

Il «ministero» della ricerca in teologia
tra dialogo, ragione e cultura

259-264 Editorialis
Riccardo FERRI

STUDIA

265-283 *La fides catholica* e le teologie. Oltre certo genericismo epistemologico della teologia contemporanea

✠ *Antonio STAGLIANÒ*

284-300 La grammatica dell'agire e la luce del Verbo. Fondamenti pragmatici e cristologici della legge naturale

Livio MELINA

301-323 Scienza e fede. Teologia della natura e teologia della creazione

Gianni COLZANI

324-363 Carità, verità e sviluppo. La prospettiva teologica della *Caritas in veritate*

Paolo CARLOTTI

364-382 Lo Spirito Santo e la Chiesa: risposte di Congar e del Vaticano II al problema «carisma e istituzione»

Miguel DE SALIS AMARAL

383-396 Comprensión teológica de la gracia como participación del hombre en la vida divina

Gerardo DEL POZO ABEJÓN

397-418 Neues interesse an der lehre von den *loci theologici*. Bericht und ausblick

Bernhard KÖRNER

COLLECTANEA

419-429 *Partes S. Ioseph in historia salvationis*. A vent'anni dalla «Redemptoris custos»

Tarcisio STRAMARE

- 430-460 Unicità e universalità salvifica di Gesù Cristo. A dieci anni dalla «Dominus Iesus»
Ignazio PETRIGLIERI
- 461-489 Elementi di pneumatologia nelle preghiere al Paraclito del card. J.H. Newman. Spiritualità e teologia
Renzo LAVATORI
- 490-507 Liturgia e Rosario. Appunti per un dibattito
✠ *Domenico SORRENTINO*

ACADEMICORUM OPERA ANNO MMIX EDITA, pp. 508-509

INDEX TOTIUS VOLUMINIS 9 (2010), pp. 510-512

Mentre la rivista «PATH» è in chiusura, oggi 15 settembre 2010 giunge l'annuncio della nomina dell'Accademico Prof. Don Enrico DAL COVOLO, Magnifico Rettore della Pontificia Università Lateranense, a vescovo, con sede titolare di Eraclea.

L'ordinazione episcopale avverrà sabato 9 ottobre, alle ore 16.00, presso l'altare della Cattedra di San Pietro. Al neo vescovo l'augurio di tutta la Pontificia Accademia di Teologia!

EDITORIALIS

PATH 9 (2010) 259-264

Tra le variegate forme di “ministerialità” presenti nella Chiesa, quella svolta dal teologo non è di secondaria importanza. In ogni periodo della storia la comunità ecclesiale deve rispondere al progetto di Dio, in costante dialogo con i tempi, con le culture, con i mutamenti spirituali, con le esigenze cui la Chiesa stessa deve far fronte per camminare e rimanere nella verità. Momenti di crisi e di tensione non mancano; ma è proprio qui che la «vocazione del teologo» si sviluppa e si realizza per «acquisire, in comunione con il Magistero, un’intelligenza sempre più profonda della parola di Dio contenuta nella Scrittura ispirata e trasmessa dalla Tradizione viva della Chiesa».

Sono le espressioni che leggiamo nel n. 6 dell’Istruzione *Donum veritatis* sulla vocazione ecclesiale del teologo, pubblicata esattamente vent’anni fa dalla Congregazione per la Dottrina della Fede a firma del card. J. Ratzinger (24 maggio 1990). Dopo aver ricordato che la verità è un dono di Dio al suo popolo (I), si pone in dovuta evidenza la vocazione del teologo (II) affermando che «la teologia offre il suo contributo perché la fede divenga comunicabile, e l’intelligenza di coloro che non conoscono ancora il Cristo possa ricercarla e trovarla» (n. 7). Da qui il bisogno che «il teologo sia attento alle esigenze epistemologiche della sua disciplina, alle esigenze di rigore critico, e quindi al controllo razionale di ogni tappa della sua ricerca» (n. 9). Ed è in questa linea che il documento afferma ancora:

«Il teologo, non dimenticando mai di essere anch’egli membro del popolo di Dio, deve nutrire rispetto nei suoi confronti e impegnarsi nel dispensargli un insegnamento che non leda in alcun modo la dottrina della fede» (n. 11).

A partire da queste e altre affermazioni il documento si sofferma successivamente sul Magistero dei Pastori (III), sul rapporto tra Magistero e teologia (IV), per concludere con l’invito a perseverare «nella dottrina di verità e di libertà udita fin dall’inizio» a servizio della Parola e del popolo di Dio (n. 42).

In questo orizzonte – ulteriormente elaborato negli anni successivi soprattutto con la Lettera enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II (14 settembre 1998) – si muove anche la “ministerialità” dell’Accademia di Teologia allo scopo di sviluppare una linea teologica a servizio del Magistero, per l’approfondimento della fede del popolo di Dio soprattutto nel contesto delle istituzioni accademiche e dei seminari.

1. Il servizio dell’Accademia di Teologia

Ricorrono quest’anno i dieci anni del rinnovamento istituzionale dell’Accademia, voluto da Giovanni Paolo II con la Lettera apostolica *Inter munera academiaram* (28 gennaio 1999; *in memoria Sancti Thomae Aquinatis*). Tra le finalità dell’Accademia il Pontefice ha voluto che vi fosse principalmente la promozione degli studi e delle ricerche teologiche, nonché il dialogo tra le discipline teologiche e quelle filosofiche. Si tratta di elaborare un pensiero che, fedele agli insegnamenti e alle indicazioni del Magistero, sappia porsi in ascolto delle istanze e sfide della cultura contemporanea, per un rinnovato incontro tra fede e *logos*, tra speculazione e contemplazione, tra verità e carità.

Per compiere una tale missione, l’Accademia si è impegnata utilizzando vari strumenti, tra cui i Simposi internazionali, le Sedute pubbliche e, ultimamente, la collana «Itineraria» della Libreria Editrice Vaticana. Un particolare servizio è svolto dalla rivista «PATH» che, con una sempre crescente diffusione nelle varie istituzioni accademiche ed ecclesiali, permette all’Accademia di far conoscere i propri progetti, il lavoro di ricerca dei soci e di essere presente, col proprio specifico contributo, nell’agorà del dibattito culturale attuale. In occasione del decennale dell’Accademia di Teologia vogliamo così ripercorrere il cammino che è stato compiuto dal 2002 (anno di uscita del primo fascicolo) fino a oggi, cercando di evidenziare le principali linee che hanno contraddistinto la proposta teologica di «PATH».

Infatti, con l’eccezione di due fascicoli (il primo del 2007 e il presente), aventi un carattere miscelaneo, tutti gli altri numeri di «PATH» si presentano come fascicoli monografici, con un tema che messo a punto da parte del Consiglio, viene approfondito e declinato nei diversi contributi. Tali tematiche possono essere distinte in due ambiti principali: uno è costituito dagli Atti dei *Forum* internazionali dell’Accademia, a cadenza biennale, pubblicati sulla rivista; l’altro raggruppa temi di particolare rilevanza nel contesto teologico contemporaneo.

2. Gli atti dei *Forum* internazionali

Con il secondo fascicolo del 2002 comincia la pubblicazione degli atti dei *Forum* internazionali. Il primo è stato dedicato a una rilettura della Dichiarazione *Dominus Iesus* della Congregazione per la Dottrina della Fede (6 agosto 2000); una rilettura fondata sulla ricezione ecclesiale del documento, nel contesto più ampio del recente Magistero, e centrata in particolare sulla rilevanza cristologico-trinitaria della verità cristiana.

A questo primo *Forum*, che ha avuto una connotazione più prettamente contenutistica, ne sono seguiti due in cui si è sentita l'esigenza di approfondire la riflessione su questioni metodologiche, indispensabili per un corretto e proficuo teologare. Da qui derivano i due fascicoli (2004/1 e 2006/1) sul metodo teologico: il primo, collegandosi al primo *Forum*, articola il passaggio dall'approccio a Cristo-Verità a quello di Cristo «Via della Verità», cercando di cogliere l'istanza di metodo come forma di *via* e di *pensiero* che la verità stessa offre. Ci si è posti perciò in una prospettiva prevalentemente storica, esaminando il legame fra tradizione e innovazione. Nel terzo *Forum* (pubblicato su «PATH» 2006/1) le questioni di metodo sono state affrontate alla luce della comunione in Cristo, tra memoria e dialogo, cogliendo nella comunione ecclesiale quel luogo in cui la tradizione vivente della Chiesa, per l'azione dello Spirito Santo, si fa perennemente attuale.

A partire dall'istanza profetica di cui la teologia è portatrice, nel dialogo con la ragione e la cultura, e grazie all'impulso particolare dato dalla *lectio magistralis* di Benedetto XVI a Regensburg (12 settembre 2006), il quarto *Forum* (pubblicato su «PATH» 2008/1) è stato dedicato al tema di un «nuovo incontro tra fede e *logos*», affrontato diacronicamente a partire dalla testimonianza scritturistica, fino alle attuali sfide avanzate dalla post-modernità.

L'approfondimento dell'intrinseco rapporto tra teologia e *logos* ha successivamente spinto l'Accademia a considerare le ulteriori dimensioni del fare teologia, tra cui la dimensione contemplativa e il legame con la *lex orandi*: ne è nato l'ultimo *Forum* (pubblicato su «PATH» 2010/1): «*Lumen Christi*». Tra «*mysterium*», esperienza e prospettive nella «*via lucis Ecclesiae*».

3. I numeri monografici di «PATH»

I fascicoli monografici di «PATH» si distinguono per linee di fondo facilmente rintracciabili: alcuni approfondiscono i principali ambiti disciplinari del-

la riflessione teologico-dogmatica; altri sviluppano temi teologicamente attuali (spesso in continuità con quanto discusso nei *Forum*); altri infine sono il frutto dell'attività dei gruppi di ricerca dell'Accademia.

Per quanto riguarda la prima area, troviamo una serie di numeri dedicati alla ripresa di alcuni trattati di dogmatica, riconsiderati alla luce dei più recenti studi biblici e sistematici e con particolare attenzione alle questioni oggi più dibattute. Si comincia con la *teologia trinitaria* («PATH» 2003/1), presa in esame non solo in se stessa e nel suo sviluppo, ma in special modo nei suoi riflessi nella vita e nell'esperienza credente, nonché nell'arte e nel dialogo con la cultura. La seconda tappa è dedicata alla *crisologia* («PATH» 2003/2): anche in questo caso vengono focalizzate le questioni aperte (dall'interpretazione della definizione di Calcedonia al dibattito sulla fede di Gesù) e le prospettive che la luce di Cristo continua a diffondere nell'orizzonte del mondo contemporaneo.

In occasione del 150° anniversario della definizione del dogma dell'Immacolata Concezione, sono state affrontate *tematiche mariologiche* («PATH» 2004/2) e all'indomani della scomparsa di Giovanni Paolo II si è voluto dedicare un fascicolo alla figura del grande Pontefice, ripercorrendone in particolare l'insegnamento nel *campo ecclesiologicalo* («PATH» 2005/1): le Esortazioni post-sinodali indirizzate alle Chiese nei cinque continenti costituiscono la trama per una riflessione sul mistero e sulla natura della Chiesa.

Passando ora alla seconda linea che caratterizza la rivista «PATH» (l'approfondimento di temi teologici più circostanziati), segnaliamo un numero sulla *via della bellezza*, intesa come luogo d'incontro tra cristianesimo e culture («PATH» 2005/2), uno – che ha anticipato e preparato i lavori del quarto *Forum* sull'incontro tra fede e *logos* – sulla relazione tra *rivelazione e istanza metafisica* nell'intelligenza della fede («PATH» 2006/2), e uno sul *pensiero teologico* di J. Ratzinger («PATH» 2007/1); dopo l'elezione di Benedetto XVI, infatti, l'Accademia ha voluto ripercorrere le tappe principali e gli snodi teoretici più significativi della lunga attività di docenza e di ricerca di J. Ratzinger. L'anno paolino è stato poi l'occasione per contribuire alle varie iniziative volte a riscoprire la figura dell'Apostolo delle genti; per questo «PATH» 2009/1 ha focalizzato il tema: *Anuncio, celebrazione, vita nel contesto del pensiero paolino e delle realtà ecclesiali*.

Ci sono infine i fascicoli che presentano gli studi emersi nei gruppi di ricerca. Da alcuni anni, infatti, l'Accademia ha favorito la nascita e la crescita al suo interno di gruppi di studiosi (accademici e docenti esterni) che scelgono di approfondire determinate tematiche. Sotto il coordinamento di padre Léthel è

uscito *Scientia amoris. Teologia ed esperienza* («PATH» 2008/2), dedicato alla teologia vissuta dei santi (dall'antichità fino al XX secolo), e sotto la direzione di padre Tremblay è uscito il numero *Dall'escatologia alla protologia: un percorso insolito?* («PATH» 2009/2), una riflessione sull'origine a partire dalla fine, da Cristo risorto od Omega.

Un'attenzione particolare va sempre rivolta al ruolo dell'*Editoriale*. Esso ha la funzione di mettere a punto la problematica, individuarne le prospettive di sviluppo, tracciare una lettura di quanto pubblicato allo scopo di dare un'uniformità all'insieme dei contributi. Da questo anno 2010 l'*Editoriale*, pur elaborato da un accademico, è sempre condiviso dai membri del Consiglio ed è quindi espressione ufficiale della Istituzione.

4. La collana «Itineraria»

Strettamente collegato al percorso di «PATH» è da considerare quello realizzato nella collana «Itineraria». L'obiettivo consiste nell'offrire a un pubblico ancora più vasto di quello della rivista una serie di contributi che rispecchiano le finalità dell'Accademia, sempre a servizio della ricerca teologica nell'odierno contesto culturale ed ecclesiale.

I cinque volumi apparsi finora e l'eco che essi hanno già provocato – ne è un segno eloquente il riscontro nelle librerie – se da una parte sono un incoraggiamento all'impresa e al lavoro di coordinamento, dall'altra denotano il bisogno di rispondere a delle attese che domandano di confrontarsi con prospettive e ricerche fedeli al Magistero e in linea con la *Traditio Ecclesiae*.

Rivista e collana pertanto, unite dall'identità semantica del titolo (*Path* = sentiero, e *Itineraria* = percorsi), sono state in questo primo decennio della rinnovata vita dell'Accademia un segno eloquente di quanto veniva richiesto dalla Lettera apostolica di Giovanni Paolo II. I due strumenti vogliono continuare ad essere un *locus* di ricerca, di dibattiti, di discussioni per un incontro costante – pur nella dialettica delle opinioni, ma sempre in fedeltà al Magistero – tra fede e cultura.

5. Il presente fascicolo

Il “*ministero*” della ricerca in teologia, tra dialogo, ragione e cultura. Un titolo che intende essere emblematico per un orizzonte vasto e variegato qual è quello costituito dall'insieme dei contributi elaborati dagli accademici.

Per offrire di tanto in tanto un'occasione di pubblicazione "miscellanea" – situazione pressoché ordinaria per la maggior parte delle riviste che sono emanazione di istituzioni universitarie – è stata data la possibilità di predisporre il frutto di ricerche. Ne è scaturito un insieme di materiali organizzati essenzialmente in due categorie: *a)* gli *studia* toccano aspetti specifici relativi a un determinato tema, approfondito secondo peculiari metodologie proprie della disciplina; *b)* la rubrica *collectanea*, invece, ospita altri studi maggiormente legati ad appuntamenti ricorrenti o di specifica ricerca.

Un servizio che intendiamo sviluppare è quello di segnalare ogni anno le opere degli accademici pubblicate nell'anno immediatamente precedente; e questo per una condivisione, per un invito al confronto e alla discussione.

6. Per una «diaconia alla verità»

Quasi in apertura dell'Enciclica *Fides et ratio*, dopo aver accennato ai grandi interrogativi che l'uomo si pone, Giovanni Paolo II scriveva:

«La Chiesa non è estranea, né può esserlo, a questo cammino di ricerca. Da quando, nel mistero pasquale, ha ricevuto in dono la verità ultima sulla vita dell'uomo, essa s'è fatta pellegrina per le strade del mondo per annunciare che Gesù Cristo è "la via, la verità e la vita" (Gv 14,6). Tra i diversi servizi che essa deve offrire all'umanità, uno ve n'è che la vede responsabile in modo del tutto peculiare: è la *diaconia alla verità*.

Questa missione, da una parte, rende la comunità credente partecipe dello sforzo comune che l'umanità compie per raggiungere la verità; dall'altra, la obbliga a farsi carico dell'annuncio delle certezze acquisite, pur nella consapevolezza che ogni verità raggiunta è sempre solo una tappa verso quella piena verità che si manifesterà nella rivelazione ultima di Dio: "Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo faccia a faccia. Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente" (1Cor 13,12)» (n. 2).

È su questa «diaconia alla verità» che si muove il teologo in dialogo costruttivo e dialettico con il Magistero. Il dovere di «indagare sui diversi aspetti della verità» comporta l'impegno di «partecipare alcune riflessioni sul cammino che conduce alla vera sapienza, affinché chiunque ha nel cuore l'amore per essa possa intraprendere la giusta strada per raggiungerla e trovare in essa riposo alla sua fatica e gaudio spirituale» (n. 6).

RICCARDO FERRI

LA FIDES CATHOLICA E LE TEOLOGIE. OLTRE CERTO GENERICISMO EPISTEMOLOGICO DELLA TEOLOGIA CONTEMPORANEA

✠ ANTONIO STAGLIANÒ

PATH 9 (2010) 265-283

Tutta la storia della Tradizione ecclesiale dimostra che *la fede della Chiesa è il grembo* nel quale la teologia è concepita, si sviluppa, nasce e cresce. In quanto “scienza della fede” o “forma critica del sapere della fede”, la teologia è – per suo proprio statuto epistemologico – esercizio intensivo e critico della ragione *sulla/ e a partire dalla fede ecclesiale*.

Di questo si ha oggi una maggiore consapevolezza critica (= teologica) rispetto a un certo non più recente passato: la «discussione sul metodo» (*Methodenstreit*) aveva portato alcuni teologi su posizioni epistemologicamente equivoche. *Alcuni* teologi, infatti, insistendo sull’aspetto eminentemente razionale della scienza teologica, teorizzavano la possibilità di fare teologia senza riferirsi in modo esplicito alla fede o indipendentemente dal suo esercizio nell’atto del teologare. Si muoveva dal pregiudizio (piuttosto astratto) che il riferimento alla fede ecclesiale – come atto proprio del teologo in quanto credente – impoverisse il carattere scientifico della teologia e ne impedisse lo svolgimento libero della propria razionalità. Una preoccupazione interessante stava per altro sullo sfondo: era quella di conservare alla teologia un “posto” nelle Università dello Stato (in Germania) o eventualmente di procurarglielo (in Italia). Il *Methodenstreit* tedesco, avviato negli anni ’60, con echi significativi nella “dipendente e ancora immatura teologia italiana del postconcilio”, aveva però suscitato una serie di problemi circa la *rilevanza epistemica della fede nel cogitare teologico*. Non sembra che questi problemi siano stati del tutto adeguatamente risolti o, per tanti aspetti, sembra che abbiano trovato una soluzione poco soddisfacente.

Di fatto sembra essersi *imposto* un certo *genericismo* nell'epistemologia teologica contemporanea, tale da rendere spesso irricognoscibile l'identità della teologia e, soprattutto, l'identità di quel *discrimen confessionale* che consenta di distinguere – nell'atto del teologare – un teologo cattolico da un teologo calvinista, ad esempio, o anche semplicemente un teologo da un “libero pensatore” che intenda riflettere con la propria ragione (autonomamente) sui dogmi della fede cattolica.

1. «Ma di tutte le scienze, la teologia è anche la più difficile e pericolosa»

A provarlo valga la proposta recentissima fatta da Vito Mancuso di una “teologia universale”, cioè di «un discorso su Dio e la nostra reale relazione con lui, quindi, vera e propria *teologia*, ma tale da essere condotta a partire dai dati della ragione». La ragione in questione, viene precisato, non è quella del razionalismo, perché «ragione è da intendersi nel più ampio senso speculativo di intelletto + coscienza morale». ¹ Si tratterebbe allora di una “teologia di fronte alla coscienza laica” che volendo dare «il primato al Logos» (d'altronde sarebbe proprio questa la rivendicazione di Benedetto XVI nella Lezione di Ratisbona), rinunci ad «appellarsi al mistero quando in casa propria i conti non tornano» ² e osi in tutta libertà (è la libertà interiore all'argomentazione e all'atto del pensare) «di sollevare obiezioni contro alcuni dogmi formulati nei secoli passati dalla Chiesa alla quale appartengo». ³ Così, da «teologo fuori le mura», il Mancuso ritiene suo dovere «comunicare alla Chiesa e alla società il frutto del mio lavoro», «anche se le soluzioni che ho trovato vanno contro la formulazione tradizionale di alcuni dogmi». ⁴ La consapevolezza d'essere con le sue affermazioni “solo formalmente” eterodosso non scalfirebbe per nulla la sua coscienza d'appartenere a tutti gli effetti alla Chiesa cattolica. Il suo problema – il suo compito da teologo – è

¹ V. MANCUSO, *L'anima e il suo destino*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2007, pp. 48-49.

² *Ibid.*, pp. 33-34.

³ *Ibid.*, p. 27. Poiché, questa Chiesa, «oltre che plasmata dallo Spirito è un'istituzione terrena composta da uomini. E come tale può sbagliare» e di fatto ha sbagliato nel diritto e nella morale, allora «alla luce di ciò, penso sia teologicamente legittimo investigare se anche a livello dogmatico non vi sia qualcosa da rivedere, così come è avvenuto per il diritto e per la morale» (*Ibid.*, p. 28).

⁴ *Ibid.*, p. 26.

quello di pensare. Un compito d'altra parte a lui connaturato, quasi come una forza irresistibile che sgorga dal profondo di sé: «Di fatto, io sono uno che non ha il potere di impedirsi di pensare. Guardo il mondo, e lo penso. Più è oscura la visione, più desidero sia illuminata dalla luce della ragione. Io amo la luce, sotto ogni punto di vista. Da teologo poi, guardo la realtà e la penso alla luce di Dio, alla luce che è Dio, *ho Theos phos estin*, “il Dio è luce”». ⁵ Il suo problema – il suo compito da teologo – è pensare con la ragione in tutta libertà:

«Oggi in teologia, soprattutto in Italia, vige imperante il principio di autorità, secondo cui è così perché “sta scritto così”. Sta scritto nella Bibbia, o nei concili, o nelle encicliche papali. Oggi in teologia, soprattutto in Italia, per lo più non si pensa, si obbedisce, nel senso che anche quando si pensa, spesso lo si fa come vuole l'autorità, per fondare, spiegare e difendere ciò che è già stabilito dall'autorità. Un pensiero, diciamo così, pilotato. Ma, come mostrerò in queste pagine, le autorità bibliche e magisteriali sono talora in contraddizione tra loro quando si tratta dell'anima e del suo destino, e non su aspetti secondari. Come fare per stabilire davvero il primato del Logos?» ⁶

Non interessa qui entrare nel merito del contenuto delle questioni poste dal Mancuso. Spero di poterlo fare in un'opera più articolata, a parte. Ciò che intendo sostenere è che queste posizioni sul “fare teologia” sono frutto di certo genericismo epistemologico impostosi nella teologia contemporanea, i cui fecondi sviluppi, straordinariamente importanti (specie nel postconcilio), non appaiono del tutto immuni da incertezze metodologiche e, dunque, fondative, permanendo le quali la sua ricchezza è solo apparente, mentre lentamente rischia di esaurirsi nell'autoreferenzialità. Già sentiamo la mancanza delle grandi visioni teologiche dei grandi teologi che aiutarono a “fare” il Concilio Vaticano II, mentre assistiamo un po' delusi al processo della progressiva “bignamizzazione della teologia”, delle striminzite “sintesi” di teologia, troppo spesso asservite solo alle esigenze commerciali degli editori, con la scusa della pur necessaria diffusione della teologia nel popolo di Dio.

Eppure, di buona teologia c'è oggi estremo bisogno. Abitiamo infatti il tempo dell'evoluzione culturale accelerata e viviamo ormai in società sem-

⁵ *Ibid.*, p. 25.

⁶ *Ibid.*, p. 32.

pre più multietniche, multireligiose, multicontestuali.⁷ L'evangelizzazione lo richiede, l'inculturazione della fede lo necessita. Tanto più che la teologia è *funzione permanente della comunità cristiana*, la quale sempre e costantemente deve discernere le forme del vero comunicarsi di Dio nel tempo e deve alimentare in chiunque il desiderio di accoglierlo attraverso una fede e un'etica corrispondente.

La pratica teologica è tuttavia un'avventura carica di responsabilità, da vivere con gioia, ma anche con timore e tremore. Secondo K. Barth:

«Di tutte le scienze, la teologia è la più bella, quella che dà un maggiore slancio alla testa e al cuore, che più si approssima alla realtà umana, che dà lo sguardo più chiaro sulla verità, obiettivo di ogni scienza [...] Ma di tutte le scienze, la teologia è anche la più difficile e pericolosa, e in essa si finisce nella disperazione, come prima cosa, oppure, forse peggio ancora, nella presunzione, e da qui, per un processo di dispersione o di cristallizzazione, all'estremo dell'autocaricatura».⁸

2. La teologia come “realtà di Chiesa” e la “confessionalità” della fede

Resta comunque assodato che la teologia è servizio per tutta la comunità dei credenti e per la comunità degli uomini. Fatta dai teologi, non è però una questione privata: è, piuttosto, questione della Chiesa in ordine alla sua presenza nel mondo. A proposito resta ancora illuminante un'affermazione di K. Barth:

«La teologia non è una questione privata dei teologi e dei professori: per fortuna ci sono stati sempre dei pastori in grado di capirne di più in fatto di teologia che non la maggior parte dei professori. Ma non è neppure questione privata dei pastori: per fortuna ci sono stati singoli fedeli e talvolta intere Chiese capaci di adempiere la funzione teologica, tacitamente ma con energia, mentre i loro pastori dal punto di vista teologico erano dei bambini

⁷ Mi sia permesso rimandare per la documentazione e l'approfondimento a un mio recente lavoro: A. STAGLIANO, *Intagliatori di sicomoro. Cristianesimo ed emergenze culturali nel terzo millennio. Il compito, le sfide, gli orizzonti*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009. Sulle questioni direttamente legate al rapporto tra «nuova evangelizzazione» e teologia cf. ID., *La teologia «che serve»*. *Sul compito ecclesiale scientifico del teologo per la nuova evangelizzazione*, SEI, Torino 1996. Sulla necessaria “mediazione razionale” della fede in un contesto culturale a matrice scientifica cf. ID., *Su due ali. L'impegno per la ragione responsabilità della fede*, Lateran University Press, Roma 2004.

⁸ K. BARTH, *Iniziare dall'inizio*, Queriniana, Brescia 1991, p. 18.

o dei barbari. La teologia è una questione della Chiesa. Senza pastori e senza professori non si va avanti, ma il problema della teologia, la purezza del servizio ecclesiale, è posto a tutta la Chiesa».⁹

Citare K. Barth non deve far problema: tanto più che qui è appositamente preso come esempio per istruire la questione che si intende porre sul genericismo epistemologico della teologia contemporanea. Il dialogo tra le teologie, e la contaminazione delle idee teologiche fondamentali, sono una ricchezza incommensurabile nella teologia contemporanea. D'altronde, come potrebbe un teologo cattolico non condividere l'affermazione appena menzionata di K. Barth: «La teologia è una questione della Chiesa». Perciò non stupisce che diversi (anche illustri) teologi cattolici sfruttino l'autorevolezza di K. Barth per sostenere che «la Chiesa è il luogo proprio della teologia». Invece enormemente stupisce che la «fusione degli orizzonti» tra *questi* teologi cattolici e K. Barth rischi di determinarsi in «confusione», con conseguenze deleterie per il metodo teologico cattolico. Infatti, se la teologia è questione della Chiesa, non si dovrebbe mai dimenticare – nell'ermeneutica dell'affermazione – il *discrimen confessionale* e dunque, per quanto ci riguarda da cattolici, la specificità del modo cattolico di sentire e vivere la Chiesa.

Questo è oggi un aspetto discriminante da non sottovalutare dal punto di vista epistemologico: la distinzione confessionale della teologia tra cattolica e protestante rimanda ultimamente a identificare nell'ecclesiologia un luogo determinante della criteriologia teologica. Per K. Barth, teologo calvinista, infatti:

«Il luogo della teologia rispetto alla parola di Dio e ai suoi testimoni non si trova in un qualche spazio vuoto, bensì, molto concretamente, nella comunità. Proprio dal punto di vista teologico conviene evitare, se non in modo assoluto almeno nella misura del possibile, il termine Chiesa, che è poco chiaro e compromesso dall'uso».¹⁰

Appare chiaro e indiscutibile che le riserve di Barth riguardino la caratterizzazione istituzionale (magisteriale) della concezione cattolica della Chiesa. D'altronde è inevitabile che la «*fides evangelica*» (*fides qua* e *fides quae*) di K. Barth orienti e realizzi l'uso logico della *sua* ragione nella *sua* teologia evan-

⁹ *Ivi.*

¹⁰ K.BARTH, *Introduzione alla teologia evangelica*, Paoline, Alba 1990, p. 87.

gelica. La fede vissuta, infatti, è determinante e sviluppa teologicamente un sapere: la *fede* ha *capacità epistemica*.

Perciò la distinzione tra *fides catholica* e *fides evangelica* non potrebbe non risultare determinante nell'epistemologia teologica, con conseguenze importanti sul piano del metodo teologico: si pensi solo al doveroso riferimento al magistero della Chiesa che per la teologia cattolica è "interiore" al procedere corretto nel fare teologia, istituendo quell'"obbedienza al carisma certo di verità" giudicata da alcuni come un'inevitabile "rinuncia a pensare" o come un insopportabile "depauperamento della libertà di pensare".

La controprova dell'importanza di non perdere quella distinzione confessionale – inoltrandosi nel denunciato genericismo epistemologico – è data da quell'opera di K. Barth che più di ogni altra si impegna a focalizzare la propria (evangelica) epistemologia teologica ed è – guarda caso – un commento al *Proslogion* di sant'Anselmo d'Aosta, dal titolo *Fides quaerens intellectum*. È indiscutibile che si deve proprio a questo commento di Barth la *Anselm renaissance*. È anche oltremodo ovvio che il suo approccio credente a questo testo "filosofico", impegnato a provare l'esistenza di Dio con un'unica mossa razionale (*unicum argumentum*), lo costringa a non riconoscerne la dignità filosofica, ma piuttosto soltanto quella "teologica". Il dibattito che ne scaturì per tutto il secolo XX – con la partecipazione di grandi menti illuminate di teologi e di filosofi – fu proprio quello di accertare se il *Proslogion* fosse filosofia o teologia o filosofia nella teologia. K. Barth poteva però trovare nel testo filosofico di un cattolico le fondamenta della propria epistemologia teologica, solo perché a partire dalla propria *fides evangelica* (in nome della quale egli denunciò all'inizio del XX secolo in termini chiari e distinti il carattere "idolatratico" dell'*analogia entis* cattolica e di tutta la metafisica "religiosa" del cattolicesimo) poteva interpretarlo secondo quei canoni epistemologici, già utilizzati nelle proprie opere dogmatiche (evangeliche).¹¹

3. Il luogo della teologia: la Chiesa e/o la comunità confessante?

Per sintetizzare in modo schematico: con K. Barth si può cattolicamente sostenere che «la teologia è una questione della Chiesa», ma cattolicamente

¹¹ Ho ricostruito questo dibattito investigando sulla letteratura tedesca e francese di tutto il XX secolo (cf. A. STAGLIANÒ, *La mente umana alla prova di Dio. Filosofia e teologia nel Proslogion di Anselmo d'Aosta*, EDB, Bologna 1996).

si deve anche sostenere, diversamente da Barth, che è *la Chiesa il luogo della teologia e non la comunità confessante*. La teologia, infatti, è (abita) sorgivamente nella struttura stessa della Chiesa universale, aiutandola ad attuare la sua missione salvifica per il mondo, nell'aspetto proprio dell'elaborazione critica della ragionevolezza della rivelazione e della sua verità. Concretamente la teologia serve *in recto* la verità della fede e serve anche, inevitabilmente, la sua appropriazione individuale e comunitaria *in obliquo* in quanto l'aiuta a un controllo critico della sua forma storica proprio in riferimento alla verità rivelata. È quest'ultimo riferimento normativo che permette alla teologia di descrivere una prassi cristiana gravida di tensione apocalittico-escatologica mai storicamente adeguabile e che, per questo, spinge ogni prassi (credente e non) ad andare oltre l'acquisito, verso un futuro più positivo di rigenerazione dei rapporti umani, sociali e politici, poiché la speranza solidaristica del Dio cristiano della vita ha stabilito, una volta per tutte, che *nessun presente è degno dell'uomo*. Perciò, il luogo della teologia è la Chiesa e non immediatamente la comunità, nel senso che la teologia non è propriamente il riflesso della fede confessata nelle comunità.

G. Canobbio osserva che «l'affermazione andrebbe precisata: la fede confessata dalla comunità non può essere diversa da quella della Chiesa, se si tratta di *fides quae*. Forse sarebbe meglio dire: il modo di credere e di praticare la fede».¹² La precisazione è accettabile nella misura in cui focalizza l'impossibilità che la teologia si concepisca come racconto della propria esperienza credente (pur riferita necessariamente alla *fides quae*), sia essa della persona individua che della comunità (o del gruppo). La teologia può e deve integrare elementi significativi della biografia del teologo e delle comunità (specie quelle esemplari della testimonianza della fede), ma non è ridotta né ridicibile al racconto di ciò che capita, del cristianesimo nella storia (o del reperimento storico delle diverse forme di cristianesimo), secondo quanto sembra affermare invece G. Alberigo: «Fare "teo-logia" appare così intimamente e immediatamente legato alla fede da non poter aver altro luogo e altro soggetto proprio che la comunità confessante nell'atto di culto».¹³

¹² G. CANOBBIO, *Teologia e contesto ecclesiale*, in G. LORIZIO - S. MURATORE (ed.) *La frammentazione del sapere teologico*, San Paolo, Cinisello B. 1998, p. 197.

¹³ G. ALBERIGO, *Cristianesimo, storia, teologia*, in ATI (ed.), *Teologia e istanze del sapere oggi in Italia*, EMP, Padova 1991, p. 121.

A un livello più profondo, sul piano ecclesiologicalo, ai fini dello snodo di questa problematica torna molto utile riconoscere la realtà della Chiesa universale quale «realtà *ontologicamente e temporalmente* previa a ogni *singola* Chiesa particolare». ¹⁴ Proprio questa realtà previa fa sì che una Chiesa particolare – storicamente situata – possa essere tutta la Chiesa in un luogo, benché il “luogo” costituisca una peculiarità storica (un’appropriazione concreta, culturalmente determinata, dell’oggettivo ecclesiale cristiano) imprescindibile perché la Chiesa si dia realmente come comunità di uomini.

È importante ribadirlo in modo preciso e netto, proprio per evitare quel genericismo epistemologico che ha portato invece pensatori *cattolici* a identificare “evangelicamente” nella comunità confessante il luogo della teologia: i fedeli discepoli di G. Alberigo lo dimostrano in modo plateale, con operazioni editoriali che lasciano molto perplessi, specie in certe ricostruzioni storiografiche nelle quali la Chiesa italiana, il suo stato e la sua missione – solo per fare un esempio – vengono sostanzialmente raccontate con il criterio ermeneutico dell’intrigo del potere (politico) delle gerarchie ecclesiastiche. ¹⁵

4. La *fides* “*catholica*”

La teologia è sempre elaborazione di teologi e, perciò, dipende dal vissuto concreto del teologo il quale contribuisce alla verifica (nel senso etimologico di *fare la verità*) della qualità cristiana della fede delle comunità, con

¹⁴ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Communio notio* su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione (28 maggio 1992), n. 9.

¹⁵ Cf. A. MELLONI, *L'occasione perduta. Appunti sulla storia della Chiesa italiana, 1978-2009*, in A. MELLONI - G. RUGGIERI, *Il Vangelo basta. Sulla fede e sullo stato della Chiesa italiana*, Carocci, Roma 2010, pp. 69-121. Anche la riflessione più direttamente biblico-teologica di P. GIANNONI (*Toccare: la forza del Vangelo*, pp. 17-30) e quella storico-teologica di G. RUGGIERI (*Per una Chiesa della fraternità e della sororità*, pp. 31-67) appaiono dominate dallo spettro della riduzione della Chiesa ad «agenzia di etica» o della riduzione della fede a «religione civile»: questo riduzionismo – nel loro (umile) giudizio – sarebbe abbondantemente già realizzato nella “classe dominante” della Chiesa cattolica italiana, con l’evidente perdita della “grazia viva” del Concilio Vaticano II e della sua “Chiesa dei poveri”, Chiesa sinodale, Chiesa della misericordia. L’appello al Vangelo («il Vangelo basta») suona come una critica a ogni mediazione “politica” del potere ecclesiastico al fine di raggiungere uno stato di privilegio sociale, e renderebbe inutile (oltre che pericoloso per il Vangelo che soltanto deve bastare) il riferimento culturale ai «valori non negoziabili», su cui tanto insiste Benedetto XVI (ma anche il suo impegno per il *Logos*?).

un discernimento critico *dipendente* dalle condizioni storiche in cui vive, dal livello di differenziazione della propria coscienza religiosa e, comunque, dentro il circolo ermeneutico che fonde orizzonti diversi: la stessa Scrittura è letta e studiata a partire dalle esigenze poste dalla vita del momento. Pertanto una *fede* “pura”, così come una *parola* “nuda” non esistono. Da qui il problema di fondo: con quale criterio il teologo opererà nella sua critica ecclesiale? Il criterio non può essere la propria esperienza di fede: anch’essa da verificare, non può essere criterio di verifica. Nemmeno l’esperienza confessante della comunità, più oggetto di verifica che non soggetto. Allora, come attingere oggettivamente la limpidezza salvifica delle fonti, cui il teologo deve riferirsi, se quelle fonti sono accessibili solo dentro la nostra determinata esperienza storica di credenti? Se è, sul piano ermeneutico, impossibile raggiungere il Vangelo *sine glossa*, ma solo il Vangelo “glossato” dalle interminabili interpretazioni, come non restare incatenati in interpretazioni del Vangelo che devono verificare ed essere verificate da altre interpretazioni?

La teologia è certamente funzione della comunità credente, la quale attraverso la teologia chiarisce la propria fede (*intellectus fidei*), perciò – giustamente – annota M. Seckler:

«Il criterio di *ecclesialità* della teologia non sta nella coscienza di verità individuale e nemmeno in un sentimento di appartenenza o di lealtà del singolo teologo verso la Chiesa, bensì nel contrassegno oggettivo della *fides catholica* della Chiesa».¹⁶

Questa *fides catholica* deve poter essere ben identificata, affinché la teologia possa svolgere decentemente la propria missione di intelligenza critica. Ogni genericismo quanto alla *fides catholica* indebolirebbe la teologia e l’incatenerebbe in quel pluralismo teologico che non riesce più a manifestare l’unità della fede, ma solo l’infinito pluralismo delle posizioni dei teologi o l’inesauribile particolare prospettiva della singola comunità cristiana e, in essa, dei singoli gruppi o parti.¹⁷ Anche nell’identificazione della *fides catholica* la teologia deve offrire il suo servizio critico. Proprio in questo campo,

¹⁶ M. SECKLER, *Teologia Scienza Chiesa. Saggi di teologia fondamentale*, Morcelliana, Brescia 1988, pp. 263-264.

¹⁷ Da qui l’importanza dell’operazione di unità e di comunione rappresentata dall’elaborazione del *Catechismo della Chiesa cattolica* che si presenta come una base di riferimento certo della dottrina per una maggiore efficacia della nuova evangelizzazione: si tratterà, è ovvio, di declinare e incarnare dentro i tempi e gli spazi storici degli uomini il dato di fede, nel

però, cresce la propria autocoscienza di essere solo “segmento” di un’esperienza più ampia, cioè la totalità dell’*Ecclesia*, costituita da diversi elementi, organicamente interagenti nella Tradizione vivente (Scrittura, santità, dogmi, magistero, teologie, *sensus fidei* del popolo di Dio).

Riferita normativamente a “questa” fede cristiana (la *fides catholica*), la teologia non ha bisogno di ricercare un proprio luogo particolare che sia diverso da quello che trova già nella sua stessa realtà di “scienza della fede”: *è la rivelazione di Cristo trasmessa dalla fede cristiana nella Tradizione vivente della Chiesa il suo unico e fondamentale luogo di esercizio e di servizio.*

La *questione è delicata*: specialmente oggi, nel tempo della nascita e della diffusione di tante «teologie contestuali» (le cosiddette «teologie del genitivo») che, elaborandosi “legittimamente” a partire da diversificati contesti culturali, vitali e spirituali, portano non di rado alcuni teologi a enfatizzare “illegittimamente” la posizione del proprio punto di partenza e delle modalità del proprio approccio con non pochi rischi a livello di metodo e di contenuto, com’è stato segnalato in generale dalla Congregazione per la Dottrina della Fede nell’Istruzione *Libertatis nuntius* (6 agosto 1984) per le “intemperanze teologiche” di *alcune frange* della teologia della liberazione.

5. Un esempio più recente: le difficoltà di metodo della cristologia di J. Sobrino

Nel caso specifico della cristologia di J. Sobrino, la Notificazione della Congregazione per la Dottrina della Fede (26 novembre 2006) avanza un’obiezione di carattere metodologico che attraversa tutta la riflessione teologica del padre gesuita, così sintetizzata nella Nota esplicativa: dimenticare «che è la fede apostolica, trasmessa dalla Chiesa a tutte le generazioni, l’unico “luogo ecclesiale” valido per la cristologia», con la conseguente tendenza a «diminuire il valore normativo delle affermazioni del Nuovo Testamento e dei grandi Concili della Chiesa antica». ¹⁸

rispetto di culture e di comportamenti, ma sempre certi della novità rigenerante della parola di Dio, mediata attraverso la Chiesa.

¹⁸ Le opere su cui verte la Notificazione sono J. SOBRINO, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Editorial Trotta, Madrid 1991 (tr. it. *Gesù Cristo liberatore. Lettura storico-teologica di Gesù di Nazareth*, Cittadella, Assisi 1995) e ID., *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, UCA Editores, San Salvador 1999 (tr. it. *La fede in Gesù Cristo. Saggio a partire dalle vittime*, Cittadella, Assisi 2001).

5.1. *La «rottura epistemologica» e le scienze sociali*

Impegnato doverosamente a rivendicare uno spazio più operativo (pratico) al lavoro teologico in un contesto di radicale povertà e di estrema miseria, causata dall'ingiustizia sistematica e violenta della minoranza dei potenti contro la maggioranza dei poveri, J. Sobrino muove da un'istanza teologica giustissima: la speranza cristiana non può funzionare da sedativo rispetto alle tante ingiustizie e sopraffazioni perpetrate nel mondo. Esistono milioni di persone che "non hanno storia", perché vivono "nel rovescio della storia": l'emarginazione di grandi masse, tenute nella povertà più estrema "indignamente". Là dove la perdita della dignità dell'uomo in un'esistenza senza alcuna qualità si consuma, la verità di Cristo non può risuonare come dottrina astratta e concettuale, ma come potenza di vicinanza solidale, di premura d'amore, di istanza di liberazione. Il problema di questa teologia non sarebbe anzitutto l'esplicitazione corretta del dogma/verità su Cristo, quanto piuttosto la prassi di liberazione con Cristo, il Liberatore, il quale inaugura i tempi nuovi del regno di Dio tra gli uomini e li annuncia con "parole e fatti": Cristo non può essere ridotto a una "sublime astrazione", come pare capitare a certe cristologie europee, interessate alla sua verità solo per il suo aspetto razionale.

Allo scopo Sobrino richiede di avanzare senza indugio con quella "rottura epistemologica" che caratterizzerebbe la teologia della liberazione: la prassi ha priorità sulla teoria, l'ortoprassi sull'ortodossia e perciò la dimensione storica della salvezza dovrà essere evidenziata con un'ermeneutica che non interpreta per comprendere, ma per fare, per praticare, per agire, per liberare. Così nascerebbe una "cristologia nuova", perché elaborata dal "luogo teologico" della realtà sostanziale dei poveri di questo mondo, il popolo crocifisso: il mondo dei poveri in quanto luogo ecclesiale («Chiesa dei poveri») influisce sul contenuto cristologico (= chi è Gesù) e in quanto luogo sociale influisce nel modo di pensare cristologico (= come accostare Gesù Cristo). Poiché si tratta di pensare a partire dal mondo dei poveri da liberare – mettendosi dalla loro parte, prendendo posizione a loro favore (= principio di parzialità) –, per la nuova cristologia «il luogo sociale è il più decisivo», affinché Cristo possa essere messo in stretta relazione con «le necessità primarie dei poveri». La realtà effettiva dei poveri entra così nell'epistemologia teologica, come «realtà che fa pensare», come «realtà che rende capaci di pensare», come «realtà che insegna a pensare». La "rottura epistemologica" esige dalla cristologia che prenda coscienza del suo luogo «sociale-teologale» e perciò ascolti con attenzione

«quello che dicono le scienze sociali», ma soprattutto richiede al teologo «che la sua intelligenza cominci a funzionare in maniera differente». Così, la scelta dei poveri è più che un'opzione pastorale: è un «vantaggio epistemologico».

