.

¹⁰ «Those also can attain to salvation who through no fault of their own do not know the Gospel of Christ or his Church, yet sincerely seek God and moved by grace, strive by their deeds to do his will as it is known to them through the dictates of conscience. Nor does divine Providence deny the helps necessary for salvation to those who, without blame

the most visible expression of John Paul II's conviction that all truth is related to the One Truth, who is God. The task is not easy, especially, nowadays. There arises a new degree of consciousness about religious pluralism (in post-modernity) which tends to make all religions equal.

These questions are challenging to theologians. On this point, there are *two requirements* to be borne in mind. *One is to acknowledge what is true and holy in other religions; the other is to proclaim Christ who is the way, the truth and the life.* From this perspective, it would be more fruitful for theology to focus more on the studies of single religions rather than the religious pluralism as such.

3. Challenges

As mentioned earlier there are *theoretical difficulties for the proclamation of Christ.* The root of these difficulties can be shown in a recommendation by the Synod Fathers to the theologians that «this theologizing is to be carried out with courage, in faithfulness to the Scriptures and to the Church's Tradition, in sincere adherence to the Magisterium and with an awareness of pastoral realities» (EA 22).

At first sight, the statement seems to be strange and almost redundant, because every first year theology student should know about it. However, it stands as a recommendation for the theologians. What is wrong? Unless theologians (and presumably not few in number) start

on their part, have not yet arrived at an explicit knowledge of God and with his grace strive to live a good life. Whatever good or truth is found amongst them is looked upon by the Church as a preparation for the Gospel» (LG 16). «Therefore, though God in ways known to himself can lead those inculpably ignorant of the Gospel to find that faith without which it is impossible to please him (Heb 11:6), yet a necessity lies upon the Church (1 Cor 9:16), and at the same time a sacred duty, to preach the Gospel. And hence missionary activity today as always retains its power and necessity» (AG 7).

«Christ's one, universal mediation, far from being an obstacle on the journey toward God, is the way established by God himself, a fact of which Christ is fully aware. Although participated forms of mediation of different kinds and degrees are not excluded, they acquire meaning and value only from Christ's own mediation, and they cannot be understood as parallel or complementary to his» (RM 5).

deviating from this position, the recommendation would make no sense at all¹¹.

Ever since Vatican II there has arisen a phenomenon of *theological pluralism*. It came from Europe. Soon it results in a route of *theology from reformation to deformation*, as Leo Scheffczyk described it. For him, in the last half of the century, working in the field of theology is likened to a journey. It has been a journey with a few ascents to a promising peak but with a descent into a valley. There are theological works with good scientific quality. However, it has nothing to do with a systematic demonstration of the credibility of the revelation and of the Church; rather it has a lot to do with an “open-ended fundamental theology”. The purpose is not to show the truth and binding force of the Catholic faith but to maintain the demand and adventure of faith. It is the logos of reason that prevails and puts aside the logos of faith¹².

From theological pluralism there arises a forceful relativism. *Relativism penetrates everywhere and undermines the authority in Scripture, Church Tradition, and Magisterium*.

Relativism does not only happen in the Church but first and foremost in society. Europe has been developing a culture that tends to cut off its Christian roots. In the past 50 years a great number of Asian theologians received their theological training in Europe and returned to their countries and started teaching in seminaries. Hence today we hear the recommendations like “in faithfulness to” and “in sincere adherence to”. This

¹¹ In these few years I have had the chance to take part in different theological meetings. The topics were varied, such as the method of doing theology in Asia, theological education in Asian contexts, Asian faces of Christ, and inter-religious dialogue. There are very different positions deriving not only from different methodologies or sensibilities but also from the difference of “fundamental theology”. Most of all, the use of “magisterium” is always called into question.

¹² «Volendo, infine, fissare in un’immagine questa relazione sulla mia esperienza personale a contatto con la teologia dell’ultima metà del secolo, è possibile dire: è stato un cammino da una pianura con poche alture verso una vetta piena di promesse, con una discesa in una valle (...). Non si ha più una dimostrazione organica e completa della credibilità della rivelazione e della Chiesa, ma si ha a che fare con una “teologia fondamentale aperta”» (Relazione tenuta dal Prof. Leo SCHEFFCZYK il 14 dicembre 2000 in occasione del conferimento del diploma di Accademico Emerito della Pontificia Accademia di Teologia); quoted from “PATH”, 1 (2002), 77.

challenge does not come from the Asian Context but *it is something world-wide*.

The rise of theological relativism has made the proclamation of Christ more difficult. *There is a tendency to undermine the universality of the human spirit and to reduce the human person to a fluid type of cultural construct*. In such a way, there is no ground for holding human nature as a universal norm for moral certainty. What was claimed universally true and valid is now subject to new interpretations which, ironically, become a competing force to de-structure the validity of any universal claim. Pleasure and wishful thinking stealthily step in and become the fundamental guide of life. There is little sense to talk about suffering and not to speak of its redemptive dimension. The presentation of the crucified Christ is a scandal.

The second challenge comes from *the bad management of theological education in the seminaries*. To a large extent, this is also caused by a theological relativism that would put everything open and equal. The syllabuses have become heavy. The theology programme seems to expect a student to have a big “belly”¹³ to be crammed with schools of theology, varieties of biblical interpretations, multiple views of cultures and religions. To make the situation worse, there are difficulties for the study of foreign languages not to speak of Biblical languages and Latin. Asian cultures are of ancient origin. Any decent study requires longer preparation. Besides, studies of counselling, sociology, psychology, use of information technology began to compete for room in those already over-loaded syllabuses; the theological belly became even more obese. *The result is painful indigestion*.

The greatest pain is that after the pain there is no gain. There could be pain of doing science but no gain of wisdom, when the studies, after all, provide no ground for any universal claim. Often the Church’s teaching has been ignored just because of the dissent of some so-called “pro-

¹³ This image is taken from C.S. SONG. See David KWANG-SUN SUH, *Special Contribution. Is it a Crouching Tiger or Hidden Dragon? Theological Education in the University Setting*, in D. KWANG-SUN SUH - A. MEUTHRATH - C. HYONDOK (edd.), *Charting the Future of Theology and Theological Education in Asian Contexts*. Conference CECTA-Indonesia, July 14-17, 2002 (ISPCK: Delhi 2004), 277.

fessional” theologians. Professional craftsmanship in doing theology is made equal, if not preferred, to the promised presence of the Holy Spirit in Church teaching. Consequently the *Proclamation will have little effect* because it is void of any perennial claim.

The chief concern seems to be more focused on how to counter-act relativism and cure “indigestion” in *the hope of regaining one’s agility and dynamism to do a theology authentic to the Asian mind*. The Church in the secular world is likened to David facing courageously the giant Goliath (1 Sam 17). The courage of David derives from God while Goliath’s from man. Goliath, six and a half feet tall, was heavily armoured. The young David seeing no one would dare Goliath volunteered to go¹⁴. Then Saul clothed David in his own tunic, putting a bronze helmet on his head and arming him with a coat of mail. David also girded himself with Saul’s sword over the tunic. He walked with difficulty, however, since he had never tried armour before. So he took them off. Then, staff in hand, David put five smooth stones into a bag and got his sling ready. With complete trust in God, he approached Goliath and won the fight. A young student of theology has certainly something to learn from David’s tactics. I think that living faith in God and inborn agility are always to be preferred to external heavy arms. *It is the living faith that drives people to go for the task*. Thus, let one’s faith be nourished by Scripture, Tradition and Magisterium. *It is the inborn agility that determines the best use of the tools*. Thus, let one’s agility be formed by the proper cultural resources.

4. Towards a Sapiential Theology

EA dreams of a future Asia having a great harvest of faith to be reaped in the third millennium just as Europe in the first and the Americas and Africa in the second (EA 1). For such an enterprising mission great passion is needed.

However, such a passion may be fading due to the wide-spread relativism mentioned above. *Theological movements trumpeting “inculturation” threaten to produce a weak kind of Catholicism*, in which the only

¹⁴ The image of young David is borrowed from Cardinal J. Ratzinger’s 8-minute intervention during the session of the Synod of Bishops on Ecclesia in Asia 1998.

thing really uniting Catholics is the name. In not a few cases, the experience of the faith, its content and modes of expression fragment to the point of being unrecognizable.

Hostile cultures, especially in the developed First World, that do not approve of the moral teaching of the Catholic Church *encourage believers to live their faith in an individualistic way*, and to be Catholics on their own terms, totally unrelated to what the Church teaches. Some *unfriendly governments*, in the name of creating an autonomous patriotic Church, are constantly *trying to separate their Catholic communities from the rest of the Catholic World*, especially Rome. In front of such a situation, theological discourse will easily become critical and controversial in style.

One should revive and develop a kind of sapiential theology to tune down that kind of polemical, controversial, or side-taking discourse on the one hand, and to nourish that interior passion for the mission on the other. What this theology is looking for is not so much knowledge as wisdom. It all starts simply with the quest for the meaning of life and finds certainty in faith. One thing is to accept life-meaning through faith; another is to understand it. The understanding of faith enables one to acquire sure knowledge in translating our faith into worship, pastoral actions, spirituality and responses to questions of the time. The practice and success of such a translation enhance the wisdom of the inquirer. Knowledge is important only if it nourishes charity. To know God is in order to love God. To be loved by God is to get wise.

Doing theology is likened to navigation into the Mystery through the findings in Scripture, Tradition, Magisterium and (religious) cultural resources. For example, doing Christology (in Asia) has as its object a presentation of the (Asian) face of Christ (EA 20). Along the journey, the navigator will always be haunted by the perennial difficulty that *in front of the Mystery human language falls short*. The navigation becomes a paradox. It begins with the intention of searching clarity and distinctness. As it goes on, some light comes into sight. But soon the light grows so strong and so flares that clarity may diminish and distinctness may fade again. This paradox gives rise to the difficulty to assess the loss and gain of a theological navigation. It is a loss in the sense that the face of Christ portrayed with so much effort remains as mysterious as that professed in the creed. It is a gain as far as the countenance portrayed is no longer objec-

tivized out there in the formulation of the creed but interiorized with delight in the inquiring subject. It is the delight that enkindles love and passion for the Lord. The loss and gain describe exactly the contrasting features of the sapiential theology in front of the *Mystery inenarrabilis sed delectabilis*. At the end, the sapiential theology is a journey in which the navigator finds himself or herself in front of the profound Mystery and can do nothing but fall into dumbfounded amazement and silent prostration. If the Western mind is keen on distinctness and clarity, the Asian mind has a flair for complementariness and harmony (EA 6)

EA asserts three important things which could contribute to a framework in favour of such a theology. The first is expressed right from the title: *Jesus Christ the Saviour and His Mission of Love and Service in Asia: that they may have life, and have it abundantly*. The second is to confirm dialogue as a characteristic mode of the Church's life in Asia (EA 3). The third is to recognize the ancient religious traditions and civilizations, the profound philosophies and the wisdom which has made Asia what it is today (EA 4).

At a certain stage of making the propositions, there was a discussion on choosing a *biblical icon* for the document. *The dialogue between the Samaritan woman and Jesus* beside the well (Jn 4) was suggested. This, in my opinion, is a powerful image to blend the three elements together, namely, Jesus as Life, the dialogue as exchange, the well as philosophy of this world, and to lay down certain tracks to lead inquirers to a sapiential theology.

Jesus was alone beside the well. The disciples had gone to the town. Then the Samaritan woman came for water. They were not supposed to start a dialogue. However, Jesus took the initiative to ask the woman for water in order to give her the living water, because of His mission of love and service.

The dialogue becomes a friendly and marvellous exchange (amicum pulchrumque commercium) as a medieval author, Rupert of Deutz, commented¹⁵. The image of *Commercium* is taken from Augustine but here is used

¹⁵ The image is borrowed from a medieval writer, a monastic theologian and biblical scholar, Rupert of Deutz (1075 - 1129), who wrote: «*Fatigatus ergo super puteum inferioris aquae, super profundum mundanae scientiae sedens, bibere volebat, grata vicissitudine vivam daturus aquam scientiae suae ad aquam sitientes invitabat. (...) Factumque est hoc modo*

for the exchange between human knowledge and divine wisdom. Jesus is tired sitting there and wanting to drink the water from the well. Those who are learned in philosophy are compared to the Samaritan woman who has the bucket to get water from the well. The well represents the ancient philosophical traditions (knowledge of this world) where people come to draw meaning of life. Christ asked them to offer what they possessed, namely, the use of philosophy to defend the truth. However, such use of philosophy cannot quench the thirst in the long run. Christ, in turn, will give them something much better in return (*commercium*), «Everyone who drinks this water will be thirsty again; but whoever drinks the water I shall give will never thirst; the water I shall give will become in him a spring of water welling up to eternal life» (Jn 4:13-14).

«The great question now facing the Church in Asia is *how* to share with our Asian brothers and sisters what we treasure as the gift containing all gifts, namely, the Good News of Jesus Christ» (EA 19).

The expression of «the gift containing all gifts» suits the relationship between the «living water» of Jesus Christ and that of the earthly well. The validity of any philosophy depends on whether it is in favour of the “*amicum pulchrumque commercium*”, namely, *the meeting between God’s desire for man (quaerere hominem) and man’s desire for God (quaerere Deum)*. «No one can say, “Jesus is Lord”, except by the Holy Spirit» (1 Cor 12:3). The proclamation of Jesus as the Lord is a gift from above (EA 19). Along the making of a sapiential theology, the constant referring to Jesus as the Lord will constitute the unity of thought that subsumes the manifold patterns of meanings drawn from the cultural resources and the shades of nuances in multiple contexts.

One of the safest characterizations of the great intellectuals in history is *the desire to know*. Mencius, a great disciple of Confucius, stands perfectly for a confirmation. His life-commitment was to take human nature

amicum pulchrumque commercium. Ipsi quam de puteis philosophicis hauserant postulanti Domino porrexerunt aquam, de qua ipse dicebat. Omnis qui biberit ex aqua hac, sitiet iterum, et acceperunt ab eo, ut tam dictum aquam vivam, de qua, qui biberit, ait idem, non sitiet umquam»; quoted from *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 24 (1972) Lib. VII, ch. 9, 2048.

as the first and foremost concern, because it is in knowing one's nature that one can be related to Heaven¹⁶.

It is not easy to offer a simple answer or a password to the Mystery that all cheer and try to remember on the way home. In this sense the Confucian claim has a lot of wisdom. It is on the path of moral cultivation that one strives to be perceptive to the "mysterious" transcendence coming from above and manifesting itself from within. Confucius said, «I do not complain against Heaven. I do not blame men. I study things on the low level, but my understanding penetrates the higher level. *It is Heaven that knows me!* (不怨天，不尤人，下學而上達：知我者，其天乎)» (*Analects* 14, 37 論語 憲問)¹⁷.

Just as the Confucian moral commitment is meant for openness to the truth from above, so the sapiential theology is for a fruitful navigation into the Mystery of Christ. In any case, the Church has to proclaim Christ in such a way that the listeners will become more perceptive to His presence waiting beside the "Well" and to His invitation to the living spring of water.

«Only in him [Christ], in fact, can all nations and all humanity "cross the threshold of hope"»¹⁸!

¹⁶ «One should exert one's own mind to the utmost in order to know one's nature. One should know one's own to know Heaven. To preserve one's mind and to nourish one's nature is to serve Heaven» (*Mencius* 7A 1,1). 盡其心者，知其性也，知其性者則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。

(孟子，盡心章句)。

¹⁷ See my article, *A Confucian Reading of the Life of Jesus from a Christian Perspective*, in V. TIRAMANNA (ed.), *op. cit.* 88-100.

¹⁸ Pope John Paul II, *Memory and Identity* (London: Orion Publishing Group 2005) 18.

JESUS CHRIST AND THE PEOPLES OF OCEANIA IN *ECCLESIA IN OCEANIA*

BRIAN FERME

PATH 4 (2005) 223-240

On the 22 November 2001 the Holy Father promulgated the post-synodal Apostolic Exhortation, *Ecclesia in Oceania*, in the Apostolic Palace. As such there was nothing particular in the Pontiff promulgating such a document, but the place and the manner of its promulgation had some considerable significance.

Unlike the previous three Apostolic Exhortations, those for Africa, the Americas and Asia, which were delivered to those Churches by the Pope *in situ*, the one for Oceania was delivered in the Vatican. In addition, the promulgation of the document was effected by the Pontiff by means of the internet such that the various dioceses scattered throughout the vast area of *Oceania* immediately received a copy of the Apostolic Exhortation. The actual ceremony of promulgation was marked by a blend of cultures typical of *Oceania*: inside the renaissance splendour of the Apostolic Palace were representatives from the many peoples of *Oceania* who sang and performed their characteristic songs and dances.

The unique manner of promulgating *Ecclesia in Oceania* reflected a number of the special characteristics of the region of *Oceania* which were in turn reflected in the Synod itself and in its final document. *Oceania* is marked by a tremendous variety of diverse and interrelated cultures which directly determined the reflections and discussions of the Synod Fathers. Distance plays a critical role in the life of the Churches in *Oceania*, evidenced not only within the region but also in its geographical distance from the centre of the unity of the Church, Rome. Finally, the Church in most of *Oceania* is relatively young which reflects not only its

vigour but also the particular challenges it must face in the third millennium. These general characteristics are frequently referred to throughout *Ecclesia in Oceania*. It is not perhaps without some significance that the Bull of Indiction of the Great Jubilee, *Incarnationis mysterium* was promulgated during the Synod on November 29, 1998.

The theme of the Synod, which sought to register the concerns of the Bishops of Oceania, was: *Jesus Christ and the Peoples of Oceania, Walking His Way, Telling His Truth, Living His Life*. The theme was inspired by St. John's Gospel where Jesus refers to himself as the Way, the Truth and the Life (14:6) and provides the structural foundation of *Ecclesia in Oceania*. After an Introduction and a first chapter, *Jesus Christ and the Peoples of Oceania*, which offers an overview of the Church in Oceania, the following three central chapters are moulded on the Synod's theme: chapter two, *Walking the Way of Jesus Christ in Oceania*, chapter three, *Telling the Truth of Jesus Christ in Oceania*, and chapter four, *Living the Life of Jesus Christ in Oceania*.

While many of the themes discussed and propositions presented by the Synod can be found in the other post-synodal exhortations, the Synod for Oceania offers a considerable number of unique insights that reflect the Churches that make up this region and which have relevance outside of it. The present contribution cannot offer an exhaustive analysis of the rich presentations made within the synod hall, a synopsis of the work of the *circuli minores*, or of the lively discussions surrounding the propositions forwarded to the Holy Father. It must necessarily limit itself to the Apostolic Exhortation which is an inspiring and rich synthesis of the prayer, reflection and discussion of all those involved in the synodal process. Of course it is more than a synthesis, it is a challenge to the peoples of Oceania to put into effect the theme that guided the steps of the Synodal Fathers from November 22 to December 12, 1998, as they grew in a deeper understanding of what it meant to affirm that Jesus Christ is the Way, the Truth and the Life.

The Introduction and Chapter One: Jesus Christ and the Peoples of Oceania

Oceania is a vast human tapestry and

«The meeting in Rome of many Bishops, gathered with and around the Successor of Peter, was a wonderful occasion to celebrate the gifts of grace, which have yielded so abundant a harvest among the peoples of Oceania» (n. 2).

To understand something of the gifts of grace and the harvest reaped it is fundamental to appreciate the uniqueness of this region. Hence the first chapter offers an important overview of what makes up the Church in Oceania. Who are its peoples? Where is it found geographically? What are its essential characteristics? How is it unique? How was it evangelized and by whom?

To catch something of the uniqueness and the particular challenges facing the Church as it seeks «to find appropriate ways of presenting the peoples of Oceania today Jesus Christ as Lord and Saviour» (n. 4), it is enough to consider a number of general statistics as presented in chapter one of *Ecclesia in Oceania*.

Oceania occupies almost one-third of the earth's surface and includes the continent of Australia along with many islands big and small and vast expanses of water. Though geographically vast its population is relatively small and unevenly distributed. Vast distances mark this area and thereby render communication a particular challenge. In addition there are an important number of different cultures dispersed throughout the countries that make up Oceania. Thus, in Papua New Guinea alone there are 700 languages.

Australia is the largest in size and population and though its Aboriginal people have inhabited the land for thousands of years it has become very Western in its cultural patterns and social structure. It is largely an urban, modern and particularly secularized nation and the Church there now faces many modern "deserts" similar to those in other Western countries.

New Zealand, originally inhabited by the Maori people, is still challenged by the integration of western and Maori cultures. Recent developments have made New Zealand a more urban and secularized society in which the Church faces challenges similar to those in Australia.

Papua New Guinea remains the largest of the Melanesian nations and has a great wealth of local cultures. While only recently gaining political independence, along with other Melanesian islands its recent history has been marked by struggles for stable democracy, social justice and the balanced and integral development of its people. These struggles have recently been marked by violence and the Church has played an important role in bringing peace and reconciliation.

The island nations of Polynesia and Micronesia are relatively small and have a rich variety of indigenous languages and cultures. In a particular fashion they are facing the pressures and challenges of a contemporary world which exerts a powerful influence on traditional societies. These societies are vulnerable as they face uncertain futures.

The complex realities of various cultures remains both a reality and a challenge to Oceania. It is also not immune from the worldwide process of modernization which have both positive and negative effects. The latter were especially considered by the Synod and are underlined in the Apostolic Exhortation: traditional societies struggling to maintain their identity as they come into contact with secularized and urbanized Western societies; the gradual lessening of the natural religious sense leading to a disorientation in people's moral life and conscience; increasing secularization especially in Australia and New Zealand.

On the other hand there are many positive realities and chapter one points to three which offer hope for the future. Oceania has its number of those who have died for the Gospel or have heroically witnessed to it: Saint Peter Chanel, martyred in 1841 on the island of Futuna; Blessed Diego Luis de San Vitores and Blessed Giovanni Mazzucconi, martyred in 1672 on Guam; Blessed Peter To Rot, killed in New Britain in 1945, towards the end of the Second World War; and a remarkable woman religious, Blessed Mary MacKillop who died in 1909 and who was beatified by John Paul II in 1995. As the Exhortation rightly underlines:

« [...] they are not only the greatest glory of the Church's past in Oceania but also its surest source of hope for the future» (n. 7).

Many of the indigenous people already possessed an ancient and profound sense of the sacred in that religious practices and rituals were very much part of their daily lives and thoroughly permeated their cultures. While problems of inculturation remain, the sense of the sacred remains a fertile ground for the preaching of the Gospel. In addition, one of the most notable features of the peoples of Oceania is their powerful sense of community and solidarity in family and tribe, village or neighbourhood. Indeed, the people's natural sense of community made them receptive to the mystery of *communio* offered in Christ. Their deep respect for tradi-

tion and authority has also benefited the planting of the message of the Gospel and remains an important element in present day evangelization.

Given this «mosaic of many different cultures» (n. 7), the choice of the basic theme of the Synod was inspired. As the Holy Father remarks:

«It also reminds the Church in Oceania that she gathers together as the People of God journeying on pilgrimage to the Father. Through the Holy Spirit, the Father calls believers – individually and in community – to walk the way that Jesus walked, to tell all nations the truth that Jesus revealed, to live fully the life that Jesus lived and continues to share with us now» (n. 8).

Chapter Two: Walking the Way of Jesus Christ in Oceania

One of the fundamental approaches to an understanding of the Church proposed by Vatican II was the Church as *communio*:

« [...] the Church is essentially a mystery of communion, a people made one with the unity of the Father, the Son and the Holy Spirit. This sharing of the life of the Blessed Trinity is the source and inspiration of all Christian relationships and every form of Christian community» (n. 10).

All the Synod's deliberations were centred on this specific spiritual and doctrinal background.

The Synod underscored a number of relevant aspects of this profound doctrine. In particular it sought to reveal the dynamics of the relationship, founded on *communio*, between the particular and universal Church. Thus, ecclesial *communio* is expressed and lived in a special manner by the local Church around its Bishop and in this context the people are co-workers in the mission. On the other hand, the Bishop and the local Churches cannot live in isolation but are founded rather on the unity of faith expressed in Baptism and Eucharist and in the unity of the College of Apostles in union with the successor of Peter, «the enduring principle of unity and the visible foundation» of the Church.

The Synodal Fathers were at one in expressing their hope that the relationship between the particular Churches and the Universal Church, especially the Holy See, might both reflect and build up *communio*. Given the vast distances and diverse cultures present in Oceania, the local Bishops realize that they are united with one another and the See of Peter

which they consider a great gift of special significance given their unique geographical reality.

Other practical aspects of *communio* highlighted in the Exhortation and reflected in the work of the Synod were the role of the Bishops' Conference and the particular situation of the Eastern Catholic Churches in Oceania. The various Bishops' Conferences of Oceania have necessarily established fruitful relationships between themselves and this reflects one of the significant characteristics of the region, namely the sharing of gifts, which the Exhortation suggests ought to be a model for encouraging the sharing of spiritual gifts.

The Exhortation was concerned to highlight the presence of the Eastern Catholic Churches which are relatively recent in Oceania. Their presence clearly bears witness to the diversity and unity of the Universal Church. The Synod was insistent that the Latin Bishops of Oceania are eager to appreciate, understand and promote their traditions of liturgy, discipline and theology, especially given the fact that there is a great distance separating them from their Mother Churches.

Clearly the living out of *communio* is a fundamental challenge for the Church in Oceania. In particular the Pontiff remarks:

«The challenge for the Church in Oceania is to come to a deeper understanding of local and universal *communio* and a more effective implementation of its practical implications» (n. 12).

Part of that challenge is discussed in the following portions of chapter two: communion-mission and inculturation.

Missionaries have played a critical role in the evangelization of Oceania, indeed without their courage and dedication the Gospel would never have taken root. This missionary endeavour, originally effected by priest and religious missionaries, now falls upon all the faithful as they live out their lives, in the family, in the workplace, in schools and in community activities. All can help to bring the Good News to the world in which they live. This obviously involves a number of extremely difficult challenges, some of which are listed in the Exhortation which echoes what the Synod Fathers expressed:

«They saw the need to reach out to those who live with unfulfilled hopes and desires, to those who are Christians in name only, and to those who have drifted away from the Church, perhaps because of painful experiences. Every effort should be made to heal such wounds, and to return the lost sheep to the fold» (n. 14).

The Exhortation offers a particular message to the young, a theme deeply felt at the Synod, which hoped that the Gospel might touch their hearts. In a contemporary world in which many young search for truth and goodness but often find destruction, the great challenge and opportunity is to offer them the gifts of Jesus Christ in the Church, as these gifts alone will genuinely satisfy their yearning. Naturally this demands that Christ must be presented in a way adapted to the youth and the rapidly changing culture in which they live.

Another unique area of missionary activity in Oceania is the role of catechists. In Australia and New Zealand catechists teach the faith in the local community, especially to children and catechumens. The role of the catechists in the Islands is significantly different in that they have traditionally not only taught the faith but also lead the community in prayer, evangelizing beyond the bounds of the Catholic community. Their role has and continues to be critical in these island communities, and the Exhortation asks that they be aided through courses and formation in their unique role.

The other specific challenge to the living out of *communio* as presented in the Exhortation regards the complex question of inculturation. This is a particularly pressing issue in a region of so many rich, diverse and ancient cultures. We know that the process of inculturation is the gradual way in which the Gospel is incarnated in the various cultures, and Oceania offers many examples of unique cultural expressions in the area of theology, liturgy and the use of religious symbols. These diverse cultures must naturally be respected, but authentic inculturation has a double aspect. On the one hand, a culture offers positive values and forms which can enrich the way the Gospel is preached, understood and lived. On the other hand, the Gospel challenges cultures and requires that some values and forms change. This is a highly delicate dynamic that requires patience and wisdom and remains an ongoing challenge to the region of Oceania.

«The Synod Fathers asked that the Church in Oceania develop an understanding and presentation of the truth of Christ drawing on the traditions and cultures of the region. In missionary areas, all missionaries are urged to work in harmony with the indigenous Christians to ensure that the faith and life of the Church are expressed in legitimate forms appropriate to each culture» (n. 17).

Chapter Three: Telling the Truth of Jesus Christ in Oceania

Chapter three is by far the longest section of the Exhortation as it deals with evangelization, which is the mission of the Church to tell the world the truth of God revealed in Jesus Christ. Evangelization takes on a special significance in Oceania due to hardships of isolation, of the need to travel immense distances and of living in harsh environments. While there have been many achievements, the Synod Fathers agreed that there is a need for new ways and methods of evangelization, inspired by deeper faith, hope and love of the Lord Jesus.

To appreciate what might be these new ways and methods of evangelization, the Exhortation underscores a number of basic issues that characterize the situation in Oceania. One reality facing the Church is concern about the public standing of the faith in the region as it now exerts less influence on a number of important issues: the correct understanding of the common good, public morality, the administration of justice, the status of marriage and the family and the right to life. Aligned with this problem remains that of the challenges of modernity and post-modernity and the powerful influence of secularization, individualism and consumerism. These realities have their consequences because a purely secular outlook has frequently become the norm of judgment and behaviour.

In other words, the Church has to fulfill her evangelizing mission in an increasingly secularized world. It is therefore understandable that «a new evangelization is the first priority for the Church in Oceania» (n. 18), which must be based on a return to the sacred and to an awareness of the centrality of God in the whole of human existence.

The first agents of this new evangelization are the Bishops themselves who are called to a renewed Christian life and witness, who may then speak boldly and courageously on the many challenges they face. Along with the Bishops, priests, religious and the laity are called upon to engage in renewal for the task of evangelization.

«A new proclamation of Christ must arise from an inner renewal of the Church, and all renewal in the Church must have mission as its goal if it is not to fall prey to a kind of ecclesial introversion» (n. 19).

Clearly this means concrete pastoral strategies which contribute to the new evangelization:

«by reaching out to non-practicing and alienated Catholics; by strengthening the identity of Catholic schools; by providing opportunities for adults to grow in their faith through programmes of study and formation; by teaching and explaining Catholic doctrine effectively to those outside the Christian community; and by bringing the social teaching of the Church to bear on civic life in Oceania» (n. 19).

The introduction to chapter three concludes with an important reference to the media and its impact on evangelization. The media of social communication are increasingly powerful as agents of modernization, even in the remoter parts of Oceania. The media have a great impact on all the peoples of Oceania and in certain cases can have a harmful effect on traditional cultures. The Synod Fathers called for a greater awareness of the power of the media which «offer an excellent opportunity for the Church to evangelize, to build community and solidarity» (n. 20).

Given this, the Exhortation offers some practical suggestions with respect to the media. Where possible the Church should devise a pastoral plan for communications at the national, diocesan and pastoral levels. In addition, the Church should encourage dedicated lay people to enter the media professionally as a vocation. Further, a Catholic media centre for the whole of Oceania could be a great help in using the media for the purposes of evangelization. Concern is expressed about standards of decency in the public media and to this point Church leaders need to collaborate when codes of ethics for the media are drawn up. Finally, the impact of advertising is highlighted with the recommendation that the faithful, especially the young, be equipped to deal critically with advertising which is so widespread in today's world.

These basic principles and insights into evangelization provide the foundation upon which the rest of chapter three is developed. Three key themes are highlighted and within each a number of issues are considered as they relate to the practical realities of Oceania: The Challenge of Faith Today; Hope for Society; Charitable Institutions.

The Challenge of Faith Today

The first challenge considered in the Exhortation is catechesis which aims to educate children, young people and adults in the faith. The Synod was particularly attentive to those groups who might easily be overlooked. Thus, attention should be directed at those with special needs who do not attend Catholic schools. The right to a Christian education needs to be respected by governments and school authorities. The work of many individuals

«needs to be consolidated and extended to ensure that all the baptized grow in faith and in understanding the truth of Christ» (n. 22).

Ecumenism is another challenge to the faith in Oceania. Disunity among Christians is a great obstacle to the credibility of the Church's witness. While in the past in many missionary areas of Oceania the differences between Churches and Ecclesial Communities have led to competition and opposition, in recent times relationships have been more positive and fraternal. Given this, the Synod Fathers gave ecumenism a high priority and the presence of fraternal delegates at the Synod symbolized the desire for communion in Christ. An example of this desire is "spiritual ecumenism", mainly an ecumenism of prayer and conversion of heart. On a practical level the Synod Fathers saw it as useful to have ecumenically accepted texts of the Scriptures and prayers for common use as well as greater attention given to the pastoral needs of families whose members belong to different Christian communities.

A further challenge is found in fundamentalist religious groups and movements. In some missionary areas these groups or sects have a notable effect on the Catholic community: some are hostile to the Church while others wish to engage in dialogue. In the more developed and secularized societies concern is growing about fundamentalist Christian groups which draw young people away from the Church and even from their families. Clearly the presence of these groups and movements is a genuine challenge to the Church which calls for a more effective biblical and sacramental catechesis alongside appropriate spiritual and liturgical formation.

The final challenge mentioned in the Exhortation concerns interreligious dialogue, which includes Jewish, Muslim, Hindu and Buddhist communities.

«It is important that Catholics better understand these religions, their teachings, way of life and worship» (n. 25).

Part of this effort also involves a more thorough study of the traditional religions of the indigenous populations, in order to enter more effectively into the dialogue which Christian proclamation requires.

Hope for Society

While the particular challenges for the spreading of the faith are indicated, the Exhortation turns to a number of areas in which the Church's insight into human reality offers hope for society in Oceania.

In the first place the Pontiff points to the rich social teaching of the Church, which is an integral part of her evangelizing mission to speak a word of hope to the world. The Church in Oceania has consistently presented the Church's social doctrine as applied to current social issues: to act against injustices, corruption, threats to life and new forms of poverty. In addition, the Church has helped to develop democratic forms of government which respect human rights, the rule of law and its just application.

«The Church's social teaching needs to be taught and implemented still more effectively in Oceania, especially through structures such as commissions for justice and peace» (n. 26).

An integral part of the Church's mission is to preach human dignity which is based on the fact that all are created in God's image. The consequence of this recognition of human dignity entails respect for a person's inviolable rights. It is not surprising that the Pontiff underlines this in his Exhortation. A number of issues related to fundamental human rights are mentioned by the Pontiff, especially the right to work and employment. Unemployment among youth is a major concern in the region. In addition, smaller nations in Oceania are particularly vulnerable to certain economic policies that make profit the exclusive norm and ultimate end of

economic activity. Often there is a diminished sense of distributive justice and too little concern paid to ensuring that everyone has the necessities of life and an integral human development. Frequently families suffer from such economic policies.

Concern for the plight of indigenous peoples is mentioned in the Exhortation. They suffer in a particular way from unjust economic policies and the Synod Fathers were conscious of the Church's task of helping them to preserve their identity and maintain their traditions. The Church asks forgiveness whenever its members may have been responsible for wrongs done against indigenous peoples and in this vein it supports the establishment of "Truth Commissions" where these can help resolve historical injustices and bring about reconciliation within the wider community of the nation.

One area in which genuine *communio* is lived out is not only the practical solidarity between the local Churches of Oceania but also the aid received from international agencies. The Church finds it more difficult to obtain direct aid for her pastoral projects and calls on Church-related agencies to continue to review their criteria in order to open up much needed resources (n. 29).

A fundamental hope for society remains the Church's constant and untiring commitment to the sanctity of life. In the more secularized and affluent societies of Oceania, the right to life is the one most under threat. In the present conflict between a "culture of death" and a "culture of life" the Church must defend the right to life from the moment of conception to the moment of natural death.

«This message must be taught by the Church not only within the Catholic community but, in a prophetic way, to society as a whole in order to declare the power and beauty of the Gospel of life» (n. 30).

Given the geographical realities of Oceania it is understandable why the final hope for society should be a brief consideration on the environment. The Pacific Ocean contains over one half of the earth's total supply of water. While Oceania enjoys great natural beauty, it has not escaped the ravages of human exploitation. The Synod calls on the governments and peoples of this region to protect this precious environment.

Charitable Works

The apostolate of Christian charity witnesses in a special way to the fullness of Christian love not only in speech but in concrete action. In a very real sense it leads individuals to ask about its source and makes them ask why Christians are different in their values and actions. The history of the Church in Oceania can only be properly understood in view of its remarkable contributions in the fields of education, health care and social welfare.

The Catholic school plays a fundamental role in the Churches of Oceania because it is part of the evangelizing mission of the Church. Catholic schools assist parents, the first educators of their children, in exercising this right. It is important that school and parish cooperate and that the school be integrated into the parish's pastoral programme especially with regard to the Sacraments of Penance, Confirmation and Eucharist.

«The great challenge for Catholic schools in an increasingly secularized society is to present the Christian message in a convincing and systematic way» (n. 33).

The task of tertiary education is still in its early stages in Oceania and this calls for special gifts of wisdom and insight for its development. While research and teaching in tertiary institutions must bring Christian values to bear on the arts and the sciences, particular care must be taken in choosing and forming scholars to work in the area of theology.

The Exhortation pays a special word of thanks to those lay people involved in the educational apostolate.

«In recent times, the laity's generous response to new needs has opened new vistas for Catholic education. For the lay people involved, teaching is more than a profession: it is a vocation to form students, a widespread and indispensable lay service in the Church» (n. 33).

This part of the Exhortation concludes by referring to the contribution of Health Care and Social Services. The ministry of the Church to the sick and the afflicted is for many people in Oceania the most visible and tangible proof of God's love. It demonstrates the intimate link between health care and the Church's mission and how it covers every aspect of

healing, especially the provision of the simplest medical services in remote places: the jungle, small islands or the Australian “Outback”. Indeed, Catholic hospitals and health care institutions are at the forefront of the Church’s promotion of the dignity of the whole span of human life.

«The Synod Fathers recommended that to counteract the influence of “a culture of death”, all Christians be urged to help ensure that the great heritage of Catholic health care not be jeopardized» (n. 34).

Clearly the Church’s mission of charity reaches out to those most in need: orphans, the poor, the homeless, the abandoned and excluded. The Church in Oceania offers many social services to the needy of its society and some were given special mention in the synod hall.

«The Church provides counseling services to people with personal or social difficulties, seeking to strengthen the family, to prevent marriage breakdown and divorce and heal its painful effects. Providing soup kitchens, instituting care centres for various people or working with the homeless and “street children” are only a part of the Church’s social apostolate in Oceania» (n. 35)

Chapter Four: Living the Life of Jesus Christ in Oceania

Chapter four naturally turns to the Christian living the life of Jesus. It is divided into a number of sections that touch upon this final aspect of Jesus, the Way, the Truth and the Life. These include: Spiritual and Sacramental Life, The People of God, Ordained Ministry and the Consecrated Life. Many of the issues touched upon by the Exhortation find their counterpart in other post synod exhortations though there are a number of specific points that reflect the unique nature of Oceania.

Spiritual and Sacramental Life

The Synod emphasized the fundamental importance of prayer and interior life for the region. Indigenous people have retained their appreciation of silence, contemplation and a sense of mystery, and this offers a particularly poignant example of the prayerful silence required of those caught up in the frenetic activity of modern life. In addition, a sense of

prayer is especially necessary considering the fact that the whole region faces the growing impact of secularization and materialism.

One very practical suggestion for prayer life found in the Exhortation is an encouragement to *lectio divina*,

«that quiet and prayerful meditation on the Scripture that allows the word of God to speak to the human heart» (n. 38).

One of the consequences of this recommendation is that the Scriptures need to be accessible to all in Oceania, along with a solid and continuing biblical formation.

Clearly, the Eucharist plays a central place in the lives of the Church in Oceania. The Synod Fathers expressed their concern that many communities throughout Oceania go without the celebration of the Eucharist for long periods. The reasons for this are caught up not only in the growing scarcity of priests but also in the nature of the region: rural poverty and movement to the cities, vast distances between many islands making it impossible to have a resident priest. Clearly a renewed effort to encourage vocations to the priestly life is necessary.

The Sacrament of Penance also faces a number of pastoral challenges. In developed societies many of the faithful are confused or indifferent about the reality of sin and the need for forgiveness in the Sacrament of Penance.

«The recovery of the fundamental place of the Sacrament of Penance in the life of the People of God was a deep desire of the Bishops» (n. 41).

Finally, the Exhortation touched on the gift of the Anointing of the Sick. The renewed Liturgy of this sacrament has been a most positive contribution to the life of those who are in situations where life is endangered: serious illness, life-threatening surgery or old age.

The People of God

Given the needs of the new evangelization, it is especially important to remind lay people of their particular call. The Synod Fathers support lay men and women who live out their Christian vocation in their daily lives thereby renewing the temporal order through personal and family

values, economic interests, the trades and professions, political institutions, international relations, the arts and so on. Within this context the Exhortation emphasizes a number of groups who play a special role.

The Pontiff directs his thoughts to the young of Oceania who as maturing disciples of Christ are called upon to take up the active apostolate to which they are being called and to play their part joyfully and energetically in the life of the Church. The Pope calls on them to give prayerful consideration to the following of Jesus in the priesthood and commends them for their involvement in youth pilgrimages, particularly their participation in the World Youth Day.

A further area of concern is marriage and family life as this is an image of the ineffable *communio* of the Most Holy Trinity. Family life is central to the life of the Church in Oceania and suitable pastoral programmes for all seeking the Sacrament of Matrimony is highly important. As elsewhere in the world, marriage and family life is beset with many pressures, with the sad reality of marital disharmony, breakdown and divorce. Thus, the Synod calls for a renewed catechesis on the ideals of Christian marriage.

Two final groups mentioned in the Exhortation are women and the presence of new Ecclesial Movements. The Exhortation asks that the Church at the local level enable women to play their rightful part in the Church's mission, especially as many lay formation programmes are open to women, as are various roles of leadership which allow them to offer their particular gifts. One of the "signs of the times" for the Church in Oceania is the emergence of new ecclesial movements as they offer a powerful stimulus and support to Catholics in the attempt to live the life of discipleship more intensely.

Ordained Ministry and the Consecrated Life

The Synod Fathers affirmed the witness offered by Bishops, priests and those in the consecrated life through their prayer, fidelity, generosity and simplicity of life. Their lives of witness remain central to the Church's life. Given the serious shortage of priests and consecrated religious, responsibility for the promotion of vocations is a serious obligation of every Catholic community. In this context the Exhortation underlines the

importance of adequate seminary formation and the sharing of resources within Oceania for this task.

The Exhortation also considered the life of priests and acknowledged their ongoing fidelity and commitment. This will be enhanced by their unceasing conversion and openness to the Spirit in order to deepen their commitment in fidelity to Christ. An essential part of this commitment is their life of celibacy which is often denigrated in a world influenced by values which are contrary to the demands of the Gospel. Further, the ordained are to be offered spiritual, pastoral and intellectual renewal possibilities in order to increase their capacity to minister effectively and engage energetically in their mission.

Finally, a brief article is devoted to the permanent diaconate which has flourished in certain parts of Oceania.

«The proper formation of the deacons is vital, as is a thorough catechesis and preparation throughout the Diocese, especially in the communities where they will serve. It is also important that they receive continuing formation» (n. 50).

Consecrated life is also considered in the Exhortation. It has already been noted that the missionary apostolate of endless religious is part of the history of the Church in Oceania and the Pontiff recognizes the special value of consecrated life especially in the charisms of each religious institute. In a particular fashion the Pontiff affirms the important role of contemplative orders as they witness to the intimacy of communion between the person, the community and God.

Conclusion

The Special Assembly for Oceania offered many insightful and practical suggestions and directions which need to be taken up by the local Churches in Oceania. The Exhortation has taken up these ideas and woven them into an impressive synthesis of the Christian faith based on Jesus, the Way, the Truth and the Life. In the face of many challenges and significant difficulties, the Exhortation calls on all the faithful in Oceania to take on the task placed by the Risen Christ, who commanded his Apostles: «Put out into deep water and pay out your nets for a catch» (Lk. 5:4).

«Though the waters of Oceania are many, vast and deep, the Church in Oceania has not ceased to walk joyfully and confidently with Christ, telling his truth and living his life. Now is the time for the great catch!» (n. 52).

The Exhortation finishes with a poignant reference to Mary our Mother who is especially revered throughout Oceania. She is no less present to the Church today than she was at Pentecost, gathered with the Apostles in prayer.

«With gratitude for the grace of this Special Assembly, I commend all the peoples of Oceania to the maternal protection of the Blessed Virgin, trusting absolutely that hers is an ear that always listens, hers a heart that always welcomes, and hers a prayer that never fails» (n. 53).

L'EUROPA E LA SPERANZA: TRA PROMESSA E RICORDO RIFLESSIONI INTORNO ALL'*ECCLESIA IN EUROPA*

PAUL O'CALLAGHAN

PATH 4 (2005) 241-270

«Un cittadino europeo può non credere che il cristianesimo sia vero e tuttavia quel che dice e fa scaturisce dalla cultura cristiana di cui è erede. Senza il cristianesimo non ci sarebbe stato neppure un Voltaire o un Nietzsche. Se il cristianesimo se ne va, se ne va tutta la nostra cultura, se ne va il nostro stesso volto»
(T.S. Eliot)

«Il mondo è pieno di idee cristiane impazzite» (G.K. Chesterton)

Sono tante le questioni trattate dal Papa Giovanni Paolo II nell'Esortazione apostolica *Ecclesia in Europa*, frutto del Sinodo dei Vescovi celebrato alle porte del Grande Giubileo del 2000¹, che difficilmente potranno essere considerate in modo adeguato in una breve presentazione come questa. Perciò ci si soffermerà su una sola questione: il ruolo della *speranza* nella vita cristiana e nel grande progetto della nuova evangelizzazione dell'Europa. In confronto con le altre Esortazioni apostoliche, frutto della riflessione sinodale sui diversi continenti, si tratta, a mio avviso, dell'elemento centrale della *Ecclesia in Europa*. Con rischio di semplificare, e seguendo l'ordine dei capitoli del documento, si potrebbe riassumere il suo contenuto nella seguente proposizione: Gesù Cristo, speranza nostra, che ha affidato il Vangelo della speranza alla Chiesa, la chiama sempre ad

¹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Es. ap. *Ecclesia in Europa* (28.6.2003), Città del Vaticano 2003 (abbrev. EE). L'Assemblea sinodale fu celebrata dal 1 al 23 ottobre 1999.

annunziare questo Vangelo, a celebrarlo e a servirlo. Meglio ancora, e più conciso, il titolo completo dell'Esortazione: «Gesù Cristo, vivente nella sua Chiesa, sorgente di speranza per l'Europa».

A. LA DINAMICA DELLA SPERANZA

1. La speranza cristiana nella *Ecclesia in Europa*

In effetti, “speranza” sembra essere la parola chiave, adoperata più di 150 volte, di questa Esortazione apostolica. Parlando delle sfide pastorali per la Chiesa nell'Europa del ventunesimo secolo, il Papa fa notare che non mancano segni di speranza, tra cui l'aumento delle diverse forme di comunione e cooperazione tra i popoli dell'Europa, la presenza e l'efficacia della vita e della morte dei martiri, la santità di tante persone, il rinnovamento della vita cristiana nella parrocchia e nei movimenti ecclesiali, il cammino dell'ecumenismo².

L'economista statunitense Jeremy Rifkin, nel suo recente saggio *Il sogno europeo*, è dell'opinione che mentre in questi momenti sta tramontando il plurisecolare “sogno americano”, si afferma al contempo un nuovo sogno, quello europeo³. Mentre il sogno americano agonizza, perché basato sulla politica di una crescita economica illimitata, egli dice che in questo momento il futuro appartiene al Vecchio Continente, anche se per ragioni non del tutto coincidenti con quelle enunciate dal Papa. Secondo Rifkin, l'Europa privilegia attualmente lo sviluppo sostenibile, l'integrazione sociale, la responsabilità collettiva. Questa è la chiave del suo successo e la garanzia del suo futuro.

Bisogna aggiungere però che altri studiosi provenienti dagli Stati Uniti non condividono affatto l'analisi ottimista di Rifkin⁴. E Giovanni Paolo II, oltre a fare notare i segni di speranza, non dubita nell'affermare

² Cf. EE 11-17.

³ Cf. J. RIFKIN, *The European Dream*, Penguin, New York 2004; tr. it. *Il sogno europeo. Come l'Europa ha creato una nuova visione del futuro che sta lentamente eclissando il Sogno americano*, A. Mondadori, Milano 2004.

⁴ Ad esempio, Cf. G. WEIGEL, *Politics Without God? Reflections on Europe and America* (conferenza pronunciata nell'Università Gregoriana), Roma 2004 (Zenith 24.12.04). Questo Autore considera la situazione dell'Europa nei confronti dell'America in modo completamente opposto a quella di Rifkin.

che, nell'Europa di oggi, sia in atto un diffuso offuscamento della speranza⁵. Tra i suoi sintomi, menziona in special modo

«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»⁶.

Risultato di questa perdita della memoria è «una sorta di *paura nell'affrontare il futuro*»⁷, 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»⁸. Perciò, «si assiste ad una diffusa *frammentazione dell'esistenza*; prevale una sensazione di solitudine; si moltiplicano le divisioni e le contrapposizioni»⁹. Abbonda l'individualismo, si affievolisce la solidarietà. «I segni del venir meno della speranza», si legge nella *Ecclesia in Europa*, «si manifestano attraverso forme preoccupanti di ciò che si può chiamare una "cultura di morte"»¹⁰.

«Alla radice dello smarrimento della speranza», propone il Papa,

«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»¹¹.

Dato però che l'uomo non può vivere senza speranza, Giovanni Paolo II riflette sul fatto che egli ha dovuto inventarsi una speranza propria, vana, utopica,

«ristretta in un ambito intramondano chiuso alla trascendenza, [che] viene identificata, ad esempio, nel paradiso promesso dalla scienza e dalla tecnica, o in forme varie di messianismo, nella felicità di natura edonistica procurata dal consumismo

⁵ Cf. EE 7-9.

⁶ EE 7b.

⁷ EE 8a.

⁸ *Ibidem*.

⁹ EE 8b.

¹⁰ EE 9b.

¹¹ EE 9a

o in quella immaginaria e artificiale prodotta dalle sostanze stupefacenti, in alcune forme di millenarismo, nel fascino delle filosofie orientali, nella ricerca di forme di spiritualità esoteriche»¹².

In poche parole, l'uomo europeo, dice il Papa, ha perduto la speranza semplicemente perché non la colloca più nel Dio di Gesù Cristo. Spiega poi che Gesù Cristo è la nostra speranza perché rivela il mistero della Trinità¹³. Per poter ricuperare il posto giusto della speranza nella vita cristiana, quindi, insiste su «la necessità di una rinnovata meditazione teologica, spirituale e pastorale sul mistero trinitario»¹⁴. Più specificamente ancora, dice che «per i credenti, Gesù Cristo è la speranza di ogni persona perché *dona la vita eterna*»¹⁵. Di conseguenza

«è necessario che le Chiese particolari in Europa sappiano restituire alla speranza la sua originaria componente escatologica [...] . *La vera speranza cristiana, infatti, è teologica ed escatologica*, fondata sul Risorto, che verrà di nuovo come Redentore e Giudice e che ci chiama alla risurrezione e al premio eterno»¹⁶.

In altre parole, la speranza, pur essendo una realtà profondamente umana, è definita e resa possibile a partire dall'Altro, dal Dio di Gesù Cristo, e destinata a realizzarsi pienamente più in là della vita terrena.

2. La dinamica della speranza nell'uomo tra promessa e ricordo

Paolo definiva i pagani come coloro «che non hanno speranza» (1 Ts 4, 13). La vita dei cristiani, che credono alla Risurrezione di Cristo, invece, è *costituita* dalla speranza. Essa definisce interamente la loro esistenza, la loro vita spirituale e il loro impegno etico. Non è che i «pagani» – si pensi specialmente al mondo greco antico – non abbiano parlato della speranza in senso generico¹⁷. Certo è però che essa occupò un posto decisamente

¹² EE 10a.

¹³ Cf. EE 19b.

¹⁴ Cf. *Ibidem*.

¹⁵ EE 21a.

¹⁶ EE 21b. Sull'intreccio tra l'escatologia cristiana e le speranze umane, cf. il mio recente saggio *La muerte y la esperanza*, Palabra, Madrid 2004, pp. 29 ss; 69ss; 109-111.