Ora, proprio questa impostazione circa il luogo della cristologia – questo “vantaggio epistemologico” –, presenta tratti di scorrettezza sul piano dell'epistemologia teologica e viene supportata da alcune opzioni di metodo che lasciano del tutto perplessi, quanto più conducono a quella mancanza di chiarezza e di conformità alla fede della Chiesa addebitata a J. Sobrino circa alcune verità centrali del cristianesimo.

Il nucleo incandescente del tutto sta – a mio avviso – nella preferenza accordata al «Gesù storico» rispetto al «Cristo della fede», sul presupposto ingenuo che si possa identificare il primo con la naturalezza di chi – leggendo i Vangeli – riesce “quasi per istinto” a distillare la vicenda reale di Gesù nella sua lotta per i poveri dal processo con cui la fede della comunità primitiva lo ha riconosciuto alla luce della Pasqua «Dio e Signore», Cristo. Così, la preoccupazione legittima che la fede cristiana orienti a un Cristo (elemento trascendente) che non assomigli a Gesù (elemento storico) porta ad accentuare “in termini nuovi” l'interesse prioritario al «Gesù storico». Allora, anche all'interno del Nuovo Testamento, e specialmente nei Vangeli, sarà doveroso distinguere quanto appartiene alla realtà storica di Gesù da quanto è invece una sua teologizzazione, potendo anche identificare ciò che c'è di “più storico” in Gesù stesso: «La sua prassi e lo spirito con cui l'effettua». Dalla prassi di Gesù si dovrebbe poi giungere alla sua “persona” e non viceversa. D'altra parte, per Sobrino anche i testi teologicizzati dei Vangeli procedono a un'effettiva storicizzazione di Gesù contro le tendenze gnostiche e docete serpeggianti già nella prima comunità cristiana. È assodato – e più volte sottolineato – che la “preferenza” di Gesù a Cristo non nega Cristo e la sua realtà totale. Tuttavia è anche vero che la pretesa di partire dal «Gesù storico» non sempre controlla questa distinzione, declinandola spesso in separazione, mentre la preferenza si traduce tendenzialmente in “parzialità interpretativa” delle fonti, con strane subordinazioni di quelle affermazioni neotestamentarie che in modo schietto dichiarano la realtà trascendente di Gesù Cristo. Fino ad asserire, tra l'altro, che la stessa risurrezione, pur necessaria per la fede in Cristo e per la possibilità di una cristologia, non può diventare un adeguato punto di partenza della nuova cristologia elaborata nel “luogo sociale-teologale” della realtà dei poveri dell'America Latina: lo

è il regno di Dio e non la risurrezione di Cristo. Su questa scia gli sviluppi dogmatici – espressi nelle affermazioni della fede dei Concili – per esigenze imposte dai nuovi impatti culturali, allontanerebbero dal dato storico originario e, perciò, vanno opportunamente relativizzate, risultando anche “pericolose” per l’elaborazione della nuova cristologia.

5.2. *Per una corretta impostazione epistemologica*

Certo è necessario e doveroso distinguere tra le verità della fede e le loro spiegazioni. Resta tuttavia indubitabile che “alcune spiegazioni” della fede, originatesi nell’arco della storia per arginare gli equivoci delle eresie, sono coesenziali al contenuto stesso della fede, in quanto ne esprimono le condizioni minimali della sua dicibilità vera, ortodossa. Esse non aggiungono nuove verità, ma interpretano la rivelazione in modo autentico. Sicché, quando Nicea riconosce Gesù «della stessa sostanza» del Padre, ne afferma chiaramente la divinità eterna della sua persona e con questo non fa altro che ristabilire la rivelazione cristiana “ellenizzata” da Ario, cioè impoverita dall’eresia. Nicea perciò ridona – dal suo versante, col suo linguaggio e in riferimento alle esigenze cui risponde –, tutta la realtà di Gesù Cristo, creduta della fede. Questa realtà totale che la fede crede va ascritta all’unica realtà esistita nella vicenda di Gesù, perché propriamente parlando non esiste altro Gesù della storia che non sia il Cristo della fede: Gesù è Cristo e Cristo è Gesù. Non avremmo potuto conoscere la realtà di Gesù (= l’essere il Figlio unigenito) senza la luce del Cristo risorto (= Gesù è il Cristo), ma questa realtà di Gesù è viva e operante in lui anche prima della Pasqua, in tutta la sua vicenda esistenziale di predicazione, dei segni dei miracoli, della vicinanza ai figli perduti della casa d’Israele, della sua sofferenza e della sua morte (= Cristo è Gesù). Perciò, è proprio il riconoscimento credente di questa realtà – Dio nell’uomo, il Figlio di Dio nella carne umana –, a rendere Gesù “storico”, veramente storico, perché lo identifica nella realtà effettivamente capitata e per la quale egli si mostra capace di trasformare la storia totale (e anche quella del popolo Latinoamericano) e di generare “storia nuova”, perché non solo con lui il regno si avvicina, ma più profondamente il regno è presente in lui, il regno è lui, la sua persona tutta identica al suo annuncio.

Ogni teologia deve impegnarsi a illuminare la rilevanza pubblica universale della verità sensata per il mondo e per la storia degli uomini del fatto/evento decisivo per la fede: *Dio si è interessato a questa storia fino a intervenirevi di persona*. Espressioni come «il Figlio eterno è divenuto uomo», oppure, «Gesù di

Nazareth è il Signore», e ancora, «Gesù Cristo è il Salvatore», sono forme con le quali la coscienza credente si sforza di mediare un contenuto di verità che fa riferimento a una “presenza eccedente”, “indisponibile”, di cui si *deve* però dire e che si *deve* comunicare, perché tale singolare presenza è in persona colui «per il quale, nel quale e in vista del quale sono tutte le cose» (Col 1,15-20). Tutto (*tà panta*) ha in lui l'origine fontale, la sua possibilità di sussistenza e la sua meta positiva finale.

La fede cristiana corrisponde a (e dischiude) una particolare rivelazione storica di Dio: qui, mentre Dio manifesta se stesso compiutamente nella persona e nella storia di Gesù, mostrando la sua natura agapica (= «Dio è amore»), il mondo viene come ricreato e orientato verso una proposta di senso nuovo, capace di reinventare i rapporti tra gli uomini: essi sono chiamati a una *comunione universale*, oltre ogni differenziazione etnica, culturale e sociale, attraverso le strade della solidarietà, della giustizia, del perdono. Queste vie sono rischiarate e rese praticabili non tanto da una sorta di illuminismo gnostico, ma dal rimando a un evento concreto: l'esperienza del Figlio di Dio crocifisso, morto e risorto (= la Pasqua di Gesù), quale luogo storico della manifestazione dell'amore di Dio, per la salvezza di tutti gli uomini, di ogni uomo, di tutto l'umano.

Ora, rispetto a tale rivelazione, la Chiesa non è quasi un “corpo estrinseco che l'accoglie e la gestisce”. Tale rivelazione normativa, in quanto è “nel tempo” sempre vitalmente presente e operante, costituisce la Chiesa come *traditio* vivente della sua realtà/verità. Così, la Chiesa prolunga nella storia e per la storia l'incarnazione del Figlio: c'è continuità profonda tra l'evento Cristo e l'evento Chiesa, come ha autorevolmente mostrato A.J. Möhler nella sua *Simbolica*¹⁹ e com'è implicato nell'espressione che definisce la Chiesa «corpo mistico di Cristo». A scanso di equivoci, non si tratta di ridurre unilateralmente l'evento Cristo alla sua mediazione ecclesiologicala, quanto piuttosto di superare l'estrinsecismo del rapporto Cristo-Chiesa, nella consapevolezza che la Chiesa resta normata dall'evento iniziale, testimoniato dalla Scrittura: quale popolo di Dio pellegrinante in cammino, la Chiesa “sta sotto” e non sopra la parola di Dio. E, d'altra parte, appare alla Chiesa del tutto congeniale essere, nel distendersi dei tempi, come il “prolungamento storico” dell'incarnazione del Verbo e, quindi, offrire con tutta la propria vita la garanzia della verità della parola di Dio e della sua efficacia salvifica: il vissuto ecclesiale è, infatti, già interiormente implicato “dal

¹⁹ Cf. A.J. MÖHLER, *Simbolica. O esposizione delle antitesi dogmatiche tra cattolici e protestanti secondo i loro scritti confessionali pubblici*, Jaca Book, Milano 1984 (or. lat. 1832).

principio” – il principio della scena originaria del manifestarsi definitivo di Dio in Cristo –, nel costituirsi di una rivelazione di Dio a favore degli uomini, nella storia. Questo è, propriamente, *il mistero grande dell'inseparabilità di Cristo e della Chiesa*, di cui parla san Paolo, della loro unione indissolubile (cf. Ef 5,32): la vita della prima comunità cristiana – movimentata dallo Spirito Santo, il dono del Risorto – è per se stessa teologicamente “epifanica”, “rivelativa” della novità del Dio amore che la risurrezione di Cristo mostra e annuncia.

L'*interiorità del rapporto Chiesa-Cristo* impone che la teologia – la cui ragione teologica è rimandata sempre al suo principio, cioè la rivelazione – trovi nella Chiesa che la trasmette autorevolmente il suo unico luogo valido di elaborazione. Perciò la propria esperienza o quella del proprio gruppo o quella della propria comunità va giudicata e rischiarata a partire dall'esperienza della Chiesa universale.

È bene allora insistere – come fa il Concilio – sulla Chiesa (*catholica*) quale luogo unico della mediazione della fede autentica, non solo a parole, ma con gesti, riti, istituzioni, comportamenti:

«Ciò che fu trasmesso dagli apostoli, poi, comprende tutto quanto contribuisce alla condotta santa e all'incremento della fede del popolo di Dio. Così la Chiesa, nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto, perpetua e trasmette a tutte le generazioni tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede» (DV 8).

La *verità di Dio è il messaggio della salvezza* che la Chiesa è chiamata ad annunciare fino alla fine dei tempi, permettendone l'accesso attraverso la vita liturgica e sacramentale, la testimonianza della carità e la trasmissione delle Scritture, correttamente interpretate, grazie al carisma certo di verità proprio del magistero della Chiesa.

L'astrattismo con cui certe teologie hanno utilizzato la rivelazione cristiana, ridotta spesso a dottrina, a concetti, a idee, a *mysterium logicum*, non è alla fine imputabile alla *fides catholica* trasmessa nella Tradizione vivente della Chiesa. A questa *traditio* è infatti indispensabile l'esperienza del *sacramentum* cristiano: nella celebrazione dell'Eucaristia, si trova la carta di identità essenziale per il contenuto e la forma della *traditio* e di tutta l'esperienza cristiana possibile. L'opera della redenzione umana e della glorificazione di Dio accade nella storia perché Cristo è realmente ancora presente nella Chiesa «in modo speciale» nella liturgia (SC 7). La liturgia è anzitutto «opera di Cristo» e perciò può essere azione della Chiesa, *culmine e fonte della vita della Chiesa*.

6. Pensare meglio il rapporto tra «fides qua» e «fides quae»

Il riferimento all'atto liturgico, come sacramento dell'amore di Dio effuso nei cuori delle persone e donato «una volta per tutte», dice l'impossibilità di ricostruire sempre da capo e soggettivisticamente il contenuto della trasmissione: *traditio* è obbedienza all'evento oggettivamente comunicato nella storia degli uomini, evento ecclesiale, che coinvolge tutti, ma non è frutto della somma di tutti (passati, presenti e futuri), perché è il senso consegnato da Dio stesso all'uomo nella verità "fattuale" della presenza del Figlio suo nella carne umana.

Questo "oggettivo cristiano" può essere riconosciuto e vissuto nella Chiesa – perché la determina e costituisce come Chiesa di Gesù –, al di là delle lacune, delle infedeltà e dei tanti tradimenti con cui spesso si oscura la bellezza del suo volto. Da questo oggettivo cristiano (*fides catholica*) non è necessario allontanarsi in nome della volontà apprezzabilissima di elaborare una teologia più storicizzata nel *Sitz im Leben* e *im Tode* degli immiseriti della terra, perciò improntata all'amore dei poveri e orientata a una prassi liberatrice. Più che allontanarsi, è necessario invece ritornarvi sempre, perché la *fides catholica* è intrinsecamente fede testimoniale, *traditio apostolica*. È fede apostolica, senz'altro, perché riferita alla «predicazione apostolica». Ma lo è soprattutto perché gli apostoli «eseguirono quanto il Signore aveva comandato». In fondo, la predicazione apostolica «che è espressa in modo speciale nei libri ispirati» (DV 8), è anche il racconto della loro adesione totale al Vangelo, fino al dono totale della vita per la causa di Gesù, che ora attraverso la loro testimonianza continua nel mondo: la Chiesa è apostolica, costituita sul fondamento degli apostoli, cioè sul dono eucaristico della loro vita alla sequela e nella forza (= lo Spirito che li ispira) di Gesù.

La *res* della Tradizione è il gesto eucaristico, del Figlio, nel quale si manifesta il volto eterno del Padre della misericordia in modo definitivo e ultimo. La fede testimoniale appare così l'unica via affinché nel tempo e in ogni carne si perpetui sempre l'evento del consegnarsi del Figlio per amore del Padre. In questo amore, il Figlio consuma l'amore per tutti gli uomini, vincendo la morte e ogni mortifera potenza. Come crocifisso, il Figlio non solo solidarizza con gli innocenti, ma espia anche per i colpevoli. L'amore preferenziale per i poveri non è esclusivo e perciò non istituisce nessun "principio di parzialità", né per Dio, né per la «Chiesa dei poveri», né tanto meno nella scelta del punto di partenza dell'elaborazione teologica. Resta invece un modo per riaffermare l'universalità dell'amore di Dio e della Chiesa per tutti gli uomini, cui la verità di Gesù Cristo è destinata.

Così, la circolarità strettissima e “dialettica” di *fides qua* e *fides quae* permette di chiarire meglio i termini concreti della questione, impedendo semplicistiche soluzioni che alla fin fine risulterebbero compromettenti e nocive sia per la riflessione teologica che per l’agire pastorale generale delle comunità cristiane. Esiste infatti una fede oggettiva e normativa (*fides quae*) che è data dalla stessa rivelazione di Dio in Cristo tramandata nella vita della Chiesa ed esiste anche una sua declinazione esistenziale, storica (*fides qua*) *personale* (la fede della gente che si appropria dentro l’esperienza credente della comunità della verità salvifica di Dio comunità nella storia di Gesù) e, prima ancora, *comunitaria* (la fede di una porzione di popolo di Dio, in un determinato territorio umano, socio-culturalmente determinato, con tradizioni e atteggiamenti etici specifici, dentro dinamismi di trasformazione culturale continui).

La teologia non può prescindere dalla *fides qua* e le plurali «teologie dal contesto» lo dimostrano. Ciascuna lo dichiara, a modo proprio: la teologia della speranza, la teologia della liberazione, la teologia politica, solo per accennare a qualche esempio. Così, si fa teologia a partire (e verso) la concreta esistenza della comunità. Questa comunità – vivente dentro una particolare condizione sociale e culturale – appare come il luogo storico più appropriato della simbiosi tra rivelazione di Dio e realtà della vita umana. Si comprende allora perché la teologia deve abitare questa comunità di uomini che credono e in essa farsi spazio, offrendo il suo prezioso servizio.

C’è un motivo cristologico da evidenziare. È il principio stesso dell’incarnazione:

«Se la parola di Dio si esprime incarnandosi nella storia, se trova il suo soggetto portante nell’uomo come essere storico, ne consegue che l’intelligenza di questa Parola – la teologia – non si elabora più partendo anzitutto da testi, sia pure normativi dal punto di vista giuridico, quelli della Scrittura e quelli dei dogmi, ma partendo dalla fede attualmente vissuta nella comunità cristiana e dalla problematica suscitata oggi da questi testi».²⁰

In questa direzione, il teologo appare ingaggiato nell’esperienza del suo ologare: studia, pensa e produce teologia dentro la situazione umana della gente cui si rivolge per animare “criticamente” l’evangelizzazione. Il suo ministero è importante proprio per la sua “potenza critica” posta a servizio del vissuto credente delle persone e delle comunità. La critica è servizio, implica un discerni-

²⁰ B. CHENU, *Un nuovo evento: i teologi del terzo mondo*, in «Concilium» 4 (1981) 49.

mento. Secondo l'osservazione di M.D. Chenu, la nuova teologia non può più prescindere dalla «fede attualmente vissuta nella comunità cristiana», ma resta sempre riferita alla fede normativa di “quei testi” (Scrittura e dogmi) da conoscere, da interpretare in sintonia con il magistero autentico, perché diventino fari luminosi di orientamento e guida del vissuto credente.

Ora, la *fede di cui si vive* e la *fede vissuta* non sono certamente separabili, ma devono essere doverosamente distinguibili: non ogni esperienza, infatti, praticata nella comunità cristiana è degna di questo aggettivo. Esiste sempre lo scarto tra il vissuto e quanto si deve vivere per rendere ragione della profondità, della ricchezza, dell'inesauribilità salvifica del mistero di Dio. Questo scarto giustifica l'importanza della teologia come scienza, come competenza anche tecnica sulla fede e sulla rivelazione, perché l'esperienza della fede sia portata alla fede di quella primigenia esperienza umana, con la quale e nella quale si è espressa canonicamente «una volta per tutte»: l'esperienza ispirata dallo Spirito Santo, propria della primitiva comunità cristiana che riconosce alla luce del Risorto il vero volto di Dio, il Padre del Signore nostro datore dello Spirito dell'amore a tutti gli uomini, come offerta di salvezza, di riconciliazione, di giustizia e di pace, già in questa storia e per sempre nel sempre di Dio, il paradiso gioioso della nostra vera e compiuta/riconosciuta identità.

In virtù di quella distinzione (e, ribadiamo, dell'inevitabile scarto) tra *fides quae* e *fides qua*, la teologia si esercita con un responsabilità straordinaria per la fede vissuta, mentre mette tutta la sua cura nello studio accademico scientifico della rivelazione (e dei suoi testi): ha bisogno di dedicarvi tutta la propria passione teoretica per pervenire a una sua “comprensione” sempre più profonda, capace di «rendere ragione della speranza» suscitata nel mondo dalla fede cristiana. E questo fa non solo mostrando la credibilità della fede rispetto alle domande critiche poste dalla cultura contestuale e dalla società umana, ma anche *rigorizzando l'espressione della fede vissuta*, meglio evidenziando, cioè, la corrispondenza dell'esperienza credente delle comunità e dei singoli alle esigenze di verità dell'evento che l'ha originata, una volta e per sempre.

7. Per concludere: la teologia «logos dell'amore»

In qualsiasi parte del mondo venga elaborata, la teologia resta sempre *teoria/scienza* della fede cristiana, cioè del vissuto umano rigenerato dalla rivelazione del Dio-agape in Cristo per il dono dello Spirito del Risorto nel cuore degli uomini. La teologia è perciò *logos* dell'amore: il suo linguaggio

è quello del *logos*, della comunicazione intelligente e dell'indagine critica, ma il suo riferimento è la verità ultima di Dio, manifestatasi nella persona di Gesù di Nazareth, l'uomo "singolare", perché riconosciuto nella fede pasquale della comunità cristiana delle origini identico a Dio nella sua realtà di unigenito Figlio di Dio, generato dall'eterno e divenuto nella storia compagno di strada degli uomini, per la loro redenzione, salvezza, liberazione.

Rispetto a tutto questo, il contributo del servizio della teologia è quello della "criticità", del pensiero intensivo e competente. Da qui la dimensione "tecnica" della teologia che per nessuna ragione la costringe all'intellettualismo astratto o alla speculatività infeconda, tanto meno al razionalismo invadente che disprezza le "ragioni del mistero" abitato da Dio in nome di presuntuosi schemi concettuali. La teologia, infatti, serve la fede cristiana, la quale – a sua volta – giustifica la teologia come *intellectus fidei*, in quanto è essa stessa *fides quaerens intellectum* (fede che cerca l'intelligenza). Poiché, tuttavia, l'intelligenza cercata è quella che corrisponde alla verità/evento del Dio-agape, la fede è anche, inscindibilmente, *fides quae per charitatem operatur* (fede che opera per mezzo della carità) e, perciò, esige che la teologia si svolga come *intellectus amoris*. La teologia – scienza della fede – è opportunamente definibile come «carità intellettuale» (A. Rosmini) o «pazienza intellettuale della carità» (M.D. Chenu).

Sintesi

La teologia ha realizzato i suoi grandi sviluppi nel XX secolo e oggi stenta ad avanzare con la stessa fecondità nel suo servizio ecclesiale di «scienza della fede», a causa dell'imporsi di un certo genericismo nell'epistemologia teologica, tale da rendere irriconoscibile l'identità della teologia e, soprattutto, l'identità di quel discrimen confessionale che consenta di distinguere un teologo cattolico da un teologo calvinista, ad esempio, o anche semplicemente un teologo da un "libero pensatore" che intenda riflettere con la propria ragione (autonomamente) sui dogmi della fede cattolica. Perciò è importante che venga rimessa a tema la capacità epistemica della fides catholica e che la teologia cattolica ritrovi il suo proprio luogo nella «Chiesa» e non nella «comunità confessante».

LA GRAMMATICA DELL'AGIRE E LA LUCE DEL VERBO

Fondamenti pragmatici e cristologici della legge naturale

LIVIO MELINA

PATH 9 (2010) 284-300

«Temo che non ci libereremo di Dio, fintantoché crederemo alla grammatica», così Friedrich Nietzsche sanzionò e radicalizzò la separazione tra la dinamica di una libertà concepita come potere arbitrario assoluto e la possibilità di una regola di linguaggio fondata sulla realtà delle cose, e quindi data previamente al pensiero stesso.¹ La questione di cui ci occupiamo riguarda precisamente l'esistenza di una grammatica dell'agire e la sua eventuale fondazione teologica. L'asserzione del filosofo tedesco ci provoca proprio in quanto afferma l'intima connessione tra le due questioni e vede nella negazione di ogni regola di linguaggio l'esito, ma forse anche la condizione pratica, di un ateismo compiuto, inteso come garanzia della libertà umana. Forse essa però esprime anche, più modestamente e più intimamente, la protesta contro ogni regolamentazione estrinseca dell'agire, che si contrapponga allo slancio spontaneo della vita.

1. Grammatica dell'azione, a partire dalla sua pragmatica

Per la verità, la modernità occidentale, pur fermamente decisa a escludere Dio dalla morale pubblica, aveva iniziato il suo cammino con un programma antitetico a quello nietzschiano: il giurista e teologo olandese Huig

¹ F. NIETZSCHE, *Götzendämmerung*, in G. COLLI - M. MONTANARI (edd.), *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. VI/3, De Gruyter, Berlin 1969, p. 72. Discute ampiamente e con acribia su quest'affermazione R. SPAEMANN, *La diceria immortale. La questione di Dio o l'inganno della modernità*, Cantagalli, Siena 2008.

de Groot, meglio conosciuto come Grotius, pensò di fondare il diritto naturale, quale base possibile della vita sociale, «etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum aut non curari ab eo negotia humana».² Una tale "ipotesi empia" dev'essere compresa – come ha rilevato Wolfahrt Pannenberg³ –, nel contesto delle divisioni confessionali e delle guerre di religione che travagliarono l'Europa tra la seconda metà del XVI secolo e la prima metà del secolo successivo. Di fronte alla frantumazione dell'universo cristiano e all'evidente impossibilità di fondare la convivenza sociale su una base religiosa comune, gli umanisti dell'epoca moderna si volsero alla ragione come unica fonte in grado di offrire evidenze morali universali, pubblicamente condivisibili. La religione si era mostrata fonte di conflitti, mentre solo una razionalità che da essa prescindesse, almeno ipoteticamente, sembrava poter garantire la pace tra i popoli.

Nietzsche, invece ritiene ormai chiuso l'esperimento della modernità e maturo il tempo per liberarsi anche di quell'ultimo residuo teologico, che è rappresentato dall'idea di una regola universale della ragione, fondata su significati immutabili iscritti nella natura umana. Jacques Derrida e Michel Foucault, ciascuno a suo modo, ne condividono appieno l'analisi: il primo affermando che l'epoca dei significati è essenzialmente teologica e presuppone Dio,⁴ il secondo sostenendo che il mondo senza Dio non presenta nessun volto leggibile, che noi dovremmo solo limitarci a decifrare.⁵ Ma, come ha rilevato Robert Spaemann, di fronte a queste negazioni dobbiamo anche chiederci: è mai possibile vivere e pensare senza grammatica? Oppure, anche quando pretendiamo di negare la grammatica, non possiamo prescindere dalle sue regole nello stesso discorso che stiamo formulando, almeno se vogliamo che esso abbia un qualche senso condivisibile nella comunicazione con altri? E inoltre: tali regole possono essere solo convenzionali e formali o debbono in qualche modo fondarsi sull'essere?⁶

² H. GROTIUS, *De Iure Belli ac Pacis, Prolegomena* § 11 (1646). Nonostante sia incerta la fonte della dottrina groziana, si trovano espressioni analoghe in nominalisti come Gregorio da Rimini (1290ca-1380) e Gabriel Biel (1410-1495), ma anche in Gabriel Vázquez (1551-1604).

³ Cf. W. PANNENBERG, *Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze*, Vanderbroek & Ruprecht, Göttingen 1977, pp. 55-69.

⁴ Cf. J. DERRIDA, *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967, p. 41.

⁵ Cf. M. FOUCAULT, *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971.

⁶ È l'impostazione di J. HABERMAS, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991.

L'analogia tra azione e linguaggio, implicata dall'introduzione del tema della grammatica, esige di essere adeguatamente istruita sia nei suoi elementi di equivalenza, sia nella differenza che comporta.⁷ Il parallelo, che è stato introdotto da Ludwig Wittgenstein, ha il vantaggio di evidenziare come l'azione non sia semplicemente un mezzo tecnico per raggiungere uno scopo, così come viene ridotta nella sue ermeneutiche utilitaristiche o pragmatistiche contemporanee. Essa è sempre mediatrice di un senso e non può essere tematizzata separatamente dal linguaggio. La sua comprensione si colloca pertanto nel contesto delle relazioni interpersonali: in rapporto a un contenuto intenzionale che l'agente vi esprime e in riferimento alla possibilità di comunicazione che essa consente.⁸ La legge naturale, da questo punto di vista, potrebbe forse essere definita, in prima approssimazione, come l'insieme di quelle basilari regole grammaticali che garantiscono la possibilità di una comunicazione universale e giusta tra i soggetti umani, che interagiscono tra di loro.

D'altra parte, l'agire implica una dimensione che eccede il parallelo con la mera comunicazione linguistica. Per un verso esso rimanda, come ben ha compreso Maurice Blondel, a un senso che supera sempre le intenzioni tematicamente volute dal soggetto e che diventa accessibile nella sua trascendenza solo mediante l'effettivo passaggio alla prassi. La coscienza non domina previamente l'azione, ma proprio attraverso l'agire può finalmente accedere a se stessa, almeno nella percezione dell'incessante sproporzione tra il desiderio che la muove e ogni meta concreta che di volta in volta diventa oggetto di intenzione determinata. In secondo luogo, va poi considerato che l'azione introduce una novità nella realtà, non solo per quanto riguarda lo stato di cose esteriore, ma in quanto implica una trasformazione del soggetto stesso, il quale nell'agire non appena si esprime, ma addirittura decide della sua identità e può acquisire gradualmente una perfezione personale maggiore.

⁷ Al riguardo, una buona panoramica della riflessione filosofica è offerta da R. BUBNER, *Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie. Neuausgabe mit einem Anhang*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982. Sull'analogia tra parola e azione e sulla loro differenza, si veda P. RICOEUR, *La sémantique de l'action. I^{ère} partie: Le discours de l'action*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1977, pp. 101-121.

⁸ Resta fondamentale a questo proposito la magistrale analisi condotta dalla discepola di Wittgenstein, G.E.M. ANSCOMBE, *Intention*, Basil Blackwell, Oxford 1957.

Come pensare dunque il nesso tra la persona e la sua azione libera? Va certamente riconosciuto un qualche fondamento dell'agire nell'essere della persona, proprio per evitare l'arbitrarietà di una libertà assoluta e priva di senso. La formula tradizionale: *agere sequitur esse*, spesso ripetuta per esorcizzare il rischio del soggettivismo, chiede tuttavia di venire precisata per evitare di cadere in un naturalismo, che misconosce l'apporto della libertà personale nell'ambito morale.⁹ La grammatica dell'azione non può venire semplicemente dedotta dall'osservazione delle dinamiche proprie delle facoltà naturali e degli obiettivi, cui tendono per inclinazione spontanea.¹⁰

Lo aveva ben compreso lo stesso Tommaso d'Aquino, che riconosce l'originalità epistemologica dell'etica come "scienza pratica" rispetto alle forme puramente "speculative" del sapere. La questione che stiamo affrontando non riguarda infatti l'ordine eventualmente esistente nella natura e che la ragione semplicemente contempla, un ordine di cui si occupano rispettivamente la filosofia naturale, la matematica o la metafisica, né quell'ordine tra i concetti, che la ragione crea nel suo stesso atto e che spetta alla logica studiare, bensì quell'ordine che la ragione istituisce nelle operazioni della volontà, in quanto esse sono tra loro coordinate e orientate verso un fine.¹¹ Nella sua dimensione pratica, la ragione dunque non si limita a rispecchiare un ordine già esistente, ma lo crea essa stessa nel dinamismo dell'atto volontario. Sorgono a questo punto di nuovo le domande decisive: di quale ordine si tratta? A quale grammatica obbedisce, se pare funzionare "creativamente"?

Entra qui in gioco un elemento decisivo e nuovo: quel bene morale che è proprio della persona, in quanto si realizza mediante il suo *agere*, non *sequitur* semplicemente dall'*esse*. Joseph De Finance ha evidenziato l'origina-

⁹ Sulla questione: J.-J. PÉREZ-SOBA, *Operari sequitur esse?*, in L. MELINA - J. LARRÙ (edd.), *Verità e libertà nella teologia morale*, PUL, Roma 2001, pp. 109-121.

¹⁰ In tal senso il recente documento della Commissione Teologica Internazionale, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, LEV, Città del Vaticano 2009, afferma: «La dottrina della legge morale naturale deve dunque affermare il ruolo centrale della ragione nell'attuazione di un progetto di vita propriamente umano, e insieme la consistenza e il significato proprio dei dinamismi naturali pre-razionali» (n. 79).

¹¹ Cf. SAN TOMMASO D'AQUINO, *Sententia Libri Ethicorum*, I, 1, 1-43. Al riguardo rimando a L. MELINA, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, Città Nuova, Roma 1987 (ISU, Milano 2005²), pp. 24-25. Si veda anche il fondamentale studio di W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Zweite, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1980 (erweiterte Auflage).

lità specifica dell'*esse morale*, come atto secondo e perfezione propria della persona, affidata alla sua libertà e irriducibile alle dinamiche della natura.¹² L'esperienza di assolutezza tipica della dimensione morale si relaziona alla persona come tale e alla vocazione che essa percepisce nell'agire, in quanto in esso si gioca la sua stessa identità.

A questo punto è opportuna una riflessione critica sulla metafora della «grammatica», che renda più trasparente la funzione della legge naturale nel dinamismo dell'agire, interpretato come linguaggio. Nella logica di quanto siamo venuti finora elaborando, più che di grammatica, parrebbe appropriato parlare di «pragmatica» dell'agire, purché questo termine non sia confuso con un pragmatismo che rifiuta la verità.¹³ Infatti, ciò di cui stiamo parlando non riguarda una serie di «regole per l'uso» della libertà, stabilite a priori e dal di fuori del dinamismo pratico, ma piuttosto di una luce, che dall'interno illumina il fine e così norma le relazioni tra il soggetto agente e il linguaggio del suo agire.

Tale luce della ragione, lungi dal costituire un potere autonomo e arbitrario, è partecipazione alla sapienza divina.¹⁴ Ciò avviene tuttavia dall'interno dell'esperienza della responsabilità morale per il proprio agire, che scaturisce dall'incontro con la persona dell'altro. Così si può dire che la legge naturale, *in actu exercito* è pragmatica dell'azione, mentre *in actu signato*, cioè nel momento della riflessione critica può essere definita come la sua grammatica.¹⁵

¹² Cf. J. DE FINANCE, *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*, Presses de l'Université Grégorienne, Roma 1963.

¹³ Per «pragmatica» si intende quella parte della semiotica, che studia le relazioni che intercorrono tra il linguaggio e chi lo usa, chiamando in gioco il contesto narrativo e pratico in cui si dà il senso. Un'interpretazione della legge naturale secondo san Tommaso in chiave narrativa, interessante nel senso indicato, è quella proposta da P. HALL, *Narrative and the Natural Law. An Interpretation of Thomistic Ethics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1994.

¹⁴ Al riguardo si veda l'opera magistrale di M. RHONHEIMER, *Natural Law and Practical Reason. A Thomistic View of Moral Autonomy*, Fordham University Press, New York 2000 (ed. aggior. dell'or. ted. *Natur als Grundlage der Moral*, Tyrolia, Innsbruck 1987).

¹⁵ In merito si veda la distinzione che la scuola tomista ha fatto tra *ratio practica in actu exercito* e *ratio practica in actu signato*: GAETANO, *Commento alla «Summa Theologiae»*, I-II, q. 58, a. 5, com. VIII, che è riprodotto nell'ed. leonina della *Summa Theologiae* di san Tommaso, Typ. Poliglotta S. Congr. De Propaganda Fide, Roma 1891. Cf. A. RODRIGUEZ LUÑO, *Esperienza morale e riflessione etica*, in ID., «Cittadini degni del vangelo» (Fil 1,27). *Saggi di etica politica*, Edizioni Universitarie della Santa Croce, Roma 2005, pp. 9-22.

2. L'esperienza, il corpo e l'amore

Proprio l'esperienza sembra raccomandarsi dunque come punto di partenza del discorso sulla pragmatica e quindi anche sulla grammatica dell'agire. Che cosa sia morale non lo si capisce infatti a partire da una legge data a priori rispetto all'agire. La riflessione iniziata ormai quasi trent'anni fa da Alasdair MacIntyre nella sua celebre opera *After Virtue*¹⁶ ha mostrato l'inadeguatezza delle ermeneutiche razionalistiche della legge naturale, che la pensano come una serie di principi della ragione, previamente conosciuti, che si imporrebbero estrinsecamente all'azione determinandone in senso univoco il corso. È nell'esercizio della propria libertà e nella prospettiva del soggetto agente che si coglie la dimensione specifica del bene morale come bene della persona, realizzato mediante i propri atti.

Ora, se è vero che nell'agire la libertà umana non è un assoluto che si pone senza presupposti, ma è radicata nel corpo e trova anzi il suo punto di partenza nello spazio motivazionale determinato dai desideri,¹⁷ allora è proprio nell'articolazione tra il corpo e il dinamismo dell'azione libera che va ricercato il fondamento della grammatica dell'agire. Giovanni Paolo II affermò nella *Veritatis splendor* che «la persona, incluso il corpo, è affidata interamente a se stessa ed è nell'unità dell'anima e del corpo che essa è soggetto dei propri atti morali».¹⁸ La soggettività implica la consapevolezza e la libertà nel dirigere le proprie azioni verso un fine: ora, secondo l'enciclica, questa singolare dimensione dell'agire umano, lungi dal contrapporre lo spirito al corpo, si radica proprio nell'unità di anima e di corpo.

Prima di entrare in uno sviluppo positivo della riflessione su tale grammatica, mi sembra significativo segnalare preliminarmente come la sua perdita è dovuta proprio a una frattura tra corpo e azione e quindi a una perdita delle radici corporee dell'agire. Un'azione senza corpo o contro il corpo rende l'uomo nient'altro che «esperimento di se stesso», secondo la pregnante formula coniata da Peter Sloterdijk,¹⁹ che esprime la prospettiva paradossale sulla quale si colloca la bioingegneria genetica, nella quale l'uomo, diventando materiale di un'impersonale impresa scientifica, perde la sua stessa qualità di soggetto protagonista dell'azione.

¹⁶ A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Duckworth, London 1985².

¹⁷ Cf. RICOEUR, *La sémantique de l'action*, cit., pp. 169-173.

¹⁸ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor* (6 agosto 1993) (= VS), n. 48.

¹⁹ P. SLOTERDIJK, *Der Mensch ist sein eigenes Experiment*, in «Die Zeit» del 9 agosto 2001.

La negazione della soggettività del corpo e la sua riduzione a mero oggetto comporta la decostruzione della sua grammatica originaria, a partire da quella definita dalla differenza sessuale. Al riguardo, il misconoscimento del carattere identificante della differenza uomo/donna, tipico dell'ideologia del *gender*, porta a un narcisismo in cui non c'è più veramente spazio per l'altro con la "a" minuscola, né per l'Altro con l'"A" maiuscola, e quindi non c'è neppure spazio per il dialogo, ma solo per un triste monologo.²⁰

Il corpo vissuto (*Leib* e non solo *Körper*, secondo la distinzione che Edmund Husserl ha proposto nella quinta meditazione cartesiana²¹) è la soglia del mondo, il luogo dell'incontro con la realtà e, in particolare dell'incontro con l'altro.²² Ciò si realizza in due direzioni, che svelano i due significati fondamentali del corpo.

Va anzitutto rilevato che il corpo rimanda alla relazione costitutiva con la propria origine, con la propria madre e il proprio padre, da cui noi deriviamo. Se ogni cellula del nostro corpo è segnata da questa origine, in particolare l'ombelico, che del corpo è il centro stesso, è segno della generazione, testimonianza permanente del fatto che si è figli. L'ombelico è infatti una cicatrice, che ricorda il distacco dall'origine cui eravamo legati per vivere e che permane tuttavia come memoria del fatto che il corpo che siamo lo abbiamo ricevuto come un dono, in una radicale dipendenza originaria. Dopo il distacco e la venuta alla luce, il nesso con l'origine è sempre da ritrovare e rimane un compito da realizzare ora però in una modalità nuova: non più nell'oscurità e nell'incoscienza di un'immanenza ad essa interiore, ma nel faccia a faccia di una comunione delle persone affidata alla libertà. Il corpo è quindi sempre un corpo ricevuto, un corpo filiale.

Se la relazione con l'origine è ontologicamente primaria, dal punto di vista dell'esperienza e quindi della conoscenza, essa è preceduta dall'incontro con la persona dell'altro: un evento che accade sempre attraverso il corpo. Lo sguardo e i gesti, i movimenti e la mimica rendono possibile una relazione interattiva con un'altra soggettività corporea, che diventa la mediazione

²⁰ Al riguardo L. IRIGARAY, *Éthique de la différence sexuelle*, Minuti, Paris 1984; T. ANATRELLA, *Le règne de Narcisse. Les enjeux du déni de la différence sexuelle*, Presses de la Renaissance, Paris 2005.

²¹ E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, in S. STRASSER (ed.), *Gesammelte Werke*, Nijhoff, The Hague (Netherlands) 1973.

²² In merito cf. F. BOTTURI, *Il corpo degli affetti*, in ID., *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Vita e Pensiero, Milano 2009, pp. 195-244.

necessaria alla propria identità. Si apre qui la tematica del riconoscimento da parte dell'altro, come luogo di identificazione del soggetto, che può accedere a se stesso solo attraverso la relazione con un'altra identità.²³ Ciò implica anche che non può istituirsi una contrapposizione tra natura e cultura, tra ordine della corporeità biologica e simbolismo, proprio perché la natura umana è sempre data nell'esperienza della relazione vissuta e quindi permeata dal *logos*.

La dimensione corporea apre quindi alla fraternità e alla socialità, come a dinamiche costitutive del soggetto morale. Emmanuel Lévinas segnala che la responsabilità morale si manifesta di fronte al volto dell'altro.²⁴ E tuttavia il suo sguardo indifeso non mi intima solamente il comandamento fondamentale in forma negativa: «Non mi uccidere!», esso è anche una promessa e un positivo invito a una relazione fraterna e di comunione: «Sono qui per te, per una pienezza nuova nella tua vita: amami!».²⁵

L'originalità più significativa, che tale carattere relazionale comporta, consiste nel fatto che esso avviene grazie al corpo, includendo una passività essenziale, per il fatto che il corpo è vulnerabile all'altro e sensibile ai beni comuni. Ciò rende possibile quella presenza affettiva dell'altra persona nel soggetto stesso, quell'"intracorporeità", come dirà Maurice Merleau-Ponty,²⁶ che è capace di conformare in maniera nuova i desideri del corpo. Essa ci apre dall'interno della nostra intimità a un bene comune, che viene compreso ora in una dimensione nuova di reciprocità, proprio per l'esperienza di sentirsi abitati dall'intenzionalità di un'altra persona.

Il bene comune diventa allora la novità affascinante di una pienezza nella comunione reciproca, che si può realizzare nella prassi mediante una grande varietà di azioni, che appaiono ora come autentici beni per le persone da realizzare insieme nell'amicizia e nella vita sociale.²⁷ Tali beni si pre-

²³ Cf. *Ibid.*, pp. 204-209.

²⁴ Cf. E. LÉVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye 1965².

²⁵ Per una critica e un completamento di Lévinas nella prospettiva del personalismo cristiano si veda M. NÉDONCELLE, *Intersubjectivité d'après Martin Buber et Emmanuel Lévinas*, in ID., *Intersubjectivité et ontologie. Le défi personaliste*, Nauwelaerts, Louvain-Paris 1974, pp. 366-369.

²⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945.

²⁷ In merito cf. A. MACINTYRE, *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, Vita e Pensiero, Milano 2001: cap. IX: *Relazioni sociali, ragionamento pratico, beni comuni e beni individuali*, pp. 97-116 (or. *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago Illinois 1999).

senteranno appunto come beni comuni, conformi ai dinamismi del soggetto, teso verso la pienezza di un rapporto interpersonale significativo. In effetti, grazie all'affezione, le inclinazioni del corpo diventano rilevanti nella ricerca della felicità, che costituisce l'orientamento fondamentale dell'agire umano.

Nel corpo, segnato dalla differenza sessuale, accade in particolare quell'avvenimento singolare dell'incontro tra l'uomo e la donna, «unico per la promessa di felicità che dischiude», proprio perché in esso anima e corpo concorrono inscindibilmente al punto da raccomandarsi come «archetipo dell'amore».²⁸ Si manifesta così una caratteristica relazione in questa seconda apertura del corpo, quella che orienta verso la donazione sponsale. Il corpo è anche corpo sponsale, aperto a qualcosa di più grande di sé: all'incontro e alla comunione.

La connotazione sessuale non è solo un dato della natura attestato dall'osservazione, e come tale passibile di una pluralità di interpretazioni antropologiche, ma un'evidenza che nella percezione erotica acquisisce un significato specifico, in riferimento alla persona. Giovanni Paolo II, nelle sue *Catechesi sull'amore umano* (1979-1984), lo chiama «significato sponsale»,²⁹ indicando così l'appello a esprimere, nel corpo e mediante il corpo, l'amore per l'altra persona, cioè il dono di sé. Tale significato si radica nella passività del corpo e implica pertanto come suo fondamento un'apertura ontologica all'altro data dal Creatore, che può essere chiamata comunione originaria.³⁰

Questa comunione originaria, data gratuitamente nell'incontro delle persone, dischiude nello stesso tempo l'attesa di un'unità nella carne più completa tra le persone da costruire nella prassi. È proprio attraverso l'esperienza di questa comunione, che la differenza sessuale assume una tale rilevanza per la libertà. Il corpo cessa di essere una materia plasmabile a piacere e la sessualità non si presenta più come una forma neutra e duttile, oggetto manipolabile a disposizione della libertà arbitraria dell'individuo. Nell'in-

²⁸ BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est* (25 dicembre 2005), n. 2.

²⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna li creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova - LEV, Roma 1985, XIV-XVIII, pp. 74-89; per la teologia del corpo si veda il recente trattato: C. ANDERSON - J. GRANADOS, *Called to Love. Approaching John Paul II's Theology of the Body*, Doubleday, New York 2009.

³⁰ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem* (15 agosto 1988), n. 7; M. NÉDONCELLE, *La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*, Aubier-Montaigne, Paris 1942, pp. 10-47.

contro con il corpo sessuato dell'altro il proprio corpo si rivela nuziale e chiamato all'amore.