¹⁷ Ancora utile lo studio di R. BULTMANN - K.H. RENGSTORF, ἐλπίς, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, a cura di G. KITTEL - G. FRIEDRICH, t. 3, Paideia, Brescia 1967, col. 507-552, soprattutto le prime pagine.

minore nel loro lessico, consono a una visione del mondo basata sulla dottrina dell'eterno ritorno¹⁸ in cui non esiste la speranza, perché non c'è nulla di nuovo da sperare.

La riflessione più sviluppata dell'antichità sulla speranza si incontra nel pensiero aristotelico¹⁹ e stoico, che parlavano di essa solo come *passione*. Seguendo la struttura aristotelica, Tommaso d'Aquino spiega che la passione della speranza viene suscitata nell'uomo dal *bonum futurum arduum possibile*, ovvero dal bene assente ed arduo che, però, il soggetto stima raggiungibile²⁰. La speranza regge nell'uomo, quindi, quando egli stima che l'oggetto che desidera sia raggiungibile. Essa spinge l'uomo all'impegno, allo sforzo, al superamento delle difficoltà. La speranza si estingue, invece, quando si giudica che il *desideratum* non è più a portata di mano. La sua mancanza induce l'uomo all'indolenza, all'apatia; anticipa in qualche modo l'estinzione della vita. Tale "giudizio di possibilità" viene determinato da due fattori.

Da una parte, viene determinato dall'esperienza che l'uomo ha accumulato lungo la propria vita. Come hanno spiegato con profondità sant'Agostino e san Giovanni della Croce, la dinamica della speranza si radica innanzitutto nella *memoria* dell'uomo, sia quella individuale che quella collettiva. Secondo le *Confessioni* del Vescovo di Ippona, la dinamica della speranza può essere descritta nella seguente espressione: *ex memoria spes*²¹, "dalla memoria, la speranza". Giovanni della Croce, invece, mette l'enfasi sulla necessità di purificare la memoria umana da elementi caduchi perché possa splendere la speranza²². È interessante notare

¹⁸ Cf. l'opera classica di M. ELIADE, *L'eterno ritorno*, Rusconi, Milano 1975 (orig. del 1959).

¹⁹ Per quanto riguarda le passioni in ARISTOTELE, cf. *Metaph.* IV,5, 1010 b33; *De mem et rem.* 450 a3; *De anima* II, 3, 427 b18. Più in generale, cf. H. BONITZ, *Index Aristotelicus*, Akademische Druck und Verlagsanstalt Graz, 1955², pp. 555-7 (*páthos*), p. 239 (*elpís*).

²⁰ Per quanto riguarda la passione della speranza, cf. *S.Th.I-II*, q. 40, e la virtù teologale della speranza, cf. *S.Th.II-II*, qq. 17-18. Cf. P. LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano* (orig. 1957), Alianza, Madrid 1984, pp. 86-114; C.A. BERNARD, *Théologie de l'Espérance selon Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1961.

²¹ Come punto di partenza, cf. *De Trinitate* IX-XV di Agostino, e specialmente le sue *Confessiones* X e XI. Per una presentazione della dottrina agostiniana sulla speranza, cf. P. LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza*, *Op. cit.*, pp. 56-70.

²² Nella sua *Subida al Monte Carmelo*, specialmente libri II e III. Cf. LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza*, *Op. cit.*, pp. 115-131.

come Tommaso d'Aquino suggerisce che i bambini e gli ubriachi *sunt bonae spei*, abbondano nella passione della speranza²³, i primi perché è limitata la loro esperienza e non si soffermano sulle difficoltà, i secondi perché manca loro il senso della realtà. In poche parole, il profilo della speranza si delinea nell'uomo secondo quanto (e come) ha visto, ha vissuto, ha assimilato, ha creduto.

Dall'altra parte, il giudizio sulla viabilità di conseguire dei beni desiderati dipenderà dalla presenza o meno di un "altro" disposto ad offrire all'uomo, in vista della propria realizzazione, ciò che non è in grado di ottenere per se stesso. In questo modo la speranza si rapporta all'amore. L'uomo spera, appunto, da qualcuno che rende possibile il compiersi dei propri desideri, e di conseguenza lo ama, perlomeno con un amore interessato. In quegli ambiti del pensiero antico (lo stoicismo ad esempio)²⁴ in cui l'uomo aspira ad una auto-realizzazione di tipo individualistico, si capisce che la speranza rimarrà sempre rinchiusa nell'ambito della passionalità del singolo e verrà considerata come ostacolo per la crescita, più che come fonte di essa. Se si capisce invece che l'uomo si realizza per mezzo dell'altro e insieme a lui, la speranza diventa una realtà interpersonale di alto profilo umano, una virtù sociale, una manifestazione di apertura verso l'altro e verso il futuro²⁵.

Occorre aggiungere, però, che il fatto di sperare in un altro non costituisce *ipso facto* la speranza come una virtù, perché è possibile che il bene che l'altro mi procura, pur desiderato, non contribuisca sostanzialmente alla mia realizzazione. Soltanto è virtù in senso pieno, quando colui in cui si spera sia *in grado* di dare compimento definitivo alle aspirazioni di pienezza che si annidano nel cuore umano, ed è inoltre realmente *disposto a farlo*. Il centro vivo della virtù cristiana della speranza, sappiamo bene, sta nel fatto che Dio, nostro Creatore e Redentore, e solo Lui, è in grado di colmare quel divario che esiste tra il desiderio concreto dell'uomo e la sua

²³ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *S.Th.I-II*, q. 40, a. 6, c.

²⁴ Tra l'altro, cf. M. OLPHE-GALLIARD, *L'ascèse païenne*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 1, 1937, col. 941-960; M. POHLENZ, *La Stoa: storia di un movimento spirituale*, La Nuova Italia, Firenze 1967.

²⁵ Cf. l'analisi di TOMMASO D'AQUINO, *S.Th.II-II*, q. 17.

realizzazione piena ed eterna²⁶, e si è dimostrato disposto a farlo nello Spirito Santo tramite la vita, morte e Risurrezione dell'Unigenito, Gesù Cristo. In questo senso si dice che la speranza è una virtù fondamentalmente *teologale*²⁷.

Due fattori, quindi, danno avvio alla speranza, la mantengono in vita, e la fanno incidere sull'agire concreto dell'uomo: il ricordo, l'*anamnesi*, tanto individuale quanto collettivo, e la promessa divina. Oggettivamente è chiaro che la promessa tiene la priorità sul ricordo. In effetti, la promessa, mentre si verifica in modo graduale ma tangibile lungo la storia dell'uomo, è ciò che rende possibile il ricordo. Però anche è vero che il ricordo, a sua volta, rende soggettivamente presente e vivo il contenuto della promessa e i suoi presupposti: la fedeltà, la bontà e la misericordia di Dio²⁸.

“Il ricordo tanto individuale quanto collettivo [...]”, abbiamo detto. Da una parte, ciascun credente conserverà la propria esperienza vissuta dell'intreccio tra ricordo e promessa. Dall'altra parte, ovvero a livello della memoria collettiva del Popolo di Dio in pellegrinaggio, il cristianesimo rimanda in primo luogo *all'agire di Dio* situato nella storia, e in particolar modo nella Sacra Scrittura, parola viva di Dio messa per iscritto dall'uomo. Essa racconta in modo impareggiabile i *magnalia Dei*, le grandi opere di Dio, in special modo il supremo mistero della Pasqua del Signore, mentre al contempo punta verso il compimento definitivo della storia quando «Dio tergerà ogni lacrima dai [...] [nostri] occhi» (Ap 7, 17), e sarà «tutto in tutti» (1 Cor 15, 28)²⁹. «Benedici il Signore, anima mia», prega insistente il Salmista (103, 2), «e non dimenticare tanti suoi benefici». In poche parole, è questa polarità viva, tra ricordo e promessa, ciò che dà vita alla speranza³⁰.

²⁶ Si fa presente qui, come è ovvio, la questione della polarità tra l'ordine naturale e quello soprannaturale.

²⁷ Sull'agire dello Spirito Santo nel contesto della speranza, cf. il mio studio *L'agire dello Spirito Santo, chiave dell'escatologia cristiana*, in “*Annales theologici*” 12 (1998), pp. 327-373.

²⁸ Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica* 1817.

²⁹ Sulla questione, cf. il mio studio *The Christological Assimilation of the Apocalypse*, Four Courts, Dublin 2004, pp. 232-256.

³⁰ Sulla questione della teologia biblica situata dinamicamente tra Parola scritta e *Parousia*, cf. il mio studio *La Biblia en la configuración de la teología*, in “*Scripta Theologica*” 36 (2004), pp. 855-875.

Quando la speranza viene a mancare, dunque, come sembra essere il caso in alcune parti dell'Europa di oggi, secondo le osservazioni del Papa, il credente sarà il primo convinto che la promessa divina non sia venuta meno. Come dice il profeta Isaia: «Ecco non è troppo corta la mano del Signore da non poter salvare; né tanto duro è il suo orecchio, da non poter udire» (59, 1). Gesù stesso ha promesso tassativamente agli Apostoli: «Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo» (Mt 28, 20). Se svanisce la speranza, è più probabile che si stia verificando ciò che il Papa ha notato nella *Ecclesia in Europa*: uno «smarrimento della memoria e dell'eredità cristiane»³¹ del Continente, la perdita del ricordo. Il Dio incarnato in Gesù Cristo sempre ha voluto fare la sua promessa “tangibile” in mezzo al mondo. È l'uomo invece, infetto dal peccato, che ha voluto cancellare le tracce della presenza amabile e salvifica di Dio nella storia. Facendo ciò, però, è caduto in «un nichilismo ludico privo di speranza»³², perdendo ogni aggancio umano per la speranza. Appunto, senza il ricordo, la medesima promessa divina diventa muta per l'uomo.

Conviene riflettere un poco sulla dinamica di questa dimenticanza, coincidente in buona parte con un cambiamento paradigmatico culturale che si verifica in Europa da diversi secoli. Si tratta della questione ormai nota della necessità di riconoscere e rinvigorire le radici cristiane del Vecchio Continente³³.

3. La speranza, la memoria e l'Europa

Nell'anno 1944 lo storico Federico Chabod scriveva:

«tutti parlano oggi di Europa; ma se ci fermiamo ad analizzare che cosa intendono con questa parola, troviamo solo confusione e pressappochismo. Dell'Europa pos-

³¹ EE 7b.

³² G. MORRA, *Sorgenti culturali dell'Europa*, in “Studi Cattolici” 45 (2001) (n. 489), pp. 756-764, qui, p. 764.

³³ Oltre agli altri studi citati, cf. specialmente M. PERA - J. RATZINGER, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, A. Mondadori, Milano 2005; W. KERN, *Il contributo del cristianesimo per un mondo più umano*, in *Corso di teologia fondamentale, vol. 4: Trattato di gnoseologia teologica*, a cura di W. KERN - H.J. POTTMEYER - M. SECKLER, Queriniana, Brescia 1990, pp. 325-371.

³⁴ F. CHABOD, *Storia dell'idea di Europa* (1944), Laterza, Bari 1964, p. 8.

siamo dire ciò che si diceva della fenice araba: che vi sia ciascun lo dice, dove sia nessun lo sa»³⁴.

Lo scrittore anglo-francese Hilaire Belloc prende una posizione in apparenza ben diversa, affermando, in una occasione, che «Europa è la fede; la fede è Europa»³⁵. Materialmente, forse, le cose non sono più come diceva Belloc, e forse non lo furono mai³⁶. Inoltre, come fa notare Paul Valéry³⁷, il contributo diretto di Atene, di Roma e di Gerusalemme nella formazione dell'Europa non dev'essere trascurato. Dal punto di vista formale, però, bisogna chiedersi se non c'è qualcosa di vero nell'affermazione di Belloc. Non sembra difficile dimostrare che le nozioni antropologiche di base che lungo quasi due millenni hanno dato consistenza e forza all'insieme dei paesi chiamati "Europa" – specialmente per quanto riguarda i diritti umani, dettagliatamente enunciati nel recente *Trattato Costituzionale* del Continente³⁸ – sono state ispirate dalla rivelazione cristiana: la nozione di storia, il senso del lavoro come dominio della terra sotto Dio, e specialmente le categorie di libertà, d'uguaglianza, della dignità inalienabile di ogni individuo umano, chiamato "persona", della sua coscienza, la proprietà privata e lo scambio con altre persone libere, la volontà morale di migliorare il mondo, ecc³⁹. Si tratta di una posizione

³⁵ Cf. H. BELLOC, *L'anima cattolica de l'Europa*, con prefazione di M. BENDISCIOLI, Morcelliana, Brescia 1927.

³⁶ Come si sa, il nome "Europa" ha un'origine greca. Si tratta di un personaggio mitologico, la figlia del re Fenice rapita da Zeus, che si era mutato in toro bianco. Dalla Fenicia, poi, Zeus la portò a Creta. Dopo le guerre persiane, il termine "Europa" venne usato da Eschilo per indicare le terre non asiatiche. Sulla coniazione dell'Europa, cf. P.R.L. BROWN, *Divergent Christendams. The Emergence of a Christian Europe. 200-1000 A.D.*, Oxford 1995.

³⁷ Secondo G. MORRA, *Sorgenti culturali dell'Europa*, Op. cit., p. 757.

³⁸ Cf. *Il Trattato Costituzionale Europeo* (2004) nn. 61-114 (II parte: *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione*).

³⁹ Philippe NEMO, in uno suo recente studio (*Che cos'è l'Occidente*, Rubbettino, Soveria Mannelli [CZ] 2005), parla del frutto progressivo di cinque "salti di civiltà", dal mondo classico greco e dal mondo biblico fino al più recente, rappresentato dalle grandi rivoluzioni democratiche moderne. I valori così creati sono lo stato di diritto, la libertà individuale sotto la legge, i concetti di persona e di dignità della persona, la proprietà privata e lo scambio con altre persone libere, la volontà morale di migliorare il mondo, cioè il progresso come programma politico deliberato che suppone l'etica biblica, i diritti dell'uomo, la scienza, la razionalità ma anche la sua fallibilità in accordo con la tradizione cristiana, dunque lo spirito critico che obbliga anche alla tolleranza e al pluralismo.

abbastanza pacifica perlomeno per quanto riguarda i fatti⁴⁰, anche se non rispetto alla complessa dinamica con cui queste nozioni si sono consolidate e tramandate. È ben conosciuto il contributo alla visione cristiana dell'Europa fatto dai suoi padri fondatori: Alcide de Gasperi, Konrad Adenauer, Robert Schuman. Qualche esempio di ciò che abbiamo enunciato lo può rendere più evidente.

(a) *L'origine cristiana dell'umanesimo europeo*

Per quanto riguarda la libertà umana Hegel scriveva che

«intere parti del mondo non hanno mai avuto quest'idea: i Greci e i Romani, Platone e Aristotele, ed anche gli stoici non l'hanno avuta: essi sapevano, al contrario, soltanto che l'uomo è realmente libero grazie alla nascita (come cittadino ateniese, spartano, ecc.), alla forza del carattere o alla cultura, o alla filosofia (lo schiavo, anche come schiavo e in catene, è libero). *Quest'idea è venuta nel mondo per opera del cristianesimo*, per il quale l'individuo come tale ha valore infinito, ed essendo oggetto e scopo dell'amore di Dio, è destinato ad avere relazione assoluta con Dio come spirito, e far sì che questo spirito dimori in lui: cioè l'uomo è in sé destinato alla somma libertà»⁴¹.

Senza dubbio, alcune delle affermazioni di Hegel andrebbero sfumate. Nella Grecia antica infatti si aspirava ad una piena libertà, però solo alcuni individui, pochi, erano considerati davvero liberi (*eléutheros*, uomo

⁴⁰ Tra i primi a parlare apertamente della forza antropologica del cristianesimo si veda F.-R. de CHATEAUBRIAND, *Le génie du christianisme* (1802). Secondo questo autore il cristianesimo ha ispirato i sentimenti più elevati riguardo all'uomo. Anche Karl RAHNER era convinto del valore antropologico della fede cristiana: «L'éthos apparentemente secolarizzato del tempo odierno, che parla (e sperabilmente non solo parla) di libertà, dignità dell'uomo, responsabilità, amore del prossimo, è o non è un risultato del cristianesimo? Esso è un suo figlio legittimo, anche se un figlio spesso scappato (o cacciato) che dilapida il proprio patrimonio lontano dalla casa paterna»: *Grazia come libertà*, Paoline, Roma 1970, pp. 48s. Similmente Eugen BISER, vuole riscoprire «l'autoattualizzazione storico-culturale di Gesù [...] nei contenuti sprofondati, in seguito al processo di secolarizzazione, nei sotterranei delle strutture portanti [...]». Il nome più indovinato del complesso cui così pensiamo [...] è quello di «cristianesimo strutturale»: *Die Glaubensgeschichtliche Wende*, Graz 1986, pp. 55, 172.

⁴¹ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, § 482, Laterza, Roma/Bari 1989², pp. 473 s.

libero, vuole dire letteralmente “membro di un popolo” oppure cittadino). Tuttavia l’affermazione hegeliana è fondamentale valida, perché situa la libertà umana non meramente nel contesto sociale oppure fenomenologico, ma nei confronti della Divinità⁴².

Parlando dell’uguaglianza umana, J.-J. Rousseau scriveva nel suo *Discorso sull’origine e i fondamenti della disuguaglianza* (1755):

«Lo spirito del patriottismo è uno spirito esclusivo, che ci induce a considerare ogni altro uomo, eccezion fatta dei nostri concittadini, come straniero e quasi come nemico. Tale era lo spirito di Sparta e Roma. Invece il cristianesimo ci fa considerare tutti gli uomini come nostri fratelli, come figli di Dio. L’amore cristiano non permette di operare una distinzione, foriera di odio, tra il compatriota e lo straniero [...]; esso abbraccia indistintamente tutto il genere umano. È perciò vero che il cristianesimo è opposto [...] alla coscienza sociale particolare [...]. Le idee del diritto naturale e della fraternità comune di tutti gli uomini si sono diffuse abbastanza tardi e hanno così fatto lenti progressi nel mondo; solo il cristianesimo le ha universalizzate in misura sufficiente»⁴³.

Di nuovo si può notare che mentre l’uguaglianza era la precisa condizione soltanto dei *cittadini* nell’antichità ateniese e romana, Rousseau fa vedere che *l’universalismo* dell’uguaglianza umana – fondamento della legge naturale – ha una radice strettamente teologica.

E Henri Bergson, parlando del celebre trinomio rivoluzionario settecentesco (libertà, uguaglianza, fraternità), opina che è soltanto il cristianesimo ciò che rende possibile un’autentica sintesi tra i tre termini⁴⁴. Commenta Bausola:

«il cristianesimo indica nella solidarietà ciò che media tra la libertà, che crea differenze, e l’uguaglianza, che chiede vincoli, per evitare l’eccesso della differenziazione. La solidarietà autentica, non limitata all’interno dei singoli clan, è intesa in ter-

⁴² Per una selezione di testi antichi, cf. G. MORRA, *Sorgenti culturali dell’Europa*, Op. cit., p. 757.

⁴³ J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*, Ed. C.G. VAUGHAN, Oxford 1962, vol. 2, p. 166; vol. 1, p. 453.

⁴⁴ H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, F. Alcan, Paris 1932, pp. 304s; cit. da A. BAUSOLA, *La tradizione filosofica europea. Le sfide della modernità*, in *Cristianesimo e cultura in Europa. Memoria, coscienza, progetto. Atti del Simposio presinodale (Vaticano 28-31 ottobre 1991)*, a cura di R. BUTTIGLIONE, CSEO, Forlì 1992, pp. 42-56, p. 47.

mini di fraternità, che è amore reciproco. La fraternità implica una comune universale Paternità»⁴⁵.

Infine, è ben noto che la nozione di “persona”, come individuo umano insostituibile e al contempo aperto, trova la sua radice in quella della persona trinitaria⁴⁶. La riflessione antropologica di un Tommaso d'Aquino nei confronti dei commentatori arabi di Aristotele insiste sull'incomunicabilità metafisica dell'individuo umano, ovvero sul suo carattere insostituibile, come dimostrano Etienne Gilson ed altri⁴⁷. Particolarmente interessanti dal punto di vista storico e culturale sono gli studi recenti degli storici del Medioevo che localizzano il sorgere di una coscienza comune del valore dell'individualità umana, della persona, negli scritti religiosi e popolari del XII secolo⁴⁸, e non nel periodo rinascimentale (sec. XIV-XV) come voleva la posizione classica rappresentata da Jacob Burckhardt verso la fine dell'800.

Goethe esprimeva l'idea in modo folgorante con la battuta: «La lingua materna dell'Europa è il cristianesimo». E Kant era convinto che «il Vangelo è la fonte da cui è scaturita la nostra civiltà»⁴⁹. Gli esempi potrebbero moltiplicarsi.

(b) “L'Europa è la fede; la fede è Europa”

L'intuizione di Belloc, come si vede, non dev'essere scartata facilmente. Papa Giovanni Paolo II ha insistito in diversi modi nel suo magistero

⁴⁵ A. BAUSOLA, *La tradizione*, *Op. cit.*, p. 47. Sulla nozione romana dello *ius*, cf. G. MORRA, *Sorgenti culturali dell'Europa*, *Op. cit.*, pp. 760s.

⁴⁶ Cf. A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. 1,1-2, Paideia, Brescia 1982, *passim*.

⁴⁷ Ad esempio E. GILSON, *La philosophie au moyen âge: des origines patristiques a la fin du XIV siècle*, Payot, Paris 1947.

⁴⁸ Cf. ad esempio C. MORRIS, *The Discovery of the Individual. 1050-1200*, SPCK, London 1972; C.W. BYNUM, *Did the Twelfth Century Discover the Individual?*, in *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, University of California Press, Berkeley (CA)/Los Angeles (CA) 1984, pp. 82-109; ARON J. GUREVIC, *La nascita dell'individuo nell'Europa medievale*, Laterza, Roma/Bari 1994.

⁴⁹ G. RAVASI, *Le anime d'Europa. Un saggio sulle radici del vecchio continente*, in “East” (ed. V. BORELLI), n. 3 (febbraio 2005).

sul fatto che l'Europa costituisce un frutto maturo della fede cristiana⁵⁰, e ha specificato, più di venti anni fa in un memorabile discorso a Santiago di Compostella, che l'«Europa nacque pellegrinando»⁵¹. Nella *Ecclesia in Europa* lo afferma con notevole eloquenza:

«La storia del Continente europeo è contraddistinta dall'influsso vivificante del Vangelo. "Se volgiamo lo sguardo ai secoli passati, non possiamo non rendere grazie al Signore perché il *Cristianesimo è stato nel nostro Continente un fattore primario di unità tra i popoli e le culture* e di promozione integrale dell'uomo e dei suoi diritti" [...]. Certamente non si può dubitare che la fede cristiana appartenga, in modo radicale e determinante, ai fondamenti della cultura europea. Il cristianesimo, infatti, ha dato forma all'Europa, imprimendovi alcuni valori fondamentali. La modernità europea stessa, che ha dato al mondo l'ideale democratico e i diritti umani, attinge i propri valori dalla sua eredità cristiana. Più che come luogo geografico, essa è qualificabile come "un *concetto prevalentemente culturale e storico*, che caratterizza una realtà nata come Continente grazie anche alla forza unificante del cristianesimo, il quale ha saputo integrare tra loro popoli e culture diverse ed è intimamente legato all'intera cultura europea"»⁵².

La base dell'unità geografica e culturale dell'Europa era la fede comune dei suoi cittadini, malgrado le grandi diversità sociali e culturali che tra di essi si verificano. E forse "malgrado" non è la parola giusta: era proprio *la comune fede* a permettere che l'Europa fosse una e multiforme allo stesso tempo. L'unità della fede è stata sempre la garanzia della più ampia libertà possibile nel campo sociale, culturale, politico, ecc.⁵³ «L'Europa non ebbe quasi mai un'unità civica o politica o storica», osserva Ravasi.

⁵⁰ Esistono diverse raccolte di testi pontifici sull'Europa: T. STENICO - M. PIACENZA, *Dall'Atlantico agli Urali nel segno di Cristo: l'Europa vista da Giovanni Paolo II, Sinopsis iniziative culturali*, Genova 1991, fino al 1991; M. SPEZZIBOTTIANI (a cura di), *Giovanni Paolo II. Profesia per l'Europa*, Piemme, Casale Monferrato 1999² (con una presentazione di D. TETTAMANZI). Cf. anche la raccolta ed analisi di J.R. GARITAGOITIA EGUÍA, *Juan Pablo II y Europa*, Rialp, Madrid 2004.

⁵¹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Acto europeísta en Santiago de Compostela* (9.11.1982) in *Insegnamenti Giovanni Paolo II*, 5/3 (1982), pp. 1257-63. In questo discorso il Papa pronuncia le parole: «Europa: vuelve a encontrarte. Sé tú misma» (*Ibidem*, p. 1260).

⁵² EE 108. Il testo cita GIOVANNI PAOLO II, *Omelia a conclusione della II Assemblée Speciale per l'Europa del Sinodo dei Vescovi* (23 ottobre 1999), n. 5; e la *Propositio* 39 del Sinodo sull'Europa.

⁵³ Sulla questione, cf. il mio studio *The Charism of the Founder of Opus Dei*, in "Annales Theologici" 14 (2000), pp. 401-446, specialmente p. 414.

«Tuttavia ebbe sostanzialmente per secoli e secoli una sua unità civile, culturale e spirituale [...]. Il nodo d'oro che tenne insieme questa molteplicità o il filtro che ne vagliò gli effetti o anche la stella polare di riferimento o di contrasto fu il cristianesimo»⁵⁴.

La conseguenza immediata di questa comprensione sembra chiara: difficilmente ci sarà futuro per l'Europa se essa si dimentica delle sue radici, o detto con più esattezza, se non ritrova in ogni epoca quella fonte di vita teologale che, lungo quasi due millenni, l'ha alimentata, unificata e consolidata, anche in ambito pubblico⁵⁵.