L'azione, che si radica dunque nel corpo, è già da sempre orientata a un senso, iscritto nella natura umana dal Creatore. Essa trova il suo inizio nella passione, la quale è precisamente quella reazione che svela all'uomo la possibilità di una pienezza nuova e più grande, che la libertà è chiamata a riconoscere e ad abbracciare, nella luce della ragione.³¹ Le inclinazioni spontanee della natura umana e gli orientamenti affettivi che intervengono nell'esperienza indicano dei "beni per la persona", che nella prospettiva pratica della ragione e nella luce dell'amore per la persona assumono un significato di beni propriamente morali (legge naturale). La dipendenza costitutiva di una relazione di origine e l'orientamento all'interpersonalità, iscritte nei dinamismi spontanei del corpo trovano la loro luce nella prospettiva completa dell'amore. È infatti l'orizzonte dell'amore, che offre l'ermeneutica definitiva dei significati del corpo, delle sue emozioni e dei suoi affetti.³²

Un ruolo decisivo per realizzare la soggettività personale del corpo, integrando i dinamismi corporei nella luce della verità della persona e nella prospettiva dell'amore, è svolta dalle virtù morali. Lungi dall'essere espressione di un'abitudine meccanica e dal favorire comportamenti standardizzati,³³ le virtù morali sono energie creative della libertà protesa al bene, che plasmano le inclinazioni naturali nella luce della ragione e dell'amore. *Veritatis splendor*³⁴ afferma che è proprio nell'orizzonte delle virtù, che la ragione può scoprire nel corpo i segni anticipatori, l'espressione e la promessa del dono di sé, in conformità col sapiente disegno del Creatore.

Nella prospettiva dell'amore, da cui dipendono (*virtus dependet aliquantulum ab amore*³⁵), le virtù rappresentano il criterio ermeneutico per vivere nella luce del bene autentico della persona la pragmatica dell'agire e quindi per interpretarne adeguatamente, a livello riflesso, la grammatica originaria. Esse mostrano come i beni umani siano occasioni per rispondere alla voca-

³¹ Al riguardo rimando a J. NORIEGA, *Il destino dell'eros. Prospettive di morale sessuale*, EDB, Bologna 2006, pp. 99-110.

³² L. MELINA, *Esperienza, amore e legge*, in ID., *Azione: epifania dell'amore. La morale cristiana oltre il moralismo e l'antimoralismo*, Cantagalli, Siena 2008, pp. 141-155.

³³ Cf. S. PINCKAERS, *Le renouveau de la morale. Études pour une morale fidèle à ses sources et à sa mission présente*, Téqui, Tourneau 1978², pp. 144-164.

³⁴ Cf. VS 48.

³⁵ SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 56, a. 3, *ad Ium*.

zione fondamentale all'amore: possibilità per crescere secondo le dimensioni essenziali in cui si realizza: fraternità, figliolanza, sponsalità, paternità e maternità.

3. Il *Logos*: la grammatica della creazione e la pragmatica di Gesù

È nella luce della Rivelazione che anche la legge naturale trova il suo significato pieno. Il Verbo, presente nella creazione e pienamente manifestato nell'incarnazione redentrice, conferma e porta a compimento quella grammatica dell'agire, che la ragione stessa può scoprire e riconoscere come logica dell'amore nell'esperienza dei dinamismi corporei e nell'incontro con gli altri. Ci interroghiamo ora sul significato teologico della legge naturale e sulla sua collocazione nell'orizzonte della legge di Cristo.

Innanzitutto svolgiamo una riflessione di carattere fondativo. La rivelazione ci aiuta a cogliere la realtà non solo come un dato di fatto (*datum*), ma piuttosto come un dono, esito di un agire divino sempre attuale.³⁶ Alla radice della creazione vi è un atto di amore, che tende a un compimento. Tutto l'essere può dunque venire visto nel dinamismo di una prima comunicazione divina, con una profonda radice trinitaria. Se l'uomo è creato in Cristo, allora la legge naturale, che appartiene alla sua condizione originaria, esprime già l'orientamento verso l'alleanza.³⁷ Essa manifesta non solo la razionalità immanente alla nostra condizione di creatura, ma anche la chiamata a vivere l'amicizia con Dio, che per primo ci ha amati.

La prima alleanza, sancita nelle Dieci Parole del Sinai, mentre conferma le norme essenziali dell'alleanza originaria con la sapienza creatrice, ne svela l'orizzonte ultimo di un invito all'imitazione del Dio, in un cammino di libertà e di amicizia.³⁸ I precetti negativi, che esprimono le condizioni minime per non uscire dall'alleanza, sono in realtà un invito a entrare con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutte le forze (cf. Dt 6,5) nella pienezza di una libertà che si dona. Come osserva acutamente sant'Agostino, il popolo al Sinai poté leggere sulle tavole di pietra quei comandamenti che già portava scritti nel cuore, ma che erano divenuti oscuri a causa del peccato.³⁹ Circolarità

³⁶ In proposito K.L. SCHMITZ, *The Gift: Creation*, Marquette University Press, Milwaukee 1982, pp. 34-42.

³⁷ Cf. A. CHAPPELLE, *Legge di natura e teologia*, in «Communio» 34 (1977) 35-45 (ed. it.).

³⁸ Cf. P. BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre. La Loi de Dieu*, Seuil, Paris 1999.

³⁹ Cf. SANT'AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos*, LVII,1 (CCSL 39, 708).

ermeneutica, dunque, tra testimonianza interiore del cuore e attestazione esteriore mediante la rivelazione divina. L'unità del piano divino risplende definitivamente in Cristo, che non è venuto per abolire, ma per portare a compimento tutta la legge, sia quella naturale, che quella della prima alleanza (cf. Mt 5,17).

La metafora della luce ha portato san Tommaso a spiegare la funzione e il valore della legge naturale, sulla base di un versetto del Sal 4, ricollegandola all'immagine di Dio impressa nello spirito dell'uomo al momento della creazione:

«Dopo aver detto *Offrite sacrifici di giustizia* (Sal 4,6), come se alcuni gli chiedessero quali sono le opere della giustizia, il salmista soggiunge: *Molti dicono: chi ci farà vedere il bene?* E, rispondendo alla domanda, dice: *La luce del tuo volto, Signore, è stata impressa su di noi.* Come se volesse dire che la luce della ragione naturale con la quale distinguiamo il bene dal male – il che è di competenza della legge naturale – non è altro che un'impronta in noi della luce divina». ⁴⁰

È importante osservare il valore epistemologico di questa metafora della luce per illustrare il modo di funzionamento della legge naturale: la luce non è ciò che si vede direttamente, quasi si trattasse di un contenuto previo a se stante, ma ciò che proprio illuminando ci permette di vedere la realtà, secondo una prospettiva nuova. Dalla pragmatica possiamo ricavare una conoscenza della grammatica.

La legge naturale è dunque l'impronta segnata nello spirito umano del nostro esser fatti a immagine di Dio. Riprendendo una tradizione patristica che distingue tra «immagine» e «somialianza», attribuendo alla prima un aspetto ontologico strutturale e alla seconda un carattere etico dinamico, ⁴¹ san Bonaventura pensa alla vita morale come al compito di realizzare liberamente l'*expressio* dell'immagine creaturale di cui in origine ricevemmo l'*impressio*. ⁴²

Tuttavia l'attribuzione della legge naturale a una dotazione semplicemente creaturale, portò, nel contesto di una contrapposizione tra naturale

⁴⁰ SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2, cit. anche VS 42.

⁴¹ Cf. SANT'IRENEO, *Adversus Haereses*, V, 6, 1; V, 8, 1. Si veda al riguardo H.U. VON BALHASAR, *Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, vol. II di *Teo-Drammatica*, Jaca Book, Milano 1982, pp. 298-316.

⁴² SAN BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaemeron*, XI, 16.

e soprannaturale e di una teologia del duplice fine, a un estrinsecismo e addirittura a una separazione e contrapposizione rispetto alla legge nuova di Cristo.⁴³ Nella concezione neoscolastica, la legge naturale veniva attribuita a una ragione autonoma, fondata sulle strutture ontologiche della creazione, mentre la legge di Cristo le veniva giustapposta come un elemento ulteriore sopraggiunto (*superadditum*, secondo la terminologia dello stesso Aquinate).⁴⁴

Se tuttavia si considera la legge naturale non come un'ipostatizzazione di una natura pura, ma come una dimensione che attraversa l'ordine storico, allora essa non può venire semplicemente identificata col «principio». ⁴⁵ All'origine sta la predestinazione di Cristo, all'interno della quale si colloca anche la «com-predestinazione» dell'uomo, chiamato da sempre a essere «figlio nel Figlio». Cristo Gesù, nella sua umanità perfetta di Figlio, è la forma originaria e archetipica dell'umano. Egli è l'immagine del Padre, in relazione alla quale anche noi siamo chiamati a essere *ad imaginem*, sia nel significato ontologico fondamentale, sia in quello dinamico e morale. La legge eterna di Dio va dunque compresa teologicamente in relazione all'originaria predestinazione di Cristo: essa ha una forma cristologica.⁴⁶

In tal senso la legge naturale è un «ingrediente» dell'integrale verità originaria dell'uomo da sempre pensato in Cristo e creato in vista di lui. Così la fondazione delle caratteristiche proprie della legge naturale (intrinsecità di significato, immutabilità e universalità) vengono teologicamente fatte risalire alla sua radicazione nella legge eterna, cristologicamente compresa. L'universalità della natura è fondata nell'universalità della predestinazione e della salvezza in Cristo. Così si può comprendere Cristo, nello stesso tempo come «principio» e come «termine» della legge, anche naturale.

⁴³ Si veda in merito H. DE LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, Jaca Book, Milano 1978 (or. Paris 1965).

⁴⁴ Cf. ad es. SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 93, a. 6. Per altri passaggi in cui emerge una certa estrinsecità di linguaggio e per una critica dei limiti di questa posizione dell'Aquinate, si può vedere I. BIFFI, *Integralità cristiana e fondazione morale*, in «La Scuola Cattolica» 115 (1987) 570-590.

⁴⁵ Cf. BIFFI, *Integralità*, cit.

⁴⁶ Ne dimostra l'originaria fondazione cristologica anche in san Tommaso, sulla base del versetto del Sal 4: A. SCOLA, *La fondazione teologica della legge naturale nello Scriptum super Sententiis di san Tommaso d'Aquino*, Éd. Universitaires, Fribourg 1982.

Il magistero di Giovanni Paolo II, nell'enciclica *Veritatis splendor*, precisamente per giustificare l'immutabilità della legge naturale, ne coglie l'ultimo fondamento in Cristo, che è sempre lo stesso: ieri, oggi e sempre (cf. Eb 13,8):⁴⁷ «È lui il "Principio" che, avendo assunto la natura umana, la illumina definitivamente nei suoi elementi costitutivi e nel suo dinamismo di carità verso Dio e verso il prossimo» (VS 53). La legge nuova della carità promulgata da Cristo è definitiva perché è originaria: essa non toglie nulla della legge naturale o della legge divina del Decalogo, ma completandola ed elevandola, ne rappresenta la definitiva ermeneutica.

Cristo è anche il «termine della legge» (cf. Rm 10,4), la risoluzione ultima verso cui ogni legge tende come a suo compimento da sempre atteso. Si può cogliere così una gradazione pedagogica della legge naturale rispetto a Cristo e alla sua legge nuova dell'amore: la legge fu data in modi e forme diverse – dice sant'Ireneo – per «abituare l'uomo sulla terra a portare il suo Spirito e a possedere la comunione con Dio». Dando agli uomini, nelle loro diverse condizioni, la legge più adatta, Dio «dispose il genere umano, in molti modi, alla *musica* della salvezza». ⁴⁸ Così tutto il sistema delle leggi: eterna, naturale, divina: antica e nuova, converge verso Cristo come a suo principio e a suo fine. È lui il fondamento di quella sublime composizione musicale del Padre, che lo Spirito ci abilita a eseguire.

Dopo questa prima riflessione di tipo teologico fondativo, va tuttavia recuperato il punto di vista originale della prospettiva pratica, in cui si dà la verità morale. In questa luce Cristo non va inteso prima di tutto come fondamento ontologico della legge naturale, cioè come il Verbo eterno in cui hanno sede tutte le *rationes* della creazione, ma come suo svelamento storico e compimento pratico. Ciò avviene proprio in quanto Cristo è il Figlio che vede il Padre e che, rendendoci partecipi di questa visione nella fede, ci offre la possibilità di orientarci a lui nella carità. Infatti egli, il Verbo eterno, si è fatto carne calandosi dentro la vita e illuminandola dall'interno con i gesti della sua libertà filiale.⁴⁹ Cristo, nella sua umanità concreta, non è solo la

⁴⁷ L'enciclica si riferisce alla *Gaudium et spes*, n. 10.

⁴⁸ SANT'IRENEO, *Adversus haereses*, IV, 1, 14, 2.

⁴⁹ Importanti sviluppi anche per la teologia morale possono essere tratti, in questo senso, dall'opera di M. HENRY, *Incarnazione. Una filosofia della carne*, SEI, Torino 2001; si veda anche A. VIDALIN, *La Parole de la Vie. La phénoménologie de Michel Henry et l'intelligence chrétienne des Écritures*, Parole et Silence, Paris 2006, primo saggio di una ricerca promettente anche nell'ambito etico.

composizione da eseguire, ma il grande direttore d'orchestra, o forse ancor meglio: il primo violino, che guida la sinfonia cui è chiamato a contribuire, con un suo ruolo preciso, ciascun membro di quella grande orchestra che è l'umanità, a lode e gloria del Padre.

La fede in Cristo non è, prima di tutto, adesione a un contenuto dottrinale, ma rapporto vivo con una persona, che implica una prassi di sequela interamente determinata dal rapporto con lui. Così come è nella prospettiva dell'amore che l'azione manifesta il suo valore morale per la persona, allo stesso modo è all'interno di questa prassi di sequela di Cristo, rischiesta liberamente nell'orizzonte della fede, che si offre l'evidenza della ragionevolezza dell'agire cristiano.⁵⁰

Il Verbo è dunque l'ermeneutica definitiva sul significato dell'azione: nella pragmatica dei misteri della sua esistenza terrena, egli svela che la grammatica originaria del nostro essere è l'amore e ci invita a parteciparvi. E Gesù, il Verbo incarnato, lo fa non solo con il suo insegnamento nel quale riconduce tutta la legge di Dio al duplice inscindibile comandamento dell'amore (cf. Mt 22,34-40), ma soprattutto con la sua esistenza personale. Egli è, secondo l'espressione di sant'Ambrogio, ripresa nella *Veritatis splendor*, «legge vivente e personale» (VS 15). Dai gesti e dai fatti della vita di Gesù sprigiona la luce piena su quella vocazione all'amore, che, come si è visto, costituisce l'orientamento fondamentale iscritto nella natura della nostra persona e nelle fibre della nostra corporeità.

Il corpo di Cristo è in se stesso nello stesso tempo un corpo filiale, fraterno e sponsale: la relazione di obbedienza filiale col Padre e la donazione di amore per la salvezza degli uomini hanno una dimensione corporea e quindi eucaristica ed ecclesiale. L'autore della lettera agli Ebrei interpreta l'incarnazione del Figlio come un atto di radicale obbedienza al Padre, sulla scorta del Sal 40: «Per questo, entrando nel mondo, Cristo dice: Tu non hai voluto né sacrificio né offerta, un corpo invece mi hai preparato. Non hai gradito né olocausti, né sacrifici per il peccato. Allora ho detto: "Ecco, io vengo – poiché di me sta scritto nel rotolo del libro – per fare, o Dio, la tua volontà"» (Eb 10,5-7). È interessante notare come la diversa tradizione del testo masoretico: «Le orecchie tu mi hai aperto» converge nello stesso senso a interpretare «un corpo mi hai preparato» come atto di obbedienza filiale di Cristo.

⁵⁰ In tal senso si muove la ricerca teologica di G. ANGELINI, *Il senso orientato al sapere*, in G. COLOMBO (ed.), *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988, pp. 387-443.

Il riconoscimento della filialità diventa anche il fondamento della fraternità e della sponsalità feconda. Rivelando il Padre e aprendo le sue braccia sulla croce Gesù è il fondamento di una fraternità universale, che include tutti, a partire dai più piccoli, dagli esclusi, dagli ultimi. Egli, nella sua vita, passione e morte sulla croce realizza perfettamente il dono di sé, che compie la libertà umana nell'amore. È lo Sposo della Chiesa, cui si dona eucaristicamente: «Prendete e mangiate, questo è il mio corpo, prendete e bevete, questo è il mio sangue. Fate questo in memoria di me». Il dono che il Figlio fa del suo corpo e del suo sangue è fecondo, perché genera la Chiesa come comunione di persone e la rende a sua volta capace di donarsi. Il corpo eucaristico di Cristo è il punto di articolazione tra il corpo di Cristo, donato una volta per tutte sulla croce, e il corpo della Chiesa, che vive nella storia. Esso è anche il luogo dove l'agire morale del cristiano trova il suo criterio e la sua alimentazione.

Il corpo filiale, fraterno e sponsale di Cristo sta dunque a fondamento dell'obbedienza, dell'amore fraterno e del dono di sé che sono al cuore della vita morale del cristiano. L'orizzonte dell'amore, che si svela nell'Eucaristia, è l'ermeneutica definitiva di quei significati già da sempre anticipati dalle inclinazioni naturali e iscritti nel corpo umano dal Redentore.

4. Conclusione

Possiamo così concludere la nostra riflessione, ritornando alla provocazione nietzschiana da cui eravamo partiti. La negazione di una grammatica dell'essere e dell'agire nasceva in fondo da un'exasperata, ma non immotivata, rivendicazione di libertà. Essa sente come un limite da oltrepassare qualsiasi regola che si imponga dall'esterno al suo anelito di infinita espansione e respinge come una minaccia mortale persino una verità che le giunga come estranea allo slancio della vita.

Ora, la luce dell'amore, che – anticipata nell'esperienza – si rivela pienamente nel Verbo incarnato, manifesta che la verità che può guidare l'agire della persona non è un'imposizione esterna, ma l'appello intimo al compimento di sé nell'incontro e nella comunione con Dio e con i fratelli: una verità che nasce dal cuore stesso della vita, cioè dalle relazioni, che ci generano come soggetto morale e che, assunte responsabilmente nella prassi, ci costituiscono nella nostra identità.

Sintesi

A partire dall'analogia tra azione e linguaggio, il saggio studia la possibilità di una grammatica dell'agire che ne garantisca la verità di comunicazione tra gli uomini, lasciandosi così ispirare dal recente documento della Commissione Teologica Internazionale, Alla ricerca di un'etica universale. Nuovo sguardo sulla legge naturale (2009).

A partire dall'esperienza del corpo vissuto in cui si radica l'azione e delle relazioni interpersonali nella cui rete essa si inserisce, si può onorare tale esigenza delineando una pragmatica dell'amore, che evita così l'estrinsecità propria del naturalismo o del razionalismo.

Si giunge così a un'interpretazione rinnovata della legge naturale, secondo la quale i beni umani fondamentali, cui orientano le inclinazioni spontanee della natura umana, acquisiscono originale valore morale proprio nell'orizzonte dinamico e personalistico dell'amore. Dal punto di vista teologico, se la teologia della creazione può cogliere nell'antropologia dell'Imago Dei il fondamento di una partecipazione alla sapienza del Creatore e l'orientamento al dono di sé, è con l'apparizione del Verbo incarnato che si rivela la pienezza di senso di tale grammatica originaria: nella pragmatica di Gesù risplende infatti la vocazione all'amore, cui fin dal principio la legge naturale è orientata.

SCIENZA E FEDE TEOLOGIA DELLA NATURA E TEOLOGIA DELLA CREAZIONE

GIANNI COLZANI

PATH 9 (2010) 301-323

Tracciando una veloce sintesi della verità della creazione, J. Moltmann¹ ne indica il momento cruciale nel passaggio da una cosmologia religiosa a una decosmologizzazione della fede: la prima sarebbe il frutto di una sintesi secolare tra il dato biblico e la cosmologia antica mentre la seconda – che avrebbe il suo apice nella teologia dialettica – sarebbe il frutto dell'affermarsi delle scienze moderne. Opponendosi a questo processo, Moltmann riconosce l'esistenza di una complessa ripresa di rapporti tra fede cristiana e visione scientifica del mondo e, da parte sua, si impegna in un dialogo con un settore di questa concezione: l'ecologismo.

Vale la pena di riprendere brevemente l'impostazione propria della teologia dialettica e la sua difesa dell'originalità e della novità del dato di fede. Dissolvendo l'impostazione tradizionale,² questi autori si chiedevano se l'unità delle due concezioni rispettasse fino in fondo l'originalità della fede: non si tratta di aggiungere qualcosa a Dio o di comporne la realtà con quella del mondo ma di riconoscere piuttosto che «il mondo poggia su una disposizione di Dio e Dio dispone del mondo».³ Per questo, mentre termini come «cosmo», «natura», «universo» sono propri del linguaggio scientifico, la nozione di «creazione» appartiene unicamente alla fede: «La teologia non

¹ J. MOLTSMANN, *Sulla via di una teologia ecologica della natura*, in ID., *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione* [1985], Queriniana, Brescia 1986, pp. 48-56.

² A questo proposito si veda il testo di storia dei dogmi di L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung und Vorsehung*, Herder, Freiburg 1963 (tr. fr. *Création et Providence*, Cerf, Paris 1967).

³ G. EBELING, *Dogmatica della fede cristiana. I: Prolegomeni. La fede in Dio creatore del mondo* [1979], Marietti, Genova 1990, p. 323.

parla di natura ma di creazione».⁴ La scienza elabora l'esperienza fisica e materiale entro parametri in grado di render loro ragione mentre la teologia va oltre e comprende l'agire storico-salvifico di Dio.⁵ Abbiamo qui una netta differenza di prospettive: l'universalità di realtà e di esperienze evocate nelle due concezioni si ferma a un'universalità "intramondana" per la scienza mentre con la fede e la teologia si apre a un "oltre" che comprende la relazione con Dio.

Andrà comunque riconosciuto che l'esperienza di Dio si dà nella misura in cui il credente vive la sua vita all'interno del mondo e che il discorso su Dio creatore appare realistico proprio perché interpretazione di questa esperienza. Solo chi è immerso nel mondo può leggerlo alla luce di Dio. Per il cristiano, quindi, il "mondo" non è un residuo mitologico di antichi racconti precristiani indebitamente mantenuti, ma è un elemento importante della vita; quando – contro la gnosi e contro Marcione – la fede nella creazione farà il suo ingresso nel *Simbolo*, questo avverrà proprio per salvaguardare tale aspetto realistico della vita e della vita cristiana.

Certo, l'esperienza della vita nel mondo e la vita in comunione con Dio non sono sempre facili da armonizzare; l'anziano presbitero ammonisce: «Non amate il mondo né le cose del mondo! Se uno ama il mondo, l'amore del Padre non è in lui» (1Gv 2,15) e *Didaché* 10 invita a pregare: «Venga la tua grazia e passi questo mondo!». Un simile atteggiamento escatologico è diffuso anche oggi e, per questo, è necessario richiamare l'unità organica della fede e chiedersi quale sia il senso che la verità della creazione riveste al suo interno.

1. Linee di epistemologia per una corretta fede nella creazione

L'affermarsi delle scienze positive ha provocato la decosmologizzazione della fede, come già abbiamo osservato;

«se la teologia e la predicazione della Chiesa si occupano soltanto della salvezza, se l'agire di Dio nei riguardi dell'uomo si limita al perdono dei peccati

⁴ *Ibid.*, p. 327.

⁵ Si vedano tra gli autori recenti CH. THEOBALD, *La théologie de la création en question. Un état des lieux*, in «Recherches de science religieuse» 81 (1993/4) 615; F. EUVÉ, *La relation de la théologie aux sciences de la nature*, in ID., *Penser la création comme jeu*, Cerf, Paris 2000, p. 53.

o alla giustificazione, allora ne segue necessariamente che soltanto in questo contesto l'uomo ha a che fare con Dio e che soltanto in questo contesto Dio comunica con l'uomo».⁶

Muovendosi su questo sfondo, G. Ebeling riconosce l'imbarazzo della teologia della creazione: il discorso teologico non ha nulla da spartire con la conoscenza scientifica ma questa rivendicazione di autonomia metodologica e d'indipendenza sostanziale ha finito per marcare una separazione che ha svuotato di significati esistenziali la fede nella creazione.⁷ Per un verso riguarda lontane "origini" e, per un altro, il valore delle origini ha lasciato il posto allo sforzo umano di migliorare questo mondo prendendosene cura e trasformandolo. In questo modo la teologia e la cristologia della creazione hanno lasciato il posto a un'antropologia esistenziale che ha secolarizzato *creatio continua* e "provvidenza"; la stessa prospettiva escatologica della nuova creazione è stata riversata nella ripresa romantica e nell'impegno ecologista. L'insieme di questi dati spiega la necessità e l'urgenza di alcune linee di epistemologia teologica.⁸

⁶ C. WESTERMANN, *Creazione*, Queriniana, Brescia 1974, p. 17. È questo il motivo per cui l'autore prende le distanze dalla ricostruzione del «credo storico» di Israele effettuata da G. Von Rad: lo fa perché, per Westermann, anche il credo storico riconosce quella signoria divina sul mondo che sarà poi sviluppata nella teologia della creazione: il testo di Es 14 suppone la signoria divina sul mare e sul vento, cioè sulle forze cosmiche delle origini.

⁷ Euvé ha riassunto questo sviluppo della relazione tra fede e scienza in quattro momenti: conflitto, indipendenza, dialogo e integrazione; cf. EUVÉ, *La relation de la théologie*, cit., pp. 56-92.

⁸ Tra i principali ricordo W. KERN - F. MUSSNER - G. MUSCHALEK, *La creazione quale origine permanente della salvezza*, in J. FEINER - M. LÖHRER (edd.), *Mysterium salutis*. IV: *La storia della salvezza prima di Cristo* [1967], Queriniana, Brescia 1970, pp. 57-209; R. MARLÉ, *La création, une doctrine dépassée?*, in «Études» 354 (1981) 247-261; I. BARBOUR, *Ways of Relating Science and Theology*, in R.J. RUSSELL - W.R. STOEGER - G.V. COYNE, *Phisycs, philosophy and theology: a common quest for understanding*, Vatican Observatory, Vatican City 1988, pp. 21-48; A. GANOCZY, *Teologia della natura* [1992], Queriniana, Brescia 1997; CH. THEOBALD, *Problèmes actuels d'une théologie de la création*, in *De la nature. De la physique classique au souci écologique*, Beauchesne, Paris 1992, pp. 95-118; F.G. BRAMBILLA, *La creazione tra istanze culturali e riflessione teologica*, in P. GIANNONI (ed.), *La creazione oltre l'antropocentrismo?*, EMP, Padova 1993, pp. 45-46; H. BOURGEOIS, *L'affirmation de la création dans l'expérience chrétienne*, in «Recherches de science religieuse» 84 (1996/4) 497-517; G. SIEGWALT, *Dogmatique pour la catholicité évangélique. Système mystagogique de la foi chrétienne*. III: *L'affirmation de la foi*. I: *Cosmologie théologique: sciences et philosophie de la nature*, Labor et Fides - Cerf, Genève - Paris 1996; J. ARNOULD, *La Théologie après Darwin*, Cerf, Paris 1998; G. MARTELET, *Évolution et création*. I: *Sens ou non-sens de l'homme dans la natu-*

La prima osservazione non può che prendere le mosse dal dato biblico che, in teologia, resta la fonte per eccellenza di ogni pensiero. Ora il dato biblico, più che come silloge di passi diversi, va colto nel suo insieme come storia orientata alla rivelazione dell'amore di quel Padre di cui Gesù è la rivelazione. Questo porta a rifiutare la centralità di Gen 1-2 e a integrarli in una visione trinitaria dove l'impegno di Dio per il mondo non è limitato alle sue "origini" ma è esteso a tutta la realtà e a tutta la storia del mondo nella linea della *creatio continua* e della *conservatio et gubernatio*.⁹ In una simile prospettiva l'interesse mitologico per le origini e, tramite esse, per una protologia espressiva di una visione dell'uomo e del mondo¹⁰ trova il suo senso ultimo e definitivo solo nella globalità del discorso biblico sul mondo. Per questo un generico teismo, sia pure comprensivo della creazione, deve lasciare il posto a quella prospettiva soteriologica nella quale «Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per condannare il mondo ma perché il mondo sia salvato per mezzo di lui» (Gv 3,17).

Una seconda osservazione riguarda la singolare vicinanza tra uomo e mondo nelle Scritture: si tratta di un inserimento dell'uomo nel mondo tale per cui l'uomo non diventa se stesso se non per mezzo di questa relazione.¹¹ Ogni isolamento individualistico della persona è inaccettabile. Ne viene una profonda attenzione antropologica per il cosmo: per la persona il rapporto

re?, Mediaspaul - Cerf, Montréal - Paris 1998; EUVÉ, *Penser la création*, cit.; A. GANOCZY, *Il creatore trinitario. Teologia della Trinità e sinergia* [2001], Queriniana, Brescia 2003.

⁹ Per un'inquadratura generale del tema teologico della creazione rimando a G. COLZANI, *L'universo è di Dio. Il mondo creato e la libertà umana*, in ID., *Antropologia teologica. L'uomo paradosso e mistero*, EDB, Bologna 1997, pp. 407-449.

¹⁰ Qui basti richiamare la critica che Pannenberg esprime nei confronti della lettura della creazione come «inizio»: W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*. II, Queriniana, Brescia 1994, pp. 168-170. Le sue osservazioni vanno contemplate con i lavori di P. GIBERT, *Bibbia, miti e racconti dell'inizio*, Queriniana, Brescia 1993; E. VAN WOLDE, *Racconti dell'inizio. Genesi 1-11 e altri racconti della creazione*, Queriniana, Brescia 1999. Pur riconoscendo la presenza di dati mitologici come l'anonimato dei protagonisti, la presenza familiare del soprannaturale e l'imprecisione dei luoghi, Gibert coglie un certo senso storico nella concatenazione di causa ed effetto che rimanda a una certa temporalità, nell'azione e reazione di personaggi che in questo modo risultano dotati di una certa responsabilità e in un'attività letteraria del redattore che implica una presenza di capacità di giudizio. Su queste basi, addolcisce l'abituale negatività del termine «mito» e cerca una migliore relazione con la mentalità moderna.

¹¹ In modo non diretto ma analogo, si dovrebbe richiamare qui il dato filosofico di M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, Fabbri, Milano 1970; più volte riedito, si veda l'ultima edizione a mia conoscenza curata da G. CUSINATO per la F. Angeli, Milano 2004.

con il mondo può essere sia di scoperta della bellezza e della profondità della vita sia di minaccia e di ostilità per la persona stessa. Se la tradizione cristiana ha colto una valenza provvidenziale e sapienziale nel primo tipo di relazione e ha visto nella natura un libro capace di introdurre alla sapienza e all'onnipotenza di Dio, non sempre ha saputo illustrare con altrettanta lucidità il dramma delle catastrofi naturali che, in un'epoca di dominio scientifico e tecnocratico del mondo come questo, rappresentano un limite pesante al quale ci si ribella.

Questo interesse antropologico ha anche un risvolto teologico: è possibile vivere in armonia con il mondo e, in questo modo, crescere in armonia con Dio; allo stesso modo, è possibile vivere un errato rapporto con il mondo che può condurre sia a un'alienazione della natura sia a un distacco da Dio. Il movimento ecologista ha denunciato questo rapporto sbagliato con l'ecosistema del cosmo mentre il materialismo più o meno scientifico è l'espressione di un'incapacità di elevarsi dalla natura a Dio. Solo una corretta relazione fra i tre poli – Dio, l'uomo e il cosmo – può aprire lo spazio di una vita umana arricchita dalla traboccante ricchezza del cosmo e vissuta secondo il disegno di quel Dio che ha fatto dell'uomo il coltivatore e il custode del cosmo.¹²

Un'ultima osservazione riguarda il fatto che la teologia della creazione è pensata quasi sempre in termini supralapsari, cioè come anteriore al peccato e indipendente da esso. La ragione stava nel fatto che l'umanità e il mondo usciti dalle mani di Dio erano senza peccato e senza traccia di male; per questo l'antropologia distingueva tra uno stato originario, perfetto, e uno stato di peccato bisognoso di redenzione. In realtà la comprensione della creazione come *creatio continua* e come *gubernatio* pone l'agire di Dio all'interno della struttura stessa della realtà e non solo alla sua origine; questa compresenza dell'agire di Dio e dell'uomo si collega al fatto che la libertà

¹² Cf. Gen 2,15. Salto qui l'accusa rivolta al cristianesimo da gruppi ecologisti che fanno della Bibbia e del cristianesimo un movimento ostile alla natura e segnato da volontà predatoria nei confronti del cosmo. Per questi temi si veda J. PASSMORE, *La nostra responsabilità per la natura*, Feltrinelli, Milano 1986; W.T. BLACKSTONE (ed.), *Philosophy and Environmental Crisis*, University of Georgia Press, Athens 1974; W. LEISS, *Scienza e dominio. Il dominio sulla natura: storia di una ideologia*, Longanesi, Milano 1976. L'aspetto positivo della problematica ecologica si trova invece in A. AUER, *Etica dell'ambiente*, Queriniana, Brescia 1988; A. CAPRIOLI - L. VACCARO (edd.), *Questione ecologica e coscienza cristiana*, Morcelliana, Brescia 1988; M.A. LA TORRE, *Ecologia e morale*, Cittadella, Assisi 1990.

umana andrà sempre pensata, anche nel giardino dell'Eden, come una libertà fragile, imperfetta e bisognosa di Dio.

In questo senso, prendendo le distanze da una concezione moderna della libertà come assoluta e incondizionata, W. Pannenberg¹³ e O.H. Pesch¹⁴ insisteranno su una «libertà storica» che, proprio nella sua storicità, va compresa come fragile, vulnerabile e peccatrice; riprendono così il discorso biblico sulla libertà staccandosi da K. Rahner a cui imputano un'insufficiente analisi critica della libertà moderna.¹⁵ Come ben ricorda Pannenberg,

«la fede cristiana condusse a un mutamento nel modo di comprendere l'uomo: radicalmente diverso e gravido di conseguenze. Per essa, con l'avvento di Cristo, ogni precedente esser-uomo viene sostituito da una forma di esser-uomini fondamentalmente nuova: con la risurrezione di Gesù, al primo Adamo è venuto a contrapporsi un nuovo, secondo Adamo, ora non più solo essere vivente bensì spirito vivificante (1Cor 15,45ss). Qui ciò che è il primo e l'originario non è più il supremo».¹⁶

Questo rovesciamento del rapporto tra Adamo e Cristo chiede di abbandonare una lettura solo filosofica della “natura umana”: «Una natura orientata a un compimento soprannaturale non è più sinonimo di vera essenza».¹⁷

¹³ W. PANNENBERG, *Christlicher Glaube und menschliche Freiheit*, in «Kerygma und Dogma» 4 (1958) 251-280; ID., *Il fondamento cristologico dell'antropologia cristiana*, in «Concilium» 9 (1973/6) 1073-1098.

¹⁴ O.H. PESCH, *Itinerario e metodo dell'antropologia teologica*, in ID., *Liberi per grazia. Antropologia teologica*, Queriniana, Brescia 1988, pp. 15-43.

¹⁵ La visione moderna della libertà come autodeterminazione, potenzialmente universale e assoluta, è ideologica e astratta; di fatto è lo strumento di un'autosignoria assoluta che consegna la persona a se stessa. Il discorso della fede accetta la visione di una libertà autocostruttiva della persona, ma la presenterà come «libertà donata», chiamata a dar forma al dialogo con il Signore; in questa impostazione cristologica risulta evidente che il puro esercizio della libertà è incapace di fondare l'unità ultima della persona, che va invece cercata nella relazione con Dio e nel dono di una vita personale per il dialogo con lui. Tema tanto cristiano quanto moderno, la libertà non va declinata, come fa Pesch, nei termini di un pessimismo agostiniano: per lui «svolta verso il soggetto significa discorso sull'uomo partendo dalla sua esistenza *fattuale* e dal suo *modo concreto di sperimentarsi*. Per cui un'antropologia *teologica* implica per principio, e nella sua stessa impostazione, la datità del *peccato*, un uomo che è *peccatore*, ché altrimenti riflette ancora entro schemi premoderni» (PESCH, *Itinerario e metodo*, cit., p. 30). A mio parere, la cristologia esige la peccabilità della libertà ma non la datità del peccato; sarà la soteriologia a esigere la datità del peccato, ma qui il discorso è chiaramente infralapsario.

¹⁶ PANNENBERG, *Il fondamento cristologico*, cit., pp. 1076-1077.

¹⁷ *Ibid.*, p. 1078.

Per dirla con H.M. de Lubac, l'uomo è un paradosso, volto com'è a qualcosa che lo sorpassa e lo eccede.¹⁸

2. Nuovi rapporti scienza-fede e rinascita di una cosmologia teologica

Il senso delle osservazioni fatte in precedenza conclude non solo al bisogno di un profondo ripensamento dei rapporti tra scienza e fede ma anche all'esigenza di un loro rinnovato rapporto.¹⁹ Una consapevole costruzione di

¹⁸ Si veda H. de Lubac: «Accade assai frequentemente che si ragioni come se tutto il mistero stia dalla parte di Dio mentre nulla nell'uomo sfuggirebbe alle prese dell'esperienza comune o della ragione naturale. Tutta la nostra natura ci sarebbe, almeno di diritto, trasparente, e noi terremmo la chiave di tutto ciò che essa ci manifesta. C'è un po' d'illusione qui. [...] *Valde profundus est ipse homo*» (H. DE LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, Il Mulino, Bologna 1967, p. 273; ried. in Jaca Book, Milano 1978, p. 277).

¹⁹ Su questi temi la bibliografia è praticamente sterminata. La prima cosa che richiamerei è il G. TANZELLA-NITTI - A. STRUMIA (edd.), *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede. Cultura scientifica, filosofia e teologia*, 2 voll, Urbaniana University Press - Città Nuova, Roma 2002. Per quanto riguarda i rapporti tra scienza e fede, tra gli scienziati – sia pure con posizioni diverse – si vedano S. WEINBERG, *I primi tre minuti. L'affascinante storia dell'origine dell'universo*, Mondadori, Milano 1977; I. PRIGOGINE - I. STENGERS, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Einaudi, Torino 1981; F. CAPRA, *Il Tao della fisica*, Adelphi, Milano 1982; H. REEVES, *L'evoluzione cosmica*, Feltrinelli, Milano 1982; E. JANTSCH, *Die Selbstorganisation des Universums. Von Unknall zum menschlichen Geist*, Hansen, München 1982; P. DAVIES, *Dio e la nuova fisica*, Mondadori, Milano 1983; J.D. BARROW - J. SILK, *La mano sinistra della creazione. Origine ed evoluzione dell'universo*, Mondadori, Milano 1985; S.N. BOSSAHRD, *Erschaft die Welt sich selbst? Die Selbstorganisation von Natur und Mensch aus naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht*, Herder, Freiburg 1985; G. NOREL, *Storia della materia e della vita. La trasformazione dell'energia e l'evoluzione*, Mursia, Milano 1989; J. GAYON, *Darwin et l'après-Darwin. Une histoire de l'hypothèse de sélection naturelle*, Kimé, Paris 1992; A. BENZ, *Il futuro dell'universo. Caso, caos, Dio?*, Queriniana, Brescia 1999. Senza alcuna pretesa di completezza, tra i teologi richiamo invece K. RAHNER, *Il problema dell'ominizzazione*, Morcelliana, Brescia 1969; N.C. GILLESPIE, *Charles Darwin and the Problem of Creation*, The University of Chicago Press, Chicago 1979; J. MOLTMANN, *Dio nella creazione*, cit.; CH. SCHÖNBORN, *Catechesi della creazione e teoria dell'evoluzione (dalla tregua al conflitto costruttivo)*, in «Communio» 17 (1988) 30-46; W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*. II, cit., pp. 11-201; GANOCZY, *Teologia della natura*, cit.; P.H. GOUYON - J.P. HENRY - J. ARNOULD, *Les avatars du gène. La théorie neodarwinienne de l'évolution*, Belin, Paris 1997; P. TORT, *Darwin e il darwinismo*, Ed. Riuniti, Roma 1998; C.M. MARTINI, *Orizzonti e limiti della scienza. Decima cattedra dei non credenti*, Cortina Editore, Milano 1999; J. ARNOULD, *La Théologie après Darwin*, cit.; J. ARNOULD, *Dio la scimmia e il big-bang. Alcune sfide lanciate ai cristiani dalla scienza*, Queriniana, Brescia 2001; G. MARTELET, *Evoluzione e creazione. Dall'origine del cosmo all'origine dell'uomo*, Jaca Book, Milano 2003. Sulla questione generale dei rapporti tra scienza e fede si veda RAHNER, *Il problema dell'ominizzazione*, cit.; W. PANNENBERG, *Kon-*

questo rapporto deve prendere atto della frattura posta dall'epoca moderna tra teologia e scienze; dopo un periodo di alternativa e di contrapposizione, la teologia si è attestata su un piano di difesa della specificità della sua competenza: alla scienza veniva lasciato il compito di spiegare il "come" dei fenomeni mentre alla teologia era riservato quello di chiarire il "perché" o il senso ultimo delle cose. La teologia dialettica svilupperà a fondo queste indicazioni precisando – proprio a proposito della creazione – la tesi dell'incommensurabilità tra discorso scientifico e discorso teologico.²⁰ Il "cosmo" della scienza era cosa diversa dalla "creazione" della teologia tanto che la differenza terminologica – cosmo per l'una e creazione per l'altra – esprimeva la differenza di un'impostazione volta a evitare sia un fragile concordismo sia un doloroso conflitto. Di fatto questa eterogeneità di metodo e di competenze finirà per decadere in totale estraneità e vicendevole silenzio.

In poche parole, questa separazione delle competenze finirà per impoverire tanto il discorso della teologia quanto quello della scienza. Il discorso teologico si concentrerà unilateralmente sulla soteriologia,²¹ sulla giustifi-

tingenz und Naturgesetz, in A.M.K. MÜLLER - W. PANNENBERG (edd.), *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*, G. Mohr, Gütersloh 1970, 33-80; M.J. NICOLAS, *Evoluzione e cristianesimo. Da Teilhard de Chardin a san Tommaso d'Aquino*, Massimo, Milano 1978; K. RAHNER, *Scienze naturali e fede razionale*, in ID., *Nuovi Saggi. IX: Scienza e fede cristiana*, Ed. Paoline, Roma 1984, pp. 52-70; C. MOLARI, *La teologia cattolica di fronte all'evoluzionismo ieri e oggi*, in G. GALASSO - GF. GHIARA (edd.), *Il darwinismo nel pensiero scientifico contemporaneo. Atti del convegno nel primo centenario della morte di Charles Robert Darwin*, Guida Editori, Napoli 1984, pp. 217-295; L. GALLEN, *Scienza e teologia. Proposte per una sintesi feconda*, Queriniana, Brescia 1992; P. BÜHLER - C. KARAKASH, *Sciences et Foi font système*, Labor et Fides, Genève 1992; A. PIOLA, *Non litigare con Darwin. Chiesa ed evoluzionismo*, Paoline, Milano 2009. Una prima introduzione a questa tematica si può trovare in G. COLZANI, *La teologia della creazione e le sfide della scienza. I problemi - La bibliografia*, in «Vivens Homo» 10 (1999) 111-141.

²⁰ «Non è più possibile ciò che per lungo tempo più o meno innocentemente si è fatto, di credere cioè che si potesse giungere alla fede nel mondo come creazione di Dio. [...] Una fede nel mondo come creazione di Dio, che non sia solo un'interpretazione o visione del mondo, ma veramente fede in Dio creatore» è possibile solo a partire dalla rivelazione e deve escludere, come ideologia, ogni visione del mondo (F. Gogarten, *L'uomo tra Dio e il mondo. Legge ed evangelio*, Dehoniane, Bologna 1971, 301. 303).

²¹ Basti qui citare la nota frase di R. Bultmann che sviluppa il criterio luterano della *sola fide* nella linea del suo programma di demitizzazione e di esegesi esistenziale: «Non ci si può servire della luce elettrica e della radio, o far ricorso in caso di malattia ai moderni ritrovati medici e clinici, e nello stesso tempo credere al mondo degli spiriti e dei miracoli propostoci dal Nuovo Testamento» (R. BULTMANN, *Nuovo Testamento e mitologia* [1942], Queriniana, Brescia 1973, p. 110).

cazione e sulla grazia, sottovalutando in modo evidente ogni problematica cosmologica;²² ne verrà un discorso a due livelli – natura e grazia – che, nel suo silenzio cosmologico, risente sia di un debito agostiniano,²³ sia di un'influenza cartesiana e sia di una religiosità naturale di stampo romantico. Questa teologia non solo tace sulla problematica cosmologica ma impoverisce la stessa presentazione della salvezza: tematiche come la corporeità e la socialità escono di fatto dall'orizzonte della teologia.