Molti altri autori hanno fatto notare che senza la linfa della fede cristiana vissuta e assimilata, l'umanesimo europeo si avvierebbe inevitabilmente verso l'estinzione. Un paio di esempi lo può illustrare. Romano Guardini opinava che senza la fede cristiana

«si può avere [...] coscienza dell'individuo ben dotato, colto ed efficiente, ma non dell'autentica persona, che è una determinazione assoluta di ciascun uomo al di là delle qualità psicologiche o culturali. Perciò la conoscenza della persona è legata alla fede cristiana. Il suo riconoscimento e il suo rispetto possono durare per un po' quando tale fede si spegne, ma poi gradualmente vengono perduti»⁵⁶.

Forse le parole di Guardini, scritte più di mezzo secolo fa, si stanno dimostrando profetiche. Georges Bernanos in una sua analisi dello svuotarsi dell'anima della nostra società, dichiarava:

⁵⁴ G. RAVASI, *Le anime d'Europa*, *Op. cit.*

⁵⁵ Come diceva Giovanni Paolo II nel suo *Discorso al Parlamento italiano* (14 novembre 2002), n. 3: «Tentando di gettare uno sguardo sintetico sulla storia dei secoli trascorsi, potremmo dire che l'identità sociale e culturale dell'Italia e la missione di civiltà che essa ha adempiuto ed adempie in Europa e nel mondo ben difficilmente si potrebbero comprendere al di fuori di quella linfa vitale che è costituita dal cristianesimo», in "L'Osservatore Romano", 15.11.2002, p. 4.

⁵⁶ R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna* (1950), Morcelliana, Brescia 1984⁴, p. 99. W. Pannenberg ha criticato la posizione di Blumenberg partendo dall'inseparabilità della fede cristiana nell'incarnazione e dell'affermazione del valore della creazione: «Fu proprio la fede nella presenza salvifica dell'incarnazione a rendere possibile e ad esigere una permanenza della fede nella creazione»: *La legittimità cristiana dell'evo moderno. Osservazioni su un'opera di Hans Blumenberg*, in W. PANNENBERG, *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Queriniana, Brescia 1975, pp. 537-549, qui p. 543. Nella stessa direzione, cf. K. LÖWITZ, *Significato e fine della storia: i presupposti teologici della filosofia della storia*, Il Saggiatore, Milano 1991².

«Una civiltà non crolla come un edificio; si direbbe molto più esattamente che si svuota a poco a poco della sua sostanza finché non ne resta più che la scorza»⁵⁷.

4. La secolarità come valore

L'Europa deve ritrovare le sue radici cristiane, la sua memoria di fede, abbiamo detto, per poter recuperare la speranza. Così si potrà dare vita al programma della nuova evangelizzazione avviato da Giovanni Paolo II da molti anni e in particolar modo nella *Ecclesia in Europa*. Si potrebbe pensare, però, che questa proposta – d'altronde non facile da attuare – non si adegui del tutto alla realtà. Forse si basa su una lettura un poco esagerata ed allarmistica della situazione attuale e delle prospettive future del Vecchio Continente. Forse l'umanesimo che lungo molti secoli ha caratterizzato e strutturato l'Europa, e gli ha dato la sua peculiare fisionomia, creatività e dinamismo, si potrebbe spiegare e mantenere in vita anche in assenza della linfa cristiana che ha facilitato la sua comparsa, o che perlomeno l'ha occasionato ed accompagnato⁵⁸. Detto in modo un poco semplicistico, una volta accettata ed assimilata una visione antropologica basata sui diritti umani inalienabili, non sembrerebbe più necessario l'appoggio spirituale ed intellettuale della fede cristiana che ha contribuito a darle vita.

Infatti, non sono mancati autori che hanno dato una lettura decisamente positiva ed ottimista del fatto caratteristico degli ultimi secoli – la secolarizzazione – secondo cui la presenza viva e visibile di un cristianesimo vissuto si è allontanata sempre di più dalla vita civile e sociale. La società crede di aver raggiunto ormai una maturità e un'indipendenza tali da dover relegare la religione nell'ambito dell'intimità. Quarant'anni fa, autori come Friedrich Gogarten considerarono la secolarizzazione della società occidentale come il risultato più genuino e maturo della tradizione

⁵⁷ G. BERNANOS, *La France contre les robots*, Paris 1970, *Op. cit.*, da G. RAVASI, *Le anime d'Europa*, *Op. cit.*

⁵⁸ Parlando dei diritti umani, originati in Occidente, ha detto M. PERA: «nessun serio tentativo di dare conto di queste svolte ha potuto prescindere dall'apporto – diretto o indiretto, causale o concomitante, determinante o ausiliario, rafforzativo o critico – del cristianesimo» (*Senza radici*, *Op. cit.*, p. 6).

cristiana⁵⁹. In effetti, se la fede cristiana esprime innanzitutto la trascendenza di Dio rispetto al mondo e all'uomo, questi devono godere, di fronte alla Divinità, di un'ampia autonomia o "secolarità". Tale secolarità deve essere mantenuta, paradossalmente, in nome della fede stessa, come sembra suggerire il salmista: «I cieli sono i cieli del Signore, ma ha dato la terra ai figli dell'uomo» (Ps 115, 16)⁶⁰. Il luterano Wolfhart Pannenberg, pur accettando che l'umanesimo europeo trova la sua radice più genuina nel cristianesimo, considera che l'enfasi tipicamente europea lungo gli ultimi secoli sulla dignità e libertà dell'uomo si sia manifestata principalmente con la Riforma protestante, in cui l'uomo veniva liberato dalla presenza asfissiante delle strutture ecclesiastiche⁶¹, e – al contempo – da ogni "visibilità" che il Regno di Dio potesse tenere in terra. Prima di lui, Hans Blumenberg, nella sua influente opera *La legittimità della modernità* (1966), aveva spiegato che l'affermazione positiva della dignità del mondo e dell'uomo, situata cronologicamente alla fine del Medioevo, costituiva l'unica reazione possibile all'assolutismo della grazia cristiana, ispirato ad Agostino e al volontarismo di Ockham⁶². A sua volta, Pannenberg criticò l'estremismo della tesi di Blumenberg⁶³.

In altre parole, l'uomo avrebbe scoperto la sua libertà, uguaglianza e dignità "personale" all'interno del processo di *allontanarsi* da ogni spiegazione teologica e condizionamento ecclesiastico, nel superamento della mediazione spirituale, nell'affermazione dell'indipendenza e della dignità dell'individuo. Dal punto di vista storico, ad esempio, alla fine dell'800 Jacob Burckhardt aveva affermato che l'origine del vero umanesimo europeo si situa nel Rinascimento, specie quello italiano; un movimento che,

⁵⁹ *Inter alia*, Cf. F. GOGARTEN, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, F. Vorwerk, Stuttgart 1953; *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, F. Vorwerk, Stuttgart 1956. Sulla questione, cf. J.L. ILLANES, *Cristianismo, historia, mundo*, EUNSA, Pamplona 1973.

⁶⁰ Sulla questione dell'autonomia dell'ordine creato, cf. *Gaudium et spes*, n. 39.

⁶¹ Cf. W. PANNENBERG, *La legittimità cristiana dell'evo moderno*, *Op. cit.*, *passim*.

⁶² Sulla ricca storia della dottrina della grazia, cf. H. RONDET, *Gratia Christi: essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique*, Beauchesne, Paris 1948; G. PHILIPS, *L'union personnelle avec le Dieu vivant: essai sur l'origine et le sens de la grace créée*, Leuven University Press; Peeters, Leuven 1989.

⁶³ Cf. *La legittimità cristiana*, *Op. cit.*, p. 543.

pur non negando il contributo della fede cristiana, si ispirava piuttosto al pensiero pagano dell'antichità greca⁶⁴.

L'impostazione appena abbozzata, però, non regge ad un'analisi più attenta. È difettosa sia dal punto di vista epistemologico (n. 5), che antropologico (n. 6), che storico, come ha dimostrato ad esempio il recente crollo del comunismo marxista (n. 7).

Difettosa del tutto, però, non lo è. In modo paradossale, è precisamente l'azione creativa di Dio ciò che Lo distingue nettamente dalla creatura, rendendo possibile l'autonomia dell'uomo e lo sviluppo della scienza; è appunto l'agire salvifico di Dio nella storia ciò che crea spazio per l'umanità, anche se si tratta di uno spazio che invita l'uomo a sottomettersi liberamente – filialmente – al Creatore, spazio però che lo stesso Creatore non vuole riempire con la forza, né tramite energie oscure e demoniache, né tramite autorità umane che vorrebbero prendere il Suo posto («poiché non c'è autorità se non da Dio e quelle che esistono sono stabilite da Dio», Rm 13, 1), e soffocare «la libertà della gloria dei figli di Dio» (Rm 8, 21).

Dopo aver considerato i limiti della comprensione secolarizzata dell'umanesimo europeo, torneremo alla fine di questo studio alla questione della secolarità (o laicità) come valore prettamente cristiano (nn. 8-9). Con tutto, come ha detto Gianfranco Morra, «la laicità nasce cristiana»⁶⁵.

B. L'UMANESIMO EUROPEO TRA EPISTEMOLOGIA, ANTROPOLOGIA E STORIA

5. La questione epistemologica: l'origine cristiana dell'umanesimo europeo

Il pensiero protestante classico solitamente ritiene che, quando si vuole parlare della dignità dell'uomo, della sua libertà e della sua uguaglianza di fronte agli altri, si tratta in senso stretto di verità della fede⁶⁶.

⁶⁴ Cf. J. BURCKHART, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, A. Kröner, Stuttgart 1958 (originale dalla seconda metà del sec. XIX).

⁶⁵ G. MORRA, *Sorgenti culturali dell'Europa*, *Op. cit.*, p. 762. La stessa tesi viene difesa da P. NEMO, *Che cos'è l'Occidente?*, *Op. cit.*

⁶⁶ Come risultato del pensiero nominalista del tardo Medioevo, sin dai primi tempi della Riforma – Caetano, Lutero – si parla dell'esistenza e dell'immortalità dell'anima umana come verità di fede. Cf. il mio studio *Anima*, in *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, a cura di G. TANZELLA-NITTI - A. STRUMIA, vol. 1, Urbaniana University Press; Città Nuova, Roma 2002, pp. 84-101, specialmente p. 93.

Autori moderni come Emil Brunner e Karl Barth hanno sviluppato il pensiero di Lutero secondo cui *fides facit personam*⁶⁷: l'uomo diventa persona proprio nell'atto di credere⁶⁸. In altre parole, in Cristo non si rivela tanto che l'uomo sia (già) persona (e perciò destinatario della salvezza)⁶⁹, ma piuttosto che Dio lo guarda con un amore destinato a sfociare in comunione eterna con Lui: la fede garantirebbe all'uomo una dignità sublime solo in chiave escatologica⁷⁰. Detto diversamente, la dignità umana non trova la sua sede nell'uomo stesso, nella sua costituzione, ma piuttosto nel disegno ancora nascosto di Dio. Si tratta indubbiamente di una spiegazione schietta, attrattiva, cristianamente radicale, condivisibile però soltanto da coloro che vivano della fede cristiana, incapace quindi di offrire una base intellettualmente solida per una visione universale dell'uomo, per un'etica condivisa da tutti, oppure per un progetto evangelizzatore responsabile.

Più comune nella storia del pensiero cristiano, invece, è l'idea secondo cui la ragione umana, nutrita dalla parola rivelata che l'uomo accoglie nella fede della Chiesa, è riuscita faticosamente ad individuare delle categorie antropologiche coerenti e fondamentali, come sono quelle di persona, libertà, uguaglianza, immortalità dell'individuo, ecc. Una volta entrate nel regime della ragione, per così dire, le categorie in questione sembrano diventare comunicabili, condivisibili, autonome, "naturali". Ci si può domandare allora se, una volta rivelata, una volta conosciuta ed assimilata la verità sull'uomo, si potrà prescindere ormai dalla rivelazione cristiana? In

⁶⁷ M. LUTERO, WA 39/1, 293 (*Zirkulardisputation de veste nuptiali*, p. 1537).

⁶⁸ E. BRUNNER, *Dogmatique II*, Labor et fides, Genève 1965, p. 69; cf. *Ibidem*, *Wahrheit als Begegnung: sechs Vorlesungen über das christliche Wahrheitsverständnis*, Furche; Zwingli Verlag, Berlin; Zürich 1938. Altri autori come il luterano Helmut THIELICKE si sono accorti di questa tendenza e del pericolo di ridurre il concetto di persona ad una pura dinamica interpersonale: H. THIELICKE, *Die Subjektivität des Menschen*, in *Der Mensch als Bild Gottes*, a cura di L. SCHEFFCZYK, *Op. cit.*, pp. 352-58.

⁶⁹ Sull'origine teologica della persona umana nel concetto della chiamata cristiana, cf. il mio studio *La persona umana tra filosofia e teologia*, in "Annales Theologici" 13 (1999), pp. 71-105.

⁷⁰ Sulla questione della dignità umana impostata escatologicamente, ad esempio secondo Pannenberg, cf. il mio studio *Aspectos de la antropología de Wolfhart Pannenberg*, in Juan F. SELLÉS (a cura di), *Propuestas antropológicas del siglo XX*, EUNSA, Pamplona 2004, pp. 253-271, specialmente pp. 263-265.

questo caso, la fede religiosa costituirebbe, come pensavano Hegel e Comte, una prima tappa, importante ma primitiva, nello sviluppo umano, superata poi dalla filosofia (la *Aufhebung* hegeliana), e finalmente dalla scienza (la sociologia per Comte), che diventerebbe l'istanza ormai insuperabile. Una volta stabilita la definitività della scienza, non occorrerebbe più fare riferimento alla fede, alla rivelazione di Dio in Cristo. Il sapere appartiene ormai all'uomo stesso, strappato dalle divinità come, secondo la mitologia greca, fece Prometeo con il fuoco.

Con tutto ciò, la possibilità di prescindere dalla fede una volta che la ragione abbia raggiunto la conoscenza, non regge né storicamente, né dialetticamente, né epistemologicamente. Storicamente, perché è ben dimostrato che quando Dio viene messo da parte (si è parlato spesso, lungo il XX secolo, della "morte di Dio") si avvia la distruzione dell'uomo, il crollo della civilizzazione. Si pensi ad esempio ai testi "profetici" di un Nietzsche, ai grandi conflitti bellici del secolo scorso⁷¹, al crollo del marxismo (n. 7, *infra*). Dialetticamente, perché sono troppi gli aspetti della complessa realtà umana che resistono ad una sintesi razionale in assenza del dato della rivelazione cristiana, come dimostra l'attuale capitolazione antropologica di stampo postmoderno⁷². Dal punto di vista epistemologico, infine, perché ogni conoscenza umana, prima di essere accolta o assimilata, è ricevuta, sperimentata, sentita oppure veduta⁷³.

In effetti, come ha saputo dimostrare lo studio moderno dell'ermeneutica (Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Habermas, Gadamer), la ragione umana non si attua nell'ambito del puro o dell'astratto, come pensava Kant, ma in maniera storica, sociale, situata. Essa cavalca per così

⁷¹ Scrisse J. RATZINGER: «L'Europa, proprio in questa ora del suo massimo successo, sembra diventata vuota dall'interno, paralizzata in un certo qual senso da una crisi del suo sistema circolatorio, una crisi che mette a rischio la sua vita, affidata per così dire a tra-pianti, che poi però non possono che eliminare la sua identità»: *Europa. I suoi fondamenti oggi e domani*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, p. 19.

⁷² Cf. specialmente lo studio di I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e post-modernità*, Queriniana, Brescia 2001.

⁷³ Sul processo di assimilazione tramite la ragione umana di ciò che ci viene dato per la fede, cf. il mio studio *Evangelizzazione e Luoghi della Fede. Una riflessione in base all'enciclica Fides et ratio*, in *Comunicazione e luoghi della fede*, a cura di N. GONZÁLEZ GAITANO, Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 2001, pp. 109-146.

dire sulla cultura, la guida quindi, anche se è condizionata da essa, e in parte guidata. Infatti, l'uomo ragiona in base alle categorie ricevute, spesso assimilate acriticamente. Perciò, la pratica di una rigorosa ermeneutica storica sulle affermazioni comuni di tipo antropologico – ad esempio per quanto riguarda la dottrina dei diritti umani – porterà prima o poi o alla rinuncia ad ogni possibilità di accedere alla verità (lo sbocco postmoderno)⁷⁴, oppure alla scoperta di un dono di ricca intelligibilità che ha dato vita ad un sistema di pensiero e civilizzazione in cui siamo profondamente immersi e a cui siamo inconsapevolmente debitori⁷⁵.

È più che probabile che le categorie antropologiche che caratterizzano l'umanesimo europeo riterranno per molto tempo ancora una vita propria, una dinamica autonoma, una inerzia culturale, anche quando staccate dalla fede che le ha dato consistenza. Si capisce però che il semplice passaggio del tempo, e, più ancora, il rifiuto aperto di riconoscere le radici cristiane del pensiero umanista, farà gradualmente scomparire (o mutare sostanzialmente) queste categorie, o perlomeno spezzerà la visione unitaria che ha facilitato il loro consolidamento. Il riconoscimento della dignità della persona umana e del suo rispetto, come diceva Guardini in un testo già citato, «possono durare per un po' quando tale fede si spegne, ma poi gradualmente vengono perduti»⁷⁶. Dostoevskij diceva: «l'Europa ha rinnegato Cristo. È per questo, è solo per questo che sta morendo»⁷⁷. E Ravasi: «i nobili segni della nostra cultura si riducono, così, a essere conchiglie senza l'eco del mare del passato»⁷⁸.

6. La questione antropologica: la dimenticanza del peccato e il peccato come dimenticanza

Oltre che dalla strenua affermazione della dignità e libertà di ogni uomo, è interessante notare come la modernità è caratterizzata da una

⁷⁴ Si tratta di un processo contro cui ha preso posizione l'Enciclica *Fides et ratio* (1998) di Giovanni Paolo II.

⁷⁵ Sull'importanza di allacciare la dottrina escatologica sulla base del ricordo, evitando ogni forma di intrusione apocalittica irrazionale e dualistica, cf. il mio studio *The Christological Assimilation of the Apocalypse*, Four Courts, Dublin 2004.

⁷⁶ R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna*, Op. cit., p. 99.

⁷⁷ Cit. da G. RAVASI, *Le anime d'Europa*, Op. cit.

⁷⁸ *Ibidem*.

negazione altrettanto accanita del cosiddetto “peccato di origine”, ovvero di quella situazione vitale ed ereditaria di alienazione dell'uomo dal suo Creatore frutto della sua caduta primitiva⁷⁹. È possibile che l'enfasi un poco unilaterale sulla condizione di caduta dell'uomo, sia all'interno della spiritualità protestante (pietismo luterano, puritanesimo) che in quella cattolica (giansenismo), abbia contribuito – per contrapposizione – a far sorgere un'antropologia di stampo ottimista decisamente staccata dalla fede cristiana. Si percepiva in qualche modo che l'innalzamento di Dio, la sua glorificazione, da parte del credente, richiedeva come contropartita un'umiliazione eccessiva dell'uomo, il suo abbassamento (Fil 2, 7), e viceversa. Le origini dell'umanesimo moderno vengono spiegate, quindi, senza far ricorso a Dio o alla salvezza cristiana, generalmente in chiave sociale, politica oppure psicologica.

Dato però che la peccaminosità umana, profondamente radicata, punta precisamente nella direzione dello spirito di *autosufficienza* umana di fronte al Creatore⁸⁰, si capisce che chi vuole escludere *a priori* la considerazione dell'orizzonte oscuro del peccato all'interno dell'antropologia, preferirà conservare i doni divini senza però dover riconoscere Colui che li dona. Si capisce inoltre che tutto ciò che prima veniva attribuito all'uomo a partire dalla fede – la sua creazione dal nulla, il destino immortale, la sua superiorità rispetto al cosmo materiale come ambasciatore del Creatore, la libertà, l'essere persona, ecc. – si deve attribuire ora all'uomo stesso a partire dalla propria soggettività oppure azione, caso mai assegnando ad una materialità impersonale, particolarmente viva e versatile, un ruolo di fondamento o di origine. Come scrive Gianfranco Morra:

«rispetto alla civiltà greco-romana, il cristianesimo introduce un diverso modello di uomo. Un modello diverso in quanto diverso è il concetto di Dio (la teologia è

⁷⁹ F. VALJAVEC, nella sua opera classica, *Storia dell'Illuminismo*, Il Mulino, Bologna 1973, ha fatto notare la scomparsa della categoria del peccato originale lungo gli ultimi secoli.

⁸⁰ Giovanni Paolo II, nella sua catechesi sulla creazione, ha parlato de «l'albero della conoscenza del bene e del male [che] richiama simbolicamente il limite invalicabile che l'uomo, in quanto creatura, deve riconoscere e rispettare»: *Il peccato dell'uomo e lo stato di giustizia originale* (3.9.1986), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 9/1 (1986), p. 527. Cf. anche il *Catechismo della Chiesa Cattolica* 396.

sempre antropologia). Il Dio degli ebrei è un Dio creatore, quello dei greci è solo ordinatore (*Demiurgo*)»⁸¹.

In effetti, un Dio Creatore dona l'esistenza *ex novo* e chiede dall'uomo riconoscenza e gratitudine, vissute sempre come liberazione gioiosa. Contrariamente, la Divinità ordinatrice struttura le cose già esistenti ed esige dalla creatura, caso mai, una timorosa sottomissione.

Si capisce così che la sfida urgente di non perdere il frutto maturo, faticosamente guadagnato, dell'umanesimo cristiano, nella sua origine e nel suo sviluppo⁸², porta con sé la necessità di un rinnovamento spirituale, e, in particolare, un rinnovamento *eucaristico*, di riconoscenza, perché l'uomo non dimentichi da Chi gli sono pervenuti tanti beni preziosi⁸³.

7. Il marxismo comunista: una speranza umana venuta meno

Agli occhi di molti, la permanenza dei valori che ispirano l'Europa secolarizzata sembra trovare una conferma significativa in quel momento liberatore segnato dal crollo strepitoso del comunismo marxista quindici anni fa. Il marxismo si era dimostrato deficiente, secondo il principio della priorità della prassi sulla teoria, proprio al medesimo pensiero marxista. In effetti, *il marxismo non funzionò*, né economicamente, né socialmente, né umanamente. Era comprensibile che il crollo di un'ideologia atea fosse accolto generalmente con sollievo e contentezza, e da molti come una dimostrazione della permanenza dei "valori" occidentali. Invece, solo pochi – si pensi ad esempio ad Aleksander Solzenicyn – si sono accorti che il marxismo comunista, specie quello russo, non era il frutto di una infezione "asiatica" del genuino spirito europeo, ma piuttosto il prodotto più raffinato, venuto meno, del moderno razionalismo europeo. "Il marxismo", dice Buttiglione,

«è un elemento che viene [alla Russia] da lontano, importato dall'Occidente, e interrompe il processo della tradizione nazionale [...] . Il comunismo è una malat-

⁸¹ G. MORRA, *Sorgenti culturali dell'Europa*, Op. cit., p. 761.

⁸² Si pensi alla *Wirkungsgeschichte* di Gadamer ed altri.

⁸³ Cf. l'Enciclica di GIOVANNI PAOLO II, *Ecclesia de Eucharistia* (2003), nn. 50-52, in cui il Papa ricorda il ruolo che il culto eucaristico ha giocato nello sviluppo dell'arte, dell'architettura e in generale della cultura umanista.

tia dell'Europa nel suo complesso, le cui manifestazioni si concentrano per una serie di motivi storici soprattutto in Russia»⁸⁴.

E il Card. Ratzinger osserva:

«i sistemi comunisti [...] sono naufragati innanzitutto per il loro falso dogmatismo economico. Ma si trascura troppo volentieri il fatto che essi sono naufragati, più a fondo ancora, per il loro disprezzo dei diritti umani, per la sottomissione della morale alle esigenze del sistema e alle sue promesse di futuro»⁸⁵.

Di conseguenza, non si può escludere l'ipotesi che il crollo del comunismo marxista possa costituire un presagio minacciante di un altro crollo, più disastroso e più duraturo ancora, che forse è già in atto. Infatti, il problema sollevato dal marxismo, dice Ratzinger,

«continua ad esistere anche oggi: il dissolversi delle certezze primordiali dell'uomo su Dio, su se stessi e sull'universo – la dissoluzione della coscienza dei valori morali intangibili – è ancora e proprio adesso nuovamente il nostro problema e può condurre all'autodistruzione della coscienza europea, che dobbiamo cominciare a considerare, indipendentemente dalla visione del tramonto di Spengler, come un reale pericolo»⁸⁶.

È interessante notare come il pensiero marxista si sia presentato storicamente come una forma squisita di pensiero utopico, ovvero *di speranza per l'umanità*, di speranza secolarizzata, di speranza per l'uomo e dall'uomo. L'autore che con più efficacia ha sviluppato quest'idea è stato probabilmente Ernst Bloch⁸⁷. Bloch parlava della speranza come il "principio" non solo dell'agire umano, ma più ancora, della struttura del mondo. Secondo la sua suggestiva rilettura della metafisica aristotelica, la dinamica della speranza scaturisce dalla struttura stessa della materia e del

⁸⁴ R. BUTTIGLIONE, *La situazione della cultura europea dopo il crollo del comunismo*, in *Cristianesimo e cultura in Europa*, Op. cit., pp. 167-177, qui pp. 168s.

⁸⁵ J. RATZINGER, *Europa. I suoi fondamenti oggi e domani*, Op. cit., p. 24.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 25.

⁸⁷ Su Bloch, Cf. i miei studi *Hope and Freedom in Gabriel Marcel and Ernst Bloch*, in "Irish Theological Quarterly" 55 (1989), pp. 215-239; *Conoscenza e realizzazione del futuro dell'uomo e del cosmo: Gabriel Marcel ed Ernst Bloch a confronto*, in *Futuro del cosmo, futuro dell'uomo. Atti del XXII Simposio dell'A.T.I.*, a cura di S. MURATORE, Messaggero, Padova 1996, pp. 355-374.

cosmo. Il futuro è prefigurato già nel mondo materiale, il quale viene indirizzato e sistemato dall'uomo mentre prepara la futura Età Nuova. In altre parole, la speranza che spinge verso il futuro rimanda, al contempo, verso il principio. È chiaro però, secondo Bloch, che il futuro che ci aspetta sarà interamente intramondano; non coinvolge gli individui umani, che scompaiono con la morte, ma piuttosto l'umanità nel suo insieme. In poche parole, la dinamica e il risultato della speranza sono iscritti a livello fondamentale nella struttura stessa dell'umanità e dell'universo. Non esiste nessuna polarità dinamica tra promessa e ricordo. Sostanzialmente, il futuro né contraddice, né sorpassa, né muta il passato. In questo senso si capisce che, dal punto di vista politico, il pensiero marxista sia stato, lungo la sua storia, perlopiù di stampo conservatore.