Quanto al discorso della scienza, Galileo lo costruirà attorno a «sensate esperienze» e a «certe dimostrazioni».²⁴ Il primo termine distingue le «sensate esperienze» dall'esperienza comune, in larga misura immediata e involontaria, e rimanda a un'esperienza potenziata da opportuni strumenti, mentre il secondo termine – «certe dimostrazioni» – rimanda all'elaborazione di questa esperienza attraverso procedimenti matematici. In questo modo si risale dai fenomeni della natura, «osservantissima esecutrice de gli ordini di Dio; [...] inesorabile e immutabile»²⁵ a quelle leggi che permettono di spiegare il loro verificarsi e di prevedere il loro futuro. La sostanza di questa metodologia regge ancora oggi, nonostante il carattere funzionale e probabilistico dell'attuale ricerca.²⁶

²² A questo riguardo vi è una differenza di accenti tra la teologia protestante e quella cattolica; mentre la prima porta all'estremo questa scelta soteriologica, la seconda mostra più equilibrio: sulla base del tomismo, mantiene una relazione tra grazia e natura ma il discredito che il primo K. Barth diffonderà sulla «teologia naturale» e sull'«analogia entis» avrà pesanti ricadute anche nella teologia cattolica. Di fatto, il discorso del Vaticano I sulle due vie di conoscenza di Dio e sulle presenza di due rivelazioni non verrà adeguatamente sviluppato (cf. H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. bilingue a cura di P. HÜNERMANN, EDB, Bologna 1995, nn. 3004-3005).

²³ Diversamente da Tommaso, Agostino – legato al neoplatonismo – non sa valorizzare la realtà naturale, non sa integrarla nel suo sistema di pensiero.

²⁴ Si veda G. COLZANI, *Galileo e la teologia*, in «La Rivista del clero italiano» 89 (2008/12) 837-851. Per Galileo «non si dovrebbe cominciare dalle autorità di luoghi delle Scritture ma dalle sensate esperienze e dalle dimostrazioni necessarie» (la citazione è presa dall'edizione delle lettere copernicane di Galileo G. GALILEI, *Sulla libertà della scienza e l'autorità delle scritture*, a cura di M. MONTANARI, Ed. Teoria, Roma 1993, p. 90).

²⁵ GALILEI, *Sulla libertà della scienza*, cit., p. 90.

²⁶ La cosmologia moderna è raccolta attorno a tre fondamentali dati: l'apporto della termodinamica, la teoria della relatività e la fisica quantistica. La termodinamica studia gli scambi energetici: richiama la certezza che la quantità totale di energia disponibile non varia, dato che nulla si crea e nulla si distrugge, e ricorda che, in ogni scambio, c'è una certa dissipazione di energia sotto forma di calore. Da qui la convinzione che l'entropia dell'universo aumenti. La teoria della relatività, invece, abbandona la concezione dello spazio come una

Questo discorso scientifico ha limiti evidenti. Per lo più questi limiti sono indicati nel carattere parziale dell'orizzonte proprio del metodo sperimentale: l'esperimento, infatti, non garantisce fino in fondo l'ipotesi scientifica che lo regge perché resta al di sotto della formulazione generale che verifica solo parzialmente. In questo senso, va detto che l'"esperienza umana" è molto più vasta e più profonda dell'"esperimento scientifico" così che, mentre l'esperienza mantiene un valore normativo per la conoscenza, l'esperimento risulta molto più povero. In altre parole, la scienza non riesce a offrire una visione unitaria e totalizzante dell'esperienza umana; vi è un'ulteriore profondità della ragione che il metodo scientifico non riesce a soddisfare e che si esprime al livello dell'estetica e dell'arte, dell'ontologia e della religione. Non a caso, gli stessi fisici quantistici hanno pensato a un ordine ultimo o divino del cosmo;²⁷ la coscienza dei limiti del metodo fisico-sperimentale diventa apertura a una ricerca diversa, rimando alla globalità del senso del reale, introduzione al carattere simbolico e religioso del reale.

Ripensare la realtà in un simile, multiforme contesto è necessario ma va fatto senza perdere di vista la globalità dell'esperienza umana e le sue molteplici suggestioni, tra cui la visione religiosa. Mentre la tradizione teologica ha pensato la religione in termini di trascendenza e F. Schleiermacher – interiorizzando l'infinito nel finito – l'ha invece soggettivizzata come sentimento dell'assoluta dipendenza dell'uomo, noi siamo chiamati a pensare

scena fissa e immobile sulla quale si distribuisce la realtà fisica per pensarla come un insieme di relazioni. Ne viene una concezione dinamica che impedisce di ritenere che un avvenimento sia inquadrabile su uno sfondo spazio-temporale uguale per tutti; ogni avvenimento è unico e si qualifica per il suo specifico contesto. In questo modo lo spazio è un concetto dinamico, comprensivo pure del tempo. L'ultimo dato è quello della fisica quantistica; questa presentazione della fisica nucleare, precisata dal principio di indeterminazione di Heisenberg, mette definitivamente termine a ogni prospettiva determinista ma non alla ricerca di un fondamento ordinato del mondo.

²⁷ Gli stessi scopritori del sistema dei quanti si muovono in questa direzione: M. PLANCK, *Scienza, filosofia e religione*, Fratelli Fabbri, Milano 1965; W. HEISENBERG, *Fisica e filosofia. La rivoluzione nella scienza moderna*, Il Saggiatore, Milano 1961; ID., *La Partie et le Tout. Le monde de la physique atomique*, A. Michel, Paris 1972. Si veda anche lo scienziato, poi pastore anglicano J. POLKINGHORNE, *Il mondo dei quanti*, Garzanti, Milano 1986; Dürr, invece, uno scienziato, proverà a spiegare l'indeterminatezza di questa fisica con il concetto di «possibilità», aprendola così positivamente al divenire e al futuro: H.P. DÜRR, *Über die Notwendigkeit, in offenen Systemen zu Denken. Der Teil und das Ganze*, in G. Altner (ed.), *Die Welt als offenes System. Eine Kontroverse um das Werke von Ilya Prigogine*, Fischer, Frankfurt 1986, pp. 9-31.

il reale in termini di interdipendenza tra il mistero santo di Dio e la totalità del reale; in questa direzione, la religione è la mediazione della relazione tra la realtà umana e cosmica e quel Dio che la riassume unitariamente e che, nel suo disegno d'amore, ne rappresenta lo scopo ultimo. In questo senso la comprensione del cosmo, colto nella globalità della sua realtà e nella complessità delle relazioni che stabilisce con la libertà umana, deve essere una comprensione religiosa.²⁸ La comprensione scientifica del cosmo, per la sua riduzione metodologica della complessità dell'esperienza umana al quadro dell'esperimento, appare vera ma parziale. Stante la sua metodologia centrata sull'esperimento, le sfugge la profondità dell'esperienza umana e, in particolare, l'esperienza dello scacco, del limite e della morte.

Ovviamente, anche l'esperienza umana – come l'esperimento – fa parte di una cultura determinata ed è, essa pure, un'esperienza limitata ma – anche se segnata da questo limite – mette in moto quel pensiero simbolico che per un verso amplia la ricerca di significati ben al di là della concretezza materiale e, per un altro, diventa la base di una complessa costruzione e comunicazione sociale. In pratica, proprio per la sua strutturale capacità di rimando ad altro, il «simbolo» è la nozione antropologica che, in ultima analisi, apre la vita umana e cosmica al suo riferimento ultimo. Nella sua vita, infatti, la persona custodisce e protegge un'esperienza di “essere” che, per quanto parziale e limitata, rimanda alla sua verità e alla sua pienezza: in questo senso la realtà finita è simbolo, immagine e ombra dell'infinito.²⁹ Applicando questi temi al nostro discorso, è possibile riconoscere il carattere mitologico della cosmologia genesiaca rispetto alla nostra attuale visione dell'universo; nello stesso tempo, però, occorre riconoscere il valore permanente dell'immagine religiosa del mondo che lì è espressa.

Una simile prospettiva supera in radice ogni dualismo riportando ogni cosa a quel senso ultimo che i credenti indicano come Dio. Mentre dice la relazione e la differenza tra Dio e la realtà finita, il discorso biblico mostra come ogni cosa stia sotto il volere divino: lo mostra il verbo *bara*, il verbo che esprime la singolare maniera di agire di Dio, radicalmente diversa da quella di

²⁸ G. SIEGWALT, *Dogmatique pour la catholicité*, cit., pp. 137-146.

²⁹ In questo senso faccio riferimento a un solo testo: K. RAHNER, *Sulla teologia del simbolo*, in ID., *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Paoline, Roma 1965, pp. 51-107.

un artigiano che dà forma o plasma quanto già esiste: Dio crea.³⁰ Per questo il discorso biblico sull'inizio del mondo è un discorso su un inizio che svolge la funzione di fondamento e che contiene in potenza il suo futuro; per contro, il discorso scientifico considera l'inizio del mondo come realtà che, nella sua fisicità, cade sotto il controllo della ragione matematica. Va da sé che questa visione biblica ingloba non solo la Genesi ma anche la letteratura profetica e sapienziale e, soprattutto, la rilettura neotestamentaria alla luce di Gesù.

3. Teologia e filosofia della natura

L'impossibilità di mantenere sia una contrapposizione sia una separazione tra scienza e fede spiega il bisogno di una nuova, diversa sintesi.

«Non si tratta di riproporre il vecchio argomento di convenienza volto a inglobare la scienza al servizio della fede [...]; non si tratta neppure di introdurre un discorso valoriale all'interno dell'osservazione scientifica. Si tratta, invece, di attenersi al livello epistemologico della problematica e di chiedersi se il dono della fede non ha una funzione illuminante anche per lo scienziato e per la cultura scientifica: l'accesso al punto di vista altrui non fa perdere la propria specificità ma conduce ad arricchire la propria, originale capacità di osservazione e di sintesi».³¹

A livello teologico, il primo risultato di questo ripensamento è la distinzione tra teologia naturale e teologia della natura:³² rivalutando la seconda contro la teologia dialettica che la squalificava nel nome della prima, la teologia ha fatto emergere una convergenza sulla necessaria urgenza della se-

³⁰ Nell'ampia bibliografia esegetica sulla creazione ricordo H. RENCKENS, *Preistoria e storia della salvezza*, Paoline, Alba 1962; L. SCHEFFCZYK, *Création et providence*, cit., pp. 13-29; K.H. SCHEKLE, *Teologia del Nuovo Testamento. I: Creazione. Cosmo-uomo-tempo*, EDB, Bologna 1969, pp. 19-31. 111-126; F. FESTORAZZI, *La Bibbia e il problema delle origini*, Paideia, Brescia 1966; N. NEGRETTI - G. VON RAD - C. WESTERMANN, *Gli inizi della nostra storia*, Marietti, Torino 1974; C. WESTERMANN, *Creazione*, cit.; *L'Antico Testamento e le culture del tempo*, Borla, Roma 1990; D. BONHOEFFER, *Creazione e caduta. Interpretazione teologica di Gen 1-3*, Queriniana, Brescia 1992; O. LORETZ, *Creazione e mito: uomo e mondo secondo i capitoli iniziali della Genesi*, Paideia, Brescia 1974.

³¹ G. COLZANI, *Il futuro del mondo tra processi evolutivi e compimento in Cristo. Per un dialogo tra fede e scienza*, in S. MURATORE (ed.), *Futuro del cosmo futuro dell'uomo*, EMP, Padova 1997, pp. 295-296.

³² H. DEMBOWSKI, *Natürliche Theologie und Theologie der Natur*, in G. ALTNER (ed.), *Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung*, Kreuz, Stuttgart 1989, pp. 30-58.

conda per affrontare i problemi attuali. Sono sia le questioni ecologiche³³ sia quelle imposte dagli aspetti più avanzati della tecnologia sia, più in genere, quelle proprie di una cultura scientifica e secolarizzata. In effetti, mentre la teologia naturale sviluppava una conoscenza di Dio a partire dal mondo, «la teologia della natura è un'interpretazione della realtà conosciuta con l'esperienza, alla luce della divinità già nota o anche soltanto intravista».³⁴ In questo senso è possibile aprire un dialogo tra la teologia e la cosmologia attuale che non naufraghi, a priori, sulle problematiche religiose.

Questa teologia della natura deve prendere atto che ci stiamo oggi muovendo verso un sapere interdisciplinare che, nel rispetto delle diverse specificità, chiede una migliore integrazione tra le diverse competenze. Rivendicare un'autonomia metodologica è corretto ma insufficiente se questa autonomia diventa un assoluto: vi è infatti oggi l'esigenza di un sapere integrato, di un sapere dell'uomo che sappia rendere conto della totalità del reale con la totalità della ragione. A questa impresa la teologia deve offrire il suo contributo.

³³ Sulla problematica ecologica vorrei richiamare alcuni fondamentali testi del magistero. Il primo è la Lettera enciclica di GIOVANNI PAOLO II *Centesimus Annus* (1 maggio 1991) la quale, al n. 38, chiede di «salvaguardare le condizioni morali di un'autentica "ecologia umana"» e, applicando questa nozione ai molti problemi di una società moderna, parla di una necessaria «attenzione a un'"ecologia sociale" del lavoro». Il secondo è la catechesi, sempre di GIOVANNI PAOLO II, del 17 gennaio 2001 che commenta il Sal 148,1-5: *L'impegno per scongiurare la catastrofe ecologica (Insegnamenti di Giovanni Paolo II. Vol. XXIV/1: 2001, gennaio-giugno, LEV, Città del Vaticano 2003, pp. 177-179)*. In questa catechesi il Papa ricorda come la signoria dell'uomo sul mondo non sia «assoluta, ma ministeriale» e vada intesa come riflesso della signoria unica e infinita di Dio. Il terzo è il messaggio di BENEDETTO XVI per la 43ª Giornata mondiale della pace (1 gennaio 2010): *Se vuoi coltivare la pace, custodisci il creato*. Ratzinger spinge l'impegno ecologico fino a «una revisione profonda e lungimirante del modello di sviluppo» e, a questo scopo, chiede sia «un profondo rinnovamento culturale» sia la riscoperta di «quei valori che costituiscono il solido fondamento su cui costruire un futuro migliore». Da qui la sua sottolineatura di una solidarietà intergenerazionale e delle conseguenze morali delle scelte economiche che lo portano a chiedere un migliore discernimento e una nuova progettualità. A livello teologico ricordo qualche indicazione bibliografica: T. SIEGER DERR, *Ecologia e liberazione umana*, Queriniana, Brescia 1974; O. Jensen, *Condannati allo sviluppo! Le religioni di fronte al problema ecologico*, Claudiana, Torino 1981; J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, cit.; A. AUER, *Etica dell'ambiente*, cit.; CAPRIOLI - VACCARO (edd.), *Questione ecologica*, cit.; S. BARTOLOMMEI, *Etica e ambiente. Il rapporto uomo-natura nella filosofia morale contemporanea di lingua inglese*, Guerini e Associati, Milano 1989.

³⁴ A. GANOCZY, *Teologia della natura*, cit., p. 22. In precedenza Dembowski l'aveva indicata così: «Con teologia della natura si intende il tentativo di acquisire conoscenze sulla natura e una sua corretta considerazione a partire dalla realtà di Dio, percepita nella sua rivelazione» (H. DEMBOWSKI, *Natürliche Theologie*, cit., p. 32).

Per farlo deve non solo superare una storia che l'ha vista arroccarsi e contrapporsi all'impetuosa crescita moderna delle scienze naturali ma deve ripensare meglio l'unità di creazione e redenzione. Nelle Scritture la creazione non è un atto divino del passato, ormai concluso, ma è un processo continuo: la creazione va continuamente realizzandosi, incamminata com'è verso la sua definitiva meta. La tradizione medioevale parlerà così di *creatio continua* ma sarà la teologia recente a riprendere il tema della contingenza e a spiegarlo nel senso che ciò che inizia a esistere mantiene un rimando strutturale a qualcosa d'altro che lo precede e che è indipendente da questa contingenza: la relazione fondativa della creazione si configura così come l'inizio di un dialogo tra due libertà, come la mediazione simbolica di quel bisogno e di quel desiderio che trovano nell'assoluto divino la propria pace.

In questo senso Pannenberg partirà dalla non necessità, dalla contingenza del mondo³⁵ mentre P. Gisel insisterà sul Dio che fa esistere³⁶ e, da questo, proveranno a ricavare alcune indicazioni sul mondo. Il mondo appare una totalità integrata colta alla luce del volere divino. Nel loro determinarsi in vista del reale, le scienze insistono sul fatto che il metodo scientifico deve corrispondere a questo reale al punto che si parla, a volte, di ateismo metodologico della scienza per indicare che deve svolgersi come se Dio non ci fosse, senza farlo entrare nella propria logica. Ma questa corrispondenza al reale deve riconoscere che la profondità del reale e la molteplicità delle prospettive sotto cui lo si può comprendere supera il metodo scientifico e contiene rimandi che il metodo scientifico non è in grado di esaurire. La crisi della società contemporanea risale probabilmente all'assolutizzazione di un orizzonte che, pur investendo ogni cosa, non ne esaurisce la profondità, non ne coglie il senso ultimo. Non a caso questo interrogativo comincia a serpeggiare anche nel mondo scientifico.³⁷ I temi dell'evoluzione, dell'origine e

³⁵ W. PANNENBERG, *Kontingenz und Naturgeset*, cit.; W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*. II, cit.

³⁶ P. GISEL, *La creazione. Saggio sulla libertà e la necessità, la storia e la legge, l'uomo, il male e Dio*, Marietti, Genova 1987.

³⁷ Parlando della fisica, Weizsäcker scrive: «Vi sono certamente dei sistemi illusori (*Wahn-systeme*). Quelli che sono totalmente tali non sono pericolosi perché si svuotano rapidamente di consistenza. Sono pericolosi quei sistemi illusori che contengono una parte di verità e che, in base a questa, mantengono credibilità per un certo tempo. La fisica moderna non è, per caso, uno di questi illusori sistemi?» (C.F. WEIZSÄCKER, *Die Einbeit der Natur*, Hanser Verlag, München 1971², p. 113).

della fine sia del mondo che della vita, dell'interrogativo sulla molteplicità di forme del male sono solo i punti più caldi e più controversi di un dialogo che stenta a diventare scelta comune e condivisa.³⁸ Qui proverò a indicare qualche ulteriore osservazione circa il cammino della scienza e della teologia.

La filosofia della natura e le scienze hanno progressivamente modificato il loro volto fino a orientarsi decisamente attorno alle nozioni di "sistema" e di "struttura" come suoi paradigmi;³⁹ la teologia ne ha preso o deve comunque prenderne atto.⁴⁰ Questa comprensione della realtà come "sistema" o come "struttura" si colloca sullo sfondo di una realtà vista come "energia"; la nozione filosofica tradizionale che indicava lo strato ultimo del reale come "essenza" o come "sostanza" viene qui praticamente abbandonata: viene lasciata cadere perché i termini tradizionali indicavano una realtà chiusa in se stessa, costantemente identica al di là delle relazioni in cui era inserita. Al contrario, la nozione di "energia" rimanda a una realtà interattiva. La nozione di "sistema" stabilisce «una gerarchia nella complessità» stabilendo insieme differenze e relazioni; proprio perché il dinamismo è principio di unità, «il legame che fonda l'unità deve utilizzare l'energia per assicurare il collegamento e l'articolazione di elementi che non sono riducibili».⁴¹ Quanto alla "struttura", questa indica l'ordine interno al fenomeno studiato e, una volta compresa, permette una previsione di azioni e reazioni. La struttura indica una funzionalità nella quale ogni parte riceve la sua determinatezza solo nel contesto: «Ogni singolo rimanda al tutto e il tutto rimanda ai singoli».⁴²

³⁸ Altrove ho provato a offrire una prima ricerca su questi temi. Si veda COLZANI, *La teologia della creazione e le sfide*, cit., pp. 111-141.

³⁹ *La Pensée scientifique: quelques concepts, démarches et méthodes*, Monton-Unesco, Paris 1978; H. ROMBACH, *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, K. Alber, Freiburg - München 1981²; E. MORIN, *Il concetto del sistema*, in ID., *Il metodo. Natura della Natura*, Feltrinelli, Milano 1994, pp. 158-186; P. DAVIES, *Le forze della natura*, Bollati Boringhieri, Torino 1990; M. CROZON, *La Matière première. La recherche des particules fondamentales et de leur interaction*, Le Seuil, Paris 1987; G. COHEN-TANNOUDJI, *Materia, spazio, tempo. La logica delle particelle elementari*, Jaca Book, Milano 1988.

⁴⁰ A. GANOCZY, *Idea della creazione e ontologia della struttura*, in ID., *Il creatore trinitario*, cit., pp. 167-209; J.M. MALDAMÉ, *Concetti di filosofia della natura*, in ID., *Cristo e il cosmo. Influenza della cosmologia moderna sulla teologia*, San Paolo, Cinisello B. 1995, pp. 48-56; W. PANNENBERG, *Lo Spirito di Dio e il dinamismo dell'avvenimento della natura*, in ID., *Teologia sistematica*. II, cit., pp. 94-138.

⁴¹ J. M. MALDAMÉ, *Concetti di filosofia*, cit., pp. 52. 53.

⁴² A. GANOCZY, *Idea della creazione*, cit., p. 174.

La diversità di una simile visione rispetto alla tradizione filosofico-teologica è chiara. Mentre la nozione di sostanza designa una realtà chiusa in se stessa, queste concezioni scientifiche rimandano a un processo in movimento dove il divenire è frutto di un intreccio di relazioni organicamente composte. Al di là della questione filosofica, resta la domanda teologica che fa risalire le nozioni di “sostanza” e di “persona” fino a Dio; si può definire il Dio di Gesù come essenza e natura? Quando Tertulliano e i Padri latini hanno utilizzato la nozione greca di «*prosopon*» e quella latina di «*persona*» hanno rispettato fino in fondo la singolare relazione delle persone trinitarie? Quel linguaggio non ha accentuato l’unità dell’unica natura divina a scapito della comunione delle persone? Si può ricorrere a un linguaggio diverso, come quello di tipo scientifico? In che misura le relazioni delle persone divine sono coinvolte⁴³ nell’azione di creazione del mondo? E soprattutto là dove si parla di *creatio continua*? Queste domande non hanno avuto per ora una seria e accurata trattazione teologica.

Interrogativi simili si possono fare per la problematica scientifica della struttura; mentre le scienze considerano la struttura una nozione sostanzialmente matematica, una ricerca nell’ambito di un ordine naturale, la teologia considera la “struttura” del creato alla luce della nozione di fine. Se, per ipotesi, dovessimo considerare il creato come un’unica struttura, sarebbe teologicamente impossibile considerarlo tale senza cogliere il rimando di questa struttura a un fine ultimo, a quell’*eschaton* che le Scritture identificano come comunione con quel Dio che supera ogni livello del divenire mondano. Basta la differenza tra sistema chiuso e sistema aperto per delineare una progressione quale la concepisce la teologia? Si può parlare di una finalità o bisogna affidarsi al libero gioco di azioni e reazioni fino a rivalutare positivamente quanto i testi della Genesi chiamano *chaos*? Più ancora, è sufficiente quella “autoregolazione” interna a un organismo che gli permette di tendere verso uno stato ottimale? In altre parole, verso quale futuro – se futuro vi è – è incamminato questo mondo?

A queste elementari osservazioni – non sono un fisico, ma un teologo – bisogna aggiungere qualche osservazione sullo spazio e sul tempo. La teoria

⁴³ «Non si possono contrapporre relazioni di Dio con il mondo e rappresentazioni del suo essere quasi che quest’ultimo non restasse neanche sfiorato dalle sue relazioni con altri. Si è già visto che l’essere stesso è un concetto di relazione» (W. PANNENBERG, *Lo Spirito di Dio e il dinamismo*, cit., p. 104).

della relatività e la fisica quantistica non concepiscono lo spazio come un contenitore a tre dimensioni sul quale distribuire gli oggetti e non vedono il tempo come una misura rigida e universalmente valida. Se riconduciamo lo spazio-tempo⁴⁴ a quel momento in cui Dio, con la creazione, pone una realtà *altra-da-sé* di fronte a se stesso, allora dobbiamo ritenere che quello spazio-tempo, pur diverso dall'assoluta incommensurabilità divina, resta avvolto dalla presenza del mistero santo di Dio. In questo senso la teologia è portata a ritenere che l'*eschaton* sia il segreto ultimo del tempo e che l'*immensitas Dei* sia la verità ultima dello spazio creato. Una simile visione non dovrebbe avere difficoltà a concepire questo spazio-tempo in termini di relazioni; va da sé che l'eternità non dovrebbe essere pensata in termini di tempo come un eterno presente ma, al contrario, sarà il tempo che dovrà essere pensato a partire dall'eternità. Legato alla creazione, il passaggio dall'eternità al tempo comporta necessariamente un salto: il tempo cosmico traduce la realtà di una finitudine incamminata verso il suo compimento in una successione di "prima" e di "poi", di passato e di futuro. La dissociazione di queste dimensioni comporta che il presente, mentre tende al suo futuro, sprofondi nel contempo nel passato; proprio in questo quadro tuttavia, le persone acquisiscono autonomia e maturità e determinano sia il volto delle loro relazioni sia quello del loro rapporto con Dio.

Un completamento del nostro tema esigerebbe a questo punto una trattazione di molti temi come i modelli cosmologici e come l'analisi della posizione della persona nel cosmo, oggi determinata dal principio antropico e dalla capacità umana di trascendere il legame con il mondo come emerge dalla dialettica natura-cultura e dall'atteggiamento riflesso con cui la persona assume simbolicamente il mondo e la sua vita.⁴⁵ Qui mi accontenterò di richiamare qualche indicazione sull'origine e sulla fine del cosmo.

⁴⁴ «Anche quando si distingue lo spazio dal tempo si opera sul piano della riflessione perché da una parte si pongono i fenomeni nello spazio e dall'altra nella loro successione temporale. Ma il concetto di tempo è fondamentale, poiché considerato costitutivo di quello di spazio, essendo quest'ultimo appunto costituito dalla simultaneità delle diverse entità. Lo spazio comprende tutto ciò che è contemporaneamente presente» (W. PANNENBERG, *Lo Spirito di Dio e il dinamismo*, cit., p. 109).

⁴⁵ Basta pensare alla Scrittura e alla visione della vita e del mondo che essa veicola e alla cura dei morti che distinguono a fondo l'uomo dagli animali e aprono interrogativi sul destino ultimo delle persone.

4. Dalla teologia della natura a una nuova teologia della creazione

Lo sfondo di questo tema è sempre quello di una creazione pensabile teologicamente in base a una volontà di Dio che segue tutto il suo esistere; a questo proposito, mentre la tradizione parlava di una provvidenza che si preoccupava di una *conservatio* e di una *gubernatio* del mondo, Moltmann parla di una *Weltimmanenz Gottes* che si spinge al punto di fare del mondo la dimora di Dio, la sua *shekinah*;⁴⁶ altri autori poi si muovono in un quadro maggiormente tradizionale che cerca una sintesi tra la nozione di *creatio continua* a quella di evoluzione. In questo modo J.L. Ruiz de la Peña sostiene che «le questioni di frontiera fra scienza e fede non sono né possono essere di natura loro rigorosamente scientifiche, risolvibili soltanto per via del sapere empirico»;⁴⁷ in pratica ci si muove verso forme di sapere interdisciplinare, verso un “sapere dell’uomo” che rispetti le diverse specificità e permetta alla teologia di dare il proprio contributo.

Gisel ritiene necessario andare al di là della concezione greca dell’«esistenza» e di quella moderna del «soggetto» per riformulare un discorso sul mondo di carattere ontologico, l’unico in grado di riflettere sulla realtà di un cosmo la cui alterità non è cancellabile in base alla potenza della tecnica;⁴⁸ partendo dal fatto che ciò che prende a esistere rimanda a qualcosa che lo

⁴⁶ Abbandonando ogni visione di Dio come *Das Ganz Andere*, Moltmann concepisce Dio in un quadro di relazioni e attribuisce allo Spirito una particolare relazione con il mondo, la *Weltimmanenz*: «Dio andrà inteso allora come *Essere aperto al mondo*, che egli avvolge delle possibilità del proprio essere e penetra con le forze della sua vita e del suo Spirito. Mediante le energie dello Spirito, egli è presente nel mondo immanente in ogni singolo sistema. [...] Non si può concepire dunque nessuna *trascendenza del mondo a Dio* se non congiunta con questa *immanenza di Dio nel mondo*, come viceversa non si dà un’immanenza evolutiva di Dio nel mondo che non sia accompagnata dalla sua trascendenza rispetto al mondo. [...] Dal punto di vista teologico il *mondo* è concepito *come sistema aperto, di tipo partecipativo e anticipativo*, quando la storia stessa della creazione viene compresa come interazione di trascendenza e immanenza di Dio in esso» (J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, cit., pp. 242-243).

⁴⁷ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teologia della creazione*, Borla, Roma 1988, p. 244; l’autore aggiungerà che le scienze della natura sono guidate «da un autentico principio di indeterminazione, derivato tanto dall’indole delle questioni stesse quanto dalle leggi proprie del sapere scientifico» (*ivi*).

⁴⁸ L’epoca moderna, secondo Gisel, ha confuso la questione dell’origine del cosmo con il suo inizio temporale e ha indicato il modello di comprensione della realtà nella *res extensa*; il rifiuto scientifico del limite in realtà lo sposta semplicemente altrove: «Il limite che sembrava assente dal laboratorio e dal suo luogo astratto di sperimentazione riapparirà nella forma della tollerabilità sociale» (P. GISEL, *La creazione*, cit., p. 5).

precede e che è da lui indipendente, Gisel riprende il tema della contingenza che legge come una relazione fondativa che rimanda alla gratuità e alla libertà divina. In questa sua contingenza, il mondo non è abbandonato a se stesso ma si rivela come una totalità integrata nel volere di Dio; per questo è il luogo del simbolico, è lo spazio in cui il bisogno e il desiderio si cristallizzano attorno a una libertà che, nel suo darsi un volto, interpreta la vita e il cosmo.

Per importanti che siano, queste osservazioni saltano le questioni scientifiche: il mondo che qui interessa è quello del *Dasein* di M. Heidegger più che il cosmo degli scienziati. Pannenberg riprenderà la nozione di contingenza ma proverà a svilupparla in vista di un dialogo con le scienze; pur riconoscendola come un concetto filosofico che indica la non necessità del mondo e, di conseguenza, la sua imprevedibilità e la sua struttura simbolica di rimando ad altro, Pannenberg coglie la presenza di comportamenti naturali costanti che risalgono a sequenze ripetute di interazione tra eventi e processi anche complessi; la contingenza non permette di descriverli in termini di “leggi” ma le Scritture li presentano come risalenti, in ultima analisi, a Dio.⁴⁹ Da qui il suo interrogativo: la scienza attuale fa ancora spazio alla contingenza? Anche se l’interesse delle scienze riguarda i processi del cosmo, la loro continuità non permette di assolutizzarli facendone “leggi di natura”: la continuità legata a una certa imprevedibilità – in particolare l’imprevedibilità dell’evoluzione – risale alla fedeltà di Dio come sua spiegazione ultima.

Di notevole importanza è anche il lavoro di A. Ganoczy, che descrive la natura come «l’insieme di tutti i fenomeni organici e inorganici che sono oggetto dell’esperienza sensibile, dell’indagine razionale, della formulazione matematica e della manipolazione tecnica».⁵⁰ Collocata in un simile ambito, ricco di ricerche, la teologia della natura si rivela partecipazione a una ricerca in atto; per questo esige un metodo che rispetti lo specifico delle diverse discipline e che eviti ogni confusione: Ganoczy lo chiamerà metodo o pensiero «dialogico» per indicare la sua volontà di ascoltare e partecipare – da teologo, sia chiaro – a questa ricerca. Proprio questa doppia chiave di lettura – l’ascolto del dato scientifico e il ricorso al patrimonio teologico – spiegano l’originalità del suo lavoro.

⁴⁹ W. PANNENBERG, *Kontingenz und Naturgesetz*, cit., pp. 33-80; ID., *Teologia sistematica*. II, cit., pp. 82-93.

⁵⁰ A. GANOCZY, *Teologia della natura*, cit., p. 9; di lui si veda anche *Il creatore trinitario*, cit.

Attraverso l'apporto delle religioni e della mistica, l'autore presenta l'universo e i suoi differenti modelli come una via a Dio pensato in termini immanenti o trascendenti o di interazione. In particolare, seguendo I. Prigogine, legge l'universo cogliendovi la presenza di un «principio antropico» che risale dall'ordine dell'universo alla necessità di un sistema osservatore o di osservatori intelligenti:⁵¹ l'apparire di questa consapevolezza del processo evolutivo implica una sua capacità di autogoverno, di autoregolazione. Riconducendo a Dio il carattere progettuale del processo creativo, Ganoczy può affermare che «l'uomo deve «prolungare (*evolvere*) l'opera del Creatore».⁵² Vi è qui il rischio che, come «spirito dell'universo» e come «fonte della sua energia vitale», Dio diventi un Dio naturale, inglobato nell'ambito del mondo e dei suoi fenomeni,⁵³ in questo caso la creazione sarebbe abbandonata. Da qui, al seguito di N. Cusano ma riprendendo H. Rombach, Ganoczy ricorre alle nozioni di «sistema» e di «struttura» ma, sullo sfondo del Dio fatto uomo, legge la creazione come il risultato di tre movimenti: l'essere portati o *Getragenheit*, l'inizio o *Aufbruch* e il compimento o *Vollendung*;⁵⁴ solo così, in una sintesi che si ispira a P. Teilhard de Chardin ed H. Bergson, il nostro autore ritiene di presentare un concetto di creazione aperto al dialogo con le scienze.

Impostando la sua teologia della creazione, M. Kehl entra decisamente nel problema del rapporto con il mondo: la relazione tra il Creatore e la creatura non va impostata «in termini di esclusione reciproca o addirittura di concorrenza» ma piuttosto «secondo una differenza che renda possibile al contempo la più intensa unità».⁵⁵ Quindi trascendenza e immanenza mondana di Dio insieme. Per impostare un simile discorso non basta una semplice metafisica dell'amore dove chi ama realizza se stesso proprio nel far

⁵¹ J.D. BARROW - F.J. TIPLER, *The Anthropic Cosmological Principle*, Clarendon Press, Oxford 1986; R. BREUER, *Die anthropische Prinzip. Der Mensch in Fadenkreuz der Naturgesetz*, Meyster, München 1983; S.G. ARCIDIACONO, *Creazione, evoluzione, principio antropico*, Il Fuoco, Roma 1983.

⁵² A. GANOCZY, *Teologia della natura*, cit., p. 358.

⁵³ E. JANTSCH, *Die Selbstorganisation des Universums*, cit.; P. DAVIES, *Prinzip Chaos. Die neue Ordnung des Cosmos*, Goldman, München 1991.

⁵⁴ A. GANOCZY, *Il creatore trinitario*, cit., p. 198.

⁵⁵ M. KEHL, «E Dio vide che era cosa buona». *Una teologia della creazione* [2006], Queriniana, Brescia 2009, p. 278.

spazio all'altro da sé, ma occorre ripensare radicalmente la concezione stessa di Dio.⁵⁶ È quanto faranno G. Gresake⁵⁷ e R. Guardini.⁵⁸

«Dio è il *totalmente Altro* (*totaliter Aliud*) nella sua distinzione dal mondo e da tutto ciò che c'è in esso, *perché* egli è il *Non-Altro* (*non aliud*) rispetto ad esso. Questo significa: Dio è l'unità semplicissima che contiene in sé tutte le differenze, che tutte le abbraccia, che è come una sorgente di tutto e che per questo si trova in tutte le cose».⁵⁹

In questo modo la relazione di Dio con il mondo viene declinata secondo modalità che tengono insieme l'immanenza e la trascendenza, il suo essere nel mondo e il suo essere-sopra il mondo; come osserverà icasticamente M. Kehl, entrambe «si condizionano e si rafforzano vicendevolmente».⁶⁰

Non è difficile cogliere qui sia l'eco del *De non aliud* (1462) del card. Nicola di Cusa sia quello dei *Sermoni tedeschi* (1314 circa) di Meister Eckart. Resta comunque quella visione religiosa del mondo documentata in tanti autori cristiani; Tommaso, ad esempio, sosterrà che *cognitio divinarum personarum* è necessaria *ad recte sentiendum de creatione rerum* e spiegherà questa affermazione collegando la creazione a una processione d'amore che porta Dio a dar vita al mondo *propter amorem suae bonitatis*.⁶¹

Il risultato di queste impostazioni è una rinnovata teologia della creazione che lega profondamente Dio al mondo fino a fare del rapporto con il cosmo una modalità indispensabile del rapporto con Dio. Ne verrà sia una comprensione del mondo nel quadro dell'amore di Dio e, di conseguenza, una ritrattazione dei temi della sofferenza, del dolore e del male sia una

⁵⁶ In questo senso mi sembra solo iniziale il discorso che A. Ganovsky dedica a questo tema in *Il creatore trinitario*, cit., pp. 286-294; la sua preoccupazione verte più sulle conseguenze, sulla "sinergia" che un simile atteggiamento di amore divino incondizionato introduce nei rapporti con il mondo. Per lui, oltre che a questo testo, bisogna guardare alla sua raccolta di scritti A. GANOCZY, *Liebe als Prinzip der Theologie. Gesammelte Studien für eine «responsorische Dogmatik»*, Echter, Würzburg 1994.

⁵⁷ G. GRESAKE, *Gott in allen Dingen finden. Schöpfung und Gotteserfahrung*, Herder, Freiburg 1986.

⁵⁸ R. GUARDINI, *Mondo e persona. Saggio di antropologia cristiana*, Morcelliana, Brescia 2000. Per Guardini, la persona ha una dignità e una grandezza che oltrepassa la sua finitezza: «Le cose nascono per comando di Dio; la persona con la chiamata. Questo significa che Dio chiama un essere al suo tu: più esattamente che egli si pone come tu dell'uomo» (*ibid.*, p. 29).

⁵⁹ M. KEHL, «E Dio vide che era cosa buona», cit., p. 278.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 279.

⁶¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica* I^a, q. 32, a. 1, ad 3^{um}.

rinnovata teologia della natura. Nel suo contributo sulla teologia della natura, H.D. Mutschler⁶² ferma la sua attenzione su due discipline: la fisica e la biologia. Della prima tocca i temi della contingenza, dell'evoluzione e del principio antropico mentre della seconda, contro ogni visione materialista, ribadisce la profondità spirituale e la tematica del suo singolare fine.⁶³ Qui ci siamo limitati alla fisica; aprire il discorso sulla biologia richiederebbe una serie di precisazioni e di richiami che andrebbero molto al di là del nostro attuale interesse.

Per questo, seguendo M. Kehl, vorrei riprendere parte della catechesi di Ireneo che l'autore mette a conclusione del suo lavoro.

«Come sarai Dio se non sei ancora stato fatto uomo? Come sarai perfetto se sei appena stato creato? Come sarai immortale se in una natura mortale non hai obbedito al tuo Creatore? Dapprima infatti devi custodire il rango di uomo e poi partecipare alla gloria di Dio. Perché non sei tu che fai Dio ma è Dio che fa te. Se dunque sei l'opera di Dio, aspetta la mano del tuo Artefice che fa tutte le cose al tempo opportuno, nel tempo opportuno – naturalmente – in riferimento a te che sei fatto. Presentagli il tuo cuore morbido e malleabile e conserva la forma che ti ha dato l'Artista, avendo in te l'Acqua che viene da lui per non rifiutare, diventando duro, l'impronta delle sue dita. Conservando questa conformazione salirai alla perfezione, perché dall'arte di Dio sarà nascosta l'argilla che è in te. La sua mano, che ha creato la tua

⁶² H.D. MUTSCHLER, *Fede nella creazione e scienze della natura*, in M. KEHL, «E Dio vide che era cosa buona», cit., pp. 361-386. In questo contributo l'autore persegue spunti già richiamati: nega una contrapposizione tra teologia e scienze e prova a costruire la loro mediazione sulla base di un incontro che si avvale di una rinnovata teologia della natura.

⁶³ Per una prima introduzione su queste tematiche si veda G. COLZANI, *Vita*. III: *In dialogo con le scienze*, in G. BARBAGLIO - G. BOF - S. DIANICH (edd.), *Teologia*, San Paolo, Cinisello B. 2002, pp. 1914-1921; ID., *Figli dell'uomo? Il DNA e la teologia*, in «La Rivista del Clero Italiano» 85 (2004/1) 50-60; ID., *Teologia cristiana ed evolucionismo*, in «La Rivista del Clero Italiano» 86 (2005/11) 756-773; ID., *Teologia, vita e coscienza intelligente*, in L. LENZI (ed.), *Neurofisiologia e teorie della mente*, Vita e Pensiero, Milano 2005, pp. 271-284; ID., *La teologia della creazione. L'orizzonte trinitario e salvifico di un mondo in evoluzione*, in «Lateranum» 75 (2009/1) 245-259. Per il tema della sofferenza si veda G. COLZANI, *Il soffrire nella vita e nella riflessione di fede della comunità cristiana*, in «Anime e corpi» 104 (1982) 645-660; ID., *Giobbe uomo di fede: fra il dolore innocente e il silenzio di Dio*. I-II, in «Deus absconditus» 83 (1992/1) 13-22; 83 (1992/2) 8-15; ID., *Il male. Ricognizione di un tema antropologico e teologico*. I, in «Vivens Homo» 5 (1994) 21-49; ID., *Il male e la fede oggi. Piste per un avvio di soluzione*. II, in «Vivens Homo» 6 (1995) 63-78; ID., *Introduzione. La teologia della creazione, il problema delle scienze, la questione del male. Per un bilancio e una provocazione*, in ID. (ed.), *Creazione e male del cosmo. Scandalo per l'uomo e sfida per il credente*, EMP, Padova 1995, pp. 5-19. 156-172.

sostanza, ti rivestirà d'oro puro e d'argento di dentro e di fuori e ti adorerà così bene che il re stesso si lascerà prendere dalla tua bellezza. Se invece, indurendoti, rifiuti la sua arte e ti mostri ingrato verso di lui perché ti ha fatto uomo, divenendo ingrato verso Dio, perdi insieme la sua arte e la tua vita: perché fare è proprio della bontà di Dio, essere fatto è proprio della natura dell'uomo. Dunque se gli affiderai ciò che è tuo, cioè la fede in lui e la sottomissione, riceverai la sua arte e sarai l'opera perfetta di Dio». ⁶⁴

La creazione ha il suo vertice nella realizzazione del disegno di Dio.

Sintesi

La teologia della creazione sta ritornando attuale. Per un verso la accoglienza della critica barthiana ha spinto a distinguere tra teologia naturale e teologia della natura e, per un altro, la forte crescita di coscienza ecologica ha portato a fare meglio i conti con la scienza e la sua mentalità. L'articolo cerca di fare il punto di questa situazione. Se la teologia dialettica aveva insistito sull'originalità della creazione fino a separarla da ogni cosmologia e a operare una decosmologizzazione della fede, oggi si avverte il bisogno di una nuova cosmologia religiosa che sappia dialogare con la cultura scientifica. In termini epistemologici, l'autore discute la centralità dell'esperimento nella concezione scientifica e rivendica la centralità dell'esperienza umana colta nella sua totalità, anche religiosa: ne viene una metodologia interdisciplinare. Discute poi l'utilizzo di categorie scientifiche come energia, sistema, principio antropico e il ripensamento di nozioni bibliche o tradizionali come chaos e contingenza per una nuova cosmologia dove immanenza e trascendenza siano valorizzate insieme.

⁶⁴ IRENEO, *Adversus Haereses*. IV, 39, 2.

CARITÀ, VERITÀ E SVILUPPO

Le prospettive teologica della *Caritas in veritate*

IN ONORE DI S. E. MONS. ANGELO AMATO, NEL SUO 70° GENETLIACO*

PAOLO CARLOTTI

PATH 9 (2010) 324-363

1. Alcune premesse

1.1. *La dottrina sociale della Chiesa come teologia morale*

Mai ovviamente assente, ma con puntualità epistemologica tematizzata solo da Giovanni Paolo II, la prospettiva teologica della dottrina sociale della Chiesa¹ trova nel magistero sociale di Benedetto XVI continuazione

* Non avendo potuto partecipare, come avrei desiderato, alla Miscellanea di studi promossa dai professori dell'Istituto di Teologia dogmatica della Pontificia Università Salesiana in onore di S.E. mons. Angelo Amato (A. ESCUDERO [ed.], *Cristologia e teologia. Miscellanea di studi in onore di S.E. mons. Angelo Amato* = Nuova Biblioteca di Scienze Religiose 22, LAS, Roma 2010), mi unisco alla lodevole iniziativa, dedicando al Prefetto della Congregazione per le Cause dei Santi, nel suo 70° genetliaco, questo studio.

¹ Benedetto XVI, in sintonia con Giovanni Paolo II, preferisce, anche se non in modo esclusivo, denominare il magistero sociale dei pontefici dell'età moderna, cioè a partire dalla *Rerum novarum* di Leone XIII, come «dottrina sociale della Chiesa» (= DSC), lasciando in parte decadere l'iniziativa di Paolo VI, che nell'*Octogesima adveniens* aveva introdotto l'espressione «insegnamento sociale della Chiesa». Queste due espressioni insieme con quella di «Magistero sociale della Chiesa» sono equiparate dalla *Centesimus annus*, n. 2. In particolare Benedetto XVI intende rifiutare quell'uso delle prime due espressioni che dovesse avvalorare l'esistenza «di due tipologie di dottrina sociale, una preconciliare e una postconciliare, diverse tra loro», ma, indicando come congrua solo un'esegesi della continuità nell'interpretazione dei documenti del Magistero, anche in ambito sociale, conferma l'esistenza solo «un unico insegnamento, coerente e nello stesso tempo sempre nuovo», che permette di «rilevare le peculiarità dell'una o dell'altra Enciclica, dell'insegnamento dell'uno o dell'altro Pontefi-

e deciso incremento, non solo nella sua terza enciclica *Caritas in veritate*,² ma già nella seconda parte della prima, la *Deus caritas est*,³ e nella terza dell'Esortazione apostolica postsinodale *Sacramentum caritatis*.⁴ Al primo apparire della DCE, alcuni ritenevano – impropriamente – di potervi invece rinvenire una sostanziale attenuazione della prospettiva teologica. Oggi si può meglio percepire che con quello di Benedetto XVI siamo di fronte a un magistero spiccatamente sociale e a un magistero sociale spiccatamente enucleato in senso teologico.⁵ Siamo di fronte anche a un magistero sociale profondamente segnato in senso profetico, e per la CV è pertinente affermare ciò che si ebbe a dire e a scrivere a riguardo della *Rerum novarum* di Leone XIII, cioè del suo effetto anticipatore, propulsore e critico rispetto alla riflessione, cristiana in genere e teologica in specie, sul sociale⁶. Non co-

ce» senza però perdere di vista «la coerenza dell'intero *corpus* dottrinale» (BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate* [= CV], n. 12).

² BENEDICTUS XVI, *Caritas in veritate*, LEV, Città del Vaticano 2009. Numerosi sono state le pubblicazioni a commento, tra le quali: M. TOSO, *La speranza dei popoli. Lo sviluppo nella carità e nella verità. L'enciclica sociale di Benedetto XVI*, LAS, Roma 2009; *Amore e verità. Commento e guida alla lettura dell'enciclica Caritas in veritate di Benedetto XVI*, Paoline, Milano 2009; BENEDICTUS XVI, *Caritas in veritate*, introduzione di G. CREPALDI, Cantagalli, Siena 2009; BENEDICTUS XVI, *Caritas in veritate*, linee guida per la lettura a cura di G. CAMPANINI, EDB, Bologna 2009; *Carità globale. Commento alla «Caritas in veritate»*, LEV - Ave, Città del Vaticano - Roma 2009; D. TETTAMANZI, *Etica e capitale. Un'altra economia è davvero possibile?*, Rizzoli, Milano 2009; L. LEUZZI, *Eucaresia e carità intellettuale. Prospettive teologico-pastorali dell'Enciclica Caritas in veritate*, LEV, Città del Vaticano 2009; B. SORGE, *Caritas in veritate: una bussola per il XXI secolo*, in «Aggiornamenti sociali» 60 (2009) 565-570.

³ BENEDICTUS XVI, *Deus caritas est* (= DCE), in *Enchiridion Vaticanum* (= EV), vol 23, EDB, Bologna 2008, nn. 1012-1099.

⁴ Cf. BENEDICTUS XVI, *Sacramentum caritatis*, nn. 88-93.

⁵ È una teologia globale, al pari di una visione e di un pensiero globale, che i tempi di oggi sembrano non solo raccomandare ma esigere. È una teologia, che puntando sulla sua unità piuttosto che sulla sua settorialità, sa osare un collegamento cristologico e ancor più trinitario con un dato sociale ed economico, dato che sembrerebbe teologicamente lontano e irraggiungibile o addirittura refrattario. Senza scavalcare le necessarie mediazioni, non si lascia però da esse scoraggiare negli infiniti dibattiti che le connotano, tessendo con pazienza un filo conduttore, che riconduce tutti e tutto alla loro origine e al loro fine, cioè Dio stesso. L'eterno infatti non è lontano ma vicino, anche se per ora solo avvicinabile al modo del tempo e della storia. In questo modo la rivelazione cristiana mostra concretamente, al di là delle semplici dichiarazioni di principio, non solo la sua rilevanza, ma la sua necessità per la configurazione umana e cristiana dell'uomo, dell'umanità e del mondo.

⁶ Cf., ad es., E. CHIAVACCI, *Teologia Morale. 3/2. Morale della vita economica, politica, di comunicazione*, Cittadella, Assisi 1990, pp. 131s.: «È pensabile un'economia regolata primariamente dal mercato... come è pensabile un'economia non di mercato ma con mercato...

stituisce differenza rilevante la condizione di minoranza della testimonianza e della profezia, purché siano entrambe di qualità, cioè capaci quindi di perseverante resistenza e atte a svolgere quel servizio di verità, senza il quale non si dà alcuna profezia.⁷

Per la prima volta con la *Sollicitudo rei socialis* nel 1987 – ne seguiranno, in un ristretto arco di tempo, altre tre con la *Centesimus annus*⁸ nel 1991, la *Pastores dabo vobis*⁹ un anno dopo e con la *Veritatis splendor*¹⁰ nel 1993 – Giovanni Paolo II, scartate alcune figure scadenti e riduttive, afferma che la DSC appartiene «non al campo dell'ideologia, ma della teologia e, specialmente, della teologia morale».¹¹ Siamo di fronte a un significativo risultato

Noi vedremo come la morale economica nella tradizione dei manuali fra il XVII e XX secolo, si sia sempre mossa secondo il primo modello... e come il magistero sociale della Chiesa cattolica, a partire dalla *Rerum novarum*... si sia mosso almeno tendenzialmente, nella direzione del secondo modello. Per conto nostro è questa la ragione per cui in materia economica teologia morale e magistero sociale non si sono mai fusi, ma solo giustapposti, così da costituire due ambiti separati (e in pratica non comunicanti) della morale cristiana».

⁷ Questo servizio di verità è anche autocritico. Cf. a questo riguardo: COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Memoria e riconciliazione. La chiesa e le colpe del passato*, in EV 18, 1578-1681. Cf. anche H.U. VON BALTHASAR, *Chi è il cristiano?*, Queriniana, Brescia 1965, pp. 12s.: «I contemporanei del cristiano hanno una memoria fatale per la sua lunga storia; una memoria migliore della sua, di lui, il cristiano, che oggi vorrebbe partire da zero ed essere moderno tra uomini moderni. Gli altri non si sentono necessariamente onerati, o ben poco, da una tradizione: i morti hanno avuto la loro responsabilità, noi abbiamo la nostra. Ciò che essi hanno fatto con la loro non ci riguarda. Anche il protestante si sente poco onerato dai primi quindici secoli cristiani: *videant consules*, cioè i Papi. Per il cattolico questa storia non può essere respinta; il suo principio cattolico della Tradizione, comunque sia inteso, glielo vieta; la stessa Chiesa, alla quale egli si sottomette, ha fatto o permesso cose che oggi non si possono più approvare. Ciò può essere messo in conto dell'evoluzione della coscienza dell'umanità, ma quante confusioni ne derivano tra profano e sacro! Egli stesso è inserito in questa tradizione e deve, volente o nolente, assumere la sua parte di responsabilità ... La solidarietà del cristiano odierno con i morti gli accolla penitenze per errori passati, che egli dovrebbe saper portare non solo di malavoglia, ma con pazienza e, nascostamente, persino con gratitudine; chi sa, come egli, posto nel sec. IX o XIV, si sarebbe comportato?»

⁸ Cf. JOANNES PAULUS II, *Centesimus annus*, n. 55.

⁹ Cf. JOANNES PAULUS II, *Pastores dabo vobis*, n. 54.

¹⁰ Cf. JOANNES PAULUS II, *Veritatis Splendor*, n. 99. Al proposito tace invece il *Catechismo della Chiesa cattolica*, che dedica alla DSC i nn. 2419-2425.

¹¹ JOANNES PAULUS II, *Sollicitudo rei socialis*, n. 41. Questo passo è ripreso e sviluppato nel *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa* (PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, 2004) al n. 72: «La dottrina sociale riflette, di fatto, i tre livelli dell'insegnamento teologico-morale: quello *fondativo* delle motivazioni; quello *direttivo* delle norme del vivere sociale; quello *deliberativo* delle coscienze chiamate a mediare le norme oggettive e generali

che, maturato negli anni del post-concilio, è conseguimento peculiare del magistero sociale di Giovanni Paolo II.

Il motivo di tanta insistenza, per altro da alcuni frettolosamente ritenuta superflua o eccessiva, fu ed è tuttora variamente collocato e individuato, seppur mi sembra, da una parte, da non escludere *a priori* l'ambito ecclesiale e teologico, e, dall'altra, da considerare il timore che una marcata teologizzazione della DSC comporti necessariamente il contenimento della sua capacità a comunicare e a interpellare oltre l'esplicito cristiano ed ecclesiale. Comunque sia, è che per l'operatore cristiano nel sociale, il raccordo con la propria fede e, ad altro livello, con la sua lettura teologica non possono costituire una semplice facoltatività, pena l'immediata ratifica della loro subalternità e in definitiva della loro irrilevanza. È esattamente questo, insieme con derive fideistiche, che anche l'attuale Pontefice si propone di evitare.

La dimensione teologica viene quindi, in modo eminente, riconfermata da Benedetto XVI, quando, riattualizzando un tradizionale filone di lettura del sociale e del politico,¹² vincola indissolubilmente la DSC all'orizzonte teologico¹³ della carità, per cui essa è «*caritas in veritate in re sociali*: annuncio della verità dell'amore di Cristo nella società» (CV 5). A nessuno sfuggirà come questa costante e qualificata attenzione al sociale, si inserisca in una prestigiosa tradizione, che fa della Chiesa e della teologia cattolica tedesca di

nelle concrete e particolari situazioni sociali. Questi tre livelli definiscono implicitamente anche il metodo proprio e la specifica struttura epistemologica della dottrina sociale della Chiesa». Cf. anche quanto era stato già adombrato in JOANNES PAULUS II, *Laborem exercens*, n. 3. Cf. anche: P. CARLOTTI, «Un chiarimento decisivo». *Dottrina sociale della Chiesa e teologia morale*, in P. CARLOTTI - M. TOSO (edd.), *Un umanesimo degno dell'amore. Il «Compendio della Dottrina sociale della Chiesa»*, LAS, Roma 2005, pp. 157-180; G. CREPALDI - S. FONTANA (edd.), *La dimensione interdisciplinare della dottrina sociale della Chiesa. Uno studio sul Magistero*, Cantagalli, Siena 2006.

¹² Cf. M. TOSO, *La carità nell'insegnamento sociale della Chiesa*, in «Studi sociali» 33 (1994) 60-95; S. BASTIANEL, *Rapporto carità e politica. Aspetto etico*, in F. MARINELLI - L. BARONIO (edd.), *Carità e politica. La dimensione politica della carità e la solidarietà nella politica*, EDB, Bologna 1990, pp. 223-241.

¹³ Questo orizzonte teologale costituisce l'asse portante del magistero di Benedetto XVI, che ha dedicato alla carità – con la DCE – e poi alla speranza – con l'Enciclica *Spe salvi* –, in attesa di poterlo fare anche per la fede, i suoi più autorevoli interventi. Cf. P. CARLOTTI, «*Spe salvi*». *Alcune riflessioni teologico-morali*, in G. ZEVINI - M. TOSO (edd.), *L'enciclica «Spe salvi» di Benedetto XVI. Introduzione al Testo e commento*, LAS, Roma 2008, pp. 75-93.

fine Ottocento¹⁴ e del Novecento¹⁵ un *locus* considerevole di elaborazione e di attuazione del pensiero sociale cristiano e cattolico.¹⁶

Può essere utile qui notare che questo articolo si situa e si limita alla prospettiva e alla trattazione teologico-morale. Altre ne sono possibili e anche auspicabili, soprattutto a livello economico, se si intende cogliere la novità più consistente e più peculiare della CV, cioè la proposta di un nuovo assetto economico che dia reale e nuovo spazio a iniziative di “economia civile” o “di comunione”, emergenti e risultanti appunto da una rinnovata valorizzazione della società civile.¹⁷ Non è superfluo sottolineare l'estrema coerenza tra la lettura teologica nel segno della carità vera e la proposta economica nel segno della gratuità fraterna. È un esempio di riuscita attualizzazione della dimensione teologica in un ambito temporale, che talora si è mostrato ad essa resistente, senza incorrere in teologizzazioni o moralismi impropri e inopportuni.

¹⁴ Indicativamente si ricordi la figura di W.E. von Ketteler (1811-1877) vescovo di Mainz.

¹⁵ Emblematicamente si pensi al card. J. Höffner (1906-1987) arcivescovo di Köln. Cf. anche R. MARX, *Il Capitale. Una critica cristiana alle ragioni del mercato*, Rizzoli, Milano 2009. L'autore è stato recentemente nominato da Benedetto XVI arcivescovo di München ed è noto esperto del pensiero e del magistero sociale cattolico. Di lui si dice abbia collaborato alla stesura dell'enciclica.

¹⁶ Accanto a quello tedesco è valorizzato dalla CV anche il pensiero sociale cattolico italiano. A ragione uno dei nuclei centrali e nuovi dell'enciclica è individuato nella proposta di economia civile, che ha in S. Zamagni uno degli esponenti e dei cultori più rappresentativi. Cf. S. ZAMAGNI, *L'economia del bene comune*, Città Nuova, Roma 2007; S. ZAMAGNI - L. BRUNI (edd.), *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, Il Mulino, Bologna 2004; S. ZAMAGNI - L. BRUNI (edd.), *Dizionario di economia civile*, Città Nuova, Roma 2009. Si noti che l'espressione «economia civile» ricorre per la prima volta come titolo dell'opera di A. GENOVESI, *Lezioni di commercio o sia d'economia civile, con un ragionamento sull'agricoltura e un altro sul commercio in universale* pubblicata nel 1765.

¹⁷ L'intero terzo capitolo della CV presenta ampiamente questa nuova proposta, per altro in profonda sintonia con una sensibilità che la DSC ha mantenuto costante nell'intero sua storia. Di questo capitolo si veda in particolare il n. 38: «Serve, pertanto, un mercato nel quale possano liberamente operare, in condizioni di pari opportunità, imprese che perseguono fini istituzionali diversi. Accanto all'impresa privata orientata al profitto, e ai vari tipi di impresa pubblica, devono potersi radicare ed esprimere quelle organizzazioni produttive che perseguono fini mutualistici e sociali. È dal loro reciproco confronto sul mercato che ci si può attendere una sorta di ibridazione dei comportamenti d'impresa e dunque un'attenzione sensibile alla civilizzazione dell'economia». Per una prima contestualizzazione cf. M. DEAGLIO - G. FRANKEL - P. G. MONTANERI - A. CAFFARENA, *A cavallo della tigre. Dodicesimo rapporto annuale sull'economia globale e l'Italia*, Guerini, Milano 2007.

1.2. Lo «sviluppo umano integrale» categoria centrale dell'odierna DSC

E tuttavia, la prima enciclica sociale di Benedetto XVI ha per tema lo sviluppo umano integrale, lo stesso della *Populorum progressio* (= PP) di Paolo VI del 1967,¹⁸ di cui, come già la *Sollicitudo rei socialis* di Giovanni Paolo II vent'anni dopo, intende, seppur non in perfetta coincidenza cronologica,¹⁹ ricordare la pubblicazione. In questo modo, la CV continua uno schema di riferimento inaugurato da Giovanni Paolo II, il quale con la *Laborem exercens* e la *Centesimus annus*, ha dato continuità anche alla tradizionale serie dei documenti sociali pontifici, risalenti tutti alla *Rerum Novarum* di Leone XIII. Giovanni Paolo II ne inizia, dunque, uno nuovo quello appunto celebrativo dell'enciclica sociale di Paolo VI, e Benedetto XVI lo continua, ricordando della PP l'«intimo», «fecondo» (CV 11) e importante rapporto con il Concilio Vaticano II.

Il motivo non è puramente celebrativo, ma comporta un pensiero e un assetto strategici. Infatti la tematica dello sviluppo umano integrale rappresenta per l'oggi della DSC ciò che allora fu l'enciclica di Leone XIII, cioè una riflessione che rimane costitutiva e prioritaria, pur con il cambiamento repentino di molti fattori e l'insorgenza continua di nuovi elementi. È chiara convinzione infatti di Benedetto XVI che «la *Populorum progressio*, merita di essere considerata come “la *Rerum Novarum* dell'epoca contemporanea”, che illumina il cammino dell'umanità in via di unificazione» (CV 8).

Siamo di fronte a una scelta di una categoria come quadro e ottica di riferimento sintetico per l'ermeneutica cristiano-sociale del futuro. Una riflessione teologica, a riguardo della DSC, che intende essere contemporanea non potrà non tenerne in conto e quindi non potrà non essere, anche, se non

¹⁸ La CV offre e sottolinea una visione d'insieme del magistero sociale di Paolo VI, incentrato sullo sviluppo integrale. Nella lettera *Octogesima adveniens* del 1971, si mette in guardia contro il pericolo di visioni utopistiche e ideologiche, quale quella tecnocratica, che possono ostacolare il vero sviluppo. Mentre con l'*Humanae vitae* del 1968 si offre una riflessione per delineare il senso pienamente umano dello sviluppo, sottolineando gli stretti legami tra etica della vita ed etica sociale, con l'*Evangelii nuntiandi* del 1975 si riafferma che la costruzione della giustizia e della pace e la promozione dello sviluppo umano fanno parte dell'evangelizzazione.

¹⁹ L'esplosione della crisi economico-finanziaria si dice che abbia raccomandato una seconda e sostanziale revisione di un testo già quasi definitivamente approntato, per renderlo più idoneo nel capire la talora drammatica situazione attuale.

forse soprattutto, una teologia morale sociale dello sviluppo umano integrale, cioè di tutto uomo, di tutti gli uomini e di tutti i popoli.

Carità e sviluppo umano integrale potrebbero apparire di recente e forse forzata relazione. La loro connessione invece è già posta nella PP ed è annunciata da Benedetto XVI già nel titolo e nell'inizio dell'enciclica.²⁰

«Paolo VI comprese chiaramente come la questione sociale fosse diventata mondiale e colse il richiamo reciproco tra la spinta all'unificazione dell'umanità e l'ideale cristiano di un'unica famiglia dei popoli, solidale nella comune fraternità. Indicò nello sviluppo, umanamente e cristianamente inteso, il cuore del messaggio sociale cristiano e propose la carità cristiana come principio forza a servizio dello sviluppo».²¹

Come abbiamo sopra osservato, il motivo del richiamo alla PP non è celebrativo, ma sarebbe ugualmente minore se anche fosse solo ripetitivo. Benedetto XVI invece, inserendosi nel processo di attualizzazione già avviato, intende sintonizzarlo «nell'ora presente» (CV 8), come opportunamente farà notando le differenze.

1.3. *Una nuova interdisciplinarietà ordinata*

Accanto a ragioni permanenti, ve ne sono alcune tipiche dell'ora presente, quasi un segno del tempo odierno, che definiscono in modo particolare il compito della teologia di oggi, specialmente se di fronte alle questioni sociali. Scartata quella materiale,²² del sottosviluppo, il Papa, dopo la distorsione della volontà che disattende la solidarietà, individua «nella carenza del pensiero» (CV 19; cf. 53) la seconda causa, come già vide Paolo VI.²³ In effetti, l'emer-

²⁰ Il contenuto dell'enciclica è «...sullo sviluppo umano integrale nella carità e verità». Mentre in CV 1 si afferma che «...la carità nella verità è la principale forza propulsiva per il vero sviluppo di ogni persona e dell'umanità intera».

²¹ CV 13. Cf. anche G. GATTI, *Sviluppo e sottosviluppo nell'Insegnamento sociale della Chiesa*, in «La Società» 3 (1993) 659-687. Per quanto concerne il tema nel magistero episcopale cf. R. BERTHOUSOZ - R. PAPINI - R. SUGRANYES DE FRANCH (edd.), *Etica, economia e sviluppo. L'insegnamento dei vescovi dei cinque continenti*, EDB, Bologna 1994.

²² È da notare la perfetta sintonia con la lettura dell'economista A. Sen. Cf. A. SEN, *Scelta, benessere, equità*, Il Mulino, Bologna 2006². In generale per le tematiche qui affrontate si veda anche ID., *Etica ed economia*, Laterza, Roma-Bari 1988 e ID., *La disuguaglianza. Un riesame critico*, Il Mulino, Bologna 1994.

²³ Cf. PP 20 e anche CV 31: «Paolo VI aveva visto con chiarezza che tra le cause del sottosviluppo c'è una mancanza di sapienza, di riflessione, di pensiero in grado di operare una

genza di un pensiero minore a riguardo di sé, spesso connotato da autoreferenzialità relativista e da strumentalità efficientista, conduce l'uomo verso logiche e dinamiche dispersive nell'identità e precarie nei vissuti, individuali e sociali. La teologia non può essere assente sul fronte di questa emergenza, soprattutto quando «all'interdipendenza di fatto tra gli uomini e i popoli non corrisponda l'interazione etica delle coscienze e delle intelligenze» (CV 9).

Non si tratta solo di riproporre o peggio ancora di ripetere visioni etiche, antropologiche e teologiche, vere e pertinenti, ma di porle alla prova interpretativa della nuova realtà dello sviluppo. Siamo di fronte a uno «scenario di un mondo che ha bisogno di un profondo rinnovamento culturale», per il quale sono richiesti «nuovi sforzi di comprensione unitaria e una nuova sintesi umanistica» (CV 21). Nuova deve essere la sintesi e nuovi pure gli sforzi. Tutto ciò lascia intravedere un compito, delicato e coraggioso, per l'intellettuale cristiano e per il teologo di fronte ai rapidi avvenimenti della nostra epoca, di cui occorre cogliere l'emergenza, con un'ermeneutica che, accettando uno spassionato confronto, sviluppa «un nuovo pensiero»,²⁴ soprattutto a riguardo dell'«attuale cultura del disincanto totale» (CV 76). Questo pensiero nuovo, di fronte alle «grandi novità» dello sviluppo pone l'esigenza di «soluzioni nuove. Esse vanno cercate insieme nel rispetto delle leggi proprie di ogni realtà e alla luce di una visione integrale dell'uomo» (CV 32). E tuttavia lo sviluppo richiede l'interazione «dei diversi livelli del sapere umano» e la carità nella verità richiede di capire «nella consapevolezza e nel rispetto della competenza specifica di ogni livello».

Sono molteplici i livelli di lettura attivati nella CV. Accanto a quello teologico, vi è quello morale, sia esplicitamente cristiano che non, politico, economico e finanziario. Sono focalizzate discipline di natura diversa: accanto alle interpretative troviamo quelle descrittive ed entrambe nel loro rapportarsi non possono prescindere dall'auto-riconoscimento della propria portata e dei propri limiti. Solo con queste premesse sarà possibile unire e distinguere i diversi apporti e arrivare così a un'«interdisciplinarietà ordinata» (CV 30), diversamente l'esito di una confusa sovrapposizione di

sintesi orientativa, per la quale si richiede «una visione chiara di tutti gli aspetti economici, sociali, culturali e spirituali».

²⁴ CV 78; cf. anche CV 12: «Coerenza non significa chiusura in un sistema, quanto piuttosto fedeltà dinamica a una luce ricevuta. La dottrina sociale della Chiesa illumina con una luce che non muta i problemi sempre nuovi che emergono».

spettanze e di competenze è inevitabile. Sui giudizi tecnici hanno esclusiva competenza le discipline tecniche, come sui giudizi di valore ne hanno le discipline interpretative.²⁵ Sia procedendo in modo induttivo o deduttivo, sarà comunque necessario andare oltre, senza «mai prescindere dalle conclusioni della ragione» (CV 30) di volta in volta interessata come politica, economica o morale. È questo il modo con cui si ha quell'«allargamento del nostro concetto di ragione... indispensabile per riuscire a pesare adeguatamente tutti i termini della questione dello sviluppo» (CV 31). Si delinea il bisogno di nient'altro – penso – che di una corretta e lungimirante applicazione dell'indicazione conciliare sull'autonomia, cioè sulla consistenza propria, delle realtà terrene e delle rispettive formalità epistemologiche.²⁶

E tuttavia l'esercizio della ragione, anche teologica, è storico, così come l'uomo. La ragione oggi ha di fronte questioni quali «l'eccessiva settorialità del sapere, la chiusura delle scienze umane alla metafisica, le difficoltà del dialogo tra le scienze e la teologia» (CV 31), a cui deve dare calzante e adeguata risposta. Il riduzionismo epistemologico, che assolutizza la prospettiva metodologicamente selezionata operando una drastica e innaturale riduzione della complessità della realtà; la dichiarata «fine della metafisica», che consegna a un empirismo miope ogni prospettiva identitaria e assiologica; l'aprioristica chiusura di fronte alla scienza teologica da parte delle altre discipline, che consegna a una benevola e consolatoria irrilevanza ogni pensiero sul senso trascendente, ultimo e rivelato dell'uomo.

È utile qui ricordare quanto Benedetto XVI ha già chiaramente espresso circa la DCE e cioè che la DSC «non vuole conferire alla Chiesa un potere sullo Stato. Neppure vuole imporre a coloro che non condividono la fede prospettive e modi di comportamento che appartengono a questa».²⁷

²⁵ Ho affrontato, in modo più esteso, la problematica epistemologica della DSC in P. CARLOTTI, *Teologia morale e magistero. Documenti pontifici recenti*, LAS, Roma 1997, pp. 15-36; altre considerazioni in ID., *Etica cristiana, società ed economia*, LAS, Roma 2000.

²⁶ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 36.

²⁷ DCE 28, cf. anche CV 56: «Il dialogo fecondo tra fede e ragione... costituisce la cornice più appropriata per incentivare la collaborazione fraterna tra credenti e non credenti nella condivisa prospettiva di lavorare per la giustizia e la pace dell'umanità». Cf. a questo proposito P.P. DONATI, *Oltre il multiculturalismo. La ragione relazionale per un mondo comune*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 21s.: «A nessuno deve essere permesso di parlare di "verità" quando parla in pubblico. Questa posizione ha una giustificazione razionale? In apparenza sì, perché l'argomento di ragione che viene avanzato è che "ciascuno ha la sua verità". Ma questa ragione è ultimativa? Non si direbbe. Essa ha un grado di riflessività zero. Infatti, è evidente

L'intento per cui la dottrina sociale della Chiesa rivendica uno «“statuto di cittadinanza” della religione cristiana», è di perseguire una duplice purificazione, quella della ragione da parte della fede, che ne previene i totalitarismi, e quella della fede da parte della ragione, che la autentica da un punto di vista umano: fede e ragione non hanno motivo di temersi vicendevolmente. Sono queste le semplici e precise coordinate all'interno delle quali si giustifica il discorso teologico in pubblico, nel rispetto della propria identità, senza manifeste o latenti richieste di parziale o totale laicizzazione.²⁸

Dopo queste brevi premesse, tese a una prima individuazione e giustificazione dell'oggetto di questa riflessione, si cercherà di seguire e di elaborare la lettura teologica presente nell'enciclica, sia nel suo nucleo – cioè nella carità –, sia in alcune categorie teologiche ad essa correlate – come quella per esempio di vocazione –, sia in alcuni dei suoi *preambula* o premesse indispensabili, quali potrebbero risultare proprio la verità e la giustizia. Di poi, si cercherà di seguire la riflessione papale nell'elaborazione di una teologia dello sviluppo integrale, cioè nel segnalare la rilevanza della carità per la vita dell'uomo e la storia dei popoli.

La formalità prescelta non può che essere teologica e in particolare teologico-morale, che, dopo quanto appena sopra ricordato, non penso possa essere ritenuta estranea o anche solo occasionale per ogni trattazione a riguardo della DSC.

2. La carità

«La carità è la via maestra della dottrina sociale della Chiesa. Ogni responsabilità e impegno delineati da tale dottrina sono attinti dalla carità... Essa

che la verità – se intesa come stato effettivo delle cose – non può essere diversa a seconda di chi la dica. La ragione addotta vale se si cambia il senso del concetto di verità, cioè se “verità” indica un'opinione»; cf. anche CH. SCHÖNBORN, *Sfide per la Chiesa*, EDS, Bologna 2007.

²⁸ Fa parte di questo progetto l'invito a rinunciare, almeno in pubblico, alla categoria religiosa di «figlio di Dio» per quella – erroneamente ritenuta uguale – di «dignità umana» e di «diritti umani». Cf. a questo proposito J. HABERMAS, *Quel che il filosofo laico concede a Dio (più di Rawls)*, in G. BOSETTI (ed.), *Jürgen Habermas. Joseph Ratzinger Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, Venezia 2005, pp. 62s.: «La neutralità del potere statale per ciò che concerne la visione del mondo, garanzia di eguali libertà etiche per ogni cittadino, è inconciliabile con la generalizzazione politica di una visione del mondo secolaristica. I cittadini secolarizzati non possono, finché compaiono nel loro ruolo di cittadini dello Stato, disconoscere un potenziale di verità in linea di principio alle concezioni del mondo religiose, né contestare ai propri cittadini credenti il diritto di contribuire alle discussioni pubbliche in lingua religiosa. Una cultura politica liberale può persino richiedere ai cittadini secolarizzati di partecipare allo sforzo di traduzione di materiali significativi dalla lingua religiosa a una lingua accessibile a tutti».

dà vera sostanza alla relazione personale con Dio e con il prossimo; è il principio non solo delle micro-relazioni: rapporti amicali, familiari, di piccolo gruppo, ma anche delle macro-relazioni: rapporti sociali, economici, politici...» (CV 2).

In queste brevi e sintetiche battute troviamo riaffermata la costitutiva rilevanza della carità per la DSC e, in termini diversi, per l'ambito sociale in quanto tale.²⁹ Le due realtà infatti sono connesse in quanto convergono e insistono sullo stesso *medium*, quello appunto della relazionalità. La carità è stabilita come l'eccellente attuazione dell'ottimale qualità delle relazioni delle persone, veramente degna della loro integrale e trascendente dignità, a livello sia di atteggiamento sia di comportamento.

2.1. *La carità o il volto di una persona*

La carità naturalmente può essere presente e attiva nelle relazioni al modo delle loro variegate e pluriformi configurazioni e in modo corrispondente può essere definita, politica, familiare o educativa, ecc. La stessa CV indica una prima e rilevante articolazione della relazionalità interpersonale ricordando la classica distinzione tra relazionalità primaria o amicale e relazionalità secondaria o sociale, secondo il criterio che le distingue in base alla presenza o meno di un'ulteriore mediazione, quella appunto istituzionale. Ma è facile percepire che l'esemplificazione tipologica è appena iniziata e, se continuata, si preannuncia molto ricca.

E tuttavia è da notare che nella relazionalità è sempre presente una dinamica di identità e di diversità: l'identità è data dal fatto che quelle che si incontrano sono sempre persone, mentre la diversità è data dal tipo di relazione interpersonale che interviene. Ad esempio: la complementarità sessuale interviene sempre in presenza della differenza sessuale ma mai in sua assenza. E d'altra parte le relazioni interpersonali a complementarità

²⁹ Cf. CV 4: «Vivere la carità nella verità porta a comprendere che l'adesione ai valori del cristianesimo è elemento non solo utile, ma indispensabile per la costruzione di una buona società e di un vero sviluppo umano». È quanto di cui è convinto il Papa e mi auguro ogni cristiano. Naturalmente con ciò non si giustifica alcuna imposizione: il rispetto della libertà e della consapevolezza dell'uomo è, per l'evangelizzazione, *articulus stantis ac cadentis*. Cf. CONCILIO VATICANO II, *Dignitatis Humanae* 13, in EV 1, 1044: «Il sacro Concilio professa pure che questi doveri toccano e vincolano la coscienza degli uomini, e che la verità non si impone che in forza della stessa verità, la quale penetra nelle menti soavemente e insieme con vigore».

sessuale non implicano, per lo più, una relazione coniugale, che interviene solo a seguito di una decisione specifica dei *partners*. L'essere figlio implica un rapporto diverso dall'essere marito o moglie, come pure l'essere cittadino, cioè l'essere membro di una specifica comunità nazionale a mediazione istituzionale, è diverso dall'essere amico.³⁰ Recentemente si è fatto cenno anche alle relazioni interspecifiche, quelle intercorrenti appunto tra specie diverse, come con i "non-umani". In una prospettiva teologica non si dimentichi la relazione interpersonale tra le persone divine e le persone umane.

Tutte queste relazioni posso diventare caritatevoli, ma ovviamente non in modo uguale, ma in modo analogo. La carità a livello amicale, filiale o coniugale comporta scelte, vissuti e finalità non praticabili a livello sociale o politico, pur rimanendo vera l'affermazione di una carità politica o sociale, dove sono invece praticabili obiettivi preclusi al livello primario. È possibile praticare la carità anche verso gli animali e l'ambiente naturale, però non è semplicemente uguale a quella rivolta alle persone umane e quest'ultima non è a sua volta uguale a quella vissuta con Dio.

Per lo più, le relazioni interpersonali sono asimmetriche e per questo non possono essere pensate come puro scambi di equivalenti: la semplice considerazione delle età e anche delle competenze della vita lo manifesta immediatamente. Questa asimmetria aumenta a dismisura in presenza di consistenti divari nell'identità sostanziale e naturale, come nel caso della relazione tra le persone divine e le persone umane

Ma in questa prospettiva mi sembra dato prioritario e rilevante l'affermazione che «in Cristo, la carità nella verità diventa il volto della sua persona, una vocazione per noi ad amare i nostri fratelli nella verità del suo progetto. Egli stesso, infatti, è la verità» (CV 1). Come già l'esperienza di fede, così anche la vita della vera carità avviene al modo della relazione tra persone. È qui riconoscibile la precisa teologia della *Dei verbum*, che, superando il riduzionismo intellettualista, segnala che la rivelazione, e quindi la carità, è una persona: Gesù di Nazareth. Se essere e vivere nella carità è entrare in familiarità personale con Gesù, la carità avrà allora una modulazione dinamica interpersonale. Infatti la carità è «amore ricevuto e donato». Ora è impossibile pensare il dono e la sua accoglienza – perché il dono non

³⁰ Cf. P. CARLOTTI, *La progressione intensiva della categoria di bene comune*, in G. QUINZI - U. MONTISCI - M. TOSO (edd), *Alla ricerca del bene comune. Prospettive teoretiche e implicazioni pedagogiche per una nuova solidarietà*, LAS, Roma 2008, pp. 119-132.

può che essere accolto e non semplicemente prodotto³¹ –, a prescindere dalla realtà interpersonale: solo le persone possono riconoscere e riconoscersi e quindi dare e ricevere accoglienza. In questa dinamica le persone sono continuamente costituite «soggetti di carità, chiamati a farsi strumenti della grazia, per effondere la carità di Dio e per tessere reti di carità» (CV 5). È ciò che in modo puntuale e ancora di grande incisività nella sua attualità segnala la *Evangelium vitae*: «Il criterio proprio della dignità personale, quello cioè del rispetto, della gratuità e del servizio» non deve essere sostituito «dal criterio dell'efficienza, della funzionalità e dell'utilità, dove l'altro è apprezzato non per quello che “è”, ma per quello che “ha, fa e rende”». ³²

2.2. Un pensiero critico per la relazionalità

La carenza di pensiero, per Benedetto XVI, affligge, in modo del tutto particolare, la «categoria della relazione», che necessita, con un nuovo slancio del pensiero, «un approfondimento critico e valoriale» (CV 53), da cui soltanto consegue una riflessione pertinente sulla comprensione dell'umanità come un'unica famiglia umana. Questo approfondimento non potrà essere lasciato solo alle scienze sociali, ma dovrà accogliere apporti significativi, come quello metafisico e teologico.

Sotto il primo aspetto, quello metafisico, il Pontefice avvertita l'importanza – per la stessa possibilità della rivelazione cristiana – dell'affermazione circa l'unità del genere umano, riconosce che questa unità «presuppone un'interpretazione metafisica dell'humanum in cui la relazionalità è un elemento essenziale» (CV 55), ulteriormente avvalorata dalla considerazione della solitudine – della «tragica chiusura in sé medesimo dell'uomo, che pensa di bastare a se stesso» – come «una delle più profonde povertà» (CV 53).

Ciò premesso, Benedetto XVI ricorda ancora ciò che è un tratto tipico del patrimonio classico, secondo il quale «la comunità degli uomini non assorbe in sé la persona annientandone l'autonomia... perché il rapporto tra persona e comunità è di un tutto verso un altro tutto» (CV 53). La persona è il vero centro della relazionalità perché nel creato è la realtà più unitaria e consistente, la più perfetta, per riprendere la nota definizione tommasiana: «Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsi-

³¹ CV 52: «La verità e l'amore... non si possono produrre, si possono solo accogliere».

³² JOANNES PAULUS II, *Evangelium vitae*, n. 23.

stens in rationali natura». ³³ La persona non rimanda ad altro, come la società e la cultura, ma consiste in se stessa, come ancora Tommaso d'Aquino segnala, dando una definizione, che diverrà tradizionale e di fatto ineludibile, del rapporto tra la persona e la società: «... homo non ordinatur ad communitatem secundum se totum et secundum omnia sua». ³⁴ Così commenta E. Berti: «La famosa distinzione... significa che tutto l'uomo fa parte della società politica, perché non è autosufficiente, cioè ha bisogno della società per realizzarsi completamente (e in questo è parte); e tuttavia non ne fa parte secondo tutto se stesso, perché la persona è fine in se stessa e la società deve servire alla realizzazione di essa, non viceversa (e in questo senso essa è un tutto)». ³⁵

Sotto il secondo aspetto si opera la lettura propriamente teologica della relazionalità umana, raccordandola con quella propriamente divina, cioè trinitaria. La significatività di questa verso quella non può essere immediata, ma appunto mediata secondo lo schema dell'analogia, naturalmente *dissimilis*, in quanto ciò che distingue i due tipi di relazione è molto di più di ciò che le accomuna. In particolare, in Dio si dà coincidenza tra le relazioni e la sostanza, diversamente da quanto avviene nell'uomo: «La Trinità è assoluta unità, in quanto le tre divine persone sono relazionalità pura» (CV 54), pienamente trasparenti e unite. È possibile allora non comprendere, ma avere qualche luce in più sulla realtà stessa di Dio, che è carità e in quanto tale è principio, forma e fine di ogni creatura e che il dono più grande di Dio all'uomo è Dio stesso, cioè la carità (cf. CV 2).

La ricaduta di senso per il relazionarsi umano consiste nel percepire come «la vera apertura non significa dispersione centrifuga, ma compenetrazione profonda» (CV 2). La relazione cioè crea unione senza soppressione delle singole persone che relazionano: è qui che nasce l'amicizia. È richiesto però un salto qualitativo, un rapporto all'altro di per se stesso, per ciò che l'altro è in sé e non per ciò che l'altro è per me. L'amicizia è la forma ottimale di reciproca, stabile e partecipata benevolenza, che giunge alla piena condivisione dell'intenzionalità della volontà – «idem velle idem nolle» si è

³³ S. Th., I, q. 29, a. 3.

³⁴ S. Th., I, II, q. 21, a. 4, ad 3.

³⁵ E. BERTI, *Soggetti di responsabilità. Questioni di filosofia pratica*, Diabasis, Reggio Emilia 1993, pp. 32s.

uniti nel volere e nel non volere la stessa cosa – e si giunge così a diventare «quodammodo unum».³⁶

L'amicizia civile matura quando, in stretta e ricercata sintonia col bene morale – è ovvio che non si dà alcun bene soprattutto se comune al di fuori della moralità e solo al suo interno è possibile parlare di solidarietà, diversamente vi è solo connivenza –, emerge una condivisione intenzionale di progettualità sociale, politica ed economica e ci si ritrova uniti nell'attuazione di questa idealità (*idem velle*) come pure nel rifiuto di ciò che l'avversa e la nega (*idem nolle*). Solo in questo modo la società si unifica e non si disperde e si creano relazioni umane qualificate, in cui la vicendevole fiducia e non il vicendevole sospetto cresce, creando quella corrispondenza di attese in cui la persona è, e quindi può sentirsi, accolta e non invece sola e abbandonata, come inevitabilmente è, e quindi anche si sente, quando dall'altro occorre in prima battuta difendersi.³⁷

La verità, che l'apertura all'altro non comporta la dispersione ma realizzazione di sé, attende comunque la sua prova e verifica storica, come il mistero di morte e risurrezione di Gesù il Cristo segnala.

2.3. «Soprattutto con la sua morte e risurrezione...»

La natura relazionale della persona umana trova la sua risignificazione e la sua trasfigurazione nel mistero pasquale di Gesù crocifisso e risorto, quando si proclama e si realizza la possibilità e la ragionevolezza dell'amore: è possibile amare sempre e, amando, l'uomo non ci perde né si perde. Non sempre la valenza morale di questo mistero è stata ben focalizzata. Infatti, nella sua passione, il Cristo opera una scelta autentica e radicale di amore, che mantenendosi fedele a se stessa, nonostante il dilagare di tutte le risorse e le iniziative del *mysterium iniquitatis*, stabilisce e mostra la vittoria dell'amore sull'odio, della vita sulla morte, del bene sul male. La continuità tra il Crocifisso e il Risorto non è solo fisica ma morale: è una scelta morale, quella del volere rimanere e dimorare nell'amore fino alla fine, che segnala il motivo della risurrezione del Crocifisso stesso. È questa continuità "mo-

³⁶ S. Th., I-II, q. 27, a. 3, resp. Cf. anche DSE 17.

³⁷ La PP nella sua conclusione poneva questo titolo significativo: *Lo sviluppo è il nuovo nome della pace*. Il tema dello sviluppo, centrale del pensiero e magistero sociale nel prossimo futuro, è connesso con una categoria eminentemente relazionale quale è quella della pace. Cf. P. CARLOTTI, *Pace e qualità relazionale*, in «Salesianum» 71 (2009) 349-368.

rale” del Crocifisso col Risorto il fondamento della morale cristiana e della possibilità dell’amicizia civile, cioè di una qualità adesso veramente alta ed eccellente delle relazioni e degli incontri delle persone.

L’amore del Padre non ha risparmiato al Figlio di subire la sofferenza causata dal male del mondo, né il Figlio ha vincolato il riconoscimento dell’amore del Padre a questo risparmio, ma mantenendosi fedele all’amore nel momento in cui il male infuria, lo rende inutile, lo piega e lo vince con ciò che solo può veramente vincerlo, il bene e l’amore. È interessante qui notare il ricorrere, nei racconti di passione, del verbo latino *tradere* nella duplice accezione di tradimento e di consegna. Nel carosello delle consegne di Gesù a Caifa, a Pilato e dei tradimenti subiti da parte di Giuda e di Pietro, Gesù, persegue un’altra progettualità: si consegna al Padre e consegna lo Spirito dell’amore che li unisce.

Solo il confronto aperto col male, mosso da una logica positiva, può vincerlo, solo la disponibilità a portarne il peso può togliere e sopprimere la sua presenza. È qui e così che l’unità inscindibile del duplice comandamento dell’amore trova la sua spiegazione, la sua manifestazione e la sua realizzazione, ma più profondamente «il “comandamento” dell’amore diventa possibile solo perché non è soltanto esigenza: l’amore può essere “comandato” perché prima è donato» (DCE 14). La Pasqua del Cristo è manifestazione trinitaria perché il Risorto effonde lo Spirito – *emisit spiritum* (Mt 27,50); *tradidit spiritum* (Gv 19,30) –: quando la scelta di consegnarsi di Gesù all’amore è compiuta, lo Spirito dell’amore viene consegnato: qui la il momento pneumatologico e cristologico si legano inscindibilmente.

Alla luce del mistero pasquale riceve ultima significazione il centro e lo specifico “cordiale” della predicazione morale di Gesù e rimane anche risignificata l’esperienza morale dell’uomo in quanto tale.³⁸ Il cuore “totale” – “con tutto il cuore” –, che unico corrisponde all’amore di Dio è il cuore nuovo del Crocifisso risorto. Dopo la Pasqua, il cuore nuovo indispensabile per amare con cuore totale e indiviso è finalmente disponibile e quindi non è più una sterile lamentela – come lo fu quella dei profeti – quella che stigma-

³⁸ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento. Vol. I. Da Gesù alla chiesa primitiva*, Paideia, Brescia 1989; ID., *Il messaggio morale del nuovo Testamento. Vol. II. I primi predicatori cristiani*, Paideia, Brescia 1990; ID., *La persona di Gesù Cristo nei quattro Vangeli*, Paideia, Brescia 1995; G. SEGALLA, *Un’etica per tre comunità. L’etica di Gesù in Matteo, Marco e Luca*, Paideia, Brescia 2000.

tizza l'uomo che agisce sotto riserva cordiale, cioè agisce riservandosi ciò che Dio solo vuole, il cuore appunto o altrimenti detto la persona intera e globale. Non è più una sterile lamentela che non sa indicare soluzioni concrete, perché la soluzione è la Pasqua di Cristo partecipata al credente cristiano.³⁹

Di questa ostinata riserva è emblematica espressione l'episodio riportato nel testo di Mi 6. Il popolo si lamenta ancora di YHWH come di un Dio troppo esigente e in definitiva incontentabile, che vuole sacrifici sempre più numerosi e con sempre più animali, che, seppur concessi, non hanno messo fine alle richieste divine. Che cosa vuole YHWH? Solo ciò che il suo popolo si ostina a tenere per sé: il suo cuore. Un tragico fraintendimento che si scioglie con la purificazione del cuore, il cui culmine è pasquale.