C. TRASCENDENZA E SECOLARITÀ: LE POLARITÀ CHE DANNO VITA ALLA SPERANZA

Abbiamo visto che la speranza si fa possibile e presente non in base a ciò che il mondo oppure l'uomo già contengono, ma in base a ciò che Dio ha promesso all'umanità, ciò che da una parte l'uomo desidera, ma che dall'altra è incapace di ottenere da sé. In altre parole, è la grazia che rende possibile la speranza. E al contempo l'uomo impara la lezione della speranza, struttura la sua mente e la sua memoria secondo questa dinamica, guardando e contemplando, stupito, i *magnalia Dei*, le grandi opere di Dio, ciò che Dio ha fatto nella natura e lungo la storia, e tornerà a fare, anche in futuro, con imprevedibile fantasia divina. È all'interno di questo processo dialettico che si dà vita alla speranza, ed è così che si è consolidato il Vecchio Continente.

8. La “secondarietà culturale” dell'Europa rispetto alla Sacra Scrittura

Parlando in genere dei fenomeni di sviluppo culturale e religioso, Rémi Brague ha fatto riferimento spesso ad un processo che egli chiama di “assorbimento”. Osserva che una visione religiosa o culturale nuova spesso si consolida tramite l'assorbimento di elementi culturali e religiosi già esistenti che vengono poi eliminati⁸⁸. Il fenomeno si verifica, afferma

⁸⁸ Cf. R. BRAGUE, *Le fondamenta dell'Europa. Il cristianesimo come forma della cultura europea*, in *Cristianesimo e cultura in Europa*, Op. cit., pp. 25-36.

lo studioso francese della filosofia araba, nella religione islamica e in diverse civiltazioni asiatiche. Dal punto di vista filosofico e scientifico il pensiero dialettico hegeliano o quello sociologico di Auguste Comte descrivono questo processo alla perfezione.

È interessante notare però che il fenomeno di “assorbimento” non si è verificato, sostanzialmente, nell'Europa cristiana, caratterizzata, dice Brague, da ciò che denomina la “secondarietà culturale”. In effetti, l'Europa cristiana è secondaria rispetto alla sua origine viva e perenne, che è l'Antico Testamento (e il Nuovo), e non l'ha mai “assorbito”. E dovrà rimanere sempre “secondaria” di fronte alla Scrittura, dice, se vuole essere se stessa. Certamente è in Europa dove si è consolidato il cristianesimo e, nella maggior parte dei casi, dove è partita di nuovo la fede verso altre sponde. Però, mentre molte civiltà sono *ereditarie*, perché si sono sviluppate a partire da altre, appunto *assorbendole*, l'Europa è l'unica civiltà che sia rimasta perennemente dipendente dalla sua origine viva, la Parola di Dio, espressione dell'Alterità di Dio di fronte al mondo, al contempo della sua fedeltà verso di esso.

A questa riflessione di Brague, bisogna precisare, come è ovvio, che il Nuovo Testamento costituisce il culmine o la pienezza delle promesse dell'Antico, e in questo senso esso è il “polo” fondamentale con cui l'Europa cristiana si è sempre misurata. Al contempo, però, il Nuovo non potrà mai prescindere dall'Antico; neppure nella Scrittura, infatti, si verifica il fenomeno dell'assorbimento. Lo gnostico Marcione, invece, fa rimpiazzare (o assorbire) il Dio giusto dell'Antico Testamento dal Dio misericordioso del Nuovo. Perciò, suggerisce Brague, il rifiuto dello gnosticismo di Marcione, nei primi secoli dell'era cristiana,

«diventa, forse, l'avvenimento che ha fondato la storia dell'Europa come civiltà [...] . Così è possibile che sant'Ireneo, dovuto alla sua polemica contro il marcionismo e la sua affermazione dell'identità tra il Dio dell'Antico e del Nuovo Testamento, sia non solo uno dei Padri della Chiesa, ma anche uno dei Padri dell'Europa»⁸⁹.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 30.

E avverte lo stesso autore:

«se l'Europa si ripiegasse sulla propria cultura, intesa non come una cultura fra le altre, si creerebbe una specie di marcionismo culturale»⁹⁰.

“In realtà”, conclude Brague,

«il *cristianesimo* in rapporto alla cultura europea è *più forma che contenuto*. Lungi dall'essere uno dei componenti fra cui scegliere, è il cristianesimo con la sua presenza che permette agli altri di esistere»⁹¹.

Atene, Roma, Gerusalemme hanno *contribuito* all'Europa; il cristianesimo però le ha dato la *coesione*, e quindi la vitalità e un futuro viabile.

9. Le perenni “polarità” che danno vita all'Occidente

In effetti, l'Europa, nella sua storia, nella sua attualità e nel suo futuro non può essere compresa a partire da se stessa, ma a partire da Colui che si è dimostrato fedele alle sue promesse, come fece lungo l'intero arco dell'Antico Testamento.

In questo tipo di affermazione però qualcuno potrebbe scorgere un tanto di imperialismo religioso, di spirito di crociata, giustificante tanti fenomeni aberranti che tutti vorremo fossero superati per sempre: guerre di religione, colonialismo selvaggio, antisemitismo, tirannia religiosa, e via dicendo⁹². Quando si teme che un'Europa che si riconosce cristiana potrebbe diventare imperialista, deserto per la libertà, si deve intendere che l'unico impero di cui si tratta è il Regno di Dio, senza dimenticare le

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ibidem*, p. 36.

⁹² Sulla questione si è soffermato M. PERA in una recente conferenza all'Università Lateranense (12 maggio 2004) intitolata *Il relativismo, il Cristianesimo e l'Occidente* (pubblicata in *Senza radici, Op. cit.*, pp. 5-45) in cui diceva: «Ora, l'Occidente è stato padre di civiltà, ma quella civiltà è costata al mondo colonialismo, imperialismo, nazionalismo, antisemitismo, nazismo, fascismo, comunismo. [Avendo mangiato i frutti avvelenati dell'albero della conoscenza, non è un paradiso terrestre.] E però non possiamo fermarci a questi errori o giustificare con essi ciò che sta accadendo. Se si vuole redigere un bilancio corretto, si deve fare una partita doppia e mettere i meriti accanto ai torti, e se si vuole celebrare un processo equo, occorre contrapporre la difesa all'accusa» (p. 44).

parole che la Liturgia delle ore indirizza al Re Erode, timoroso della nascita di un Bambino:

*Hostis Herodes impie,
Christum venire quid times?
Non eripit mortalia
Qui regna dat caelestia*⁹³.

Se il cristianesimo vissuto fornisce la visione più elevata dell'uomo, l'antropologia più sublime, questo non si attribuisce solo agli individui – filosofi, teologi, artisti, letterati – che l'hanno sviluppata intellettualmente, oppure a coloro che l'hanno assimilata esistenzialmente. La loro visione dell'uomo è, essa stessa, frutto del dono divino della vita umana; e la loro fedeltà alla chiamata cristiana consiste precisamente nel voler comunicare questa “Buona Novella” ad altri, a tutti gli altri. Il proselitismo appartiene all'essenza della vita cristiana⁹⁴. Si tratta, se bisogna adoperare la parola, di un “imperialismo divino”, non umano, il Regno di Cristo⁹⁵. In fin dei conti, si deve sempre parlare della “secondarietà culturale” dell'Europa rispetto alla parola viva della Scrittura, appunto perché le autorità umane non potranno mai sostituire o dislocare la Sovranità di Cristo senza che l'uomo cada nell'idolatria, senza che lo Stato diventi qualcosa di sacro e divino. Saranno sempre *regna mortalia*, come dice l'inno appena citato.

E questo è così perché l'Europa si situa in una fondamentale e fruttuosa polarità rispetto alla Scrittura, una polarità che sta alla base della sua vitalità e del suo sviluppo. Di questa polarità tre ulteriori esempi possono essere riferiti.

In *primo* luogo, il fatto che tra potere politico (l'*Imperium*) e potere spirituale (a livello visibile, Papato e vita monastica) si è verificato lungo l'intera storia dell'Europa una polarità viva. Anzi, la si potrebbe denominare una polarità *fraterna*, anche con le connotazioni conflittuali che questa parola può assumere. Sul ruolo, nella formazione dell'Europa, della

⁹³ *Hymnus ad II Vesp. Solemnitatis Epiphaniae.*

⁹⁴ Cf. l'interessante articolo di T. PADOA-SCHIOPPA, *Proselitismo. La libertà di persuadere*, apparso in “Corriere della Sera”, 17.1.2005, pp. 1, 25.

⁹⁵ Sulla forza divina della vita umana vissuta santamente, cf. il mio studio *The Inseparability of Holiness and Apostolate. The Christian 'alter Christus, ipse Christus' in the Writings of Blessed Josemaría Escrivá*, in “Annales Theologici” 16 (2002), pp. 135-164.

distinzione dialettica dei due ambiti, quello dell'Impero e quello della Chiesa, ha riflettuto in profondità il card. Joseph Ratzinger⁹⁶. Si tratta, dice, di una distinzione che «divenne di massima importanza per il successivo sviluppo dell'Europa, e che per così dire ha posto i fondamenti di ciò che è propriamente tipo dell'Occidente»⁹⁷.

Se Benedetto Croce da “laico” si chiedeva nel 1942 «perché non possiamo non dirci cristiani?», altri – ad esempio Morra – aggiungono una domanda da cristiani: «perché non possiamo non dirci laici?». «Come la laicità è, originariamente, cristiana, così il cristianesimo non teme la laicità»⁹⁸, aggiunge quest'autore. L'ebreo Joseph Weiler, in un'interessante studio recente intitolato *Un'Europa cristiana*, insiste sulla consonanza piena che esiste tra lo spirito laico (caratterizzato dalla tolleranza) e quello cristiano⁹⁹, e teme che l'eliminazione sistematica dal foro pubblico della linfa cristiana porterà ad un deficit nella democrazia e poi alla comparsa di nuovi fascismi.

In secondo luogo, si può notare la capacità dell'Europa di *saper accogliere, senza perdere se stessa*. In effetti, colui che accoglie il dono di Dio diventa capace di accogliere tutti i beni che, direttamente o indiretamen-

⁹⁶ J. RATZINGER, *Europa. I suoi fondamenti oggi e domani*, *Op. cit.*, pp. 12s.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 14.

⁹⁸ Secondo G. MORRA, *Sorgenti culturali dell'Europa*, *Op. cit.*, p. 764, per i greci e i romani, l'uomo è cittadino. Per il cristianesimo, invece, è figlio di Dio, e perciò la «nostra patria è nei cieli» (Fil 3, 20). Per Paolo il cristiano ha una doppia cittadinanza. Gesù stesso esortò i discepoli a rendere «a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio» (Mt 22, 21). Infatti, «per i romani politica e religione, festa civile e festa religiosa, erano tutt'uno» (G. MORRA, *Sorgenti*, p. 762). Perciò esiste il Pantheon. «La laicità nasce cristiana», conclude Morra, «essa è la inconfondibilità di Dio e dello Stato [...] . Come la laicità è, originariamente, cristiana, così il cristianesimo non teme la laicità» (*Ibidem*, pp. 762, 764). Luigi Sturzo diede a questa “formula” europea il nome: “diarchia sociologica”. I cristiani hanno compreso che i diritti non vengono concessi dallo Stato, ma piuttosto regolati e difesi da esso. È questa la base della legge naturale. Capovolgendo Hegel e facendo riferimento all'*appeal to heaven* di Locke, Morra insiste su «la distinzione e la superiorità della società civile rispetto allo Stato, l'inviolabilità dei diritti naturali, la funzione strumentale dei governi, il limite e il controllo del potere, come pure la possibilità della resistenza» (*Ibidem*, p. 763). Il pericolo sta nel rivolgersi allo Stato per tutti i bisogni umani. Morra raccomanda di «ritrovare l'originalità e la purezza di Gerusalemme liberandola dalle sovrastrutture di Atene e Roma» (*Ibidem*, p. 762). Per spiegare il fenomeno del totalitarismo lungo il XX secolo, lo stesso autore parla del «declino della religione cristiana e la conseguente divinizzazione atea e panteistica dello Stato» (*Ibidem*, p. 763).

⁹⁹ J.H.H. WEILER, *Un'Europa cristiana*, Rizzoli, Milano 2003.

te, gli si presentano: integrare l'altro nella propria esistenza, senza l'*Aufhebung* di Hegel, senza l'assorbimento di cui parla Brague.

«Quindi nessuno ponga la sua gloria negli uomini, perché tutto è vostro: Paolo, Apollo, Cefa, il mondo, la vita, la morte, il presente, il futuro: tutto è vostro! Ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio» (1 Cor 3, 21-3).

Interessante l'osservazione dello studioso Pietro Citati, riportata recentemente da Marcello Pera in una conferenza all'Università Lateranense:

«la civiltà occidentale ha grandissime colpe, come qualsiasi civiltà umana. Ha violato e distrutto continenti e religioni. Ma possiede un dono che nessuna altra civiltà conosce: quello di accogliere, da almeno duemilacinquecento anni, da quando gli orafi greci lavoravano per gli sciti, tutte le tradizioni, tutti i miti, tutte le religioni, tutti o quasi tutti gli esseri umani»¹⁰⁰.

È la dinamica intrinseca della missione evangelizzatrice cristiana, ciò che il Papa ha designato spesso con l'espressione "la fede si rafforza donandola"¹⁰¹. L'annuncio della fede, dice Giovanni Paolo II, «non solo non ha pregiudicato, ma, al contrario, ha integrato e esaltato i valori autentici, umani e culturali, tipici del genio dei paesi evangelizzati»¹⁰².

In terzo luogo, *la capacità di autocritica*, manifestazione tangibile dello spirito di conversione¹⁰³, presente nel cuore stesso del messaggio evangelico. L'ha espressa bene un grande scrittore della nostra epoca, Mario Vargas Llosa: il merito più significativo della civiltà occidentale, dice, «quello che, forse, costituisce un *unicum* nell'ampio ventaglio delle culture mondiali [...] è stata *la capacità di fare autocritica*»¹⁰⁴. La grandezza dell'Occidente sta in ciò che Dio gli ha dato, certamente, e la sua bassezza nel modo, spesso meschino, in cui l'uomo – colpito dal peccato – l'ha

¹⁰⁰ P. CITATI, *L'Occidente senza forza e l'esercito del terrore*, in "La Repubblica", 31.3.2004, cit. da M. PERA in *Il relativismo, il Cristianesimo e l'Occidente*, in M. PERA - J. RATZINGER, *Senza radici*, Op. cit., p. 44.

¹⁰¹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Redemptoris missio* (1990), n. 3.

¹⁰² GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio ai partecipanti del Congresso sulla nuova Costituzione europea* (Città del Vaticano, 20.6.2002), n. 4.

¹⁰³ Cf. EE 23-32.

¹⁰⁴ M. VARGAS LLOSA, *Occidente. L'agonia del paradiso*, in "La Stampa", 18.4.2004, cit. da M. PERA in *Il relativismo, il Cristianesimo e l'Occidente*, Op. cit., p. 44.

recepito¹⁰⁵. In effetti, solo di fronte alla sublimità ed alterità del dono divino destinato all'umanità, l'uomo potrà conoscere se stesso e fare un'adeguata autocritica. Papa Giovanni Paolo II l'ha voluto fare per tutta la Chiesa in diverse occasioni, chiedendo perdono per le colpe commesse dai cristiani in nome della Chiesa¹⁰⁶.

10. Il recupero della speranza

Lo storico dell'arte Régis Debray, in un recente rapporto preparato per il Ministero dell'Educazione del Governo di Francia, raccomanda vivamente l'insegnamento nelle scuole pubbliche della storia della cultura religiosa dell'Europa¹⁰⁷, particolarmente quella dell'arte cristiana¹⁰⁸. Senza questo vivo ricordo, afferma l'autore¹⁰⁹, i giovani europei oggi rischiano la perdita della propria identità. Confermando l'intuizione di Debray, l'artista Marc Chagall era convinto che

«per secoli i pittori hanno intinto il loro pennello in quell'alfabeto colorato della speranza” che sono le Sacre Scritture, tant'è vero che senza la loro conoscenza è impossibile decifrare l'iconografia dell'arte europea»¹¹⁰.

Certamente, come diceva Paolo, «la speranza [...] non delude, perché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato» (Rm 5, 5). È anche vero però che l'uomo, per vivere profondamente della speranza divina, deve assaporare continuamente il ricordo dei *magnalia Dei*, della storia del riversarsi dello Spirito sull'umanità.

¹⁰⁵ L'incondizionalità del diritto è previa ai legislatori. Ratzinger dice che la «validità della dignità umana previa ad ogni agire politico e ad ogni decisione politica rinvia ultimamente al Creatore: solamente Dio può stabilire valori che si fondano sull'essenza dell'uomo e che sono intangibili»: *Europa. I suoi fondamenti oggi e domani*, *Op. cit.*, p. 25.

¹⁰⁶ Si veda il rapporto della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Memoria e riconciliazione. La Chiesa e le colpe del passato* (7.3.2000).

¹⁰⁷ Cf. R. DEBRAY, *L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque*, Paris 2002.

¹⁰⁸ Cf. R. DEBRAY, *L'Ancien Testament à travers 100 chefs-d'oeuvre de la peinture. Le Nouveau Testament à travers 100 chefs-d'oeuvre de la peinture*, ambedue dalle Presses de la Renaissance, Paris 2003.

¹⁰⁹ Sul cammino spirituale di Debray a partire da una posizione nettamente marxista, cf. la sua opera *Dieu, un itinéraire: matériaux pour l'histoire de l'Eternel en Occident*, Odile Jacob, Paris 2001.

¹¹⁰ G. RAVASI, *Le anime d'Europa*, *Op. cit.*

VITA ACADEMIAE

1. LA SESSIONE ACCADEMICA DEL 27 GENNAIO 2005

- * **Cronaca della Sessione pubblicata su “L'Osservatore Romano” del 31 gennaio / 1 febbraio, a cura di don Riccardo Ferri**

La teologia a servizio dell'annuncio del Vangelo nei molteplici contesti

Il 27 gennaio scorso si è tenuta, presso la Pontificia Università Lateranense, l'annuale Sessione accademica della Pontificia Accademia di Teologia. L'intensa giornata si è articolata in due parti. Nella prima, riservata agli Accademici, Mons. Marcello Bordon, Presidente dell'Accademia, ha ripercorso le ultime tappe del cammino dell'Accademia e ha presentato il progetto del III Forum Internazionale, che si terrà dal 26 al 28 gennaio 2006 nella Città del Vaticano. In continuità con quanto emerso nel II Forum, tenutosi nel gennaio 2004, su “Il metodo teologico oggi, fra tradizione e innovazione” (i cui Atti sono disponibili nel primo n. della rivista PATH del 2004), si approfondiranno alcune linee già emerse in tale occasione, articolando la questione del metodo teologico su tre fronti tra loro complementari: quello della *Traditio vivens* dell'evento Cristo tra memoria e profezia, quello dell'ecclesiologia di comunione e quello della testimonianza e della relazione dialogale con il contesto culturale. Il Forum avrà dunque per tema generale: “Il metodo teologico oggi. Comunione in Cristo tra memoria e dialogo”.

Ha successivamente preso la parola Mons. Piero Coda, Prelato Segretario, il quale ha illustrato il programma della rivista della Pontificia Accademia di Teologia, PATH. Il primo numero del 2005, di prossima pubblicazione, sarà dedicato a una presentazione dei contenuti teologici più rilevanti della *Novo millennio ineunte* di Giovanni Paolo

II, cui si aggiungerà l'illustrazione delle Esortazioni Apostoliche Postsinodali alla Chiesa nei cinque Continenti. Il secondo numero del 2005, su proposta e in collaborazione col Pontificio Consiglio per la Cultura, verterà invece sul tema della "*Via pulchritudinis*", in preparazione della seduta plenaria del medesimo Consiglio nella primavera del 2006. Sono state poi proposte le linee progettuali dei due numeri del 2006: il primo sarà dedicato al rapporto tra metafisica e rivelazione, il secondo conterrà gli Atti del Terzo Forum Internazionale. Infine, sono stati individuate alcune aree tematiche di approfondimento, tra cui quella della riflessione sul rapporto tra teologia ed esperienza spirituale, cui sta già lavorando un gruppo di accademici coordinato dal Prof. François-Marie Léthel, O.C.D. Al termine della presentazione, l'archivista dell'Accademia, Prof. Don Manlio Sodi, S.D.B., ha dato conto dell'attuale diffusione della rivista (che conta già quasi 300 abbonati e viene pubblicata in un migliaio di copie) e delle strategie per il futuro. La prima parte della Sessione si è conclusa con l'elezione dei membri del Consiglio Accademico per il prossimo quinquennio. Sono risultati eletti il Rev. Prof. Enrico dal Covolo, S.D.B., che già svolge le funzioni di Economo, il Rev. Prof. Manlio Sodi, S.D.B., il Rev. Prof. P. François-Marie Léthel, O.C.D. e il Rev. Prof. Paul O'Callaghan.

La seconda parte della Sessione ha avuto carattere pubblico e si è articolata in tre momenti, segnati e distinti da pregevoli intermezzi musicali eseguiti dal Coro Interuniversitario di Roma, diretto dal Maestro Don Massimo Palombella, S.D.B. Nel primo momento, Sua Eminenza il Card. Paul Poupard, Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura, ha rivolto un indirizzo di saluto ai convenuti, nella sua veste di Presidente del Consiglio di Coordinamento fra Accademie Pontificie, manifestando il suo vivo apprezzamento per la feconda attività che l'Accademia sta svolgendo. Seguendo le indicazioni che il Santo Padre ha offerto nella *Fides et Ratio* riguardo al compito dei Teologi, il Cardinale ha espresso la necessità di un rinnovato dialogo tra Vangelo e culture, così come risuona nella Lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, in cui Giovanni Paolo II ha invitato la Chiesa a far penetrare il lievito del Vangelo nelle diverse culture e a operare affinché il Vangelo stesso si faccia promotore di una civiltà nuova dell'amore, che porti "il volto delle tante culture e dei tanti popoli in cui esso è accolto e radicato" (cf. *Nmi*, 40).

Dopo il saluto del Cardinale e del Presidente dell'Accademia, Mons. Bordoni, il quale ha ringraziato i numerosi partecipanti e invitati, tra cui in primo luogo S.E. Mons. Giovanni Coppa, in rappresentanza della Segreteria di Stato, s'è svolto il secondo momento della Sessione, dedicato a una tavola rotonda su "L'annuncio di Gesù Cristo nei molteplici contesti. Le Esortazioni Apostoliche Postsinodali alla Chiesa nei cinque Continenti". Il Prof. Mons. Ignazio Sanna, pro-Rettore della Pontificia Università Lateranense e Accademico, ha introdotto la tavola rotonda, evidenziando che la Pontificia Accademia Teologica ha inteso così proporre uno sguardo d'insieme sul programma, unico e pluriforme, della nuova evangelizzazione delineato da Giovanni Paolo II nella *Novo Millennio Ineunte* e nelle Esortazioni Apostoliche Postsinodali prese in esame. Ha poi sottolineato l'obiettivo della tavola rotonda: offrire un'anteprima di questo sguardo d'insieme, soffermandosi su tre di tali Esortazioni attraverso gli interventi di altrettanti Accademici: *l'Ecclesia in Africa*, illustrata dal Prof. Juvénal Ilunga (docente presso la Pontificia Università Urbaniana); *l'Ecclesia in Asia*, illustrata dal Prof. Hon Tai-Fai Savio, S.D.B. (Rettore della Salesian House of Studies in Hong Kong, Cina); e *l'Ecclesia in Europa*, illustrata dal Prof. Paul O'Callaghan (decano della Facoltà di Teologia presso la Pontificia Università della Santa Croce).

Nella prima relazione sull'*Ecclesia in Africa*, il Prof. Ilunga ha sottolineato due aspetti caratteristici del documento pontificio: la preferenza accordata all'uso del concetto di "evangelizzazione" rispetto a quello di *missio ad gentes* e la conseguente idea di missione che ne deriva. Per quanto riguarda l'uso del termine "evangelizzazione", esso indica che la Chiesa africana, pur essendo ormai diventata matura e a sua volta missionaria, è comunque chiamata ogni giorno a convertirsi e ad annunciare il Vangelo anche a chi già lo conosce. In particolare, la cultura africana spinge a considerare due aspetti della missione della Chiesa: quello del perdono e quello della guarigione, nella certezza che solo in Cristo risorto l'Africa ha la speranza d'essere sanata dai suoi mali rinvenendo una reale prospettiva di risurrezione e libertà. Il secondo intervento sull'*Ecclesia in Asia*, tenuto dal Prof. Hon Tai-Fai Savio, ha preso in considerazione la sfida dell'annuncio del Vangelo nella complessità del contesto asiatico. La Chiesa in Asia, oltre a esibire alcune caratteristiche e sensibilità proprie, si

trova inserita come minoranza in un ambiente in cui altre religioni e approcci culturali sono predominanti. È necessario, di conseguenza, un forte impegno nel dialogo inter-religioso, che superi ostilità e incomprensioni, ma che eviti anche il relativismo culturale e religioso. La terza relazione sull'*Ecclesia in Europa*, proposta dal Prof. O'Callaghan, ha approfondito, tra i vari temi presenti nell'Esortazione Apostolica, quello della speranza. Il Papa ha infatti sottolineato come l'Europa sia segnata, in questo periodo storico, da una crisi e da un offuscamento della virtù della speranza: c'è paura nel guardare al futuro e nel prendersi responsabilità e impegni stabili. Questo perché non può esserci speranza senza memoria, e il grande problema dell'Europa è precisamente quello d'aver perso la memoria del proprio passato e delle proprie radici. Da qui il richiamo a riscoprire la radici cristiane dell'Europa e quella fede cristiana che è stata la linfa vitale della sua storia.