Proprio la stretta esigenza cordiale dell'appello di Gesù predispone i lineamenti dell'esperienza morale autentica e della sua interpretazione. In altri termini, le *ipsa facta et verba Jesu* per conservare la loro plausibilità devono presupporre una morale cordiale, una morale «amica della persona», della persona integrale.

Non si può non essere d'accordo con l'invito di sant'Agostino: «Cambia il tuo cuore e la tua opera sarà cambiata».⁴⁰

2.4. La vocazione o l'insignificanza dell'autoreferenzialità

Come si può facilmente evincere ripercorrendo quando siamo venuti dicendo, senza forzare la *mens* e il dettato dell'enciclica, è stata offerta una lettura della carità, il cui filo conduttore è di natura e di tenore relazionale. In quest'ottica relazionale, emerge spontanea la considerazione di un'altra categoria, che assicura, in modo nuovo, per la DSC la necessaria lettura teologica, mi riferisco cioè alla categoria di «vocazione». Non è possibile neanche avviare la comprensione della sua identità prescindendo dall'attivazione di un'ermeneutica interpersonale, semplicemente perché «ogni vita è voca-

³⁹ Per significare questa profonda partecipazione san Paolo crea molti neologismi: come «con-morire», «con-vivere» con Cristo (2Tm 2,11; Rm 6,8), «con-patire» (Rm 8,17; 1Cor 12,26), «essere con-crocifissi» (Rm 6,6), «essere con-sepolti» (Rm 6,4; Col 2,12), «con-risuscitare» (Ef 2,6; Col 2,18; 3,1), «essere con-figurati» a Cristo nella morte (Fil 3,10), essere «con-glorificati» (Rm 8,17), «con-regnare» (2Tm 2,12; 1Cor 4,8) essere «co-eredi» (Rm 8,17; Ef 3,6). I cristiani cioè sono stati predestinati dal Padre a «essere con-formi all'immagine del Figlio suo» (Rm 8,29), all'immagine storica del Figlio, crocifisso e risorto.

⁴⁰ AUGUSTINUS, *Sermo* 72, 4: PL 38, 468.

zione» (CV 16). L'etimo immediato del termine richiama un fatto linguistico e comunicativo, che a sua volta implica la necessaria presenza di persone in relazione, anche quando la relazione è di natura trascendente.

È significativo che a essere definite vocazione sono le due realtà qui a tema, cioè rispettivamente la carità e lo sviluppo. Fin dalle prime battute della CV ci si imbatte nell'affermazione che la carità nella verità è «una vocazione per noi ad amare» (CV 1) e – come meglio verrà tematizzato in seguito – non si tarda molto ad affermare la stessa prospettiva a riguardo dello sviluppo, che «è, nella sua scaturigine e nella sua essenza, anzitutto vocazione» (CV 11). Ciò che è proprio dello sviluppo lo è perché è proprio della persona, che nel suo inizio e quindi sempre nel suo centro, come anche – alla fine – per il suo fine è continuamente rimandata ad altro da sé. In quest'alienazione – per usare un'espressione di E. Lévinas –, cioè in questo incontro permanente con l'altro – senza omologarlo e senza sopprimerlo – la persona e quindi il suo sviluppo integrale rinviene la sua legge, cioè la sua dinamica propria.

Ammonisce la CV: «Talvolta l'uomo moderno è erroneamente convinto di essere il solo autore di se stesso, della sua vita e della società. È questa una presunzione» perché invece «la stupefacente esperienza del dono», che «per sua natura oltrepassa il merito e ha per sua regola l'eccedenza» è «presente nella sua vita in molteplici forme, spesso non riconosciute». Il dono, poi, «ci precede nella nostra stessa anima quale segno della presenza di Dio in noi e della sua attesa nei nostri confronti» (CV 34).

L'attesa di Dio nei nostri confronti, cioè la nostra vocazione, interpella la vita nella sua globalità, non solo sincronica, ma diacronica, cioè nell'intero suo svolgimento temporale. Proprio un impegno di questo tipo è in sofferenza nella nostra cultura per il prevalere di modelli esistenziali sperimentalistici e adolescenziali.⁴¹

⁴¹ Cf. G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale. Tradizione Scrittura e teoria*, Glossa, Milano 1999, pp. 49s.: «La crisi del soggetto nella società complessa presenta alcune forme tipiche... Una prima forma tipica è quella costituita dai *modelli sperimentalistici* di comportamento. Il soggetto non agisce a procedere da persuasioni previe che lo autorizzino in tal senso; cerca invece le proprie persuasioni esattamente attraverso le forme dell'agire. Il suo agire assume di conseguenza, almeno in prima battuta, la forma di un semplice esperimento: non scommetto su quello che faccio, agisco senza impegno, riservandomi di adottare o meno il mio comportamento alla luce dei risultati che ne conseguiranno. Quando manchi l'evidenza previa di ciò che è degno, appare inevitabile che l'agire assuma la forma del semplice tentati-

Del resto a ben riflettere l'accadimento, l'avvenimento della stessa vita umana, come anche la sua "avventura", sporge e rimanda ineludibilmente oltre se stessa, cioè la «vocazione allo sviluppo delle persone e dei popoli... è iscritta in un piano che ci precede». «Dio, ossia colui che è verità e amore» (CV 52) ci precede, ci costituisce e ci indica la via: a costituirci è ciò che ci precede. Il soggetto della vocazione, cioè chi chiama, è Dio, per questo essa è «trascendente» (CV 19).

Che poi la costituzione della persona umana sia vocazionale, lo denota pure la vocazione che è anche al singolare, come anche al singolare è ogni persona e ha i suoi modi, come la persona.⁴² La vocazione poi della persona assicura l'autonomia, mentre la sua negazione ne predispone l'asservimento. L'accoglienza che riserva l'essere chiamati, genera quello spazio in cui la persona può trovare cura e protezione e quindi svilupparsi e sviluppare. Inoltre proprio perché la vocazione non si limita alla dimensione trascendente dell'uomo, ma coinvolge ogni sua dimensione, anche quella sociale e in particolare quella dello sviluppo sociale, l'intervento della Chiesa è autorizzato anche in questi campi, diversamente «la Chiesa non avrebbe titolo per parlarne» (CV 16).

Un ulteriore elemento merita di essere sottolineato ed è la vocazione comune o come la chiama Benedetto XVI «con-vocazione» (CV 34). Come nella persona si dà interazione tra ciò che è in esclusiva e ciò che è in comune con altre persone, così si dà una vocazione contestualmente esclusiva e comune. E in particolare è con-vocazione della comunità degli uomini il divenire una comunione fraterna a livello universale, il realizzare cioè l'unità del genere umano o – per usare un'altra felice espressione del documento papale – «l'inclusione relazionale di tutte le persone e di tutti i popoli nell'unica comunità della famiglia umana».⁴³ Proprio a questo riguardo il grido dei popoli della fame a quelli dell'opulenza, anche questo è vocazione, concreta e storica.

vo. Ma quando l'agire sia senza impegno, d'altra parte, quando esso non implichi alcuna promessa di sé, neppure può offrire al soggetto alcun messaggio univoco; esso rimane esperienza vaga, staccata dalla storia personale del soggetto stesso».

⁴² Cf. CV 7, dove si afferma che: «Ogni cristiano è chiamato a questa carità, nel modo della sua vocazione e secondo le sue possibilità di incidenza nella *polis*».

⁴³ CV 54. Questo tema ricorre sovente, cf. CV 7, 43; 53; 55.

La vocazione poi è tale se riguarda globalmente l'intera vita dell'uomo a fronte di un procedere sperimentalistico in cui la persona dimora in ciò che fa solo in modo occasionale, condizionale e provvisorio.

3. I *preambula caritatis*

I *preambula caritatis*, cioè quelle realtà e quelle categorie a cui la carità e la sua spiegazione scientifica rispettivamente rimandano e senza le quali non sussiste, nell'enciclica sono diverse, con diverso peso e anche con diversa ricaduta a riguardo della DSC. Una certa selezione si impone ed è caduta – spero in modo plausibile e fecondo – sulla verità e sulla giustizia,⁴⁴ senza le quali appunto non si dà alcuna carità.

Si noti che la connessione della carità con la verità «della ragione e della fede» è ultimamente cristiana, meglio cristica e quindi teologica, è il Cristo stesso:⁴⁵ è lui anche la nostra vocazione.

3.1. «*Caritas in veritate*»

L'importanza decisiva della verità per l'autentica carità è indicata dall'originale operazione, che Benedetto XVI mette in atto invertendo la direzione e completando l'espressione paolina – *veritas in caritate* (Ef 4,15) – in *caritas in veritate*, con cui poi titola l'enciclica: uno stretto binomio che ricorre poi sovente.⁴⁶ Se è vero che «la verità va cercata, trovata ed espressa nell'«economia» della carità», la carità «a sua volta va compresa, avvalorata e praticata nella luce della verità» (CV 2). Siamo di fronte, penso a uno specifico della lettura sociale di Benedetto XVI.⁴⁷

⁴⁴ Tra i numerosi studi si veda al proposito anche PONTIFICIA ACCADEMIA DELLE SCIENZE SOCIALI, *Charity and justice in the relations among peoples and nations*, The Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City 2009.

⁴⁵ CV 1; cf. anche CV 5: «È, a un tempo, verità della fede e della ragione, nella distinzione e insieme nella sinergia dei due ambiti cognitivi». Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un'etica universale. Nuovo sguardo sulla legge naturale*, LEV, Città del Vaticano 2009, pp. 101-112.

⁴⁶ Cf. CV 1abc, 2, 4, 5, 6, 9ab, 20, 30ab, 33, 34abc, 36, 38, 42, 55ab, 67, 77, 79.

⁴⁷ Cf. GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in Hiezechibelem*, I, VII, 7: «...quia diuina eloquia cum legente crescunt, nam tanto illa quisque altius intelligit, quanto eis altius intendit» («... perché gli oracoli divini crescono insieme con chi li legge; infatti uno li comprende tanto più profondamente quanto più profonda è l'attenzione che ad essi si rivolge»).

Un primo livello di attenzione sollecitato dall'enciclica è dato dalla ricognizione delle gravi conseguenze della mancata presenza della verità. Infatti, anche se «il contesto sociale la relativizza ed è di essa incurante e ad essa restio», la verità custodisce la carità dagli sviamenti del sentimentalismo e «dalle strettoie di un emotivismo che la priva di contenuti relazionali e sociali e di un fideismo che la priva di respiro umano e universale». L'amore «in una cultura senza verità è preda delle emozioni e delle opinioni contingenti dei soggetti, una parola abusata e distorta, fino a significare il contrario», un «guscio vuoto da riempire arbitrariamente» (CV 3), «una riserva di buoni sentimenti, utili per la convivenza sociale, ma marginali». ⁴⁸ Ma la prospettiva non è solo preventiva ma anche promozionale: «La verità preserva ed esprime la forza di liberazione della carità nelle vicende sempre nuove della storia» (CV 5). Vi è naturalmente qualcosa di più:

«Senza verità, senza fiducia e amore per il vero, non c'è coscienza e responsabilità sociale, e l'agire sociale cade in balia di privati interessi e di logiche di potere, con effetti disgregatori sulla società, tanto più in una società in via di globalizzazione, in momenti difficili come quelli attuali». ⁴⁹

La verità ha poi eminente costituzione interpersonale, perché è sorpresa e dono, e perché è «prima di tutto data... non prodotta da noi, ma sempre trovata o, meglio, ricevuta» (CV 34, cf. 52). «In ogni verità c'è più di quanto noi stessi ci saremmo aspettati, nell'amore che riceviamo c'è sempre qualcosa che ci sorprende... In ogni conoscenza e in ogni atto di amore l'anima dell'uomo sperimenta un "di più" che assomiglia molto a un dono ricevuto, a un'altezza a cui ci sentiamo elevati» (CV 77). La sua ricerca sarà al modo della relazione interpersonale, cioè sarà al modo in cui l'uomo è, non potendo esso ricercarla in un modo diverso. Per questo, «la verità è "logos" che crea "dia-logos"» e quindi comunicazione e comunione. «Facendo uscire gli uomini dalle opinioni e dalle sensazioni soggettive... e dalle determinazioni culturali e storiche... consente loro di incontrarsi nella valutazione del valore e della sostanza delle cose» (CV 4), «costruisce la comunità e unifica gli uomini» (CV 34).

⁴⁸ CV 4. «Senza la verità, la carità viene relegata in un ambito ristretto e privato di relazioni. È esclusa dai progetti e dai processi di costruzione di uno sviluppo umano di portata universale, nel dialogo tra i saperi e le operatività».

⁴⁹ CV 5. «Senza verità – avverte nuovamente Benedetto XVI – si cade in una visione empirista e scettica della vita, incapace di elevarsi sulla prassi, perché non interessata a cogliere i valori – talora nemmeno i significati – con cui giudicarla e orientarla» (CV 9).

Tuttavia nel nostro contesto moderno e post-moderno, non può sfuggire la rilevanza di alcune affermazioni a riguardo dello statuto veritativo. Il progetto della modernità infatti, che era ed è aduso a risolvere la conoscenza dell'oggetto nella coscienza del soggetto,⁵⁰ stenta a riconoscere consistenza oggettiva alla realtà in sé,⁵¹ che sembrerebbe iniziare solo col soggetto cono-

⁵⁰ Cf., in proposito, la chiara posizione di G. Vattimo, in R. RORTY - G. VATTIMO, *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, Garzanti, Milano 2005, pp. 62s.: «Non importa che cosa siano di per sé le cose, più importante è che cosa significhino per noi o che cosa ne possiamo fare... mi sembra che le implicazioni contenute in tutte queste tesi, in questo atteggiamento pragmatico, siano più o meno le stesse contenute nello svolgimento della filosofia di Heidegger. In *Sein und Zeit* Heidegger appariva come il filosofo di una sorta di pragmatismo esistenziale: le cose non hanno un'essenza propria, ma appaiono, vengono all'essere' alla maniera di qualcosa che entra in un progetto, un progetto condiviso... C'è in Heidegger una specie di ontologia contraddittoria. Ontologia significa che vorremmo dire qualcosa dell'essere, ma l'essere non è altro che il *logos* interpretato come dialogo, il *Gespräch* inteso come discussione che si svolge effettivamente tra le persone... non siamo d'accordo perché abbiamo trovato l'essenza della realtà, ma diciamo che abbiamo trovato l'essenza della realtà perché siamo d'accordo». E ancora: ID., *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002, p. 8s.: «Per esempio, si può domandare come sia possibile argomentare razionalmente se rinunciamo alla pretesa di cogliere un fondamento ultimo valido per tutti al di là delle differenze culturali. E la risposta può essere: il valore universale di un'affermazione si costruisce costruendo il consenso nel dialogo, non pretendendo di avere il diritto al consenso perché abbiamo la verità assoluta. E un consenso dialogico si costruisce riconoscendo ciò che abbiamo in comune come patrimonio culturale, storico, anche di acquisizioni tecnico-scientifiche». Si veda anche il recente G. VATTIMO, *Addio alla verità*, Mulino, Roma 2009. Ancor più esplicitamente che in passato, in quest'ultimo volume si sostiene che la questione della verità è da ricondursi a una questione di condivisione sociale e gli intellettuali sono chiamati a pensare forme di vita più comprensibili, condivise e partecipate. Prendere atto che il consenso sulle singole scelte è anzitutto un problema di interpretazione collettiva, di costruzione di paradigmi condivisi o almeno esplicitamente riconosciuti, è la sfida della verità nel mondo del pluralismo postmoderno. Perché la verità non si "incontra", ma si costruisce con il consenso e il rispetto della libertà di ciascuno. Cf. comunque anche G. VATTIMO - C. DOTOLÒ, *Dio: la possibilità buona*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009; G. ANGELINI, *Fare teologia nella postmodernità, ma anche contro di essa*, in «Teologia» 32 (2007) 352-369; G. ZAGREBELSKY, *Contro l'etica della verità*, Laterza, Roma - Bari 2009.

⁵¹ È stato fatto osservare in modo perspicace da C. Noica, come la nostra epoca abbia qualche incertezza nel comporre in unità le dimensioni fondamentali dell'esistenza umana – dimensioni estremamente rilevanti per ogni esperienza morale – come la categoria del «generale», dell'«individuale» e del «determinato». L'uomo di oggi può essere portato o a rifiutare o a indebolire uno di questi tratti costitutivi e a rifugiarsi esclusivamente o ad appoggiarsi prevalentemente a uno dei rimanenti, vivendo e soffrendo così la mancanza o la carenza di elementi importanti. S'ingenera una sorta di «malattia dello spirito», una sregolatezza, una falsificazione dell'esistere. Il dominio o la forte accentuazione del «generale» avvia l'uomo a pensarsi solo come un membro della specie e a tentare di sollevarsi continuamente verso una forma universale, permanentemente insoddisfatto di essere una semplice esistenza indi-

scente ed essere appresa solo per ciò che egli stabilisce, seppur per convenzione o contratto, entrambi qualificati. La conoscenza vera, cioè la verità, non è più corrispondenza alla realtà ma la sua statuizione contrattuale o convenzionale oppure la sua individuazione sistemica e coerente. Tutto questo, se da una parte ha permesso la focalizzazione e l'approfondimento delle ineludibili condizioni soggettive del conoscere, ha finito però per forgiare un soggetto solipsistico e autoreferenziale, che quasi conosce solo i propri modi di conoscere e fa fatica ad accettare la verità nel suo precedere e nel suo essere data, verità che invece è ritenuta, non un incontro con la realtà – certo al modo dell'uomo –, ma solo un proprio costruito e prodotto.⁵² Le risultanze cogenti di queste e altre derive soggettiviste e relativiste sono purtroppo sotto gli occhi di tutti noi,⁵³ noi talora ancora incapaci e incerti a trarne le ultime e definitive conseguenze. Una di queste ci riguarda da vicino, perché adottata una tale gnoseologia, la conoscenza oggettiva della rivelazione cristiana

viduale. Vi può poi essere un'inadeguatezza dell'«individuale» legata al ritenersi un assoluto irripetibile, svincolato da ogni relazione di contesto interpersonale e ambientale, un uomo originale, ma chiuso e incapace di comunicare. E infine la carenza del «determinato», ulteriore specificazione dell'individuale – cioè non solo essere un individuo ma un individuo, per esempio, nevrotico – manifesta nell'uomo il bisogno anche di determinazioni corrette cioè di manifestazioni che corrispondano armoniosamente sia al suo essere individuale, sia al senso generale verso cui è in tensione: queste determinazioni non possono essere arbitrariamente inventate. Cf. C. NOICA, *Sei malattie dello spirito contemporaneo*, Il Mulino, Bologna 1993.

⁵² Questa dimensione di costruito della verità è accresciuto dal trapasso in corso, dallo spazio socio-culturale allo «spazio estetico», dove si renderebbe difficile, se non impossibile, un impegno morale continuativo. Mentre lo spazio sociale è visibile, controllabile, governabile e trasmissibile, lo spazio estetico si caratterizza per la sua malleabilità, per la sua provvisorietà, per la sua instabilità. In un certo senso si può dire che nello spazio estetico tutto può accadere e nulla appare deciso o fatto una volta per sempre. Se ogni cosa può cambiare, sfuggire o scomparire, allora tutto appare provvisorio, instabile, manipolabile: la stessa vita è intesa e vissuta come una sorta di processo in continuo movimento, di bricolage componibile e ricomponibile. Ci si può richiamare di volta in volta ai valori universali o alle culture locali, senza una logica di sintesi, oppure a valori religiosi o a visioni laicizzate. Si tratta di oscillazioni basate sul sentimento, sulle emozioni, sull'esperienza momentanea. Lo spazio estetico non ha confini, non ha un ordine, non ha un radicamento.

⁵³ Cf. DONATI, *Oltre il multiculturalismo*, cit., p. XIX: «Se io, laico occidentale, incontro una persona la quale crede che mangiare un certo cibo (per esempio carne di maiale) sia una cosa impura, un atto assolutamente vietato, che cosa farò? Posso pensare che l'altro abbia una credenza assurda derivata da un pregiudizio religioso, o che sia semplicemente un tipo strano e, se sono politicamente corretto secondo l'etica multiculturalista, dirò che ciascuno mangia quello che vuole, cioè risolverò il problema con l'annullare il problema stesso. Ma, se agirò così, non capirò per nulla le ragioni dell'altro e il senso che si cela dietro il suo comportamento».

svanisce: non è possibile conoscere ciò che la parola di Dio mi dice, ma solo ciò che io penso mi dica. Se così è, non è possibile effettivamente comunicare, neanche con Dio: a svanire è anche la possibilità della nostra salvezza.

«Difendere la verità, proporla con umiltà e convinzione e testimoniarla nella vita sono pertanto forme esigenti e insostituibili di carità» (CV 1). Una delle forme più alte di carità è certamente il servizio della verità, perché è ciò di cui la persona umana ha emergente, anche se non sempre urgente bisogno. Questo servizio richiede la disponibilità dell'atteggiamento e non solo del comportamento personale e i tempi pieni e lunghi della vita di un uomo.

La rilevanza umana di questo servizio lo rende necessariamente ecclesiale e per questo la Chiesa lo assume come «missione di verità da compiere, in ogni tempo ed evenienza, per una società a misura dell'uomo, della sua dignità, della sua vocazione». È interessante notare che una delle modalità attuative di questo servizio è appunto la DSC: «Aperta alla verità, da qualsiasi sapere provenga, la dottrina sociale della Chiesa l'accoglie, compone in unità i frammenti in cui spesso la ritrova, e la media nel vissuto sempre nuovo della società degli uomini e dei popoli» (CV 9).

Questo servizio alla verità è per la Chiesa irrinunciabile anche perché ha la sua fonte, non nell'uomo, «ma in Dio, ossia colui che è verità e amore»: egli ci precede e ci costituisce (cf. CV 52). Si apre proprio qui una grande sfida per la Chiesa e la sua dottrina sociale, quella dell'annuncio per ogni realtà creaturale di un *ordo ad Deum, ad Deum Domini nostri Iesu Christi*.

Si noti che l'affermazione di un *ordo ad Deum* nella cultura occidentale,⁵⁴ dove vige ancora prevalente la prospettiva dell'*etsi Deus non daretur*,⁵⁵ non

⁵⁴ CV 56; cf. anche PH. NEMO, *Che cos'è l'Occidente*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, dove si sostiene che l'Occidente, per tornare alle sue proprie radici e per essere nuovamente promotore di giustizia e di pace per tutti gli uomini, ha urgente bisogno di tornare al Dio della rivelazione biblica, Creatore e Padre di tutti gli uomini. Nella stessa ottica cf. anche R. SPAEMANN, *La diceria immortale. La questione di Dio o l'inganno della modernità*, Cantagalli, Siena 2008; J.M. RIST, *On inoculating moral philosophy against God*, Marquette University Press, Milwaukee 2000. In prospettiva ecumenica J. MOLTMANN, *Dio nel progetto del mondo moderno. Contributi per un rilevanza pubblica della teologia*, Queriniana, Brescia 1999. Cf. anche A. GESCHÉ, *Le christianisme comme athéisme suspensif. Réflexions sur le «Etsi Deus non daretur»*, in «Revue Théologique de Louvain» 33 (2002) 187-210.

⁵⁵ Cf. E. LECALDANO, *Un'etica senza Dio*, Laterza, Roma-Bari 2006; R. HOLLOWAY, *Una morale senza Dio. Per tener fuori la religione dall'etica*, Ponte alle Grazie, Firenze 2001; G.E. RUSCONI, *Come se Dio non ci fosse. I laici, i cattolici e la democrazia*, Einaudi, Torino 2000.

è esito scontato e garantito; tutt'altro. Se in altre culture è impensabile declinare la questione morale o politica prescindendo da quella religiosa, proprio questo risulta essere invece a tema e in programma nella nostra cultura occidentale,⁵⁶ dove il lento offuscamento della visibilità culturale e sociale del trascendente è in coppia col graduale imporsi dei miti secolari del progresso, di cui forse uno dei più attuali ed emblematici è appunto la globalizzazione.

Nella parte finale dell'enciclica troviamo parole serie e gravi a questo proposito: «Senza Dio l'uomo non sa dove andare e non riesce nemmeno a comprendere chi egli sia» (CV 78) e allora diviene «inquieto e malato» perché si crea un «vuoto in cui l'anima si sente abbandonata».⁵⁷

Il riferimento a Dio è quindi anche ineludibile per l'esperienza morale, che a seguito della sua cancellazione o della sua riduzione invece «resta incompleta, precaria e ambigua»,⁵⁸ perché al di fuori di Dio, «nessuna convenzione tra attori umani, nessun consenso, nessuna necessità puramente logica può rendere ragione di un obbligo che si impone agli attori volontari».⁵⁹ Inoltre, «senza Dio resta insopprimibile il senso di colpa che consegue alla violazione della legge morale» e impossibile «la sincera conversione».⁶⁰

Proprio a questo riguardo è da segnalare un altro elemento rilevante della lettura teologica offerta dalla CV e cioè quella per cui in ogni autosufficiente presunzione e in ogni egoistica chiusura, ivi comprese quelle operanti a livello economico, si rinviene il segno del «peccato delle origini» (CV 34),

⁵⁶ Cf. anche PH. NEMO, *Che cos'è l'Occidente*, cit.

⁵⁷ CV 76. «L'alienazione sociale e psicologica e le tante nevrosi che caratterizzano le società opulente rimandano anche a cause di ordine spirituale». Questo si determina perché «è riscontrabile nella propensione a considerare i problemi e i moti legati alla vita interiore soltanto da un punto di vista psicologico, fino al riduzionismo neurologico... il nostro io viene spesso ridotto alla psiche e la salute dell'anima è confusa con il benessere emotivo», cf. G. MAZZOCATO, *Malattia della mente o infermità del volere? Psicologia, teologia morale e formazione*, Glossa, Milano 2004.

⁵⁸ G. ABBA, *La costituzione epistemica della filosofia morale. Ricerche di filosofia morale* 2, LAS, Roma 2009, p. 84. L'intero volume è di notevole interesse per il recupero, a livello filosofico, del rapporto ineludibile tra la questione di Dio e la questione morale.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 82.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 85. Benedetto XVI ricordava come abolito il senso del peccato, sono aumentati i sensi di colpa. È anche da rammentare la domanda rivolta a Gesù dai dottori della legge: «Chi può perdonare i peccati se non Dio soltanto?». Senza Dio i peccati rimangono senza remissione.

che ha ferito la natura dell'uomo, le cui conseguenze, anche nella costruzione della società, la sapienza della Chiesa ha mai dimenticato o sottovalutato.

Per questo «l'umanesimo che esclude Dio è un umanesimo disumano», che facendo dimenticare «i valori umani», è contemporaneamente «tra i maggiori ostacoli allo sviluppo».⁶¹ I cruciali orizzonti aperti dalle conquiste delle biotecnologie ripropongono la questione religiosa in modo drammatico: «Se l'uomo si sia prodotto da se stesso o se egli dipenda da Dio» (CV 74). Per questo

«lo sviluppo ha bisogno di cristiani con le braccia alzate verso Dio nel gesto della preghiera... Lo sviluppo implica attenzione alla vita spirituale, seria considerazione delle esperienze di fiducia in Dio, di fraternità spirituale in Cristo, di affidamento alla provvidenza e alla misericordia divine, di amore e di perdono, di rinuncia a se stessi, di accoglienza del prossimo, di giustizia e di pace» (CV 79).

3.2. «Iustitia duce caritate comite»

Un altro fondamentale, «inseparabile dalla carità e ad essa intrinseca» è la giustizia:⁶² «Chi ama con carità gli altri è anzitutto giusto verso di loro». Con questa chiara affermazione viene innanzitutto posto un nesso indissolubile, che poi viene svolto e precisato.⁶³ Questo nesso non ha la figura minore

⁶¹ CV 78. È interessante qui riportare le acute e drammatiche parole dell'enciclica stessa: «Stupisce la selettività arbitraria di quanto oggi viene proposto come degno di rispetto. Pronti a scandalizzarsi per cose marginali, molti sembrano tollerare ingiustizie inaudite. Mentre i poveri del mondo bussano ancora alle porte dell'opulenza, il mondo ricco rischia di non sentire più quei colpi alla sua porta, per una coscienza ormai incapace di riconoscere l'umano» (CV 75).

⁶² Per un'introduzione al vasto dibattito sul tema della giustizia cf. M.C. NUSSBAUM, *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, Il Mulino, Bologna 2007; F. D'AGOSTINO, *Giustizia. Elementi per una sua teoria*, San Paolo, Cinisello B. 2006; C. VIGNA - E. BONAN (edd.), *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, Vita e Pensiero, Milano 2004.

⁶³ Mi sembra possa ben illustrare questo nesso la seguente affermazione di un noto teologo contemporaneo. H.U. VON BALTHASAR, *Spiritus Creator. Saggi teologici III. Religiosità mondana?*, Morcelliana, Brescia 1972, p. 303: «E il Nuovo testamento, come è noto, quasi si compendia nell'affermazione di Gesù: "Qualunque cosa voi abbiate fatto (o non fatto) a uno di questi minimi, l'avete (o non l'avete) fatta a me". Qui scorgiamo alcunché di nuovo: vediamo che chi è sollecito nel lottare contro l'iniquità e nell'affermare il diritto nel mondo, lo fa in unione del tutto immediata con il Dio della rivelazione, dell'amore e della grazia, lo sappia o

della giustapposizione estrinseca o successiva⁶⁴ di realtà tra loro estranee, perché «la giustizia non è estranea alla carità» e neppure «una via alternativa o parallela»,⁶⁵ come se fossero tra loro, con maggior o minor intensità, inconciliabili.

La precisazione di questo rapporto avviene delineando una duplice e inversa precedenza, rispettivamente quella della carità sulla giustizia e quella della giustizia sulla carità, la cui vicendevole compatibilità è determinata dall'assunzione di punti di vista distinti e correlati. Infatti, se la prima risiede nell'ordine dell'intenzione o assiologico, la seconda è a dimora piuttosto in quello dell'esecuzione o operativo: ciò che troverà pieno compimento solo alla fine, dovrà essere ben presente fin dal principio. Infatti un'opera che non dispone di una progettualità sufficientemente definita – che potrà certamente essere incrementata in corso d'opera, ma non totalmente distorta – fallisce.

La prima precedenza si ha per l'eccedenza della carità, che «supera la giustizia e la completa nella logica del dono e del perdono». Non è solo la precedenza dell'amore, ma di quell'amore che è al modo Dio e genera «relazioni di gratuità, di misericordia e di comunione», rispetto a quelle strettamente configurate su diritti e doveri,⁶⁶ che pur vanno garantiti e osservati. Nello svolgersi biografico di relazioni interpersonali che intendono essere

no... Chiunque pertanto si sforzi di eliminare l'ingiustizia... quegli sta certo direttamente nel punto, in cui si incontra Dio (in Gesù Cristo), nel luogo dove egli subì l'iniquità e la sofferenza». Sulla stessa linea cf. quanto Teresa Benedetta dalla Croce scrive in risposta alla lettera che gli comunica l'aggravarsi della salute del suo maestro E. Husserl: «Non mi preoccupo per il nostro caro maestro: sono sempre stata molto lontana dal pensare che la misericordia di Dio si possa limitare alla sola Chiesa visibile. Dio è verità e chi cerca la verità cerca Dio, che lo sappia o no» (E. STEIN, *La scelta di Dio. Lettere 1917-1942*, Milano, Milano 1977, p. 100).

⁶⁴ Cf. a questo riguardo CV 38, citato più avanti nel testo, ma anche CV 6 dove si accenna a una certa priorità sembrerebbe di leggere l'opposto quando si afferma che «non posso donare all'altro del mio, senza avergli dato in primo luogo ciò che gli compete secondo giustizia».

⁶⁵ CV 6; cf. CV 34: «La logica del dono non esclude la giustizia e non si giustappone ad essa in un secondo momento e dall'esterno».

⁶⁶ Cf. a questo proposito quanto molto acutamente scrive G. Abbà: «Lo sviluppo logico e storico dell'esperienza morale moderna ha messo in chiaro che il suo ultimo fondamento non è nemmeno il concetto di dovere, bensì quello di diritti dell'uomo. Poiché l'affermazione e la rivendicazione dei diritti soggettivi viene giustificata appellandosi o alla libertà o ai desideri degli attori umani, sorgono varie incongruenze: i diritti proliferano sino a diventare pretese a qualsiasi comportamento; si moltiplicano i conflitti irrisolvibili tra i diritti di persone diverse; non vi è alcuna ragione per rispettare i diritti altrui sacrificando i propri; né vi è alcu-

buone, per la condizione di storicità che connota l'essere umano, si dà necessariamente una successione progressiva e anche un'emergenza differenziata di situazioni, che indica la giustizia – *ut in pluribus* – come «la prima via» o – con le parole di Paolo VI nella PP – «la misura minima» (CV 6) della carità. Il carattere preliminare e minimale della giustizia risiede nel pensare e nell'operare secondo diritto e dovuto, mentre l'eccedenza della carità nella logica e nella dinamica della gratuità.

A ben vedere sussiste anche un orientamento progressivo della giustizia verso la carità, quando si passa dalla considerazione della giustizia commutativa, «che regola appunto i rapporti del dare e del ricevere tra soggetti paritetici... [secondo] il principio dell'equivalenza di valore dei beni scambiati» alla giustizia distributiva e alla giustizia sociale,⁶⁷ che attivando forme interne di solidarietà e di fiducia reciproca, generano «quella coesione sociale»,⁶⁸ di cui ogni funzione e funzionamento – compreso il mercato – hanno bisogno. A questo proposito, è interessante l'osservazione che Benedetto XVI presenta:

«Mentre ieri si poteva ritenere che prima bisognasse perseguire la giustizia e che la gratuità intervenisse dopo come un complemento, oggi bisogna dire che senza la gratuità non si riesce a realizzare nemmeno la giustizia».⁶⁹

na ragione che giustifichi doveri per soddisfare simili diritti» (ABBÀ, *Costituzione epistemica*, cit., p. 83).

⁶⁷ Cf. CV 49, dove si accenna alla giustizia intergenerazionale. Si potrebbero pensare altre forme, per esempio quella interspecifica.

⁶⁸ CV 35; cf. anche P. CARLOTTI, *Bene comune*, in L. LORENZETTI (ed.), *Dizionario di teologia della pace*, EDB, Bologna 1997, pp. 827-829; ID., *La progressione intensiva*, cit., pp. 119-132.

⁶⁹ CV 38. A questo proposito, senza entrare nel merito, può essere utile notare che, anche da ambienti non esplicitamente credenti e pur coinvolti nella riflessione sul senso dell'economia, giunge la critica talora aspra all'attuale figura utilitarista dell'economia. Cf., ad es., A. SALSANO, *Il dono nel mondo dell'utile*, Bollati Boringhieri, Torino 2008; K. POLANYI, *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino 1999; S. LATOUCHE, *Giustizia senza limiti. La sfida dell'etica in una economia mondializzata*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; ID., *La scommessa della decrescita*, Feltrinelli, Milano 2009; J.T. GODBOUT, *Quello che circola tra noi. Dare ricevere ricambiare*, Vita e Pensiero, Milano 2008; ID., *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998; ID., *Critica dell'uomo economico*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2009. È pure utile consultare S. KOLM - CH. MERCIER - J. YTHIER (edd.), *Handbook of the Economics of Giving, Altruism and Reciprocity*, North-Holland, Amsterdam 2006 e la «Revue du Mauss».

La seconda precedenza era stata ben intravista dalla *Gaudium et spes*, quando con l'espressione «iustitia duce caritate comite»,⁷⁰ si invitava a non ritenere dato per carità ciò che è dovuto per stretta giustizia: «Non posso “donare” all'altro del mio, senza avergli dato in primo luogo ciò che gli compete secondo giustizia», riprende Benedetto XVI. Se da una parte, fin tanto si configura la necessità della giustizia, è logico concludere anche la necessità della sua espletazione, dall'altra si potrebbe ipotizzare livelli o momenti relazionali così qualificati da renderla per essi superflua. In realtà, proprio perché non possiamo disincarnarci e quindi non possiamo non aver più bisogno di attribuire il suo al chiunque altro in quanto tale, la carità «non è mai senza la giustizia» (CV 6) e la sua trasfigurazione caritativa non ne determina l'evanescenza. È qui a tema e in applicazione il famoso e più generale assioma: *gratia non tollit sed perficit naturam*.⁷¹

Nella stessa logica unitaria, proprio perché non è pensabile sottrarre alcuni ambiti operativi alla valutazione morale, la giustizia concerne tutte le fasi dell'attività economica e a maggior ragione è incongruo affidare la sola produzione di ricchezza all'economia e la sua giusta redistribuzione alla politica.

Inoltre, e infine, mi sembra il caso ricordare la costitutiva valenza interpersonale della giustizia, che tradizionalmente è *ad alterum*, come lo è la carità, entrambe dedicate e votate, in modi diversi, al raggiungimento di *standards* relazionali di qualità. Proprio per questo, è inderogabile un paradigma etico che miri ad assicurare la buona qualità, non solo di una prestazione operativa, ma di una persona che agisce. La differenza è esattamente quella che passa tra un'etica della norma e un'etica della virtù. Per questo, la giustizia prima di essere, un principio, una categoria o un concetto è una virtù.

Per lo stesso motivo ogni seria progettualità sociale – ivi compresa, se non soprattutto, quella di una giustizia e di una carità sociale – non potrà esimersi dalla problematica dei modi moralmente qualificati di essere persona o degli stili di vita buoni. L'orizzonte etico dello stile di vita implica un soggetto virtuoso, che non solo occasionalmente, ma permanentemente, as-

⁷⁰ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 69; cf. anche CH. ARNSPERGER, *Critique de l'existence capitaliste. Pour une éthique existentielle de l'économie*, Cerf, Paris 2005.

⁷¹ «Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat...» (S. Th. I, q. 1, a. 8, ad 2); cf. anche JOANNES PAULUS II, *Fides et ratio*, nn. 43, 75; cf. inoltre J. RATZINGER, *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia 1973, pp. 137-154.

sicura non solo un comportamento ma un atteggiamento, un modo di essere persona, che con coerenza si svolge nel suo esistenziale concreto e quotidiano. Infatti, con la virtù, il soggetto interiorizza il bene, perché questa implica una formazione della mente, del cuore e dell'agire, che porta il soggetto a plasmare il proprio intimo in modo tale da renderlo buono e quindi da riconoscere per connaturalità il bene da farsi. Con la virtù è il soggetto stesso che sa cos'è e dov'è il bene, non lo viene a sapere da una norma che lo informa dall'esterno. Emblematica al proposito è la povera vedova, che versando l'intero suo patrimonio costituito da due inutili monetine, ha versato per la costruzione del tempio più di tutti, perché ha versato quella generosità fraterna, che abbattendo l'avidità, rende disponibile qualsiasi somma per qualsiasi buona impresa. L'altezza qualitativa compensa la scarsità quantitativa.

È evidente che solo un'etica della virtù e della persona comporta l'esigenza di un'educazione e di una formazione corrispondenti,⁷² mentre una cosiddetta etica di o da prestazione, se ne esime facilmente e facilmente progetta e programma in termini istituzionali e strutturali, in sintonia con quell'eternità e con quella consequenzialità che la sostengono. In fondo, oggi meglio che in passato, emerge con miglior evidenza che il miglior "stato del mondo" è quello in cui vivono e convivono persone moralmente qualificate, cioè buone, requisito che nessuna struttura o istituzione può determinare, ma solo favorire o ostacolare.

4. Lo sviluppo integrale

Non è facile cogliere tutte dimensioni della lettura teologica che Benedetto XVI, sulla strada iniziata e tracciata da Paolo VI, offre dello sviluppo umano integrale, tanto sono numerose e profonde, e tanto variegata è la modalità, implicita o esplicita, rispettivamente del loro suggerimento e del loro svolgimento, come pure originali, pregnanti e attuali le correlazioni poste.

⁷² Cf. J. MARITAIN, *L'educazione al bivio*, La Scuola, Brescia 1981, p. 14: «Così il compito principale dell'educazione è soprattutto quello di formare l'uomo, o piuttosto di guidare lo sviluppo dinamico per mezzo del quale l'uomo forma se stesso a essere un uomo». E ancora: «L'educazione è un'arte, un'arte particolarmente difficile. Tuttavia essa appartiene per la sua natura stessa alla sfera della morale e della sapienza pratica. L'educazione è un'arte morale» (*ibid.*, p. 15). E infine: «L'arte dell'educazione dovrebbe essere paragonata a quella della medicina... In altri termini, la medicina è *ars cooperativa naturae*, un'arte ministeriale, un'arte a servizio della natura. E così è per l'educazione» (*ibid.*, p. 51).

Tra le molte possibili impostazioni, si cercherà in queste note di puntualizzare dapprima la realtà evolutiva e attuale dello sviluppo e di poi di enucleare le sue dimensioni teologiche.

4.1. *Lo sviluppo, dalla Populorum progressio alla Caritas in veritate*

Per una prospettiva teologico-morale del sociale che intende, a seguito del pressante e pertinente invito della CV, cimentarsi con l'ora presente, è non solo conveniente ma necessario, analizzare, per lo meno in via preliminare, l'itinerario evolutivo che la concreta realtà dello sviluppo è andata incontro dai tempi della PP fino a oggi, così come viene ricostruito e pensato dalla CV. L'atteggiamento che ispira e muove questa ricostruzione è fiducioso e non rassegnato e la sua più pertinente espressione consiste nella volontà di affrontare la crisi economica attuale come «occasione di discernimento e di nuova progettualità» (CV 21).

Preliminarmente a ogni trattazione successiva, è pertinente e giusto domandarsi «quanto le aspettative di Paolo VI siano state soddisfatte». La CV prospetta una risposta e in prima battuta riconosce che «lo sviluppo c'è stato e continua ad essere un fattore positivo che ha tolto dalla miseria miliardi di persone e, ultimamente, ha dato a molti Paesi la possibilità di diventare attori efficaci della politica internazionale». ⁷³ E tuttavia bisogna anche ammettere «che lo stesso sviluppo economico è stato e continua ad essere gravato da *distorsioni e drammatici problemi*», di fame ⁷⁴ e di miseria, talora peggiori rispetto a quelli prospettati dalla PP (cf. CV 33).

Dello sviluppo poi Paolo VI aveva una visione articolata in termini economici, sociali, e politici, funzionale a una crescita reale, estensibile a tutti e sostenibile. «Oggi il quadro dello sviluppo è policentrico. Gli attori e le

⁷³ CV 21, cf. anche CV 23: «Molte aree del pianeta, oggi, seppure in modo problematico e non omogeneo, si sono evolute, entrando nel novero delle grandi potenze destinate a giocare ruoli importanti nel futuro»; CV 33: «Se alcune aree del pianeta, già un tempo gravate dalla povertà, hanno conosciuto cambiamenti notevoli in termini di crescita economica e di partecipazione alla produzione mondiale».

⁷⁴ Cf. CV 27: «In molti Paesi poveri permane e rischia di accentuarsi l'estrema insicurezza di vita, che è conseguenza della carenza di alimentazione: *la fame* miete ancora moltissime vittime tra i tanti Lazzaro ai quali non è consentito, come aveva auspicato Paolo VI, di sedersi alla mensa del ricco epulone».

cause sia del sottosviluppo sia dello sviluppo sono molteplici, le colpe e i meriti sono differenziati» (CV 22).

Sono poi insorti problemi «nuovi» e di nuovo e «decisivo impatto», rispetto a quelli affrontati da Paolo VI. Ecco l'elenco riportato da CV: «Le forze tecniche in campo, le interrelazioni planetarie, gli effetti deleteri sull'economia reale di un'attività finanziaria mal utilizzata e per lo più speculativa, gli imponenti flussi migratori, spesso solo provocati e non poi adeguatamente gestiti, lo sfruttamento sregolato delle risorse della terra» (CV 21). La «novità principale» cifra sintetica ed emergente di questo plesso di problematiche è «*l'esplosione dell'interdipendenza planetaria*, ormai comunemente nota come globalizzazione. Paolo VI l'aveva parzialmente prevista, ma i termini e l'impetuosità con cui essa si è evoluta sono sorprendenti».⁷⁵

Vi sono soprattutto problemi già allora individuati, ma oggi in marcata evoluzione. La linea di demarcazione tra paesi ricchi e poveri «non è più così netta» e si registra la crescita parallela sia della produzione di ricchezza sia della disparità sociale, segno evidente di una distribuzione molto selettiva, come la nascita di «nuove povertà» e l'esistenza, nelle aree povere, di un «sversviluppo dissipatore e consumistico» (CV 22) palesemente confermano.