La Sessione Accademica si è conclusa col conferimento dell'emeritato all'illustre Accademico Prof. P. Tomás Alvarez de la Cruz, O.C.D. Il prof. P. Jesús Castellano Cervera, O.C.D., ha tenuto la *laudatio*, in cui con intensa partecipazione ha ripercorso la carriera accademica e ha tracciato un profilo delle opere e del pensiero del Prof. Alvarez. Nato in Spagna ed entrato giovanissimo nell'Ordine del Carmelo Teresiano, egli si è laureato in teologia a Roma, presso l'*Angelicum* (ove ha conosciuto il giovane sacerdote Karol Wojtyła) con una tesi sul fondamento ontologico dell'amore in S. Tommaso d'Aquino; licenziato in storia della Chiesa presso l'Università Gregoriana e conseguito il diploma di Archivistica in Vaticano e a Vienna, è stato docente e preside della Pontificia Facoltà Teologica "Teresianum" in Roma, e ha poi insegnato in diversi Istituti in Spagna. Il P. Alvarez ha contribuito con varie pubblicazioni all'approfondimento di parecchi ambiti teologici (teologia fondamentale, mistica, mariologia) e storici; la sua opera maggiore è però senz'altro costituita dall'edizione critica delle opere di Santa Teresa di Gesù e dall'edizione degli autografi della stessa, nonché da studi specifici sulla Santa, in cui emerge la dimensione propriamente teologica della testimonianza mistica di Teresa, autorevolmente riconosciuta da Paolo VI con la proclamazione di Lei a Dottore della Chiesa. Al termine della *laudatio*, il Card. Poupard ha consegnato al Prof. Alvarez il diploma di emeritato, tra il plauso dei presenti, a testimonianza di una vita interamente spesa a servizio della Chiesa,

attraverso una limpida e penetrante riflessione teologica che, attingendo alla contemplazione dei Santi, è luce per il vivere cristiano di ogni tempo.

*** Indirizzo di saluto del Card. Paul Poupard, Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura**

Eccellenza Reverendissima,
Reverendissimo Presidente e Prelato Segretario,
Illustri Accademici,

sono davvero lieto, ed onorato, di introdurre la Sessione Accademica della Pontificia Accademia di Teologia, all'inizio di questo nuovo anno di impegno, che ci auguriamo fecondo e ricco di buoni frutti.

Sono, perciò, veramente grato, e credo di interpretare il pensiero di voi tutti, a Mons. Marcello Bordoni e a Mons. Piero Coda per l'impegno profuso con grande generosità e competenza, insieme agli altri Membri del Consiglio Accademico, per fare della Pontificia Accademia di Teologia un vero forum di ricerca e di approfondimento teologico, capace di rispondere sia alle sfide del nostro tempo sia alle esigenze e alle domande della Chiesa, in particolar modo a quelle sollecitate dal Santo Padre Giovanni Paolo II.

Ai Responsabili dell'Accademia rivolgo, dunque, le mie più vive congratulazioni e il mio sentito ringraziamento per il notevole impulso impresso alla vita dell'Accademia, i cui risultati, estremamente positivi, fanno ben sperare anche per l'avvenire.

Rivolgo, poi, il mio cordiale e grato saluto a S. Ecc. Mons. Rino Fisichella, Rettore Magnifico della Pontificia Università Lateranense, che con grande disponibilità ci ha accolti in questa prestigiosa sede, condividendo con sensibilità e attenzione l'impegno dell'Accademia.

Un particolare e cordialissimo saluto va all'Accademico, Prof. P. Tomás Álvarez de la Cruz, a cui viene conferito l'emeritato, e al Prof. P. Jesús Castellano Cervera, che terrà la *Laudatio*.

Saluto, infine, tutti voi qui presenti, Relatori e Accademici, augurando di vivere proficuamente questa Sessione Accademica come momento di incontro e di approfondimento del Magistero Pontificio, in chiave teo-

logica, così come si è espresso nelle *Esortazioni Apostoliche post-sinodali* rivolte alla Chiesa nei cinque Continenti.

Ho avuto la gioia di partecipare e di intervenire personalmente in tutti i Sinodi continentali celebrati sinora. Ricordo il primo Sinodo continentale, la Ia Assemblea Speciale per l'Europa, celebrata nel 1991, ed in vista della quale il Santo Padre volle che il Pontificio Consiglio della Cultura organizzasse un Simposio di Cultura, sul tema "Cristianesimo e Cultura in Europa: Memoria, Coscienza, Progetto", svoltosi dal 28 al 31 ottobre 1991 (Cf. *Cristianesimo e Cultura in Europa. Memoria, Coscienza, Progetto, Atti del Simposio presinodale* [Vaticano 28-31 ottobre 1991], in "Il Nuovo Areopago" 3-4, 1991).

Ho, poi, vissuto il Sinodo per l'Africa, nel 1994, quello per l'America, nel 1997, nell'anno successivo, il 1998, quello per l'Asia. Infine, nel 1999, la IIa Assemblea Speciale per l'Europa. Anche in questo caso il Sinodo fu preceduto da un Simposio pre-sinodale, organizzato dal Pontificio Consiglio della Cultura sul tema: "Cristo, sorgente di una nuova cultura per l'Europa, alle soglie del terzo millennio" (Cf. *Cristo, sorgente di una nuova cultura per l'Europa, alle soglie del terzo millennio, Atti del secondo Simposio presinodale* [Vaticano 11-14 gennaio 1999], in "Il Nuovo Areopago" 1-2, 1999).

In quest'ultimo Sinodo il Santo Padre mi ha concesso il grande onore di partecipare all'Assemblea in qualità di Presidente Delegato, e di essere quindi ancor più impegnato nello svolgimento di questa importante assise.

In seguito a queste Assemblee speciali per i cinque Continenti, il Santo Padre ha raccolto e vagliato i contributi proposti dai Padri sinodali ed ha offerto alla Chiesa universale le successive *Esortazioni Apostoliche postsinodali*, che ne riprendono i punti essenziali e qualificanti.

Va sottolineata la novità di questa nuova espressione del Magistero Pontificio, divenuta ormai classica da un quarto di secolo: il Papa è lieto di partecipare a tutta la Chiesa i frutti delle Assemblee Sinodali dei Vescovi.

Sono proprio questi documenti a costituire l'oggetto di studio dell'odierna Sessione Accademica, strutturata come una tavola rotonda in cui si avvicenderanno i diversi interventi, che verteranno soprattutto su tre di queste Esortazioni: *Ecclesia in Africa*, *Ecclesia in Asia* ed *Ecclesia in*

Europa, mentre le Relazioni sui rimanenti Sinodi saranno riprese nella Rivista PATH.

Vorrei, allora, soffermarmi brevemente sull'ultima *Esortazione Apostolica*, *l'Ecclesia in Europa*. È un documento quanto mai ricco e denso, che ci offre numerosissimi spunti di riflessione sia a carattere teologico sia a carattere più propriamente culturale. L'aspetto culturale, infatti, è ampiamente presente e rappresenta uno dei cardini del documento stesso. Anche per la specifica realtà che si prende in considerazione, quella appunto dell'Europa, cultura e fede si intrecciano continuamente e rappresentano due realtà complementari, due facce della stessa medaglia. Ad esempio, nel paragrafo intitolato "Formare ad una fede adulta" (n. 50) si sostiene la necessità del passaggio "da una fede sostenuta da consuetudine sociale ad una fede più personale e adulta, illuminata e convinta". Per far questo, prosegue il documento, "i cristiani sono chiamati ad avere una fede che consenta loro di confrontarsi criticamente con l'attuale cultura... di incidere efficacemente sugli ambiti culturali, economici, sociali e politici... di costruire una cultura cristiana capace di evangelizzare la cultura più ampia in cui viviamo".

Appare, così, altamente significativo, nel contesto del terzo capitolo dell'*Esortazione*, il punto III (nn. 58-63) intitolato "Evangelizzazione della cultura e inculturazione del Vangelo", in cui si toccano vari ambiti di intervento: la cultura in senso ampio, come mentalità diffusa, e poi, in modo più specifico, il mondo della scuola e dell'Università, il campo artistico e dei beni culturali, la pastorale giovanile, i mass media.

Dunque il lavoro non manca, non mancano certo le problematiche su cui riflettere, e da cui partire anche per maturare una visione teologica che sappia rispondere, soprattutto in ambito ecclesiologico, alle sfide della cultura e delle realtà sociali del nostro tempo, oltre che alle esigenze profonde di tanti uomini e donne che vogliono vivere il Vangelo di Cristo in maniera sempre più profonda e autentica.

Ecco il campo in cui lavorare insieme, in cui ciascuno di voi può offrire il suo prezioso contributo, scaturito dalla competenza e dall'esperienza, per contribuire alla vita della Chiesa, che è sempre stata e rimane sempre *Cattolica*, universale, *Mater et Magistra*, rammentava il Beato Papa Giovanni XXIII, del quale mi onoro di essere stato collaboratore in segreteria di Stato, perché per sua natura è sempre aperta ed accogliente, come

una vera Madre, nei confronti degli uomini e delle donne di buona volontà di ogni paese, razza e cultura.

Buon lavoro!

*** Relazione del Presidente, Mons. Marcello Bordonì**

I. Presentazione del progetto di lavoro in vista del III Forum Internazionale (gennaio 2006)

Ringrazio tutti gli Accademici presenti a questa prima parte della Sessione, che prevede la presentazione del progetto di lavoro del III Forum Internazionale (gennaio 2006). Ad essa seguirà l'illustrazione da parte di Mons. Piero Coda, Prelato Segretario, della programmazione della Rivista PATH e quindi il dialogo con gli Accademici e l'elezione dei membri del nuovo Consiglio.

A. Per quanto mi riguarda, ricordo anzitutto alcuni principi ispirativi del nostro lavoro.

1. Fin dall'inizio del cammino della rinnovata Pontificia Accademia Teologica, seguendo le linee programmatiche indicate dalle parole statutarie del Santo Padre, si è seguita quella via della teologia che comporta un costante e sempre più profondo incontro tra *l'umanesimo cristiano e le culture*. Si è pertanto tenuta presente l'esigenza di *un rinnovamento del metodo teologico* che tenga conto, da un lato, della fedeltà alla Tradizione vivente della Chiesa considerando la sua vita liturgica, la sua vita ed esperienza spirituale, il suo insegnamento magisteriale, e, dall'altro, il dialogo con l'antropologia filosofica e culturale e l'esigenza profetica dell'innovazione nella lettura dei "segni dei tempi", che la vita stessa di fede richiede e sollecita, richiamando i Teologi alla loro vocazione ecclesiale.

2. Questa relazione del metodo teologico con la prassi di fede pone a fuoco un elemento basilare: *il fare teologia non può essere astratto dalla posizione di fede e di vita spirituale del teologo che lo congiunge al luogo ecclesiale* (cfr. *Donum Veritatis*, 11), nel quale egli vive, unendo l'*auditus fidei* e l'*intellectus fidei*. In questa unità appare necessaria l'attenzione al

primato della Scrittura letta non solo esegeticamente, ma anche, e in modo particolare, nel contesto della vita della Chiesa, della sua *lex orandi* e del *sensus fidei* della comunione ecclesiale (LG 12) derivante dall'unzione dello Spirito Santo (cfr. 1Gv 2,20.27), e avendo sempre presente la guida ed autenticazione del Magistero. Per questo, la teologia non deve mai essere compresa come un'impresa privata del Teologo e la «libertà propria alla ricerca teologica si esercita all'interno della fede della Chiesa» (*Fidei donum*, 11): non solo in rapporto con i contenuti dottrinali della fede (*fides quae*), ma anche con i già ricordati luoghi della sua esperienza vissuta (*fides qua*). Vorrei sottolineare, in proposito, l'apporto importante offerto su questa linea dall'incontro, avvenuto lo scorso anno, con un gruppo di Accademici sotto la guida del P. F.-M. Léthel, per affrontare l'aspetto fondativo e metodologico del rapporto tra "teologia ed esperienza" nella teologia spirituale, morale e dogmatica, al fine di colmare il vuoto apertosi dall'epoca della crisi modernista. Il Consiglio accademico ha accolto con favore l'iniziativa, che proseguirà nel 2005 con gli stessi Accademici e con quanti vorranno parteciparvi.

B. In sintonia con questo indirizzo si pongono i dati emersi nel II Forum Internazionale dell'Accademia, svoltosi nel gennaio 2004, sul tema del metodo teologico.

1. Si è avanzata, in quella sede, l'istanza di sviluppare i temi di fondo raccolti nelle conclusioni al Forum di Mons. Bordoni e Mons. Coda, articolando la questione del metodo teologico su tre fronti tra loro complementari: quello della *Traditio vivens* dell'evento Cristo tra memoria e profezia, quello dell'ecclesiologia di comunione e quello della relazione dialogale con il contesto culturale. Per quanto riguarda l'intervento del sottoscritto, si è notato come la teologia, quale autentica *scientia fidei*, implichi la ricerca credente dell'intelligenza di fede, compito al quale la Chiesa non può rinunciare, ma compori anche quella *sapientia fidei* che costituisce un'imprescindibile polo di forza educativa con il suo portare "luci e valori evangelici" in seno alle molteplici culture nelle quali la Parola di Verità e di Amore è annunciata. Diversi documenti magisteriali hanno richiamato a questo compito d'inculturazione, che tende a far sì che "la

fede divenga comunicabile” e stimoli l’impulso della Verità che tende a donarsi a chi è in ascolto della verità.

2. Il Prelato Segretario, Mons. Coda, ha fatto notare l’urgenza di quel compito epistemico per l’esercizio della *ratio fide illustrata* che è *lo sviluppo del dialogo*, che però non può rinnegare *il principio della Verità* costituito dai presupposti metafisici del pensiero teologico, oggi particolarmente importanti in un’epoca di pensiero debole. Di qui, l’esigenza di non ignorare la precomprensione metafisica dell’essere che non è un dato puramente culturale, ma un orizzonte metaculturale che illumina ogni forma di pensiero umano e che molto deve allo stesso pensare cristiano, come bene afferma la *Fides et Ratio*, là dove sottolinea l’irrinunciabilità della grande tradizione della filosofia dell’essere elaborata dalla metafisica d’ispirazione cristiana (n. 97).

3. L’importanza del dialogo vale non solo in campo ecumenico tra le confessioni cristiane, ma anche in ambito interreligioso e in ciò che riguarda, in genere, il rapporto tra *Vangelo e cultura*¹, avendo al contempo presente che l’uomo non si esaurisce nella cultura (cfr. *Veritatis Splendor*, 53). Sulla base di questo principio “metaculturale” che guida ogni incontro dialogico interculturale, *l’evento cristologico costituisce un imprescindibile principio di unità e di discernimento dell’umano nel contesto della pluralità delle culture*. Già la CTI, nel suo intervento su *L’unità della fede ed il pluralismo teologico* (1972), sottolineava che il mistero di Cristo esibisce un centro unitario e resta pur sempre un «mistero che sorpassa le possibilità di espressione di qualsiasi epoca della storia, sottraendosi con ciò stesso ad ogni sistematizzazione esaustiva». La centralità dell’evento cristologico focalizza, inoltre, la prospettiva *trinitaria*, che costituisce non solo un punto centrale di contenuto, ma anche una forma di pensiero cristiano, il quale, nel luogo ecclesiale della *communio*, plasma il servizio dell’*intelligentia fidei* che – come afferma *Dei Verbum* 8 – porta a una crescita della comprensione «tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la

¹ Cfr. M. BORDONI, *Le inculturazioni della cristologia e la Tradizione cristologica della Chiesa*, in M. MARITANO (a cura di), *Historiam Perscrutari*, Miscellanea O. Pasquato, Las, Roma 2002, 43-61.

riflessione e lo studio dei credenti, i quali le meditano in cuor loro (cfr. *Lc* 2,19 e 51), sia con l'esperienza data da una più profonda intelligenza delle cose spirituali, sia per la predicazione di coloro che con la successione episcopale hanno ricevuto il carisma certo della verità».

4. Nella sua esigenza dialogica, il metodo teologico, come emerso chiaramente dal secondo Forum Internazionale, non può ignorare anche *il dialogo con le scienze* non solo "umane", ma anche "naturali". In questo campo, si apre oggi un «nuovo areopago»² per il futuro della teologia. Autori contemporanei che si sono distinti per il contributo offerto alla teologia in dialogo con la cultura del nostro tempo, hanno dichiarato che la loro decisione, anche se tardiva, di un ingresso nel dialogo con i cultori delle scienze naturali, è stata motivata da una lettura delle pubblicazioni scientifiche correnti che li ha portati al convincimento che «i Teologi potrebbero conoscere qualcosa di più su Dio se leggessero, oltre che la Bibbia, il "Libro della natura"»³.

II. Attività e progetti dell'Accademia (intervento in apertura alla Sessione pubblica)

L'attività della rinnovata Pontificia Accademia Teologica, nei primi sei anni di cammino, è andata seguendo alcuni temi di studio che hanno trovato dei momenti forti di approfondimento nella celebrazione dei due Forum Internazionali, celebrati rispettivamente nel 2002 e nel 2004, e i cui *Atti* sono stati pubblicati nella Rivista PATH.

Devo dire che molto importante, in questi anni, è stato il contributo dato dai membri del Consiglio accademico, ma anche dagli altri Accademici, che vengono a essere sempre più coinvolti nella comune ricerca. Così, nell'ambito della programmazione del III Forum del gennaio 2006, riguardante ancora una volta gli aspetti più rilevanti del meto-

² Cfr. G. TANZELLA-NITTI, *Teologia e scienza. Le ragioni di un dialogo*, Paoline, Milano 2003; ID., *Il significato del discorso su Dio nel contesto scientifico-culturale odierno*, Armando, Roma 1996; *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, 2 voll., a cura di G. TANZELLA-NITTI - A. STRUMIA, Urbaniana University Press - Città Nuova, Roma 2002.

³ Cfr. J. MOLTMANN, *Scienza e sapienza. Scienza e teologia in dialogo*, Queriniana, Brescia 2003.

do teologico, grazie ai suggerimenti preziosi degli Accademici, si sono potute delineare alcune importanti piste di ricerca.

1. Innanzi tutto, si è auspicato di evidenziare la prospettiva *crisologicotrinitaria* del metodo teologico e le linee portanti attorno a cui essa si dovrebbe articolare nel III Forum: (1) la *comunione in Cristo e nella Chiesa*, (2) la *Traditio vivens come memoria dell'evento Cristo nello Spirito Santo* e (3) il *dialogo con le diverse istanze presentate dalla storia e dal contesto culturale e scientifico*.

2. Circa il tema della comunione, si è sottolineato il carattere non solo di irrinunciabile dato dogmatico ma anche di evento vitale (Scarafoni), il che porta a dare rilievo alla via dell'esperienza, per cui la teologia non deve solo "disquisire sulla verità", ma anche "riflettere una esperienza", ricordando che il cristianesimo non è in prima istanza una dottrina, ma un evento vitale: l'inserimento del credente nella vita divina che fluisce dal Padre per Cristo nello Spirito. Di qui, anche, l'esigenza di rivalutare il *sensus fidelium* fondato sul fatto che i fedeli partecipano alla funzione profetica di Cristo (cfr. LG 12) e quindi sono partecipi come "soggetto attivo" sia nella comprensione del deposito della Rivelazione (cfr. DV 8), sia nel processo della sua trasmissione (cfr. LG 35). Tutto ciò comporta il superamento del divario tra teologia accademica e vita cristiana. Di questa istanza si è fatto portatore soprattutto il P. F.-M. Léthel, con il suo insistente richiamo alla "teologia dei santi".

3. Circa il *dialogo*, si è notata l'importanza di tenere presente la prospettiva ecumenica (Valentini) e interreligiosa (Dhavamony), nonché la relazione con le scienze umane e naturali, secondo le rispettive formalità epistemiche (Dhavamony) e la relazione tra "Scrittura e Tradizione" (Grech), tenendo presente, in modo trasversale, la prospettiva escatologica (Tremblay). Sono emerse anche proposte di temi più specifici da prendere eventualmente in considerazione in futuro: quello del rapporto tra fede, opere e salvezza in riferimento ai seguaci delle diverse religioni (Grech) e quello del confronto tra i diversi modelli teologici, oggi proposti, alla luce del cristocentrismo della rivelazione cristiana (Dhavamony).

4. Nel contesto delle indicazioni già emerse circa il rapporto tra la teologia e la fede vissuta, si va delineando un altro aspetto importante per il dialogo, suggerito dal Pontificio Consiglio per la Cultura: quello del luogo estetico della bellezza. Da quando, nello storico discorso del 16 maggio 1975, Paolo VI additava, accanto alla *via della verità* propria dei dotti, *la via della bellezza* in quell'occasione incentrata nella prospettiva mariana, il tema della *via pulchritudinis* è andato via via superando la prevalente dimensione pastorale per acquisire dignità teoretica, come appare negli Atti del II e III Convegno dell'Associazione Teologica Interdisciplinare Mariana (AMI), tenuti negli anni 2001-2002. La bellezza s'inserisce, infatti, all'inizio di un preciso itinerario teologico e va considerata come "strumento di indagine teologica". Questo processo, favorito dalla crescente e reciproca attenzione tra filosofia, teologia ed estetica, non fa che incoronare di un'aureola di splendore inafferrabile il duplice astro del vero e del bene e il loro indissolubile rapporto⁴. Procedendo oltre, si può affermare che la via della bellezza, nella duplice prospettiva del *bello* e del *sublime*, costituisce non solo un *luogo teologico*, ma una via privilegiata d'incontro delle culture e delle religioni.

5. La prospettiva di una teologia a servizio dell'evangelizzazione deve tener conto dell'universalità della fede e delle esigenze della sua inculturazione. È in quest'ottica che si è scelto come tema della presente tavola rotonda un'analisi delle Esortazioni apostoliche postsinodali alla Chiesa vivente nei vari Continenti, per sviluppare l'impegno che il Concilio Vaticano II ha affidato alla teologia: «rinnovare le proprie metodologie in vista di un servizio più efficace all'evangelizzazione» e «puntare gli occhi sulla verità ultima che le viene consegnata con la Rivelazione» (FR 92).

*** Conferimento dell'Emeritato all'Accademico Prof. P. Tomás Alvarez Fernández de la Cruz, O.C.D.**

In occasione della Sessione Accademica ha avuto luogo la celebrazione dell'emeritato del Prof. P. Tomás Alvarez Fernández de la Cruz,

⁴ Cfr. W. JOHNSTON, *Teologia mistica. La scienza dell'amore. Appunti di viaggio*, Roma 2001, 313; H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, I. *La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1994, 10.

O.C.D. Dopo la *laudatio* del Prof. P. Jesús Castellano Cervera, O.C.D., che di seguito è riportata insieme al saluto del Prof. P. Alvarez, il Presidente dell'Accademia, Mons. Marcello Bordoni, ha consegnato il diploma di emeritato all'illustre Accademico. Il testo del diploma recita

CLARISSIMO AC REVERENDISSIMO PATRI
THOMAE ALVAREZ FERNÁNDEZ A CRUCE, O.C.D.
SAGACI FIDELIQUE
CHRISTI ET ECCLESIAE MYSTERII INTERPRETI
AD SANCTAE THERESIAE DOCTORIS ECCLESIAE MENTEM,
OCTOGESIMO AETATIS ANNO PERACTO,
OB EXIMIUM STUDIUM
IN DOCTRINA THEOLOGICA EXCOLENDAM TRADENDAQUE
OMNI TEMPORE POSITUM
GRATITUDINIS TESTIMONIUM AC PIGNUS.

*** Laudatio del Prof. P. Jesús Castellano Cervera, O.C.D.**

È per me un dovere e un onore poter prendere la parola in questa sessione della Pontificia Accademia Teologica, a motivo del conferimento dell'emeritato a P. Tomás Alvarez Fernández de la Cruz, mio confratello nel Carmelo teresiano, mio professore e mio maestro negli studi teresiani. La persona di P. Alvarez, infatti, merita un riconoscimento ufficiale da parte della Chiesa in questa specifica sede della "Pontificia Accademia Theologica", non solo per i suoi lavori di carattere scientifico, che sono tanti, come cercherò di illustrare, ma anche per il suo esempio di vita e il suo magistero e ministero pastorale e spirituale, vario e internazionale, al servizio del messaggio evangelico, nella diffusione della verità, nonché nella quotidiana mistagogia della vita religiosa e della direzione spirituale. Il suo nome è già incluso in uno dei recenti Dizionari dei teologi contemporanei.⁵

⁵ Cf. *Diccionario de teólogos/as contemporáneos*, Ed. Monte Carmelo, Burgos 2004, pp. 63-65, con bibliografia.

Vita, studi, opere

Nato ad Acevedo (León, Spagna, il 23 maggio 1923), è entrato giovanissimo nell'Ordine del Carmelo teresiano ed è stato ordinato sacerdote nel 1946. Dopo gli studi umanistici, filosofici e teologici in patria, nei Collegi dell'Ordine, è stato inviato a Roma dove ha perfezionato gli studi all'Angelicum nel biennio teologico 1948-1951, conseguendo la Laurea in Teologia nel 1951 con una tesi dal titolo: *El amor y su fundamento ontológico según Santo Tomás. Estudio previo a la teología de la caridad*.⁶ In questa sede, nello stesso anno 1948 e proprio nella sua prima settimana di soggiorno a Roma, ha conosciuto il sacerdote polacco Karol Wojtyła che aveva difeso la sua tesi sulla fede in San Giovanni della Croce, alcuni mesi prima, sotto la direzione del P. R. Garrigou-Lagrange; di tale tesi, infatti, P. Alvarez ha dato subito la prima notizia in una nota della Rivista *El Monte Carmelo* dello stesso anno 1948⁷.

Nel frattempo, P. Alvarez ha frequentato la scuola di Archivistica in Vaticano (1949), una scienza che perfezionerà a Vienna nel periodo del 1954-1955. Nel biennio 1951-1953 ha compiuto gli studi presso la Pontificia Università Gregoriana nella Facoltà di Storia della Chiesa, conseguendo la Licenza.

Con questa svariata preparazione accademica e linguistica, P. Alvarez ha iniziato il suo magistero nella Pontificia Facoltà Teologica del Teresianum, dove ha insegnato fin dal 1950 diverse materie di Teologia dogmatica (Apologetica, Eucaristia, Escatologia, Creazione, Virtù teologiche e doni, Storia della teologia moderna e contemporanea, Corsi monografici su San Tommaso d'Aquino) e di Teologia spirituale, specialmente nell'ambito della specializzazione sulla dottrina di Santa Teresa di Gesù, dal 1954-1955 fino agli anni novanta.

Per ben dieci anni (1963-1973) è stato Preside della Facoltà, in un momento di progressiva apertura della specializzazione di Teologia

⁶ Roma 1956.

⁷ FRAY TOMAS DE SAN JUAN DE LA CRUZ, *La doctrina de la fe en San Juan de la Cruz. Una tesis doctoral, presentada y defendida en la Facultad Teológica del Angelicum de Roma el 19 de junio de 1948*, in "El Monte Carmelo", 52 (1948) pp. 348-354. In occasione dell'elevazione alla cattedra di Pietro di Giovanni Paolo II, P. Alvarez ha evocato questo incontro nella stessa Rivista "El Monte Carmelo", 86 (1978) pp. 385-389.

Spirituale a livello accademico. Ha insegnato anche nella Facoltà del Norte in Spagna con sede a Burgos, nel Centro Internacional Teresiano Sanjuanista di Avila e ha impartito alcune lezioni anche nella Pontificia Università di Salamanca. È stato direttore della Rivista della Pontificia Facoltà Teologica Teresianum *Ephemerides Carmeliticae* (1955-1966), dove ha promosso alcuni numeri monografici di grande valore, fra i quali un significativo numero speciale sul *Mistero della Chiesa nella coscienza dei Santi*.⁸ Dopo il suo ritorno in patria, è stato Direttore della rivista *El Monte Carmelo* di Burgos e della prestigiosa collana di documenti Biblioteca Mistica Carmelitana.

È membro della Pontificia Accademia di San Tommaso di Roma (dal 1977) e accademico numerario della Accademia de Istoria y de Bella Arte de Burgos.

Con la sua preparazione teologica e storica P. Tomás ha potuto esercitare un ampio magistero orale e ha profuso uno straordinario magistero scritto, con una immensa bibliografia di articoli, libri, studi, edizioni, collaborazione in Dizionari prestigiosi come il *Dictionnaire de Spiritualité* e il *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, in riviste a carattere internazionale, in vari Congressi teologici, nelle Settimane di Spiritualità del Teresianum, ecc. Un magistero poliedrico, esercitato e accolto con riconosciuta fama di specialista in modo singolare nel campo della conoscenza storica, critica, linguistica e dottrinale-mistica di Santa Teresa di Gesù, ma anche di San Giovanni della Croce e di Santa Teresa del Bambino Gesù, della quale fra l'altro ha curato l'edizione dei Processi di Beatificazione e Canonizzazione.

Il magistero scritto di P. Alvarez va dalla teologia dogmatica alla mistica, dalla storia alla cultura ispanica, dalla teologia spirituale a pregevoli contributi in mariologia e nella teologia della vita religiosa e nello studio di alcuni personaggi più vicini a noi come il P. R. Garrigou Lagrange, del quale è stato chiamato a tessere l'elogio come teologo spirituale all'inaugurazione dell'Anno Accademico dell'Angelicum, dopo la morte dell'illustre teologo domenicano.⁹

⁸ *Mysterium Ecclesiae in conscientia Sanctorum*, Romae 1966.

⁹ TOMMASO DELLA CROCE, *Il Padre Garrigou-Lagrange, teologo spirituale*, in "Angelicum", 42 (1965) pp. 38-52.

Una vocazione teologica al servizio della mistica

La vocazione teologica di P. Tomás Álvarez si è orientata ben presto, e provvidenzialmente, verso lo studio di Santa Teresa di Gesù. Egli è senz'altro non solo il più grande specialista vivente sulla dottrina della Santa, prima Dottore della Chiesa, ma uno dei più grandi teresianisti della storia.

In questo campo, che non è l'unico del suo magistero, il contributo di P. Álvarez va dall'edizione critica delle opere della Santa, seguita ormai da diverse traduzioni nelle lingue moderne, alla pubblicazione sistematica degli autografi teresiani in pregevoli edizioni facsimili, con relativa trascrizione testuale e moderna, apparato critico, introduzioni storiche e dottrinali. Portano infatti la sua direzione l'edizione facsimile del *Cammino di Perfezione* di Valladolid (Tipografia Vaticana 1965), del *Castello interiore* (Burgos 1990), del *Libro della Vida* (Burgos 1999) e del *Libro delle Fondazioni* (Burgos 2003), in edizioni anastatiche che mettono ormai nelle mani degli studiosi i testi autografi della Santa di Avila, come sono usciti dalla sua penna.

Ha offerto le migliori introduzioni moderne alla lettura dei libri teresiani: Vita, Cammino, Castello, Fondazioni, Lettere, Relazioni, Costituzioni... Ma la bibliografia teresiana di P. Tomás, ormai provvidenzialmente raccolta nel 1996 in tre volumi eleganti, complessivamente di più di 2000 pagine, che contengono rispettivamente gli studi storici, letterari, dottrinali¹⁰, è ancora aperta e si è continuamente arricchita, dopo la pubblicazione di questi volumi, fino all'ultima sua recente fatica sulla vicenda della Santa nelle critiche a lei rivolte dalla cultura moderna dei secoli XIX - XXI.¹¹

Una delle sue ultime fatiche, di carattere quasi enciclopedico, è stata la direzione e la redazione di una gran parte degli articoli dottrinali e storici del recente *Diccionario de Santa Teresa*¹².

¹⁰ *Estudios teresianos 1: Biografía e historia*, Burgos, Ed. Monte Carmelo 1995-1996, pp. 788; *Estudios teresianos 2: Estudio de textos* pp. 661; *Estudios teresianos 3: Doctrina espiritual*, pp. 702.

¹¹ *Teresa a contra luz. La Santa ante la crítica*, Burgos, Ed. Monte Carmelo 2004.

¹² Burgos, Ed. Monte Carmelo, 2002.

Lasciando da parte tanti aspetti del decisivo contributo nel campo degli studi teresiani, è doveroso in questa sede fissare la nostra attenzione sul contributo di P. Alvarez nel campo specifico della teologia. Esso prende inizio con il contenuto e il metodo della sua tesi di Laurea, che lo ha portato in diverse occasioni ad un approfondimento del tema della *caritas* e, pertanto, della teologia dell'amicizia.

Ma sono stati accolti con molto interesse anche alcuni contributi di carattere metodologico-teologico – dato che P. Tomás è stato da sempre molto attento al campo della teologia fondamentale e al metodo teologico – presenti in alcuni suoi studi programmatici. Ne cito due importanti.

Il primo, dal titolo *Experiencia cristiana y Teología espiritual*, è contenuto in un celebre volume della Rivista *Seminarium* del 1974 sull'insegnamento della Teologia spirituale dopo il Vaticano II.¹³ L'articolo prende spunto dalla rivalutazione dell'esperienza in teologia da parte del Vaticano II, nella Costituzione *Dei Verbum* n. 8, e da parte di Paolo VI nell'Enciclica *Ecclesiam suam*, con un'applicazione all'esperienza cristiana concreta; essa emerge con forza nella storia della spiritualità, e in modo speciale nella agiografia e nell'esperienza mistica qualificata, che diventa fonte e testimonianza della fede e della vita della Chiesa. Un tema sempre aperto, reso oggi anche più importante dal rilievo dato da Papa Giovanni Paolo II alla “teologia vissuta” dei Santi.

Il secondo è una preziosa rassegna sullo stato attuale degli studi mistici, in un tempo decisamente poco propizio a questi studi, come erano gli inizi degli anni settanta¹⁴. In questo contributo ha riannodato la storia del “movimento mistico” degli anni venti del secolo XX, rilevandone interessi e tematiche, autori e tendenze, possibili arricchimenti provenienti dalla teologia conciliare e postconciliare, con il richiamo doveroso al ritorno alle sorgenti oggettive della mistica, che sono la Bibbia, la liturgia, la tradizione patristica e medievale, e con una interessantissima rassegna e bilancio degli studi del tempo su questa tematica, che oggi è anche molto importante nell'ambito della metodologia teologica. Nel suo studio, P.

¹³ *Experiencia cristiana y teología espiritual*, in “Seminarium” (1/1974), pp. 94-110.

¹⁴ *Estado actual de los estudios místicos*, in AA.VV. *Contemplación. Primer Congreso Nacional de vida contemplativa, Madrid 9-14 de abril de 1973. Ponencias y comunicaciones*, Madrid 1973, pp. 95-108.

Alvarez fa una sintesi storica di questa esperienza mistica qualificata, che percorre tutta la Storia della Teologia, anche se non vi è stata quella integrazione necessaria fra la riflessione teologica e l'esperienza, fra la "*Fides et Ratio*" della teologia dogmatica e la "*Caritas*" e la "*Experientia*", che sono così vicine alla Rivelazione e alla sua accoglienza personale e comunitaria nella Chiesa, sotto la guida dello Spirito Santo e a servizio del Magistero.

Un contributo decisivo allo studio della mistica teresiana

Ma su questa tesi riguardo all'importanza dell'esperienza in Teologia e della Teologia mistica, la produzione di P. Tomás è stata precoce e profetica e ha prodotto dei frutti ecclesiali che sono davanti ai nostri occhi. Penso che questo sia stato il merito storico più importante del nostro accademico per la sua risonanza ecclesiale.

P. Tomás Alvarez è stato in realtà un teologo dogmatico di formazione e di vocazione, prestatosi alla teologia spirituale e alla teologia mistica, in particolare a quella che possiamo chiamare la "teologia teresiana", come esempio di una teologia vissuta dei Santi.

Nel lontano 1962, anno in cui si celebrava il IV Centenario della Riforma teresiana, scrisse un articolo che nell'ambito degli studi teresiani è diventato una vera svolta storica e programmatica. Il titolo era molto semplice: *Santa Teresa di Gesù contemplativa*.¹⁵

La tesi fondamentale è quella di valutare Santa Teresa per quello che è il suo carisma ecclesiale: la contemplazione mistica; e ciò non solo nella Chiesa del suo tempo, ma anche grazie alla sua perenne testimonianza nei secoli successivi.

Nella prima parte del suo articolo, l'Autore ha illustrato ampiamente il percorso contemplativo di Teresa, i momenti, l'itinerario e le qualità della sua esperienza mistica che qualificano la sua vocazione carismatica nella Chiesa.

La seconda parte, del tutto innovativa, è stata invece dedicata ad illustrare come la Santa ha avuto una vasta esperienza mistica, connotata non soltanto dagli aspetti soggettivi (gradi di orazione, fenomeni mistici...) ma

¹⁵ "Ephemerides Carmeliticae", 13 (1962) pp. 9-62.

dall'oggettività dello stesso Mistero cristiano contemplato e vissuto, e cioè da quello che altri Autori avevano chiamato la "mistica oggettiva". Con uno sguardo panoramico e documentato egli ha potuto rileggere per la prima volta l'esperienza mistica teresiana con lo sguardo di un vero teologo della mistica ecclesiale. Teresa, infatti, illuminata dalla fede e dal dono carismatico della contemplazione come esperienza teologica (contemplativa) e soteriologica (esperienza di salvezza e di trasformazione) ha avuto accesso, per puro dono carismatico e gratuito di Dio, in favore della Chiesa, all'esperienza del Mistero e dei Misteri: il Mistero della Santa Umanità di Cristo con la sua presenza e la sua comunione salvifica, il Mistero della Santa Trinità in Sé e dentro di noi, in comunione con tutta la creazione, il Mistero di Dio verità e fonte della verità, la forza e potenza della Parola di Dio che connota tutte le esperienze mistiche teresiane, il "*sentire Ecclesiam*", cioè la particolare esperienza della Chiesa Regno di Dio, ma anche Sposa di Cristo Signore, con la forza della sua verità e della sua grazia nella Parola, nel Magistero e nei Sacramenti, le realtà escatologiche, senza escludere il mistero del male, del peccato, del demonio e dell'inferno. Con quest'ampia panoramica della Rivelazione della verità e della vita di Dio, della salvezza in Cristo e quindi dell'antropologia naturale e soprannaturale... P. Alvarez ha aperto definitivamente i libri teresiani ad una vera e propria "rilettura teologica".

Con una tesi finale: Teresa di Gesù è e rimane nella Chiesa del suo e del nostro tempo come una testimone del Soprannaturale contemplato e vissuto con la forza carismatico-prophetica dell'esperienza mistica; esperienza forte, qualificata, provvidenziale, in un tempo in cui molte delle realtà teologiche e soteriologiche, come quella della grazia e della giustificazione, erano state negate o svilite da Lutero, ma ribadite dal Concilio di Trento. In una armonia fra il Magistero della Chiesa di quel tempo e l'esperienza della Santa, figlia della Chiesa, ma ella stessa Chiesa, Teresa è testimone qualificata delle verità e delle realtà della fede e continua ad esserlo oggi nella Chiesa.

Questa rivoluzione teologica nella considerazione della testimonianza mistica di Teresa ha avuto una provvidenziale conferma, negli anni successivi, con l'approfondimento della vera "teologia" teresiana, aprendo agli studiosi la chiave per coglierne i tesori, come ha fatto P. Alvarez, riguardo a tematiche fondamentali come la cristologia, l'ecclesiologia, l'e-

sperienza della preghiera, quale vissuto concreto dinamico e trasformante della divina amicizia.

Questo orientamento, aperto dall'intuito teologico del nostro Accademico, ha avuto anche un riconoscimento di grande valore. Infatti, quando Paolo VI ha deciso, dopo qualche iniziale esitazione, di proclamare Teresa di Gesù Dottore della Chiesa, la relativa *Positio* per il Dottorato ha avuto l'opportunità, nel Voto Teologico della Facoltà Teologica del Teresianum, redatto in particolare da P. Alvarez nella parte dottrinale, di mettere in luce questo contributo della Santa di Avila.¹⁶ Infatti, a partire specialmente da DV n. 8, si riconosce nell'esperienza soprannaturale delle parole e delle realtà rivelate uno dei canali dell'approfondimento della Rivelazione nella Chiesa sotto la guida dello Spirito Santo, insieme alla riflessione dei Teologi e al Magistero dei Pastori.

Da questo fecondo principio è quindi conseguita un'interpretazione del tutto nuova, anche nei processi di Dottorato più recenti, della "*eminentis doctrina*" della Santa, in armonia con la dottrina del Vaticano II, puntando ad un'ampia, autorevole e ricca documentazione dell'oggettività della dottrina-esperienza cristiana di Teresa, quale dottrina ed esperienza del Mistero cristiano creduto, vissuto, testimoniato, attraverso la chiave specifica della preghiera e della contemplazione, nell'ampiezza di una esperienza cristiana qualificata che comprende i cardini della professione di fede della Chiesa: dalla Trinità all'escatologia, dalla cristologia all'antropologia, dalla verità e dalla forza dei Sacramenti alla professione tipicamente e totalmente cattolica del valore delle immagini e dell'acqua benedetta.

Paolo VI ha potuto usufruire della documentazione di questa *Positio* e di questo Voto per proclamare solennemente Teresa di Gesù prima donna Dottore della Chiesa, mettendo in luce la specificità dell'eminente dottrina della Santa, che ha il suo carisma (un carisma anche organizzato, reso ecclesialmente organico con la sua famiglia religiosa di monache e di

¹⁶ *De convenientia declarandi Sanctam Teresiam a Iesu virginem Ecclesiae doctorem*, Romae, 10 mensis maii 1968, pp. 111, in SACRA PRO CAUSIS SANCTORUM CONGREGATIO, *Urbis et Orbis, Concessionis tituli Doctoris Ecclesiae et extensionis eiusdem tituli ad universam Ecclesiam necnon officii et missae de comuni doctorum Ecclesiae virginum, in honorem Sanctae Teresiae Abulensis virginis, Ordinis Carmelitarum Discalceatorum Parentis*, Romae 1969.

frati) nell'orazione contemplativa e nella testimonianza qualificata della verità e della vita del dogma cattolico. Infatti, ha voluto sottolineare la sua specificità come contemplativa del Mistero, offerto come "*theoria*" divina, contemplazione di Dio, ma anche come "*pati divina*", di cui ha avuto esperienza per testimoniarla con forza ed autorevolezza come esperienza del Mistero di salvezza.

A P. Alvarez dobbiamo anche lo sviluppo dell'intuizione tipicamente teresiana dello studio dei diversi settori della mistica, con una valenza universale, con il triplice momento metodologico: l'esperienza come recezione della comunicazione di Dio che precede sempre; la comprensione come illuminazione dell'esperienza che segue, in armonia con la dottrina della Chiesa; la trasmissione pedagogica e mistagogica che è come la terza e doverosa tappa della testimonianza e della trasmissione dei valori¹⁷.

Un contributo essenziale, una eredità che rimane

Molti sono quindi i meriti del nostro Accademico P. Tomás Alvarez. Ma l'incidenza ecclesiale del suo magistero e del suo lavoro teologico, coronata anche dalla dichiarazione di Teresa di Gesù a Dottore della Chiesa, resta al di là del tempo perché è scritta nella coscienza e nella storia della Chiesa.

Ecco quindi alcuni dei pregi di P. Alvarez, un teologo ecclesiale, in linea con il Magistero del Concilio Vaticano II e dei Pontefici successivi. Un vero teologo teresiano.

Vero teologo, dalle prospettive culturali e storiche ampie e nobili, radicato nella grande tradizione anche tomistica, come prova la sua tesi di Laurea. Teologo teresiano, tutto pervaso dalla luce della sua Dulcinea, come un nobile D. Quijote, o della sua Beatrice, come un sapiente Dante, la luce carismatica della Madre Teresa, vera maestra e mistagoga, al cui servizio amorevole egli ha dedicato tutta la sua vita.

Il suo merito fondamentale resta duplice.

¹⁷ *Santa Teresa di Gesù mistica*, in AA.VV., *Vita cristiana ed esperienza mistica*, Roma, Edizioni del Teresianum, 1982, pp. 199-229.

Da una parte, aver illuminato gli scritti teresiani con i bagliori della Teologia della Chiesa del nostro tempo; Teologia, scienza di Dio e da Dio, nel senso più nobile della parola, con il riferimento alla Bibbia, alla Tradizione, al Magistero, alla riflessione, all'esperienza.

Dall'altra, aver ridonato alla Teologia dogmatica e non solo alla Teologia spirituale o mistica, l'esperienza, la dottrina e la pedagogia mistagogica di Teresa, Dottore della Chiesa, suscitando una grande messe di studi e di studiosi e indicando la doverosa reciprocità fra Teologia e Mistica.

Egli ha così messo in luce con anticipo che la dottrina di Santa Teresa appartiene a quella che il Santo Padre ha chiamato la "teologia vissuta dei Santi"¹⁸, attinta dalla sua "*conscientia Ecclesiae*", come testimone umanissima e cristianissima del Mistero della salvezza. E ciò vale sia come metodo, per una migliore comprensione e trasmissione vitale della fede, sia come insegnamento autorevole dei contenuti della fede proclamata, celebrata, vissuta e pregata, da parte di una vera "testimone del Dio vivente", al servizio del dogma; quale "Figlia della divina Sapienza", come l'ha chiamata Giovanni Paolo II ad Avila nel 1982, e come Sposa-Chiesa che, in dialogo con lo Sposo, percepisce continuamente nello Spirito le insondabili ricchezze di Cristo.

Una reciprocità ormai consolidata in questo binomio: studiare Teresa e la sua esperienza alla luce della Teologia: recepire il messaggio ecclesiale e mistico di Teresa da parte della Teologia ecclesiale.

Ecco il grande contributo, che è forse quello più autenticamente dottrinale e teologico, alla Chiesa di P. Alvarez, in sintonia con Madre Teresa di Gesù, amante della teologia e dei teologi, di "*letras*" e di "*letrados*", che affermava dei teologi, con una segreta teologia ed una chiara ammirazione: "Dio li destina ad essere luce della sua Chiesa", "*Dios los tiene para luz de su Iglesia*"¹⁹

Anche con le parole della stessa Santa Teresa possiamo dire in questo caso di P. Tomás Alvarez: "le sue opere sono una luce per la Chiesa".

¹⁸ *Novo millennio ineunte*, 27.

¹⁹ *Castello interiore* V, 1, 6.

*** Intervento di P. Tomás Álvarez Fernández de la Cruz, O.C.D.**

Eminenza Reverendissima, Eccellenza, distinti Accademici, amici tutti.

Mi sento profondamente commosso per il vostro invito, per la vostra presenza e accoglienza, e non meno per il tacito messaggio di questo solenne atto, in cui devo prendere ufficialmente coscienza della mia tramontata giovinezza, per inoltrarmi nella decade degli ottant'anni.

Ringrazio di cuore anche il carissimo e inesauribile P. Jesús Castellano, il cui servizio alla Santa Chiesa mi sarebbe piaciuto tanto poter onorare con un resoconto ben più copioso di quel che lui ha avuto or ora la benevolenza di dedicarmi.

Mi si chiede una breve parola, com'è di rubrica in questi casi. E siccome negli ultimi decenni della mia vita professionale ho lavorato di preferenza intorno alla persona e al magistero di Santa Teresa di Gesù, l'argomento che ho scelto per questa breve comunicazione è il fatto ecclesiale della sua proclamazione a *Doctor Ecclesiae*: vorrei semplicemente ricordare il fatto avvenuto quasi 35 anni fa, ed accennare alla sua portata pastorale e teologica.

Come a Voi è noto, l'atto della proclamazione della Santa come Dottore della Chiesa avvenne nella Basilica di San Pietro il 27 settembre 1970, quando il Santo Padre Paolo VI, di venerata memoria, nella pienezza del suo Magistero pontificio, pronunziava le solenni parole:

*Itaque certa scientia ac matura deliberatione, deque apostolicae potestatis plenitudine, sanctam Teresiam a Iesu, virginem abulensem, Ecclesiae universalis Doctorem proclamamus*²⁰.

Era la prima volta che questa formula del Magistero solenne veniva impiegata nella proclamazione di un Dottore della Chiesa²¹. La proclama-

²⁰ Cf. "L'Osservatore Romano", 28-29 settembre 1970, p. 2. Riportato più ampiamente nell'edizione spagnola dello stesso O.R., del 4 ottobre 1970, p. 6, e ufficialmente alla fine della Lettera Apostolica *Multiformis Sapientia*: AAS 63 (1971) p. 191.

²¹ Nelle proclamazioni dottorali dello stesso secolo XX, non era intervenuto un formale atto pontificio, eccetto nei casi di canonizzazione con dottorato incluso (per es., san Pietro Canisio nel 1925, e sant'Alberto Magno nel 1932). Altre proclamazioni di Santi Dottori nello stesso secolo sono: 1920, sant'Efrem Siro (unico Dottore non sacerdote);

zione era inoltre eccezionale per due motivi: perché Santa Teresa era la prima donna chiamata a svolgere questo ruolo; e perché la proclamazione era di iniziativa assolutamente personale del Pontefice, il quale, tre anni prima, nello spirito del recente Concilio Vaticano II, nella stessa Basilica di San Pietro, si rivolgeva al Congresso Mondiale dell'Apostolato dei Laici con l'annuncio a sorpresa, questa volta in lingua spagnola:

¿Quién estuvo más 'comprometido' que la gran santa Teresa, festejada cada año en este día 15 de octubre? ¿Quién, más que ella, supo encontrar su fuerza y fecundidad para su acción en la plegaria y en la unión con Dios de todos los instantes? Nós nos proponemos reconocerle a ella un día, igual que a santa Catalina de Siena, el título de Doctora de la Iglesia²².

Oggi sappiamo che quest'iniziativa del Papa era stata preparata nell'intimità di un colloquio postconciliare, tenuto dal Sommo Pontefice con il futuro Cardinale Anastasio Ballestrero, allora Presidente dell'Unione Romana dei Superiori Generali, nonché Preposito Generale dei Carmelitani Scalzi. Lo ha raccontato, pure in stretta intimità, lo stesso Cardinale. Ecco le sue parole:

In una delle primissime udienze avute da Paolo VI, ritenni di informarlo di questa faccenda.

Il Papa stette a sentire con molta attenzione, ma, alla fine del mio dire, ha fatto un sorriso, come faceva sempre lui, e poi mi disse: "E quando abbiamo fatto S. Teresa di Gesù Dottore della Chiesa, che problema abbiamo risolto?"

Io mi sentii perso. Mi dissi: Amen!, non ci torno più perché non c'è niente da fare! Invece passò un po' di tempo e in una successiva udienza, alla fine, mi disse: "E poi ho da darle una bella notizia. Ho pensato, ho pregato, e le dico che farò Dottore della Chiesa S. Teresa".

Lo ringraziai...²³.

san Giovanni della Croce, 1926 (documento con la firma del Card. Gasparri); san Roberto Bellarmino, 1931 (documento firmato dal Card. Pacelli); sant'Antonio di Padova, 1946; san Lorenzo da Brindisi, 1959. Dopo la proclamazione di santa Teresa, vennero proclamate Dottori altre due sante donne: santa Caterina di Siena (1970) e santa Teresa di Gesù Bambino (1997).

²² AAS 59 (1967) p. 1047.

²³ ANASTASIO BALLESTRERO, *Autoritratto di una vita: padre Anastasio si racconta* (Morena 2002), pp. 212-213.

Tutto ciò avveniva nel 1966, l'anno seguente alla chiusura del Concilio, avvenuta l'8 dicembre 1965. Il Papa si concesse ancora quasi un anno di riflessione e nel 1967 annunciò pubblicamente la sua decisione, che di fatto eseguì tre anni dopo, nel 1970, prima con la proclamazione orale, poi con la solenne Lettera Apostolica *Multiformis Sapientia*.

Oggi, a distanza di quasi 35 anni, quell'evento ci trova ormai in prospettiva sufficiente per un'elementare riflessione teologica sul senso e la portata ecclesiale di quella decisione.