Il mondo al tempo di Paolo VI «era ancora molto meno integrato di quello odierno», in quanto sia l'economica, sia la finanza e sia la politica avvenivano «prevalentemente all'interno dei confini nazionali» ed era ancora possibile dell'economia una *governance* politica, a cui la PP assegnava un compito centrale. Oggi il potere politico degli Stati è sostanzialmente modificato dalle limitazioni imposte alla sua sovranità dall'economia e soprattutto dalla finanza internazionali. Il loro ruolo va quindi realisticamente riconsiderato «attraverso nuove modalità di esercizio» e «meglio calibrato» con nuove forme di partecipazione «attraverso l'azione delle organizzazioni operanti nella società civile» (CV 24).

Sempre a livello politico due eventi storici caratterizzano in modo diverso l'ora presente, rispetto a quella vissuta da Paolo VI: la fine dei blocchi contrapposti con il crollo del sistema comunista e la fine del colonialismo.

⁷⁵ CV 33. Così continua la citazione: «Nato dentro i Paesi economicamente sviluppati, questo processo per sua natura ha prodotto un coinvolgimento di tutte le economie. Esso è stato il principale motore per l'uscita dal sottosviluppo di intere regioni e rappresenta di per sé una grande opportunità. Tuttavia, senza la guida della carità nella verità, questa spinta planetaria può concorrere a creare rischi di danni sconosciuti finora e di nuove divisioni nella famiglia umana».

I blocchi impedivano lo sviluppo «in quanto la politica sottraeva risorse all'economia e alla cultura» (CV 23): era però necessaria una riprogettazione globale dello sviluppo, che, seppur chiesta da Giovanni Paolo II, continua ad essere tutt'oggi un dovere. La decolonizzazione, auspicata nella libertà e nella pace, è stata difficile e soprattutto si sono create nuove forme di colonialismo (CV 33).

«Faticano e potrebbero faticare ancor di più in futuro», rispetto ai tempi di Paolo VI, i sistemi di protezione e di previdenza, a seguito della deregolamentazione del mondo del lavoro, dettata dalla ricerca «di maggiori vantaggi competitivi nel mercato globale». Con la riduzione delle reti di sicurezza sociale, siamo di fronte a un grave e serio peggioramento, «con grave pericolo per i diritti dei lavoratori, per i diritti fondamentali dell'uomo e per la solidarietà attuata nelle tradizionali forme dello stato sociale». L'impotenza del cittadino e del lavoratore, indotta da «politiche di bilancio, con i tagli alla spesa sociale, spesso anche promossi dalle istituzioni finanziarie internazionali», «è accresciuta dalla mancanza di protezione efficace da parte delle *organizzazioni sindacali*» che sperimentano «maggiori difficoltà a svolgere il loro compito di rappresentanza degli interessi dei lavoratori». Occorre onorare ancor oggi l'invito della DSC a dar vita – in special modo a livello internazionale – ad associazioni di lavoratori per la difesa dei propri diritti. Corollario penoso sono alcuni aspetti della cosiddetta mobilità lavorativa, che per certi versi accettabile, quando diviene endemica incertezza impedisce la costruzione di «propri percorsi coerenti nell'esistenza» generando invece situazioni di «degrado umano, oltre che di spreco sociale».⁷⁶

«Sul piano culturale, rispetto all'epoca di Paolo VI, la differenza è ancora più marcata». Le interazioni culturali sono oggi «notevolmente aumentate» producendo nuove prospettive di dialogo ma anche ingenerando il rischio di un'omogeneizzazione culturale sotto il duplice e correlato risvolto di eclettismo acritico di tradizioni e di appiattimento omologato degli stili di vita. Entrambi questi elementi «convengono nella separazione della cultura dalla natura umana» (CV 26).

Se paragonato a quelli di Paolo VI, «un aspetto che negli ultimi tempi sta assumendo una rilevanza sempre maggiore», tanto da assumere un pro-

⁷⁶ CV 25: le difficoltà dei sindacati dei lavoratori sono accresciute «anche per il fatto che i governi, per ragioni di utilità economica, limitano spesso le libertà sindacali o la capacità negoziale dei sindacati stessi».

filo centrale, è la precipua importanza e la stretta connessione del tema del rispetto per la vita con quello dello sviluppo dei popoli. Questa connessione ha le radici profonde che affondano nel cuore dell'esperienza morale e nella familiarità col bene e le conseguenze gravi inerenti all'indebolimento o alla perdita di orientamento e di capacità morale.

«Quando una società s'avvia verso la negazione e la soppressione della vita, finisce per non trovare più le motivazioni e le energie necessarie per adoperarsi a servizio del vero bene dell'uomo. Se si perde la sensibilità personale e sociale verso l'accoglienza di una nuova vita, anche altre forme di accoglienza utili alla vita sociale si inaridiscono». ⁷⁷

E infine lo sviluppo è connesso col riconoscimento del diritto alla libertà religiosa, espressione pertinente e qualificata della dimensione trascendente dell'uomo, senza la quale «si potrebbe parlare di incremento o di evoluzione, ma non di sviluppo» e senza la quale si sottrae all'uomo «la forza morale e spirituale indispensabile per impegnarsi nello sviluppo umano integrale» (CV 29). Ledono questo diritto il fanatismo e fondamentalismo religioso, soprattutto se violento di violenza terroristica con motivazioni pseudo-religiose e la promozione programmata dell'indifferenza religiosa o dell'ateismo pratico. ⁷⁸

4.2. *Le dimensioni teologiche*

Le principali, riprendendo dati appena sopra già enucleati, sono quelle inerenti alla vocazione, alla libertà, alla verità e alla carità.

4.2.1. Lo sviluppo integrale è vocazione

Lo sviluppo umano integrale, ben lungi dal riguardare solo, ma certamente anche, aspetti tecnici, «è, nella sua scaturigine e nella sua essenza,

⁷⁷ CV 26; cf., in sintonia e in sviluppo delle considerazioni qui offerte, P. CARLOTTI, *Bene comune e migranti: inclusione od esclusione?*, in G. BATTISTELLA (ed.), *Migrazioni. Questioni etiche*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2008, pp. 63-119.

⁷⁸ Cf. G. ROUTHIER, *L'élaboration de la doctrine sur la liberté religieuse et de l'enseignement conciliaire sur l'Église dans le monde de ce temp*, in «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 2 (2006) 333-371; É. DIVRY, *Sur les conséquences du droit à la liberté religieuse proclamé à Vatican II*, in «Revue Thomiste» 103 (2003) 249-290; A. DULLES, *John Paul II on religious Freedom*, in «The Thomist» 65 (2001) 161-178 e J.C. MURRAY, *Vers une intelligence du développement de la doctrine de l'Église sur la liberté religieuse*, in J. HAMER - Y. CONGAR (edd.), *Vatican II: La liberté religieuse, déclaration «Dignitatis humanae personae»*, Cerf, Paris 1967, pp. 111-147.

anzitutto vocazione» e affermare ciò «equivale a riconoscere, da una parte che esso nasce da un appello trascendente e, dall'altra, che è incapace di darsi da sé il proprio significato ultimo». Questa visione è il cuore della PP.

La prerogativa vocazionale vieta rigorosamente due correlate concezioni di sviluppo, entrambe deficitarie perché disumanizzate e quindi disumanizzanti, rispettivamente quella di autosviluppo e quella di eterosviluppo. Infatti, «l'uomo non si sviluppa con le sole proprie forze, né lo sviluppo gli può essere semplicemente dato dall'esterno» (CV 11).

Verifica esattamente quest'ultima evenienza, il ritenere non solo necessario, ma anche sufficiente la completa delega alle strutture e alle istituzioni, in cui in passato «si è riposta un'eccessiva fiducia», dimenticando la loro natura di semplici strumenti e aggirando così l'inderogabilità della libera e solidale assunzione di responsabilità da parte dell'uomo.⁷⁹

L'autosviluppo invece è scadente e presuntuosa variante di quell'auto-salvezza, che esclude colui di cui si ha assoluto bisogno. Di qui il riconoscimento della libertà religiosa come condizione del vero sviluppo (cf. CV 29, 55). La prospettiva intramondana e intrastorica, preclude l'incontro con Dio, nel cui nome solo è possibile la cura per l'altro, perché viene impedito di considerarlo totalmente altro e viene abilitato uno sguardo nuovo verso di lui, oltre il facile e ingiusto stereotipo dell'antagonista. Il rischio vicino è allora di uno sviluppo che miri all'incremento quantitativo e perda il gusto per quello qualitativo, che unico ridispone i tempi e i modi dell'amicizia civile e sociale.

La prerogativa vocazionale poi dischiude la questione del senso e della meta del «camminare nella storia assieme agli altri suoi fratelli» (CV 16) e quindi apre lo spazio per un legittimo intervento anche da parte della Chiesa, che diversamente non avrebbe plausibilità. Ma non solo quest'incontro è possibile, ma è molto di più conveniente e auspicabile perché «tutta la

⁷⁹ Cf. CV 71: «Lo sviluppo non sarà mai garantito compiutamente da forze in qualche misura automatiche e impersonali, siano esse quelle del mercato o quelle della politica internazionale. *Lo sviluppo è impossibile senza uomini retti, senza operatori economici e uomini politici che vivano fortemente nelle loro coscienze l'appello del bene comune.* Sono necessarie sia la preparazione professionale sia la coerenza morale». Lo sviluppo è garantito da forze impersonali quando lo si considera solo come «un problema di ingegneria finanziaria, di apertura dei mercati, di abbattimento di dazi, di investimenti produttivi, di riforme istituzionali, in definitiva un problema solo tecnico». Cf. anche M. NOVAK, *L'impresa come vocazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000.

Chiesa, in tutto il suo essere e il suo agire, quando annuncia, celebra e opera nella carità, è tesa a promuovere lo sviluppo integrale dell'uomo» (CV 11): l'uomo, via scelta dal Cristo nell'incarnazione, è via obbligata della Chiesa. Per essa l'impegno per la promozione integrale e integra dell'uomo non è facoltativo, essendovi in gioco la sua stessa identità.

4.2.2. Lo sviluppo integrale è libertà

La corretta coniugazione delle due istanze sopra delineate è quella in cui l'uomo si riconosce costitutivamente debitore: «Tutti sappiamo di essere dono e non risultato di autogenerazione» (CV 68). È contro la dignità dell'uomo imporgli qualsiasi cosa, fosse anche il suo stesso bene o la sua stessa salvezza. L'uomo può però liberamente riconoscere ciò che è e ammettere che la precedenza, che lo ha generato, è il luogo in cui solo può trovare degno esercizio la sua libertà.

Merita ulteriore considerazione il rapporto costitutivo dello sviluppo con la libertà, ovviamente responsabile, dell'uomo e, analogamente, dei popoli. La libertà responsabile esclude ogni suo esercizio arbitrario, cioè slegato da qualsiasi riferimento alla verità.⁸⁰ «Nessuno plasma la propria coscienza arbitrariamente, ma tutti costruiscono il proprio "io" sulla base di un "sé" che ci è stato dato. Non solo le altre persone sono indisponibili, ma anche noi lo siamo a noi stessi». È ben facile, per lo meno teoricamente, apprendere e capire che non ha senso un esercizio autodistruttivo della libertà, cioè scelte che una volta attuate fanno ritrovare la persona meno persona.⁸¹

La libertà poi è reale ed effettiva, a tal punto che, nonostante i pesanti condizionamenti ogni uomo e ogni popolo rimane «l'artefice della sua riuscita o del suo fallimento» (CV 17): «Ognuno di noi sa di essere in grado di compiere scelte libere e responsabili» (CV 68). Le distorsioni, personali e sociali, presenti non sono necessaria fatalità, ma libera decisionalità, anche quando così potrebbero non sembrare, anche quando cioè questa si coagula in strutture di peccato, cioè in spesse reti di compromesso e di connivenza.

Solo se libero l'uomo si sviluppa e sviluppa, e l'uomo libero dello sviluppo può essere solo il soggetto e il protagonista. Ne diviene inevitabilmente

⁸⁰ Cf. CV 9: «La fedeltà all'uomo esige *la fedeltà alla verità* che, sola, è *garanzia di libertà* (cf. Gv 8,32) e *della possibilità di uno sviluppo umano integrale*».

⁸¹ CV 68. Si pensi, in diretta opposizione a quanto qui affermato, alle riflessioni portate avanti da H. Marcuse o da J.P. Sartre.

l'oggetto o lo strumento in presenza di facili messianismi intramondani, che presto o tardi si rivelano solo abili «fabbricatori di illusioni»⁸² e di cui l'enciclica non esita in esemplificazioni.

«Lo sviluppo della persona si degrada, se essa pretende di essere l'unica produttrice di se stessa. Analogamente, lo sviluppo dei popoli degenera se l'umanità ritiene di potersi ri-creare avvalendosi dei “prodigi” della tecnologia. Così come lo sviluppo economico si rivela fittizio e dannoso se si affida ai “prodigi” della finanza per sostenere crescite innaturali e consumistiche. Davanti a questa pretesa prometeica, dobbiamo irrobustire l'amore per una libertà non arbitraria, ma resa veramente umana dal riconoscimento del bene che la precede» (CV 68).

La grande incidenza che, nella nostra cultura soprattutto occidentale, ma a poco a poco anche mondiale, ha la tecnica e la rispettiva razionalità a riguardo dei vissuti esistenziali, singoli e collettivi, ben corrisponde alla rilevante attenzione che essa riceve all'interno dell'enciclica, soprattutto nel capitolo finale. Ecco le parole del Pontefice. La mentalità tecnicista fa

«coincidere il vero con il fattibile. Ma quando l'unico criterio della verità è l'efficienza e l'utilità, lo sviluppo viene automaticamente negato. Infatti, il vero sviluppo non consiste primariamente nel fare. Chiave dello sviluppo è un'intelligenza in grado di pensare la tecnica e di cogliere il senso pienamente umano del fare dell'uomo... La tecnica attrae fortemente l'uomo, perché lo sottrae alle limitazioni fisiche e ne allarga l'orizzonte. Ma la libertà umana è propriamente se stessa solo quando risponde al fascino della tecnica con decisioni che siano frutto di responsabilità morale» (CV 70).

Siamo nell'era della tecnica e la razionalità tecnologica, cioè una razionalità da prestazione – in cui si misura la “bontà” dello strumento in base alle sue prestazioni, alle sue esternalità, alle sue effettività consequenziali – diventa prevalente tanto da catalizzare e omologare a sé ogni altra razionalità, ivi compresa quella morale. Una radicale e profonda differenza riguarda la razionalità morale, perché essa attiene profondamente a una realtà che è un soggetto e non un oggetto, come uno strumento e una macchina. Se nella nostra azione di promozione delle persone adottiamo una razionalità da prestazione, mutuata dalla tecnica e dalla tecnologia, ci troviamo a operare con una concettualità impropria e inadeguata, perché non tiene in giusto conto dell'originalità

⁸² CV 17. L'espressione è ripresa da PP 11.

e dell'eccedenza della persona su ogni altra realtà mondana. La persona così promossa avrebbe un profilo inevitabilmente burocratico, sarebbe un uomo senza qualità, come in modo superlativo ha stigmatizzato R. Musil.⁸³

4.2.3. Lo sviluppo integrale è verità

Se nelle precedenti due categorie, come pure nella seguente, risulta più marcata ed evidente la ripresa delle impostazioni dell'enciclica di Paolo VI, nell'enucleazione di questa, si coglie maggiormente l'originalità di Benedetto XVI, impegnato nel leggere i nostri tempi alla luce della salvezza di Dio.

«La verità dello sviluppo consiste nella sua integralità: se non è di tutto l'uomo e di ogni uomo, lo sviluppo non è vero sviluppo». Ciò che oggi altera questa visione integrale dello sviluppo, soprattutto nel mondo occidentale, è da una parte l'esclusione quantitativa di larghi strati della popolazione mondiale a mezzo di povertà, di discriminazione e di emarginazione e l'esclusione qualitativa della dimensione trascendente dell'uomo. Particolarmente sottolineato, come già è stato osservato sopra, è il tema della stretta dipendenza dell'autenticità dello sviluppo dalla sua apertura trascendente, in altre parole il vero sviluppo sta e cade con un umanesimo trascendente e plenario. La Chiesa poi, in quest'ottica trascendente, sa che la verità è una persona, Gesù di Nazareth, criterio ultimo e definitivo, «al quale va riferita ogni autentica vocazione allo sviluppo umano integrale». La duplice lettura del trascendente naturale e del trascendente rivelato dischiude della verità «sia il piano naturale sia quello soprannaturale». ⁸⁴ È ovvia che la soppressione della dimensione trascendente indebolisce la capacità naturale di riconoscere e di praticare il bene morale naturale.

La verità dello sviluppo implica quindi un'inclusione quantitativa e qualitativa, senza la quale l'autenticità, sotto ogni risvolto, svanisce. Questo criterio inclusivo impedisce di considerare vera la costruzione della città futura realizzata contro o anche senza qualcuno, considerato in tutto il suo spessore ontologico, antropologico ed etico. E tuttavia l'itinerario storico della ricerca della verità e la successione dialettica del succedersi delle sue figure, permette di rinvenire facilmente unilateralità, parzialità e prospettività, per cui possono sorgere altri riduzionismi, come per esempio una concezione spiritualistica nelle sue molteplici

⁸³ R. MUSIL, *L'uomo senza qualità*, Einaudi, Torino 1974.

⁸⁴ CV 18; cf. anche S. UBBIALI - G. ANGELINI (edd.), *La testimonianza cristiana e la testimonianza di Gesù alla verità*, Glossa, Milano 2009.

versioni e varianti. È ovviamente quest'ultimo un rischio che corre direttamente la lettura teologica e da cui deve premunirsi. Lo spiritualismo è in fondo una variante del fideismo, da cui Benedetto XVI mette in guardia e a cui è possibile sfuggire proprio curando il buon esercizio di una seria razionalità.

4.2.4. Lo sviluppo integrale è carità

L'ampia trattazione precedentemente riservata alla carità ci dispensa qui dal dilungarci. Le dimensioni dello sviluppo finora tematizzate non hanno uguale portata e quindi rilevanza. Il massimo di quest'ultima è raggiunta con la carità, che, in sintonia con quello analogo tenuto per le virtù teologali, svolge un ruolo centrale di coordinamento: «La visione dello sviluppo come vocazione comporta la *centralità in esso della carità*» (CV 19). Per questo essa «è la principale forza propulsiva per il vero sviluppo di ogni persona e dell'umanità intera» (CV 1).

«La società sempre più globalizzata ci rende vicini, ma non ci rende fratelli». La sola ragione coglie l'uguaglianza tra gli uomini e fonda una civile convivenza, «ma non riesce a fondare la fraternità. Questa ha origine da una vocazione trascendente di Dio Padre... insegnandoci per mezzo del Figlio che cosa sia la carità fraterna» (CV 19). La fraternità è quindi lo specifico cristiano della solidarietà e i due atteggiamenti non sono tra loro identificabili, seppur in certa parte coincidenti. Tra di esse si dà la stessa differenza che sussiste appunto tra la carità e la filantropia, differenza che rende accettabili per la seconda forme assistenzialiste e compassionevoli invece poco consone con la prima.

È interessante notare come in un mondo velocizzato sia proprio ciò che ha più urgenza a segnare il passo e cioè la carità.

«È la carità di Cristo che ci spinge: "*Caritas Christi urget nos*" (2Cor 5,14). L'urgenza è inscritta non solo nelle cose, non deriva soltanto dall'incalzare degli avvenimenti e dei problemi, ma anche dalla stessa posta in palio: la realizzazione di un'autentica fraternità» (CV 20).

5. Concludendo

La lettura teologica dell'enciclica riprende e attualizza quella attiva nella PP. Qui sono stati abbozzati alcuni tratti interpretativi da considerarsi certamente non esaustivi, perché gli spunti e i richiami sono numerosi, anche in

ambiti non direttamente concernenti la tematica, ma comunque rilevanti per un discorso teologico complessivo.

La scelta che per il futuro elegge lo sviluppo integrale a cifra interpretativa sintetica del sociale, teologicamente letto, è di considerevole portata. Come già sopra preannunciato la teologia morale sociale non potrà non essere una teologia dello sviluppo umano integrale.

È stato giustamente detto e scritto che quest'enciclica non è un'enciclica convenzionale e per poter essere compresa esige tempi lunghi e una pausa di riflessione. Agisce sui fondamentali della comprensione antropologica e teologica e quindi per poter essere assimilata necessita di tempi ad essa convenienti. Un risultato mi sembra già però conseguito, quello di contribuire enormemente a far avvertire le insufficienze e le unilateralità di uno sviluppo, misurato solo in termini quantitativi e tecnici.⁸⁵

Sintesi

La carità, di cui urge la congiunta lettura con la verità, si media e si svolge nel contesto sociale con la categoria dello sviluppo umano integrale, categoria che, centrale nel passato con la Populorum progressio e la Sollicitudo rei socialis, continua la sua spiccata rilevanza con la Caritas in veritate e diviene cifra interpretativa dell'odierna e futura dottrina sociale della Chiesa. Caritas in veritate in re sociali è il disegno della prima enciclica sociale di Benedetto XVI, di cui qui si rivisita soprattutto il punto di vista e il contenuto teologico, considerando a livello settoriale la specificità della vocazione come ordo ad Deum, la rilevanza della relazionalità trinitaria per quella umana, la complessità del rapporto tra il giusto, il buono e il teologale.

⁸⁵ Cf. U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 45: «Quando nell'epoca pre-tecnologica il mondo non era disponibile nella sua totalità, ogni anima costruiva se stessa come risonanza del mondo di cui faceva esperienza. Questa risonanza era per ogni uomo la sua interiorità. Oggi esonerata dall'esperienza personale del mondo, l'anima di ciascuno diventa coestensiva al mondo. In questo modo vengono sopresse la differenza tra interiorità ed esteriorità, perché il contenuto della vita psichica di ciascuno finisce con il coincidere con la comune rappresentazione del mondo, o per lo meno con ciò che i mezzi di comunicazione le destinano come "il mondo"; la differenza tra profondità e superficie perché con buona pace della psicologia del profondo, la profondità finisce per essere null'altro che il riflesso individuale delle regole del gioco a tutti comune dispiegato in superficie».

LO SPIRITO SANTO E LA CHIESA: RISPOSTE DI CONGAR E DEL VATICANO II AL PROBLEMA «CARISMA E ISTITUZIONE»

MIGUEL DE SALIS AMARAL

PATH 9 (2010) 364-382

1. Introduzione

Qual è il luogo dello Spirito Santo nel discorso ecclesiologico? Ancora oggi molti lo concretizzano nei carismi e nella vitalità della Chiesa, accordando al Verbo incarnato la dimensione istituzionale e quella strutturale del corpo ecclesiale. La teologia non separa certamente le due missioni divine, ma è lontana da una soluzione più profonda che aiuti a rispondere alle attuali sfide pastorali. Le difficoltà per raggiungerla sono molte. In primo luogo, la mancanza di accordi sui termini «carisma», «istituzione», «struttura», ecc., i quali spesso vengono collegati prevalentemente a una dimensione della Chiesa o radunati particolarmente sotto l'azione di Cristo o quella dello Spirito. Altro ostacolo è la mutuazione di categorie sociologiche nel discorso ecclesiologico senza capire i loro limiti. La terza difficoltà è l'assunzione acritica di alcuni punti di vista, risolvibile con una migliore conoscenza dell'ecclesiologia cattolica e delle sfide alle quali essa ha dovuto rispondere nel passato. Tale comprensione storica accresce anche la consapevolezza della portata dei termini usati e dei limiti inerenti ad alcune interpretazioni sociologiche.

Sulla scia – pretesa o vera – di Gioacchino da Fiore molti avevano desiderato individuare lo Spirito Santo nell'era in cui la Chiesa avrebbe dovuto essere sulla terra un regno di spiritualità e di libertà, anticipando, quindi, per certi versi ciò che sarebbe avvenuto soltanto alla fine del mondo. Così si relativizzava in parte la Chiesa nella sua attuale forma storica, associandola

all'«età del Figlio». Caso mai la forma attuale sarebbe una fase da superare attraverso una riforma tutta governata dallo Spirito.

La teologia cattolica conosce bene, sin dall'epoca dell'abate calabrese, molte proposte di riforma ispirate a idee utopiche di generi diversi che spesso venivano collegate con la terza persona della Santissima Trinità. La risposta più «meditata» a queste proposte si era orientata verso il chiarimento del dogma trinitario, specialmente in ciò che riguarda l'unione delle missioni del Figlio e dello Spirito, e l'insegnamento sulla dimensione escatologica della Chiesa *in via*. Ciò nonostante, era sempre rimasta una certa idea di collegare il rinnovamento e la libertà dei carismi solamente allo Spirito, mentre la stabilità, la legge e le istituzioni solamente a Cristo. La reazione più «automatica», invece, era stata guardare con cautela qualsiasi approfondimento dell'aspetto interiore e carismatico della Chiesa, accentuandone quello istituzionale ed esterno, rendendoli quindi, forse per reazione, un po' antitetici.¹

La polemica con il luteranesimo provocò un diffuso sospetto riguardo l'intervento diretto dello Spirito Santo nell'anima del cristiano quando legge la Sacra Scrittura, cercando di situare la sua mediazione nella Chiesa gerarchica che insegna la parola di Dio. Da allora, e con l'esperienza storica che abbiamo appena tratteggiato, sembrava sempre difficile trovare un posto per lo Spirito nella Chiesa che andasse oltre la sua normale o straordinaria assistenza alla gerarchia per proclamare il Vangelo, pascere il gregge affidate e realizzare un'ispirazione più o meno saltuaria nella vita della Chiesa tramite i carismi (ritenuti «grazie straordinarie»). Nel discorso classico della manualistica non si trovava alcuna implicazione strutturale, anche perché si considerava che Cristo stesso la aveva già realizzata nei suoi tratti fondamentali. Lo Spirito cominciò a entrare con più consistenza nei manuali *De*

¹ «Le esagerazioni dei movimenti spiritualisti del Medioevo (gioachinismo, francescani *spirituali*, Ockam che attacca violentemente l'autorità papale, i precursori del protestantesimo, ecc.) resero sospetto ogni approfondimento dell'aspetto interiore e carismatico della Chiesa e misero in evidenza la necessità di accentuare il suo aspetto esterno e istituzionale»: A. DEL PORTILLO, *Dinamicità e funzionalità delle strutture pastorali*, in ATENEO ROMANO DELLA SANTA CROCE, *Rendere amabile la verità. Raccolta di scritti di mons. Álvaro del Portillo*, LEV, Città del Vaticano 1995, p. 477 (or. 1969); «il metodo prevalentemente apologetico [...] in definitiva creò una mentalità abituata a vedere nella Chiesa il suo carattere di società esterna, gerarchicamente costituita, e contribuì a confondere, se non a oscurare o a dimenticare, gli aspetti interni» *Ibid.*, pp. 478s.

Ecclesia soltanto all'inizio del secolo XX. Fino al Concilio Vaticano II si può trovare un discorso ecclesiologico in cui il Consolatore compare come anima o principio trascendente di unità della Chiesa, sulla scia dei Padri e della teologia medioevale più tradizionale.

L'articolo del *Credo* sulla terza persona della Santissima Trinità è strettamente collegato con quello ecclesiologico. Oggi pensiamo di più allo Spirito e al suo ruolo nella Chiesa, evocando e sviluppando questa vicinanza liturgico-teologica, ma la riflessione non è ancora giunta a una piena maturazione. Forse perché la storia ci porta spesso a pensare alla dialettica struttura-carisma, Chiesa istituzionale-Chiesa carismatica, e via dicendo. Esistono molti aspetti della questione, ma qui vogliamo mostrare soltanto come l'evoluzione della riflessione di Congar sul posto ecclesiologico dello Spirito Santo lo abbia aiutato a capire meglio la difficile questione del rapporto carisma-istituzione e ciò che il Concilio Vaticano II ha affermato sul ruolo dello Spirito nella Chiesa, la quale è una realtà complessa (LG 8). Lasceremo per un altro momento uno studio più esteso del percorso storico delle impostazioni del binomio struttura-carisma alla luce dell'azione dello Spirito nella Chiesa.

1. Il ruolo dello Spirito nella Chiesa secondo Congar prima del Concilio

Si legge a volte che il card. Yves-Marie Congar fu l'ecclesiologo più importante del secolo XX. Anche se questo tipo di affermazioni solitamente si fanno con un po' più di distanza storica, l'opinione, oggi come oggi, è comune negli ambienti teologici, e ci offre una finestra dalla quale guardare un cambiamento nel modo d'impostare l'azione dello Spirito nella Chiesa.

Soltanto negli ultimi dieci anni si è cominciato a studiare l'evoluzione della prospettiva congariana riguardo lo Spirito Santo e, più di recente, si comincia a capire la portata di questo cambiamento.² Per rilevare la trasformazione di Congar abbiamo separato in due parti lo studio del suo percorso,

² Cf. J. FAMERÉE, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II*, Leuven University Press - Peeters, Leuven 1992; P.G. GIANAZZA, *Lo Spirito Santo: summa pneumatologica di Yves Congar*, LAS, Roma 1998; A. DOBRZYNSKI, *La pneumatología en la eclesiología ecuménica del cardenal Yves Congar*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2000; E.T. GROPE, *Yves Congar's Theology of the Holy Spirit*, Oxford University Press, Oxford 2004; la tesi di dottorato più recente sul tema – secondo i nostri dati – è stata discussa a Lovanio nel settembre 2007: F. KWAKVA N'KAKALA, *Le rapport entre christologie et pneumatologie dans l'œuvre d'Yves Congar* (dir. J. Famerée).

accennando ogni tanto agli sviluppi posteriori al Concilio, che vedremo soltanto dopo lo studio diretto dei testi conciliari.

Nel 1941, il domenicano francese scrisse i suoi *Saggi sul mistero della Chiesa*, con quattro temi e due appendici sull'ecclesiologia di Möhler. Nel 1952 introdusse nello stesso libro un quinto saggio e tolse le appendici möhleriane. Il nuovo saggio faceva una trattazione dello Spirito Santo e del corpo apostolico quali realizzatori dell'opera di Cristo. Congar aveva l'intenzione di spiegare che Cristo aveva fondato la Chiesa inviando gli apostoli e lo Spirito. Vi era, sempre secondo la sua spiegazione, una dualità di agenti – missioni – che realizzavano l'opera di Cristo. Lo Spirito agiva dal di dentro ciò che il ministero apostolico realizzava al di fuori, essendo tutti e due uniti attraverso il vincolo dell'alleanza in virtù della fedeltà di Dio alle sue promesse. La Chiesa era strutturata attraverso l'istituzione dei mezzi della grazia, in rapporto stretto con gli *acta Christi in carne*. Tale strutturazione era fondamentalmente cristologica, ma era animata dall'azione dello Spirito Santo, sotto la guida del Cristo celeste. La vita della Chiesa era un campo dove si manifestava la trascendenza del suo capo e la personalità, pure trascendente, dello Spirito Santo, con la libertà sovrana dei doni e degli interventi di ognuno. Congar attribuiva allo Spirito una specie di libertà o autonomia, la quale spiegava una delle caratteristiche della vita della Chiesa.

Il domenicano francese ebbe occasione di utilizzare ulteriormente questa impostazione, prolungandola nella spiegazione del binomio struttura-vita in questo modo: struttura gerarchica istituita da Cristo (che è dono di Dio offerto e ricevuto così come viene offerto nei suoi tratti più essenziali), e vita della Chiesa (che in ogni epoca manifesta la grande varietà dei doni dello Spirito e della risposta degli uomini). Come si vede, l'azione dello Spirito si limitava all'intervento nella vita della Chiesa, solitamente con carismi, e doveva essere sottomessa alla missione del Figlio,³ come la vita dipendeva dalla struttura gerarchica voluta da Cristo. In quel quinto saggio Congar studiava pure la natura dell'unione dello Spirito Santo con l'istituzione ecclesiale, considerando tre possibilità e discutendone la portata. Il primo modo di vedere quest'unione era quello dell'incarnazione, che rigettava. Riconosceva però che vi erano alcune affinità. La seconda prospettiva era il binomio struttura-vita. Il terzo punto di vista era quello dell'alleanza, fondato nel decreto di salvezza e nella promessa di Dio, realizzata nel *tempus ecclesiae*.

³ Sembra che qui Congar segua l'opinione dell'Aquinate nel *Contra errores graecorum*.

Questa giustificerebbe l'infallibilità di cui godono determinati atti del Magistero e l'azione divina nei sacramenti – concretamente l'azione dello Spirito in essi, portando la promessa di Cristo a compimento –, anche se Congar sottolineava pure che la risposta di fede ai sacramenti era necessaria per la loro ricezione fruttuosa. Inoltre, affermava che lo Spirito donava grazie anche al di fuori dell'intervento del ministro ordinato. L'impostazione di Congar era, allora, molto classica e per certi versi meno sviluppata di quella di J. Arinterò.

In un'opera della stessa epoca – *Il Cristo, Maria e la Chiesa*⁴– affermava che la Chiesa istituzione era lo strumento santo di Dio per la salvezza del mondo, in linea con la cristologia calcedonese che evidenziava la vera umanità del Signore. Congar accettava pure l'azione diretta di Dio nelle anime dei fedeli, ma la riteneva tipica dell'ecclesiologia protestante. La chiamava allora dimensione «carismatica»⁵ e considerava che l'unione di tale dimensione con l'ecclesiologia cattolica si verificava tramite la gerarchia. Quest'ultima doveva provare tutti i carismi, come affermava san Paolo. Quindi, vi era un'inclusione dell'azione carismatica nell'ecclesiologia cattolica, ma ancora situata soltanto dentro due categorie: quella dell'origine divina dei carismi e quella della loro accettazione da parte della gerarchia. Non veniva ancora considerato che Dio agiva pure nella gerarchia – ordinariamente o straordinariamente – affinché si pronunciasse sui carismi. L'unione dell'azione carismatica divina e dell'azione gerarchica si verificava nell'accettazione di essi da parte della gerarchia.

Come si vede da quanto esposto, il teologo domenicano intendeva ancora l'azione dello Spirito nella Chiesa in una forma piuttosto ridotta e bisognosa di sottomissione alla gerarchia per non indebolire la mediazione ecclesiale. Allo stesso tempo, ciò dimostra che già negli anni '50 Congar si interessava del rapporto dello Spirito Santo con la Chiesa, pur partendo dall'impostazione cattolica classica, situata nell'ambito dell'antropologia teologica, che cercava di arricchire ecclesiologicamente.⁶

Il domenicano francese approfondì le sue idee sul rapporto tra lo Spirito Santo e la Chiesa negli anni successivi, specialmente dopo il Concilio

⁴ Cf. Y.-M. CONGAR, *Le Christ, Marie et l'Église*, Desclée de Brouwer, Paris 1955.

⁵ Va notato che in questo libro Congar considera che la dimensione carismatica della Chiesa è sinonimo di azione diretta di Dio nelle anime, cf. *ibid.*, p. 46.

⁶ Cf. FAMERÉE, *L'ecclesiologie d'Yves Congar*, cit., pp. 82s, 148s.

Vaticano II. Infatti, nel 1979-1980 Congar pubblicò tre libri sullo Spirito Santo – in seguito raccolti in un unico volume⁷ – che mostrano un’evoluzione significativa riguardo ciò che aveva detto nei primi anni. In essi Congar arricchisce l’impostazione cattolica classica sullo Spirito, incentrata nell’inabitazione dello Spirito Santo nel cristiano, con una considerazione più ecclesiologicala in cui afferma – tra l’altro – che lo Spirito è co-istituente, o co-fondatore, della Chiesa e principio della vita della stessa.⁸ Si può discutere se il termine «co-fondatore» sia il più appropriato per esprimere il ruolo dello Spirito nella fondazione della Chiesa, ma bisogna riconoscere che già nella *Divinum illud* di Leone XIII si accordava un ruolo allo Spirito in tutte le azioni di Cristo sin dall’incarnazione.⁹ Quindi, non è azzardato affermare che da tali premesse si possa accordare allo Spirito Santo un ruolo nella fondazione della Chiesa che impedisce di considerarlo semplicemente come inviato da Cristo insieme agli apostoli nella Pentecoste.

L’intervento di Congar negli anni 1979-1980 incontrava un ambiente in cui il dualismo carisma-istituzione, entrato nell’ambito della teologia cattolica prima della seconda guerra mondiale, era (ancora) all’ordine del giorno. Sembra importante illustrare un po’ questa impostazione, che Congar cercò di risolvere in *Io credo lo Spirito Santo*. Più avanti torneremo a questa opera per studiare altri argomenti.

La storia dell’opposizione tra Chiesa carismatica e Chiesa gerarchica veniva da lontano. Già nel 1939 Pio XII aveva dovuto intervenire contro la sterile opposizione tra «Chiesa del diritto» e «Chiesa dell’amore», ispirata dal protestantesimo di R. Sohm († 1917). Questo canonista di Strasburgo aveva capito la valenza strutturante del carisma nella Chiesa, ma l’aveva impostata sia in opposizione con la costituzione gerarchica della Chiesa che con l’esistenza del diritto nella Chiesa.¹⁰ Oltre all’avvertimento di Pio XII, ripetuto nella *Mystici corporis* (pubblicata il 29 giugno 1943), in ambito cattolico K. Mörsdorf ripose a R. Sohm escludendo senza sfumature la posizione di quest’ultimo. In concreto, il canonista tedesco sosteneva che «la struttura

⁷ Y.-M. CONGAR, *Je crois en l’Esprit-Saint*, Cerf, Paris 2002³.

⁸ Cf. *ibid.*, pp. 243 e 246.

⁹ Cf. V. MARALDI, *Lo Spirito e la Sposa. Il ruolo ecclesiale dello Spirito Santo dal Vaticano I alla Lumen Gentium del Vaticano II*, Piemme, Casale Monferrato 1997, pp. 88s.

¹⁰ «Das Wesen der Kirche ist geistlich, das Wesen des Rechtes ist weltlich. Das Wesen des Kirchenrechtes steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch»: R. SOHM, *Kirchenrecht I: Die geschichtlichen Grundlagen*, Duncker und Humblot, Berlin 1923² rist., p. 700.

gerarchica della Chiesa non rende possibile la ricezione di una struttura carismatica; struttura gerarchica e carismatica sono concetti che si escludono reciprocamente». ¹¹ Questa posizione è stata predominante – ma non esclusiva – nella scuola di Mörsdorf fino ai nostri giorni.

A queste idee di Sohm bisogna aggiungere l'influsso della sociologia weberiana, secondo la quale il carisma corrispondeva a una certa qualità che rendeva una persona *leader* di una comunità. ¹² Per M. Weber, qualsiasi cambiamento religioso era realizzato da *leader* carismatici e, in concreto seguendo le idee di Sohm, la religione in se stessa aveva un'origine carismatica, per cui viveva un periodo più intenso nella prima generazione quando il *leader* era ancora in vita. Il fenomeno dell'istituzionalizzazione veniva dopo tale periodo, associato alla perdita del dinamismo originale. Perciò, nella lettura di Weber il momento carismatico e quello istituzionale erano opposti tra loro, l'istituzione era un sostituto del carisma prolungandolo in forma più debole e fissa. Queste idee furono ampiamente diffuse a partire degli anni '20 del secolo scorso, prima di tutto in ambito protestante (Brunner, Käsemann, Von Campenhausen), ¹³ ma poi anche in casa cattolica, per cui Pio XII dovet-

¹¹ in K. MÖRSDORF, *Das eine Volk Gottes und die Teilhabe der Laien an der Kirche*, in K. SIEPEN ET AL. (hrsg.), *Ecclesia et Ius. Festgabe für Audomar Scheuermann zum 60. Geburtstag*, F. Schöningh, München 1968, p. 101.

¹² Cf. M. WEBER, *Max Weber on Charisma and Institution Building: Selected Papers*, ed. and S.N. EISENSTADT, University of Chicago Press, Chicago 1968; F. TUCCARI, *Carisma e leadership nel pensiero di Max Weber*, FrancoAngeli, Milano 1991. Sull'idea di carisma in Weber esistono interpretazioni che mettono a fuoco l'uso ambiguo del concetto da parte del noto sociologo tedesco – in contesto politico e in contesto religioso senza precisarne le differenze – il che ha provocato letture molto diversificate nei suoi lettori, cf. M. RIESEBRODT, *Charisma in Max Weber's Sociology of Religion*, in «Religion» 29 (1999) 1-14. Comunque, Riesebrodt riconosce l'influsso di Sohm in Weber per ciò che riguarda l'opposizione istituzione-carisma e la necessaria evoluzione del carisma verso l'istituzione che abbiamo indicato sopra. Per una risposta a Weber sul piano sociologico si può consultare, ad esempio, l'opera di W. STARK, *The Sociology of Religion: A Study of Christendom*, 5 vols., Fordham University Press, New York 1966-1972.

¹³ Cf. E. KÄSEMANN, *Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, in ID., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. 1, Vandenhoeck & Ruprecht edition, Göttingen 1960, pp. 109-134; ID., *Die Legitimität des Apostels*, in «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» 41 (1942) 33-71; H. VON CAMPENHAUSEN, *Ecclesiastical authority and spiritual power in the Church of the first three centuries*, Hendrickson, Peabody 1997, pp. 30-75; per approfondimenti a riguardo degli autori protestanti tra le due guerre mondiali e dopo, cf. PH. GOYRET, *Dalla Pasqua alla Parusia. La successione apostolica nel tempus ecclesiae*, Edusc, Roma 2007, pp. 88ss e 99.

te intervenire. Tra i cattolici, K. Rahner,¹⁴ H.-U. von Balthasar e Y. Congar si sono interessati del tema senza però offrire una prospettiva sistematica completa. Forse H. Küng fu uno dei teologi che prese e seguì fino in fondo la prospettiva di Sohm, cercando di mettere in atto un discorso teologico sulla struttura carismatica della Chiesa, anche se non riuscì a superare l'opposizione con la struttura istituzionale della stessa.¹⁵ Per certi versi ha confuso un po' le acque, togliendo spazio teologico per altre ricerche in questa via.

La questione sollevata da Sohm aveva un aspetto positivo molto interessante: il ruolo dello Spirito Santo nella Chiesa primitiva e l'importanza dell'esperienza della fede nella prima strutturazione della comunità apostolica. Purtroppo questo elemento positivo era stato ostaggio del dibattito sulla priorità dell'«istituzione» o del «carisma» nella Chiesa, quando non fu mescolato con letture più sociologiche che bibliche – o cristiane – della storia della Chiesa primitiva.

Dopo la seconda guerra mondiale la teologia cattolica si sforzò di approfondire lo studio dei carismi con esiti diversi. Le difficoltà erano varie. L'impostazione ecclesiologica classica, in cui la persona del Verbo incarnato era fondamentale, non dedicava molta attenzione allo Spirito Santo. Il ruolo della terza persona della Santissima Trinità si studiava principalmente nel trattato *De Deo trino*, nel *De gratia* e nella teologia spirituale. Vi era pure il sospetto di oscurare la mediazione ecclesiale – assumendo “acriticamente” un'impostazione protestante – dando più spazio allo Spirito Santo nella Chiesa. Una terza difficoltà veniva dal fatto che in quei tempi si aveva un'immagine idealizzata della Chiesa apostolica e primitiva, ritenuta come momento tipico della Chiesa carismatica. Essa, nel trascorrere del tempo si

¹⁴ Soprattutto K. RAHNER, *L'elemento dinamico nella Chiesa: principi, elementi concreti e carismi*, Morcelliana, Brescia 1970; per approfondimenti si può vedere A. DULLES, *A Church to Believe in*, Crossroad, New York 1982, p. 28.

¹⁵ Cf. M. KEHL, *Kirche als Institution*, Knecht, Frankfurt a. M. 1976, pp. 123-171. «Anche quei teologi, però, che (come K. Rahner, H. Küng) hanno maggiormente contribuito a far riemergere nella coscienza della teologia e della Chiesa la natura carismatica della Chiesa, riducono poi di fatto il ruolo del carisma a un livello quasi esclusivamente sociologico; in quanto attraverso i carismi lo Spirito Santo provvederebbe la Chiesa di una forza di rinnovamento e di moto, mentre alla struttura istituzionale, in concreto alla gerarchia, competerebbe la preoccupazione del conservare e dello stabilizzare»: L. SARTORI, *Carismi e ministeri*, in F. ARDUSSO - L. SERENTÀ - L. PACOMIO (edd.), *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. I, Marietti, Casale Monferrato 1977, p. 505.

era istituzionalizzata.¹⁶ Questa idea d'una primitiva Chiesa carismatica che dopo il primo secolo si strutturò in organismi ogni volta più complessi poi si rivelò falsa e priva di fondamento, ma era ancora viva negli anni '70, e servì come base per proporre un ritorno alla purezza primitiva che aveva delle affinità con la proposta luterana. Infine, la travagliata ricezione del Concilio Vaticano II degli anni '70 non aiutò a chiarire le cose.