Anzitutto, possediamo un'ampia documentazione ufficiale che ci permette di illuminare il significato di quell'atto nella mente del Pontefice. Alla domanda, tipicamente montiniana, “*che problema abbiamo risolto?*”, rispose lui stesso con almeno quattro documenti magisteriali, e cioè:

1° con la catechesi da lui fatta nell'atto stesso della proclamazione,
 2° con la susseguente Lettera Apostolica *Multiformis Sapientia*,
 3° con la preziosa omelia papale nella liturgia eucaristica del Dottorato,
 4° e con l'allocuzione presso la Missione Diplomatica Spagnola lo stesso giorno della proclamazione, allocuzione rivolta particolarmente alla Chiesa e ai fedeli di Spagna e del mondo di lingua spagnola²⁴.

I quattro documenti rispondono abbondantemente al quesito iniziale, apparentemente sibillino, sul problema da risolvere con la concessione del titolo dottorale a una donna.

Non è ora il momento di farne il resoconto. Ho avuto occasione di farne un'analisi accurata in altra sede²⁵, quando da parte dei soliti critici intra-ecclesiali si questionò se, nel presente momento della Chiesa, questa fastosa proclamazione dottorale di una Santa di quattro secoli fa avesse un minimo senso, oppure si riducesse a uno dei soliti gesti della Santa Sede, pomposo ma vuoto²⁶.

²⁴ Per il testo dell'omelia pontificia, cf. AAS 62 (1970) 590-596. Per l'allocuzione alla Missione Diplomatica Spagnola, cf. “L'Osservatore Romano”, ed. spagn., 28-29 settembre 1970, p. 2.

²⁵ Cf. la mia estesa *Glosa a la bibliografía del Doctorado Teresiano*, en “Teresianum”, 22 (1971) pp. 495-542; così come Simeón de la Sagrada Familia, *Bibliografía del Doctorado Teresiano*, ib. pp. 399-494, con 547 unità bibliografiche. Cf. ugualmente: TOMÁS ALVAREZ, *Actualidad y razón teológica del doctorado de Santa Teresa*, en “Fe y Magisterio... XXVIII Semana Española de Teología” (Madrid 1971), pp. 393-406.

²⁶ A proposito della proclamazione dottorale di santa Caterina, in “Rassegna di Ascetica e mistica” (1971, p. 346) si notava: “Diciamo subito che, nel clima del nostro tempo non

Mi permetto, quindi, di sunteggiare brevissimamente gli aspetti illustrati dal Pontefice, per poi soffermarmi su uno di essi. Ecco quelli che ritengo i quattro aspetti più esplicitamente rilevati nell'ampia catechesi di Sua Santità.

Primo fra tutti: l'aspetto carismatico. Nella teologia dei carismi proposta dal Concilio, specialmente nella *Lumen Gentium*, si riprendeva la dottrina paolina della molteplicità dei carismi concessi dallo Spirito ai singoli credenti; ora, uno di questi carismi, la "*gratia sermonis*" a livello di servizio ecclesiale, viene riconosciuto a Teresa di Gesù. Riconosciuto, vuol dire esercitato da essa lungo quattro secoli, e come tale accettato dai fedeli, dai santi Dottori e ora riconosciuto dalla Chiesa.

Secondo: il riconoscimento del carisma della parola a una donna, con tutto ciò che questa novità comporta nella vita della Chiesa. Ciò implica la retta interpretazione dei classici testi biblici di San Paolo sul silenzio delle donne ("*mulieres in ecclesiis taceant*"), testi più di una volta rinfacciati alla stessa Santa in vita²⁷, oggi, però, rivalutati nella loro portata disciplinare, anche se con il limite della parola riservata ai Ministri ordinati. Il Pontefice ci tenne a sottolineare i due aspetti. Riguardo al secondo, riportava espressamente la norma paolina (1 Cor 14,34), aggiungendo: "il che vuol dire, ancora oggi, come la donna non sia destinata ad avere nella Chiesa funzioni gerarchiche di magistero e di ministero"²⁸.

favorevole a questo tipo di esaltazioni (anzi ad ogni esaltazione di puro titolo), non c'era da aspettarsi una grande eco..."

²⁷ Sembra che la più espresa opposizione fatta alla Santa sulla base del classico testo paolino provenisse dal Nunzio Apostolico F. Sega. Però, molto prima, proprio la Santa aveva scritto in una delle sue *Relazioni* di coscienza: "... pensando si tenían razón los que les parecía mal que yo saliese a fundar... Parecíame a mí que, pues san Pablo dice del encerramiento de las mujeres – que me (lo) han dicho poco ha y aún antes lo había oído – que ésta sería la voluntad de Dios. Díjome: 'Diles que no se sigan por sola una parte de la Escritura, que miren otras, y que si podrán por ventura atarme las manos'" (R 19).

²⁸ Il Papa riaffermava la stessa cosa nell'esortazione fatta in spagnolo: "Debemos añadir dos observaciones que nos parecen importantes. En primer lugar hay que notar que santa Teresa es la primera mujer a quien la Iglesia confiere el título de Doctora; y esto no sin recordar las severas palabras de san Pablo: 'Las mujeres cállense en las Iglesias', lo cual quiere decir todavía hoy que la mujer no está destinada a tener en la Iglesia funciones jerárquicas de magisterio y ministerio" (AAS 62 [1970] p. 594).

Terzo: uno dei contenuti preminenti del servizio dottorale della Santa nella Chiesa è, anche nel momento presente, il magistero della vita spirituale e della preghiera. La Santa, infatti, è riconosciuta come “*Mater Spiritualium*”²⁹, maestra di santità o del pleroma cristiano, maestra della preghiera nel rapporto essenziale del credente con Cristo e con Dio.

E finalmente: nella nuova *Doctor Ecclesiae* si riconosce uno speciale servizio alla Parola rivelata, e quindi alla Teologia. È su quest’ultimo punto che mi permetto una breve riflessione: il servizio di santa Teresa alla Teologia.

Ricordo le parole con cui, l’anno stesso della proclamazione, il noto teologo Karl Rahner glossava il dottorato della Santa: “Teresa es proclamada Doctora Mística. Esto significa, en primer lugar, que quien enseña mística se ocupa de teología, habla a partir de la revelación, comunica interiormente algo a la Iglesia en cuanto tal, para edificación de los que creen en Cristo. Esto es ya de gran importancia...”³⁰.

Eppure santa Teresa, nella sua condizione di *Doctor Ecclesiae* o di Dottore Mistico – come la chiama Rahner secondo una tradizione plurisecolare –, non si aggiunge alla categoria dei Teologi come un numero in più o come una semplice voce femminile in margine alla Patrologia. La Costituzione Dogmatica *Dei Verbum* precisa bene che la trasmissione e il progresso della rivelazione si svolge «*tum ex contemplatione et studio credentium qui ea conferunt in corde suo, tum ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia, tum ex praeconio eorum qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum acceperunt*»³¹.

Quindi sono tre i grandi vettori della Parola rivelata: la riflessione del teologo, l’esperienza del mistico e il ministero gerarchico. Tre vettori o trasmissori di natura ben diversa, ma complementari e, a quanto pare, insostituibili nel loro rispettivo compito. Il teologo ripensa, il mistico vive e testimonia, il Magistero ne è sommo garante.

²⁹ “Non invano la statua, che colloca, come Fondatrice, la figura di Teresa in questa Basilica, reca l’iscrizione che ben definisce la Santa: *Mater Spiritualium*” (dall’Omelia: AAS 62 [1970] p.592). Si conferma così la tradizionale lettura popolare dell’iscrizione della statua.

³⁰ K. RAHNER, *La experiencia personal de Dios más apremiante que nunca*, in “Rev. de Espiritualidad”, 29 (1970), 310-313. Riprodotto, in idioma tedesco: *Erwägungen eines Theologen*, in “Christliche Innerlichkeit”, 6 (1970), 32-35.

³¹ Costituzione Dogmatica *Dei Verbum*, 8.

Teresa, con il suo servizio di Dottore mistico, occupa il posto secondo: svolge il ruolo dell'esperienza del dato rivelato; ne rende una specifica testimonianza; e può perfino richiamare la riflessione del teologo dal dato rivelato al fatto salvifico avvenuto nella Chiesa.

Ovviamente, la prima e massima esperienza del dato rivelato è vissuta ad alto livello dalla Chiesa stessa, nella propria *Historia salutis* lungo i secoli, nella vita sacramentale o nella vita di se stessa in quanto universale sacramento di salvezza, nel confronto con le diverse culture da evangelizzare, e nell'assunzione delle diverse svolte della storia umana.

La *Dei Verbum* però, nel passaggio che ho riportato, si riferisce all'esperienza dei singoli credenti, tra i quali emergono con il proprio carisma i mistici cristiani³². È a questo livello che deve compiere il suo servizio qualificato Teresa di Gesù, la cui vita mistica non è altro che una distesa esperienza del mistero rivelato, e i cui scritti altro non sono che una testimonianza del dato rivelato in quanto vissuto nella Chiesa da uno dei suoi membri, Teresa stessa, che, infatti, lo testimonia ad alta voce.

Proprio perciò Teresa non scrive trattati di teologia, anche se – come ha ben notato il Cardinale Gabriel Marie Garrone³³ – non vi sarà neppure un punto della teologia non presente nella sua testimonianza. Però, da mistica, il suo compito non è la riflessione teologica, bensì l'affermazione profetica. Certamente, esperienza e testimonianza non sono dissociate dalla riflessione dei teologi, e tanto meno dal Magistero gerarchico. Al contrario, la testimonianza del vissuto salvifico porta un alito di vita e un flusso di sangue nuovo alla fredda riflessione teologica. Teresa, di fronte ai credenti, non svolge una funzione ideologica o informativa, ma una funzione mistagogica di empatia nella misteriosa osmosi della comunione dei Santi, nella piena esperienza del mistero trinitario dell'inabitazione, o della grazia e santificazione nell'umanità di Cristo, o del profondo *sensus Ecclesiae*³⁴.

³² Cf. TOMÁS ALVAREZ, *Experiencia cristiana y Teología Espiritual*, in "Seminarium", 14 (1974), 94-110.

³³ G. M. GARRONE, *Santa Teresa Dottore della Chiesa*, in "Ephemerides Carmeliticae", 21 (1970), vi-xvi.

³⁴ Cf. TOMÁS ALVAREZ, *Santa Teresa y la Iglesia*, in "Estudios Teresianos", III (1996), 211-286.

L'anno stesso del dottorato teresiano, scriveva l'allora Cardinale Garrone: "santa Teresa è certamente testimone della fede come conviene ad un Dottore, ma la sua è essenzialmente una testimonianza di esperienza. Non ripete enunciati altrui ma li scopre nella vita stessa della sua anima, dove Dio abita e lavora. Il suo, di conseguenza, è un contributo di testimonianza, destinato ad alimentare una sorgente autentica della fede..."³⁵.

* * *

Penso però che questo servizio intra-ecclesiale, in cui la Santa funge da testimone del fatto rivelato, va oltre l'ambito della Chiesa. Giustamente osservava K. Rahner, nel 1970, che la proclamazione del suo dottorato coincideva con la nascita e la diffusione della cosiddetta "teologia della morte di Dio"³⁶. Teresa, quindi, era un opportuno testimone carismatico del Dio vivente.

Oggi, trentacinque anni dopo, aldilà della Teologia (e pure aldilà di quella pseudoteologia funeraria), il mondo della cultura, delle scienze e perfino della filosofia è fortemente tentato di ateismo. Sia nella negazione – espressa o tacita – dell'esistenza di Dio, sia nella invasione ed accettazione delle correnti religiose dell'Oriente, proclivi alla negazione di un Dio persona quale è il Dio della Bibbia.

Orbene, sia nell'uno sia nell'altro caso, il ruolo di una mistica quale Teresa è fare da testimone qualificato. In un libro di recente pubblicazione ho avuto l'occasione di costatare come la persona e l'esperienza mistica di Teresa occupino un avamposto di frontiera tra il mondo religioso della fede in Dio e la frangia delle scienze impegnate nell'esclusione di Dio dal mondo empirico³⁷. Ho compiuto un'accurata esplorazione del passaggio della Santa attraverso le successive scuole: da Charcot nella Salpêtrière di Parigi, alla scuola del suo più esimio discepolo, Sigmund Freud, con la psicanalisi e le indagini dei medici spagnoli coetanei del Marañón, fino agli attuali epileptologi americani, francesi e spagnoli,

³⁵ Cf. G. M. GARRONE, l. c. , p. ix.

³⁶ Cf. K. RAHNER, l. c., p. 24.

³⁷ Cf. il mio libro: *Teresa a contraluz. La Santa ante la crítica*, Burgos 2004.

promotori della famosa “epilepsia-dostoiewski”, coniata per spiegare i casi di San Paolo, San Francesco d’Assisi e Santa Teresa...³⁸. Ho analizzato, poi, le ripercussioni di tutto ciò nelle versioni teatrali, cinematografiche e romanzesche della biografia e dell’esperienza mistica di Teresa.

Riassumendo ora le conclusioni di questa mia esplorazione sul confronto della persona mistica di Teresa con le scienze della psiche, posso ridurle a tre o quattro enunciati.

1. Dinanzi alla scienza, Teresa compare con una personalità normale, assolutamente equilibrata negli aspetti psicologico, sociale, operativo, affettivo, emozionale e mentale.

2. Teresa si presenta, però, come l’attestazione di una esperienza pura e semplice della presenza e dell’azione di Dio nella sua vita e nel suo agire, e ciò non in uno o due o tre episodi sporadici, bensì lungo tutto il periodo della sua vita adulta, cioè durante i quasi 30 anni finali e più maturi della sua esistenza.

3. Questa testimonianza di Teresa arriva al tavolino dello scienziato come un fatto empirico puro, con immediatezza totale, in più di 2000 pagine autografe, senza trucchi né interpolazioni, senza mediazioni deformanti né di agiografi né di panegiristi né di amanuensi. Si direbbe che il caso della Santa è un test che ancora oggi passa direttamente dalle mani di lei al tavolino dello psicologo o dello psichiatra senza mediazioni.

4. Questa testimonianza della presenza e dell’azione di Dio nella vita empirica della Santa non si presenta come un fatto avulso dalla sua vita comune e profana, ma piuttosto come la forza motrice di tutto il resto: Teresa parla e scrive perché mossa dall’esperienza di Dio; esercita la sua leadership, trascina un gruppo di persone scelte, lotta contro forze sociali opposte, sempre e unicamente perché mossa nel profondo dalla molla dell’esperienza religiosa. È per questo che Teresa si presenta alla scienza oppure alla filosofia (pensiamo, per esempio, alla fenomenologa Edith

³⁸ Cf. E. BRYANT, *Genius and epilepsy. Brief sketches of great men who had both*, Massachussets 1953; M.R. BARTON, *Saint Therese of Avila. Did she have epilepsy?*, in “Cath. Hist. Review of Washington”, 68 (1982), 581-598; P. VERCELLETTO, *Extase, crises extatiques, à propos de la maladie de saint Paul et de sainte Thérèse d’Avila*, in “Epilepsies”, 9 (1997), 27-39; E. GARCÍA-ALBEA, *Teresa de Jesús, una ilustre epiléptica (o una explicación epileptogénica de los éxtasis de la Santa)*, Madrid 1995.

Stein, o al medico Gr. Marañón, o al filosofo H. Bergson) testimoniando la realtà di Dio e della sua presenza nell'ambito della storia. Spogliare la sua persona storica da quest'esperienza di Dio, equivale a svuotare e negare la persona stessa, che pure ci s'impone come agente storico e come genio letterario.

* * *

Oltre l'ambito delle scienze, al teologo d'oggi interessa l'aspetto religioso della società. Gli studiosi e gli analisti dell'ora presente insistono nella constatazione che certe correnti religiose orientali non solo influenzano ma invadono la cultura e la religiosità dell'Occidente cristiano, diffondendo sempre più una nuova idea di Dio, un Dio non persona ma piuttosto identificato con le correnti vitali e cosmiche che pervadono tutto il creato, e animano la storia e la vita della società. Basta ricordare le statistiche offerte da F. Lenoir, nel libro *Les métamorphoses de Dieu: la nouvelle spiritualité occidentale*, con il profondo cambio di atteggiamento religioso: *du Dieu personnalisé au Dieu impersonnel. – Du Dieu extérieur au divin en soi. – Du Dieu lointain à l'âme du monde...* ecc.³⁹.

Anche qui il ruolo dei mistici cristiani – Paolo, o Agostino, o Francesco d'Assisi, e specialmente Teresa – è di testimoniare l'esperienza di un Dio-Persona come quello della Bibbia: Teresa infatti continua a testimoniare – fortunatamente in tutte le lingue dell'Occidente – non soltanto la Trinità delle Persone divine, la divinità di Gesù Signore, la presenza personale di Gesù eucaristico, bensì la realtà di Dio presente nella storia degli uomini, pronto a stabilire rapporti personali con loro, come il Dio di Abramo e di Gesù. Anzi, Teresa testimonia che il fatto religioso fondamentale consiste nell'amicizia di Dio con l'uomo e dell'uomo con Dio.

³⁹ F. LENOIR, *Les métamorphoses de Dieu: la nouvelle spiritualité occidentale*, Paris 2003, p. 325. Riporto una delle sue conclusioni: “Cela confirme clairement que la croyance en un ‘Dieu impersonnel’ – même si on peut mettre de nombreuses acceptions sous cette notion – se renforce avec la sécularisation et la désocialisation religieuse. Plus un individu se situe hors d’une tradition religieuse, moins il est incliné à croire en un Dieu personnel, ce que montrent parfaitement nos enquêtes de terrain...” (p. 326). Non va in questa direzione l'analisi del teologo spagnolo Olegario G. de Cardedal, nel suo recentissimo libro *Dios* (Salamanca 2004, 350 pp).

Concludendo e riassumendo, Teresa afferma l'essenza della sua esperienza religiosa cristiana nella parola di Paolo: *Vivit in me Christus*. In uno dei primi capitoli della sua autobiografia, ella scrive plasticamente rivolgendosi a Dio:

*“Escribiendo esto estoy, y me parece que por vuestro favor y por vuestra misericordia, podría decir lo que san Pablo.. que no vivo yo ya, sino que Vos, Criador mío, vivís en mí”*⁴⁰.

Ciò valga come sintesi del servizio che la nuova *Doctor Ecclesiae* presta alla Chiesa, alla Teologia e all'uomo d'oggi. Cristo vive nel cristiano, come in Paolo.

⁴⁰ *Vida* 6,9.

2. CRONACA DELL'ACCADEMIA

* **Rinnovo del Consiglio Accademico**

Nella prima parte della Sessione Accademica del 27 gennaio 2005, riservata agli Accademici, in conformità all'art. 6 degli Statuti dell'Accademia, si è proceduto al rinnovo del Consiglio Accademico per il quinquennio 2005-2010. Erano presenti il Presidente, Mons. Marcello Bordoni, il Prelato Segretario, Mons. Piero Coda, e gli Accademici Ordinari: Rev. Enrico dal Covolo, S.D.B., Rev. P. Mariasusai Dhavamony, S.I., Rev. da Sr. Marcella Farina, F.M.A., Rev. P. Prosper Grech, O.S.A., Rev. P. Bruno Hidber, C.SS.R., Rev. Savio Hon Tai-Fai, S.D.B., Mons. José Luis Illanes Maestre, Rev. P. François-Marie Léthel, O.C.D., Mons. Francisco López Illana, Rev. Paul O'Callaghan, Rev. P. Daniel Ols, O.P., Mons. Ignazio Sanna, Rev. Paolo Scarafoni, L.C., Rev. Max Seckler, Rev. Manlio Sodi, S.D.B., Rev. P. Tarcisio Stramare, O.S.J., Rev. P. Réal Tremblay, C.SS.R., Rev. Donato Valentini, S.D.B. Sono risultati eletti alla prima votazione: Rev. Enrico dal Covolo, S.D.B., Rev. Manlio Sodi, S.D.B., Rev. Paul O'Callaghan, Rev. P. François-Marie Léthel, O.C.D. Ai nuovi Consiglieri eletti giunga anche da queste pagine il più cordiale augurio di buon lavoro!

* **Programma della rivista PATH presentato dal Prelato Segretario, Prof. Mons. Piero Coda, nella prima parte della Sessione Accademica del 27 gennaio 2005**

a. Punto di riferimento per la stesura del programma sono stati le conclusioni del II Forum internazionale del gennaio 2004 e gli orientamenti emersi dalla Sessione di lavoro sull'attività dell'Accademia del 22 aprile 2004.

- Il primo numero del 2005 sarà dedicato a una presentazione sintetica e a un'analisi articolata dei contenuti teologici più rilevanti della *Novo millennio ineunte* di Giovanni Paolo II. A ciò si aggiungerà la presentazione delle Esortazioni apostoliche postsinodali alla Chiesa nei cinque Continenti. Titolo provvisorio del fascicolo: *La via della Chiesa. La "Novo millennio ineunte" e le Esortazioni apostoliche alla Chiesa nei cinque Continenti.*

- Il secondo numero del 2005, su proposta e in collaborazione col Pontificio Consiglio per la Cultura, verterà sul tema della “*Via pulchritudinis*”, in preparazione della plenaria del medesimo Consiglio nella primavera del 2006. Titolo provvisorio: *Il Cielo sulla terra. La “via della bellezza” luogo d’incontro tra cristianesimo e culture.*
- Il primo numero del 2006, riprendendo un filone di ricerca la cui importanza è emersa dal II Forum, sarà dedicato al rapporto tra “*metafisica e rivelazione*”.
- Il secondo numero del 2006 conterrà gli Atti del III Forum internazionale su “*Il metodo teologico oggi. Comunione in Cristo tra memoria e dialogo*”.
- Sono poi già stati proposti, per gli anni seguenti, con scadenza ancora da stabilire, i seguenti tre temi di approfondimento:
 - *Teologia ed esperienza spirituale*, cui ha cominciato a lavorare un gruppo coordinato da P. F.-M. Léthel, che si è riunito per una prima sessione di lavoro il 1 dicembre 2004 e si riunirà di nuovo il 27 aprile 2005;
 - *Protologia ed escatologia*, proposto e coordinato dal P. R. Tremblay;
 - *Teologia e scienze naturali*, come inizio di risposta all’istanza rilevata in proposito dal Presidente, Mons. M. Bordoni, a conclusione del II Forum.

b. Qualche indicazione circa la possibile collaborazione alla redazione. La Rivista prevede due rubriche: *Vita Academiae*, in cui si dà conto dell’attività dell’Accademia e di eventi ecclesialmente rilevanti nella vita degli Accademici; e *Recensiones*.

Per quanto riguarda quest’ultima, si caldeggia vivamente la partecipazione degli Accademici: sia con la segnalazione dei volumi da loro stessi pubblicati, sia con la stesura di recensioni di volumi teologicamente significativi: per programmare tali collaborazioni è sufficiente prendere per tempo accordi con la Segreteria dell’Accademia. In questo modo, la

Rivista può diventare sempre più e sempre meglio espressione della vita dell'Accademia e dell'attività degli Accademici.

c. Comunico infine che il Consiglio accademico ha provveduto, in collaborazione con l'Ufficio informatico della Santa Sede, alla definizione del progetto di un sito internet della Pontificia Accademia di Teologia, che diventerà attivo dopo l'estate e conterrà le informazioni fondamentali sulla sua identità, sui suoi membri, sulle sue iniziative e sulla Rivista PATH.

*** Programma del gruppo di lavoro su "Teologia ed esperienza spirituale" presentato, nella prima parte della Sessione Accademica, dall'Accademico Prof. P. François-Marie Léthel**

Nel mese di gennaio 2004, al momento del nostro II Forum, avevo formulato una proposta di incontri informali di lavoro teologico, animati dagli Accademici e aperti ad altri Docenti interessati. L'intenzione era di creare delle dinamiche di lavoro di gruppo, considerando il fatto che molti Accademici vivono a Roma, e che non dovrebbe dunque essere difficile incontrarci ogni tanto, coinvolgendo anche altri studiosi presenti a Roma, pensando anche ai giovani professori. Il carattere informale di questi incontri offre la massima libert   nel modo di condurre il lavoro.

Appoggiata da alcuni Accademici, questa proposta    stata approvata dal Consiglio, e cos  , nella Sessione di lavoro sull'attivit   della Pontificia Accademia Teologica del 22 aprile 2004,    stato deciso concretamente di "iniziare una serie di incontri informali sul tema *Ontologia ed Esperienza* promossi da P. Léthel e aperti agli Accademici, ai Soci Corrispondenti e a eventuali altri Docenti interessati". Poi, il tema    stato riformulato come "*Teologia ed esperienza spirituale*".

Gi   abbiamo avuto un primo incontro il 1 Dicembre 2004 presso la Pontificia Universit   Lateranense, dalle 16.00 alle 18.30. Eravamo circa 10 partecipanti, tra Accademici ed altri, con la presenza del nostro Segretario, Mons Piero Coda. Ciascuno ha potuto esporre brevemente il suo modo di affrontare l'argomento (comunicando anche ai partecipanti un breve scritto), e ne    risultato uno scambio molto interessante che ha manifestato un significativo pluralismo teologico. Ciascuno di noi ha

evidentemente un modo particolare di affrontare il tema, secondo le diverse discipline teologiche (Bibbia, teologia dogmatica, liturgia, morale, spirituale, pastorale, ecc...). Da parte mia, ho voluto specialmente ricordare l'affermazione di Giovanni Paolo II che può illuminare la nostra ricerca: «Accanto all'indagine teologica, un aiuto rilevante può venirci da quel grande patrimonio che è la "teologia vissuta" dei santi» (*Novo Millennio Ineunte*, 27). Sulla base di questo primo incontro, cerchiamo ora di formulare insieme delle proposizioni operative per il nostro lavoro di gruppo.

Sarebbe sicuramente possibile iniziare altri gruppi di lavoro su altri temi, secondo gli interessi degli Accademici per i grandi problemi teologici odierni. Questo potrebbe contribuire a dare più vitalità e incisività alla nostra Accademia, affinché diventi un fermento dinamico di ricerca teologica a Roma. Sappiamo quanto è importante oggi il lavoro teologico vissuto nel dialogo, nell'interdisciplinarietà e nella fraternità, in un clima di fede, di preghiera e d'impegno al servizio del Signore e della sua Chiesa.