Alcuni studi radunavano attorno all'idea di carisma una parte degli elementi della Chiesa e sotto l'istituzione l'altra parte di essi – quelli sacramentali e strutturanti della gerarchia –. In se stesso, questo modo di concepire l'azione di Cristo nella Chiesa tramite i sacramenti o, al contrario, *direttamente* nelle anime – tramite i carismi dello Spirito – aveva dietro di sé una lunga tradizione ecclesiale all'interno della quale possiamo includere san Tommaso e, più recentemente, l'enciclica *Mystici corporis* di Pio XII.¹⁷ Que-

¹⁶ L'idea della presenza dei carismi nella prima epoca della Chiesa era sostenuta sia dai teologi che seguivano un'impostazione classica, sia da quelli che avevano delle simpatie per la Riforma. I primi consideravano importante il ruolo dei carismi nella prima epoca, ma non più dopo, visto che il segno della Chiesa sviluppata era più chiaro per gli uomini nei secoli successivi. I secondi davano più importanza allo Spirito, alla vita nello Spirito, scoprendo nelle istituzioni una mancanza di spirito e di autenticità. Essi non tenevano molto conto della radice in cui era fondata tale vita nello Spirito, e forse non si accorgevano dell'ispirazione romantica di cui erano debitori.

¹⁷ «Non bisogna però credere che questa organica struttura della Chiesa sia costituita dai soli gradi della gerarchia e, ad essi limitata, consti unicamente di persone carismatiche (benché cristiani forniti di doni prodigiosi non mancheranno mai alla Chiesa) [...] il divin Redentore tiene il supremo governo del cristianesimo. E poiché il reggere una società di uomini non vuol dire altro che dirigerli al loro fine con provvidenza, con mezzi adeguati e con retti principi, è facile discernere come il nostro Salvatore, che si presenta come forma ed esemplare dei buoni pastori (cf. Jo 10,1-13; 1Pe 5,1-5), eserciti in maniera davvero mirabile tutte queste funzioni. Egli, infatti, mentre dimorava sulla terra, con leggi, consigli, ammonimenti, c'insegnò quella dottrina che mai non tramonterà e che sarà per gli uomini d'ogni tempo spirito e vita (cf. Jo 6,63). Inoltre partecipò agli apostoli e ai loro successori una triplice potestà: di insegnare, di governare e di condurre gli uomini alla santità, costituendo tale potestà, ben definita da precetti, diritti e doveri, come legge primaria della Chiesa universale. Ma il nostro divin Salvatore dirige e governa anche direttamente da sé la società da lui fondata. Egli infatti regna nelle menti degli uomini [...] con questo governo interno egli "pastore e vescovo delle anime nostre" (cf. 1Pe 2,25), non soltanto ha cura dei singoli, ma provvede anche alla Chiesa universale, sia quando illumina e corrobora i suoi governanti a sostenere fedelmente e fruttuosamente le mansioni proprie di ciascuno; sia quando (specialmente nelle circostanze più difficili) suscita dal grembo della Madre Chiesa uomini e donne che, spiccando col fulgore della santità, siano di esempio agli altri cristiani e di incremento al suo corpo mistico»: PIO XII, Enciclica *Mystici corporis* (29 giugno 1943), in AAS 25 (1943) 200.

sta distinzione si usava sulla base della fondamentale unità tra i due tipi di elementi e tra le realtà sorte da tali elementi, a volte chiamate struttura gerarchica e carismatica. Solitamente tutti i grandi teologi dell'epoca cercavano di non separare gli uni dagli altri, la gerarchia e i carismi, parlando dell'origine comune di entrambe in Cristo, della loro convergenza nella missione ecclesiale, della loro mutua ordinazione nell'unica Chiesa. Ma si trattava di due elementi diversi che coesistevano: si risolveva la loro opposizione, ma non la polarità. Di quest'ultimo aspetto si lamentò Congar alla fine degli anni '70 del secolo scorso (cf. *infra*). Mancava ancora un'impostazione unitaria della Chiesa all'interno della quale scoprire l'azione di Cristo e dello Spirito in tutti i suoi livelli.

Congar dichiarava serenamente finito il dibattito sulla cosiddetta «Chiesa istituzionale-Chiesa carismatica», ma il fatto è che durò ancora molti anni, e neanche oggi si constata l'unanimità all'interno dei teologi cattolici in questo campo.

2. Un brano del Concilio Vaticano II sull'azione dello Spirito nella Chiesa

Vedremo più avanti i commenti di Congar ad alcuni testi conciliari come il n. 8 di *Lumen gentium*. Adesso ci soffermiamo sul senso di due brani che riteniamo utili per il nostro studio: si tratta dei nn. 4 e 12 della stessa costituzione dogmatica sulla Chiesa. In LG 4 si legge che lo Spirito «provvede e dirige [la Chiesa] con diversi doni gerarchici e carismatici, la abbellisce dei suoi frutti (cf. Ef 4,11-12; 1Cor 12,4; Gal 5,22)».¹⁸ Dopo ciò che abbiamo visto può sembrare che il Concilio Vaticano II affermi l'azione strutturante dello Spirito nella Chiesa.

La versione precedente del testo diceva che «lo Spirito dirige la Chiesa con i suoi doni e carismi, e l'adorna con i suoi frutti (cf. 1Cor 12,4; Gal 5,22)». L'aggiunta dei doni «gerarchici» fu proposta dal card. Ruffini nel 1963. Con tale proposta lui voleva sottolineare che sin dall'inizio, nella Chiesa apostolica, c'erano i doni gerarchici e già allora si distinguevano dai carismi o grazie *gratis datae*. Il porporato aggiungeva quattro citazioni del

¹⁸ «Ecclesiam, quam in omnem veritatem inducit (cf. Io 16,13) et in comunione et ministracione unificat, diversis donis hierarchicis et charismaticis instruit ac dirigit, et fructibus suis adornat (cf. Eph 4,11-12; 1Cor 12,4; Gal 5,22)» (LG 4: ed. in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, n. 287).

Nuovo Testamento in cui la distinzione era chiaramente manifestata: 1Cor 12,8-10; 28-30; Rm 12,6-8; Ef 4,11.

La risposta della commissione, facendo riferimento a questo intervento, fu di accettare la sua proposta «di enumerare *tra i doni dello Spirito Santo*, pure quelli gerarchici». E aggiunse agli anteriori riferimenti biblici quello di Ef 4,11s, dove si legge che Cristo costituì alcuni come apostoli, altri come profeti, altri come evangelisti, altri come pastori e dottori con il fine di perfezionare i santi e per l'opera del ministero.¹⁹

Vi furono due proposte posteriori all'emendamento di Ruffini, già nel 1964. Nella prima si chiedeva di cambiare il verbo «dirigere» con il verbo «istruire». La commissione accettò di includere tutti e due i verbi. La seconda era più generale, e manifestava il timore di qualche padre conciliare di vedere equiparati i doni gerarchici e carismatici. La commissione rispose che il testo seguiva accuratamente il modo di dire corrispondente a san Paolo. Queste due risposte mostravano la volontà di affermare un intervento dello Spirito al di là del miracolo o del carisma straordinario, libero e non prevedibile, includendolo pure all'interno della gerarchia e come all'origine di essa. Inoltre, si vede che l'impostazione che sosteneva la posizione “ridotta” dell'azione dello Spirito Santo si manifestò pure nell'aula conciliare. Se guardiamo bene, i due interventi del 1964 qui sopra indicati sono coerenti con la prospettiva di Congar degli anni '50.

Per capire meglio che cosa intendeva il Concilio per «carisma» può essere utile andare alle risposte della commissione riguardanti gli emendamenti di LG 12, che cercavano di chiarirne il significato. Nel brano si afferma che lo Spirito Santo compie la sua missione di guida e santificazione del popolo di Dio tramite i sacramenti e i ministeri e tramite l'elargizione libera dei suoi doni a ognuno, dalla gerarchia fino al più sconosciuto fedele laico. Lo fa tramite grazie speciali che rendono questi fedeli pronti a svolgere varie opere e uffici per il rinnovamento e l'edificazione della Chiesa.²⁰ Il testo

¹⁹ Cf. F. GIL HELLÍN, *Concilia Vaticani II. Synopsis constitutio dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*, LEV, Città del Vaticano 1995, pp. 25 e 1028. Il card. Ruffini si appellò a un suo libro in cui affermava la distinzione di questi doni: *La gerarchia della Chiesa negli Atti degli Apostoli e nelle lettere di S. Paolo*, Lateranum, Roma 1921.

²⁰ «Idem praeterea Spiritus Sanctus non tantum per sacramenta et ministeria populum Dei sanctificat et ducit eumque virtutibus ornat, sed dona sua “dividens singulis prout vult” (1Cor 12,11), inter omnis ordinis fideles distribuit gratias quoque speciales, quibus illos aptos et promptos reddit ad suscipienda varia opera vel officia, pro renovatione et ampliore

sintetizza, dopo i suggerimenti di più padri conciliari, che i carismi venivano definiti come grazie speciali diverse da quelle provenienti dallo Spirito tramite i sacramenti e ministeri.

La commissione riconosceva che il termine in san Paolo aveva un valore variegato, comprendendo *vel immo praecipue* i ministeri stabili (erano allora riferiti i brani di Rm 12,6-13; 1Cor 12,7-11 e 28-31; Ef 4,11s, già presentati *supra*). E non voleva assumerlo soltanto in quanto dono mirabile o del tutto speciale. Quindi, il termine «carisma» fu inteso nel senso biblico paolino, più ampio di quello usato da alcuni padri conciliari nei loro interventi. Quando, per esempio, la commissione dovette trattare dei doni del tutto speciali cercando di collegarli con il ruolo della gerarchia, essa riprese un suggerimento di Ruffini del 1963: invece di raccomandare che tutto si svolga con ordine, riprendendo il consiglio di 1Cor 14,40 – che riguarda le assemblee liturgiche e non spiega sufficientemente le relazioni intercorrenti la gerarchia e i carismi privati –, si faccia riferimento al testo di 1Ts 5,19-21, che raccomanda di non estinguere lo Spirito, non disprezzare le profezie, esaminare tutto e conservare ciò che sia buono. Nel 1964, si chiese che fosse intensificata l'affermazione della funzione gerarchica. La commissione rispose che ciò era già stato sufficientemente indicato nel testo.²¹

Da questa lettura dei testi conciliari possiamo concludere una chiara affermazione: *a)* della presenza dello Spirito Santo all'origine del *donum* della gerarchia; *b)* della doverosa verifica dei doni straordinari da parte dei pastori; *c)* della non voluta specificazione dell'idea di carisma, rinviandola al concetto paolino; *d)* dell'esistenza di carismi comuni e altri che sono all'origine di ministeri stabili; *e)* dell'ordinazione di tutti i doni dello Spirito all'edificazione della Chiesa.

Il Concilio non volle, dunque, schierarsi con un'impostazione duale gerarchia-carisma. La comune origine del dono carismatico e gerarchico in Cristo e nello Spirito sono evidenti (cf. LG 4 e 19, che qui non tratteremo). È vero che alcuni Padri lessero le bozze dei testi con il timore di un capovolgimento dell'ordine ecclesiale e con una precomprensione cristocentrica classica, del resto comune nei manuali *De ecclesia*. Il Concilio disse che, rimanendo valida la regola della verifica gerarchica dei carismi straordinari,

aedificatione Ecclesiae proficua, secundum illud: "Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem" (1Cor 12,7)» (LG 12).

²¹ Cf. GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II. Synopsis*, cit., pp. 98-101 e 1444s.

non era su quella scia che voleva parlare dei doni dello Spirito nella Chiesa, e lasciava aperto l'approfondimento biblico sui carismi. Rimaneva agli studiosi il lavoro di sviluppare questi accenni dell'assise.

Dai testi conciliari e dalle conclusioni che abbiamo appena indicato si può dedurre che con Cristo c'è sempre insieme lo Spirito, sin dall'incarnazione (cf. AG 4), passando per tutti gli atti della *vita Christi* – nei quali si fonda la Chiesa – fino al giorno di Pentecoste in cui, insieme al Padre, invia lo Spirito sulla Chiesa.²² La costituzione gerarchica della Chiesa veniva collegata non soltanto a Cristo ma pure allo Spirito, e i carismi venivano riferiti a Cristo e non soltanto allo Spirito Santo, anche se quest'ultima idea era già stata indicata da Pio XII nella *Mystici corporis*.

Il testo di LG 12 non si è fermato sull'appartenenza o meno dei carismi alla costituzione della Chiesa, forse perché non aveva voluto definire il termine in un modo preciso. Comunque, nella *Mystici corporis* troviamo una decisa condanna delle opinioni che restringono la struttura della Chiesa ai soli elementi gerarchici o ai soli elementi carismatici. Anche lì veniva indicata la presenza permanente di persone con doni carismatici nella Chiesa. Secondo il Pontefice, la progressiva creazione d'istituzioni ecclesiali lungo la storia non soffocava i carismi né si doveva vedere il carisma come inutile in un momento di sviluppo istituzionale già avvenuto. Nella Chiesa si trovano sempre insieme la struttura gerarchica e i doni carismatici.²³

²² «Hay una biografía de Jesús en la que actúan conjuntamente el Hijo y el Espíritu, y que culmina en la resurrección y en Pentecostés, momento a partir del cual “su” Espíritu producirá en nosotros los efectos que produjo en su humanidad por medio de la participación en su gracia»: J.R. VILLAR, *El Espíritu Santo y la Iglesia*, in J.J. ALVIAR (ed.), *El tiempo del Espíritu. Hacia una teología pneumatológica*, Eunsa, Pamplona 2006, p. 93; per un approfondimento teologico sulla non separazione delle missioni del Figlio e dello Spirito Santo tanto durante il secolo XX come prima, cf. *ibid.*, pp. 86-91. Per l'analisi della presenza dello Spirito Santo in Cristo e nella Chiesa secondo AG 4, cf. G. CISLAGHI, *Per una ecclesologia pneumatologica. Il Concilio Vaticano II e una proposta sistematica*, Pontificio Seminario Lombardo - Glossa, Roma - Milano 2006, p. 240-242.

²³ «Minime autem reputandum est hanc ordine digestam, seu “organicam”, ut aiunt, Ecclesiae corporis structuram solis hierarchiae gradibus absolvi ac definiri; vel, ut opposita sententia tenet, unice ex *charismaticis* constare; qui quidem donis prodigialibus instructi, numquam sunt in Ecclesia defuturi»: PIO XII, *Mystici corporis*, cit., p. 200. Nella nota 17 abbiamo riportato la traduzione ufficiale dell'*Enchiridion Vaticanum* (EDB, Bologna) e della pagina *web* della Santa Sede, lasciando al lettore la libertà di controllare l'accuratezza della traduzione del latino in italiano.

Così il Concilio presenta una rinnovata comprensione della struttura gerarchica della Chiesa che sembra più dinamica di prima perché è collegata contemporaneamente a Cristo e allo Spirito Santo. Secondo il Concilio, Cristo e lo Spirito insieme fanno sì che la Chiesa sia sacramento della salvezza.²⁴ Nella teologia italiana, sia il ruolo dello Spirito all'origine della Chiesa sia nella concretizzazione della sua missione, ovvero, la sua presenza attiva nelle proprietà della Chiesa, nella comprensione della rivelazione, nella sua trasmissione, ecc. sono stati ben recepiti da autori come Dianich, Forte e Sartori.²⁵

Rimaneva – e rimane ancora – da fare un approfondimento sul significato concreto della dinamicità della struttura gerarchica della Chiesa nella storia e sulle implicazioni strutturali degli interventi carismatici dello Spirito e di Cristo, ma le porte erano ormai aperte. Poco dopo il Concilio, Rodríguez affermava che «nella Chiesa pellegrina questa dinamica vitale del corpo di Cristo attraverso i carismi *non è adeguatamente distinta dall'attività gerarchica* perché il carisma altro non è che la manifestazione della grazia di Cristo, dell'unione vitale con Cristo, e questa unione non si produce nella Chiesa se non attraverso il ministero della gerarchia. I due fattori contribuiscono, ognuno a modo suo, alla crescita del corpo».²⁶ Forse nel futuro si troverà su questa scia della dinamicità della struttura gerarchica la soluzione per tanti fenomeni pastorali che sono sorti dopo il Concilio, l'ultimo dei quali è la costituzione di una struttura personale per i fedeli anglicani che vogliono unirsi alla Chiesa cattolica mantenendo una parte della loro tradizione.²⁷ E, al contrario, finché esiste una comprensione limitata della dinamicità degli

²⁴ Cf. P. RODRÍGUEZ, *Carisma e institución en la Iglesia*, in «Studium» 7 (1966) 487-493.

²⁵ Cf. I. TIEZZI, *Il rapporto tra la pneumatologia e l'ecclesiologia nella teologia italiana post-conciliare*, Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma 1999, pp. 262-272. Più recentemente cf. CISLAGHI, *Per una ecclesiologia pneumatologica*, cit.

²⁶ RODRÍGUEZ, *Carisma e institución*, cit., pp. 492s, la traduzione dallo spagnolo è nostra, il corsivo è nell'originale.

²⁷ L'*incipit* della Costituzione apostolica di BENEDETTO XVI *Anglicanorum coetibus* (4 novembre 2009), è già molto chiaro su questo aspetto: «In questi ultimi tempi lo Spirito Santo ha spinto gruppi anglicani a chiedere più volte e insistentemente di essere ricevuti, anche corporativamente, nella piena comunione cattolica e questa Sede Apostolica ha benevolmente accolto la loro richiesta», cioè riconosce che proviene dallo Spirito il movimento per cui un gruppo di fedeli che non è in comunione con la Chiesa cattolica chiede di essere ricevuto *corporativamente* nella piena comunione cattolica. Il frutto di tale movimento dello Spirito è la creazione di una struttura gerarchica di tipo personale che sappiamo essere giuridicamente equiparata alle diocesi.

elementi gerarchici della struttura della Chiesa, sarà difficile comprendere la natura ecclesiologicala di molti eventi ecclesiali recenti.

3. Lo Spirito Santo nella Chiesa secondo Congar dopo il Concilio

Quando Congar considerava la pneumatologia del Concilio Vaticano II – nell'*Io credo lo Spirito Santo* –, ci ricordava che il Concilio aveva ripreso la comparazione tra gli aspetti visibile e spirituale, umano e divino, della Chiesa e l'unione delle due nature in Cristo per attribuire allo Spirito il ruolo di animatore della Chiesa in una prospettiva di attualismo o di evento.²⁸ Ma lo Spirito non è altro che lo Spirito di Cristo. Congar rilevava allora più luoghi in cui il Concilio mostrava il ruolo attivo dello Spirito nella missione santificatrice della Chiesa, e concretamente nei sacramenti della nuova legge. Si soffermava pure in ciò che l'assise conciliare aveva approvato riguardo i carismi, mostrando che la Chiesa non si costruisce soltanto tramite i mezzi istituiti ma pure con l'infinita varietà dei doni dello Spirito.

Congar aveva avuto l'occasione di sviluppare all'inizio degli anni '70, questa teologia dei carismi declinandola in «teologia dei ministeri» la quale, secondo lui, offriva alla Chiesa una fisionomia un po' diversa da quella offerta dall'ecclesiologia «piramidale e clericale» (*sic*). Adesso non ci interessa tanto l'oggetto di questa teologia dei ministeri, perché alquanto situata nel contesto polemico e nelle problematiche degli anni '60-'80, ma il fatto che ci fosse stata dimostra che Congar ebbe come presupposto di tale discorso l'affermazione del ruolo dello Spirito nella *strutturazione* della Chiesa.

Questo presupposto così ricco poteva essere sviluppato in molti modi. Infatti, nel libro *Io credo lo Spirito Santo* Congar affermava che lo Spirito fonda la Chiesa, e approfondiva i modi e le condizioni attraverso i quali ciò si realizza. In seguito, citava testi conciliari che indicavano alcune delle funzioni della terza persona della Santissima Trinità: allo Spirito era affidata la garanzia dell'osservanza delle forme stabilite da Cristo per il governo della Chiesa (LG 27); le strutture sociali della Chiesa erano al suo servizio (LG 8); attualizzava il Vangelo e l'intelligenza della parola di Dio (DV 8 e 23); suscitava delle iniziative di vita religiosa e le vocazioni (LG 44s); e in campo apostolico e missionario non di rado la sua azione era anteriore all'azione di

²⁸ Cf. CONGAR, *Je crois en l'Esprit-Saint*, cit., pp. 228s; CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 8a.

coloro ai quali era affidata la missione di governo della vita della Chiesa (AG 29); era lo stesso Spirito che operava il rinnovamento della Chiesa affinché questa fosse sempre fedele al suo Signore lungo il suo pellegrinaggio storico (LG 9), ecc.²⁹ Possiamo continuare l'elenco delle azioni dello Spirito, ma ci pare che queste siano sufficienti per rilevare che siamo davanti a un discorso sull'azione dello Spirito nella struttura della Chiesa e non in opposizione o concorrenza ad essa. Alla fine Congar abbandonava la considerazione dei testi conciliari – in cui aveva riconosciuto una vera pneumatologia – e considerava che era la stessa vita della Chiesa quella che si sviluppava sotto il soffio di Pentecoste. Secondo lui, la prassi della vita ecclesiale farà sì che si sviluppino in futuro la riflessione sullo Spirito nella Chiesa.

Volgiamo adesso lo sguardo all'affermazione dello Spirito quale co-istituente della Chiesa, poggiata in più riferimenti a sant'Ireneo di Lione e altri Padri.³⁰ Congar chiariva il suo significato considerando che lo Spirito non era venuto soltanto ad animare un'istituzione ormai totalmente determinata nelle sue strutture;³¹ egli percorreva alcune opere di teologi, alcuni testi neotestamentari, alcuni eventi della storia della Chiesa primitiva, e concludeva affermando che l'opposizione tra carisma e istituzione non era teologicamente corretta, anche se la storia ci offriva esempi di tensione tra funzioni istituite e funzioni di tipo carismatico. Secondo lui l'opposizione era frutto dell'interpretazione formulata da alcuni, non della realtà delle cose, e il suo effetto era disunire la Chiesa. A suo avviso, l'ecclesiologia aveva vissuto una tendenza a subordinare strettamente i carismi all'autorità istituita – nei trattati *De ecclesia* apologetici –, poi aveva raggiunto una tappa successiva in cui l'organismo ecclesiale sembrava avere una struttura tutta carismatica, in cui il momento istituzionale aveva un posto secondario. Fino ad allora – Congar scrisse queste idee nel 1980 – si era operato in un contesto fin troppo dualistico in cui si distingueva l'istituzione proveniente da Cristo e i liberi interventi dello Spirito. E precisava ancora: da una parte c'era l'apostolato e i mezzi della grazia di cui Gesù aveva istituito i principi e che erano ac-

²⁹ Cf. CONGAR, *Je crois en l'Esprit-Saint*, cit., pp. 231s.

³⁰ Per rigore bisogna indicare che la comparazione dell'invio del Figlio e dello Spirito con le due mani di Dio era applicata all'uomo, che attraverso le due missioni divine diventa immagine e somiglianza di Dio, e non era direttamente usata per la Chiesa, cf. IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses*, V, 6, 1. Il fatto, però, non è un ostacolo serio per la sua applicazione alla Chiesa.

³¹ Cf. CONGAR, *Je crois en l'Esprit-Saint*, cit., p. 249.

compagnati dall'azione dello Spirito, e dall'altra c'era una specie di "settore libero" dove agiva soltanto lo Spirito. Qui Congar faceva riferimento agli studi inclusi nei suoi *Saggi sul mistero della Chiesa* e alle critiche a lui rivolte per il cosiddetto "settore libero", ammettendo di essersi sbagliato perché si era dimenticato di considerare che in quel settore libero vi era pure il Cristo glorificato, sempre unito allo Spirito. Le citazioni di san Paolo sono molte e non occorre adesso esemplificarle.

Insomma, per Congar la co-istituzione andava letta in modo tale che l'unione di Cristo con lo Spirito non venisse mai meno.³² L'azione del Signore tramite e con lo Spirito non si riduceva a una semplice attuazione delle strutture di alleanza fondate dal Cristo terrestre – cioè, prima della sua ascensione –. L'azione di Cristo con e tramite lo Spirito era stata e sarà sempre presente nella storia. Tante volte con novità, ma sempre edificando il corpo di Cristo, quindi sempre conforme al Vangelo e al kerygma apostolico. Congar chiudeva questo primo capitolo del secondo volume di cui stiamo dando un breve riassunto con una verità spesso ribadita da lui in altri momenti del libro: la serietà di un corretto discorso sullo Spirito Santo nella Chiesa dipende dal suo riferimento costante all'opera di Cristo e alla parola di Dio.³³

Alla fine di questo percorso possiamo affermare che Congar ha cambiato non poco il suo modo di vedere il rapporto Spirito-Chiesa lungo gli anni. Abbiamo infatti già segnalato che soltanto poco tempo fa si è cominciato a studiare la portata ecclesiologica di questo cambiamento del suo modo di vedere il ruolo dello Spirito: da animatore della vita della Chiesa già fondata e strutturata da Cristo, al ruolo di co-istituente della Chiesa, insieme a Cristo.³⁴ È facile capire che la nostra percezione del modo in cui le missioni

³² Nell'ambito cattolico attuale è comune affermare la presenza dello Spirito insieme a Cristo nella fondazione della Chiesa, nel senso di superare le posizioni opposte della teologia cattolica classica (accento cristologico nella fondazione della Chiesa) e la posizione protestante (accento pneumatologico), cf. C. IZQUIERDO, *El Espíritu Santo en la historia. Dimensión pneumatológica de la teología fundamental*, in ALVIAR (ed.), *El tiempo del Espíritu*, cit., pp. 72s. Non è tanto comune trarre conseguenze specifiche della presenza delle due persone divine nella fondazione della Chiesa per superare o rispondere all'opposizione tra le cosiddette strutture carismatiche e istituzionali della Chiesa.

³³ Cf. CONGAR, *Je crois en l'Esprit-Saint*, cit., pp. 243-254. Questa idea fu recepita dalla teologia italiana. Ad esempio, cf. M. SEMERARO, *Mistero, comunione e missione. Manuale di ecclesiologia*, EDB, Bologna 1996, pp. 90s.

³⁴ Cf. FAMERÉE, *L'ecclésiologie d'Yves Congar*, cit., pp. 450s.

divine si svolgono nella Chiesa può influenzare considerevolmente la nostra impostazione ecclesiologicala. Congar è soltanto un caso *tipico*.

Queste considerazioni sono sufficienti per capire la novità della prospettiva di Congar, che ancora oggi si sta scoprendo piano piano, e la relativa novità della sua visione dello Spirito Santo in rapporto alla struttura della Chiesa.

4. Conclusione

Arrivati alla fine di questa breve analisi, si può affermare che il clima ecclesiologicalo si sta risvegliando nel suo versante pneumatologico. Il Concilio Vaticano II ha raccolto le migliori intuizioni anteriori incoraggiando la teologia a ulteriori sviluppi cristologici e pneumatologici.

Il percorso degli ultimi decenni, specificamente nel campo del binomio carisma-istituzione, ha dovuto affrontare alcune difficoltà teologico-culturali che, in realtà, erano molto anteriori al Concilio e si possono situare tipicamente nella canonistica protestante dell'Ottocento. Autori come R. Sohm e E. Käseman – nel Novecento – tra altri, sono all'origine di intuizioni interessanti ma anche di molte sfide che spesso non sono state ben risolte dai teologi cattolici.

La nostra analisi ci suggerisce che non sempre si può attribuire la colpa dell'inadeguata risposta ai teologi cattolici, perché all'inizio del secolo XX la teologia dello Spirito Santo era ancora insufficiente per poter affrontare tali sfide. Per certi versi la riflessione cattolica rimane ancora da sviluppare. Inoltre, visto che la problematica era sorta in ambito protestante, occorre non reagire nella stessa angolatura per poter illuminarla bene. Ma non tutte le risposte cattoliche sono state coscienti dei limiti della prospettiva che assumevano. In questo senso, occorre riconoscere che il binomio carisma-istituzione in quanto questione teologica non è di origine cattolica bensì protestante. Anche la cornice in cui sorge è non cattolica. Perciò, forse è meglio non studiare le eventuali tensioni all'interno della Chiesa sotto il binomio carisma-istituzione (o equivalenti). Spesso la metodologia complica ulteriormente l'oggetto di studio.

Bisognerà affrontare con serenità le pesanti connotazioni inibitrici che ogni tanto compaiono, ad esempio, sul versante della teologia dei carismi, che rimane in attesa di studio. Sembra chiaro che spesso si è visto il binomio struttura-carismi come un modo di nominare «il permanente» (e il diritto) e «il mutevole» (e le persone) nella Chiesa, lasciando in ombra la dinamicità

storica della struttura gerarchica e ignorando la possibilità di direzioni permanenti dello Spirito nella Chiesa. A volte la struttura veniva abbinata a Cristo e il carisma allo Spirito, dimenticando la fondamentale unità delle due missioni e delle due persone divine nella Chiesa *communio et sacramentum salutis* (come ha ricordato, tra altri, Congar).

Prendiamo anche atto che oggi sembra farsi strada la domanda sulla possibilità e il senso in cui considerare lo Spirito quale fonte di una strutturazione della Chiesa. Il Concilio lo aveva già suggerito e, dopo di esso, il documento della Commissione Teologica Internazionale del 1985 lo rese esplicito e incoraggiò il suo sviluppo. Essa ha già ricevuto interessanti risposte affermative nell'ambito sacramentale e in quello carismatico, che cercheremo di mostrare in un altro studio.

Sembra saldamente acquisita la validità della considerazione delle due missioni divine, senza separarle, per avere – tra le altre conseguenze – un discorso più equilibrato delle cosiddette strutture gerarchiche e carismatiche della Chiesa. Si tratta di uno dei valori indicati dal Concilio Vaticano II e giustamente accolto nelle principali ricerche ecclesologiche mirate a valutare la dimensione pneumatologica della Chiesa, come quella di Congar. Di fatto, l'approfondimento del rapporto delle due persone divine inviate dal Padre nella loro presenza e azione nella Chiesa sta situando poco a poco la problematica originata in casa protestante in un livello diverso, contribuendo così alla costruzione di una riflessione cattolica.

Infine, la conoscenza delle ragioni per cui una risposta anteriore non fu del tutto soddisfacente, anche se ebbe buone intuizioni di fondo, può aiutare a capire meglio il ruolo della terza persona della Santissima Trinità nella Chiesa.

Sintesi

Il ruolo dello Spirito Santo nella Chiesa ha ricevuto un chiarimento fondamentale durante il Concilio Vaticano II. Qui sono indicati i principali aspetti rinnovati, tra i quali spunta il ruolo strutturante e dirigente del Paraclito, insieme a Cristo, nel sacramentum salutis. Così si può cercare una soluzione migliore per la questione del rapporto tra carisma e istituzione nella Chiesa, spesso ostaggio di letture di diverso tipo che non hanno una via d'uscita. La presentazione della dottrina di Congar sul rapporto tra lo Spirito e la Chiesa, molto diversa, prima e dopo l'assise conciliare, mostra esemplarmente la lentezza della ricezione e le vie trovate da un teologo che si è interessato del tema "carisma-istituzione".

COMPRESIÓN TEOLÓGICA DE LA GRACIA COMO PARTICIPACIÓN DEL HOMBRE EN LA VIDA DIVINA

GERARDO DEL POZO ABEJÓN

PATH 9 (2010) 383-396

El concepto teológico de gracia remite a una realidad que pertenece al ámbito de lo divino: es alumbrada por el Dios trinitario, y su fin es la unión inmediata con él en la gloria. Pero la relación entre Dios y la gracia no ha de entenderse como si el primero fuese sólo la causa externa (eficiente o final), y la segunda, un efecto externo y completamente distinto de Dios. El Dios trinitario se incluye en el constitutivo interno de la gracia. Es lo que intenta expresar la espiritualidad cristiana cuando afirma que Dios es al mismo tiempo el dador y el don de la gracia, y lo que quieren significar los teólogos actuales cuando hablan de la gracia como autodonación libre de Dios al hombre.

La autodonación divina comporta el inicio de la participación del hombre en la plenitud de la vida divina. Tiene su fuente, modelo y motivo interno en las procesiones intratrinitarias, su movimiento primero en el diálogo y comunión de las personas divinas, y su momento constitutivo en las misiones del Hijo (encarnación) y del Espíritu (Pentecostés), que son una prolongación o irradiación en las criaturas de las procesiones y del diálogo y comunión de las personas divinas. Las misiones no pertenecen a la esencia del Dios trinitario, pero están enraizadas en las procesiones y brotan del diálogo entre las personas divinas: de la iniciativa libérrima y amorosa de Dios Padre – acogida por el Hijo en la unidad del Espíritu – de comunicar la vida divina. Las misiones culminan en cierto modo en la inhabitación de las personas divinas en el justo, pero la inhabitación trinitaria, y el diálogo y comunión del justo con las personas divinas no son posibles sin la infusión sobrenatural que llamamos gracia habitual.

1. La vida trinitaria: fuente, modelo y motivo interno de la gracia

El Dios uno y trino revelado en Cristo es plenitud de vida en la comunicación y comunión de las personas divinas. Inspirándose en la Escritura, la teología ilustra esa plenitud con los conceptos de procesiones, generación e espiración, que concibe como actividades espirituales de conocimiento y amor. Dios no existe ni vive sino como Padre en relación al Hijo y al Espíritu, en el conocimiento, la donación, la entrega y comunión mutuos. El conocimiento y amor del Padre, que se identifican con su naturaleza divina, están en el origen de la generación del Hijo y de la espiración del Espíritu. De ellos nace el Hijo y procede el Espíritu como distintos del Padre en la posesión de la única divinidad.

Ninguna persona divina se reduce a un mero yo sin un tu. Cada una es relación subsistente con las otras. En la vida trinitaria hay palabra y respuesta, unidas en el asentimiento pleno. El ser-si-misma y el ser-con-otras de cada persona culmina en el supremo ser-en-comunión de las tres. El Espíritu Santo personifica la consumación de la comunión. Por eso, para expresar su identidad personal tenemos que recurrir a un doble aspecto (a la reciprocidad del Padre y del Hijo y a su fruto) y a una doble figura (como nexo del amor entre el Padre y el Hijo y como término de su amor). El Espíritu es el don personal por antonomasia, más allá del puro y mutuo darse; es el don del don en cuanto no toma, no da ni habla de lo suyo, sino de lo que recibe del Padre y del Hijo.¹

En el diálogo intratrinitario surge la iniciativa del Padre, acogida por el Hijo en la unidad del Espíritu, de comunicar la vida divina y para ello crear a los hombres y demás criaturas espirituales. La iniciativa paterna tiene como centro al Hijo: se trata de que se haga hombre para que los hombres se unan al Hijo y puedan disfrutar de la vida que recibe siempre del Padre en la unidad del Espíritu. Se lleva a cabo mediante su envío y el del Espíritu al mundo, que constituyen la gracia originaria y fontanal. La gracia brota del diálogo intratrinitario, y conlleva una llamada, una atracción y una promesa a los hombres creados por Dios a su imagen como destinatarios personales de la misma y culmina en su incorporación y participación en la vida y comunión trinitaria.

¹ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Theologik III. Der Geist der Wahrheit*, Johannes, Einsiedeln 1985, pp. 224, 272.

En la medida en que la llamada es acogida, la atracción asentida y la promesa creída, tiene lugar una autodonación del Dios trinitario al hombre que fructifica en el Don del Espíritu presente en el corazón. La gracia es, pues, un desbordamiento hasta el corazón del hombre de la santidad, vida y felicidad de las tres divinas personas en su recíproco entregarse y acogerse. No es sólo un efecto exterior a Dios, sino su autoentrega a la criatura que posibilita la acogida por parte de ésta.

La comunicación de la vida divina a las criaturas se realiza por las procesiones temporales o misiones. La primera acción hacia fuera del Dios trinitario fue la creación. Pero ésta, aunque establece ya una relación ontológica entre la criatura y el Creador, y apunta al hombre creado a imagen de Dios como interlocutor y destinatario personal de su autodonación, no conlleva la unión personal ni la participación en la vida íntima del Dios trinitario. Fue necesario un nuevo acercamiento de Dios a los hombres para revelar su vida íntima, posibilitar el acceso a ella y comunicarla. Es lo que atestigua la Biblia.

2. Prolongación de la vida trinitaria en las misiones del Hijo y del Espíritu

El Nuevo Testamento enseña expresamente el hecho de la misión del Hijo al mundo para hacer a los hombres partícipes de la vida divina: *Porque tanto amó Dios al mundo que entregó (envió) a su Hijo para que todo el que crea en él no se pierda, sino que tenga vida eterna (Jn 3,16 ss). Cuando llegó la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo... para que llegáramos a ser hijos de Dios por adopción (Gál 4,4-5)*. Ha tenido lugar, pues, un movimiento del Hijo de Dios desde el seno del Padre hasta el mundo que presupone la relación intratrinitaria previa y comporta su prolongación en los hombres, elevados por ello a la dignidad de hijos de Dios por adopción.

Algo similar sucede en relación al envío del Espíritu. Son paradigmáticas las palabras de Jesús en la última cena: *Cuando venga el Paráclito, que os enviaré de parte del Padre, el Espíritu de la verdad, que procede del Padre, dará testimonio de mí. Pero también vosotros daréis testimonio de mí (Jn 15,26-27)*. El envío del Espíritu supone su procedencia previa del Padre y del Hijo que se prolonga hasta la vida y acción de los cristianos, que, cuando dan testimonio, actúan por la fuerza del mismo Espíritu (Jn 14,16-26; Gál 4,6).

La teología intenta precisar la naturaleza de las misiones, tanto en relación a su origen y fuente intratrinitaria como en relación a su presencia y prolongación en la criatura espiritual. La teología tradicional solía seguir

el orden del ser: partía de las procesiones para explicar las misiones. La teología actual, en cambio, prefiere seguir el orden del conocimiento: parte de las misiones para llegar a las procesiones.² Lo decisivo es que una y otra suponen – y se esfuerzan en mostrar – el vínculo entre las misiones y las procesiones divinas.³

El Nuevo Testamento atestigua una distinción entre el acontecer originario, de alcance universal y prototípico de estas misiones, por una parte, y la prolongación de las mismas en el hombre justificado, en la Iglesia y en la historia entera. Inspirándose en el testimonio neotestamentario, la teología distingue entre misiones constitutivas y consecutivas.⁴

Sólo hay dos misiones constitutivas: la del Hijo por el Padre en la encarnación al formar de la carne de María y asumir la naturaleza humana de Jesús por obra del Espíritu (Jn 1,14), y la del Espíritu Santo por el Padre y el Hijo encarnado y glorificado el día de Pentecostés sobre la Iglesia y la humanidad (Hech 2,17) para universalizar, interiorizar y apropiarse la redención de Cristo.⁵

El envío del Hijo al mundo, es decir, su encarnación en el hombre Jesús, manifiesta y prolonga en la tierra su generación a partir del Padre. La relación filial con el Padre, su condición de Palabra e imagen suya, su modo de poseer la divinidad como don recibido y entregado al Padre en el Espíritu, su comunión con el Padre por el Espíritu en el conocimiento y el amor, se

² Cf. L.F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1998, pp. 241-242.

³ Cf. L. SCHEFFCZYK, *Trinidad y misión en la teología católica*, en «Estudios trinitarios» 15 (1981) 379-390; ID., *Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre*, MM Verlag, Aachen 1996, pp. 358-365.

⁴ Cf. L. SCHEFFCZYK, *Die trinitarischen Sendungen als Quellgrund des christlichen Lebens*, en G. SCHWAIGER, (hrgs.), *Die dreifaltige Gott und das Leben des Christen*, Eos Verlag, Erzabtei St. Ottilien 1993, pp. 160-163.

⁵ Se podría objetar que el Espíritu Santo es enviado desde el principio de la vida de Jesús en cuanto actúa constantemente en él desde su concepción (Lc 1,35) hasta su resurrección y ascensión al cielo. Pero Jesús dice en la fiesta de las Tiendas: *Si alguno tiene sed, venga a mí y beba el que cree en mí, como dice la Escritura: De su seno correrán ríos de agua* (Jn 7,37-38). Y comenta Juan: *Esto lo decía refiriéndose al Espíritu que iban a recibir los que creyeran en él. Porque aún no había Espíritu, pues todavía Jesús no había sido glorificado* (Jn 7,37-39). Incluso en Lucas Cristo anuncia que enviará en Pentecostés el Espíritu *que el Padre ha prometido* (Lc 24,49; Hech 1,4-5). Permanecemos, pues, fieles al testimonio neotestamentario cuando decimos que el Espíritu es enviado por el Padre y el Hijo encarnado (y glorificado) a partir de Pentecostés.

prolongan ahora en el hombre Jesús y hacen a éste Hijo del Padre. También en su humanidad Jesucristo es el Hijo de Dios. ¿Cómo es posible esto?

Al entrar en el mundo, el Hijo eterno asintió al designio paterno de que se hiciera hombre y mostró su disposición a la entrega total, hasta la muerte, para llevarlo a cabo. El asentimiento muestra que el Hijo de Dios se hace libremente hombre y posee su humanidad según el modo de ser de su filiación eterna y con la misma libertad soberana con la que se recibe y entrega eternamente al Padre (Heb 10,5.9). Tal asentimiento es el motivo por el que en la entera vida de Jesús y en cada una de sus acciones puede expresarse, prolongarse y llevarse a cabo el diálogo filial con el Padre en la unidad del Espíritu. La encarnación tuvo lugar por obra del Espíritu mediante el asentimiento de María a la voluntad de Dios, que es correlativo al asentimiento del Hijo al entrar en el mundo. Se pone de relieve así el carácter dialógico del orden de la gracia: la iniciativa del Padre y la correspondencia y asentimiento del hombre, según el modelo filial y divino.

La unión personal del Verbo/Hijo eterno con Jesús es tan plena que la Iglesia enseña que en Jesucristo hay dos nacimientos, el eterno a partir del Padre, y el temporal por obra del Espíritu Santo y a partir de la Virgen María, y que es Dios verdadero y hombre verdadero. Pero condena a quien sostenga como Nestorio que hay en él dos hijos, uno natural, el eterno, y otro adoptivo, el hombre Jesús, o niegue que no puede decirse que el Verbo de Dios nació de María o que ésta es Madre de Dios. Como enseña Éfeso, el Verbo se unió inefablemente a la carne animada por el alma racional según la persona y se hizo así hijo del hombre.⁶ En consecuencia, en Cristo no hay dos sujetos, sino un único sujeto:

«Uno y el mismo son el Hijo eterno del Padre y el hijo de la Virgen María nacido en el tiempo según la carne, a la que podemos llamar por eso madre de Dios».⁷

La vida eterna del Verbo junto al Padre, su encarnación y la realidad y entera vida humana de Jesús se predicán del mismo y único sujeto: el Logos consustancial con el Padre. Esto se expresará más tarde diciendo que en

⁶ H. DENZINGER- P. HÜNERMANN, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum* (= DH), n. 250.

⁷ Así sintetiza el esquema dogmático de Éfeso (DH 251, 253) A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, vol. 1, Herder, Freiburg 2004, p. 689.

Cristo hay una sola persona, la del Hijo único de Dios que existe en dos y de dos naturalezas (la divina y la humana).⁸ El que era imagen del Dios invisible ha tomado forma de siervo, pero conservando en esa forma la semejanza con Dios Padre. Sólo en esa forma del Verbo encarnado y en ninguna otra forma humana podemos ver al Padre.⁹

La encarnación implica la asunción no sólo de una naturaleza humana singular, sino también de su vida y su historia, conducidas desde el principio por el Espíritu. Éste impulsó a Jesús a conformar filialmente su voluntad y obrar humanos a la misión salvífica que le había encomendado el Padre y a la que había asentido al entrar en el mundo. La acción del Espíritu se manifiesta y anticipa prolepticamente en el bautismo de Jesús de cara a su misión mesiánica y se consuma en la Pascua con la ofrenda sacrificial de su vida, con la resurrección, ascensión al cielo a la derecha del Padre y su envío por el Hijo en Pentecostés.¹⁰

El acontecimiento de Cristo en el mundo se desarrolla en dos momentos o estadios unidos indisolublemente: el primero según la carne, es decir, según la humanidad e historia hasta su pasión y muerte; y el segundo, según el Espíritu, es decir, en el ingreso en el seno del Padre por la entrega de sí en la muerte, en su constitución como Señor a la derecha del Padre y en su presencia vivificante por medio del Espíritu en la Iglesia apostólica (Rm 1,3-4; 1Ped 3,18; 1Tim 3,16). Mediante la acción del Espíritu en la Pascua se supera la tensión entre la vida de Cristo según la carne y su santidad interior como Hijo preexistente. Jesús llega a ser Hijo de Dios en poder (Rm 1,4: *Jesús, constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos*); pero también Espíritu vivificante y último Adán (1Cor 15,45: *Fue hecho el primer hombre, Adán, alma viviente; el último Adán, Espíritu vivificante*).

La carta a los Hebreos afirma que con su entrega en la muerte Jesús ha entrado con su entera humanidad en el santuario del Padre y se ha convertido en el camino nuevo por el que nosotros, incorporándonos a su humanidad, podemos acceder a la gloria o vida eterna Dios (Heb 10,20).¹¹ El

⁸ CONCILIO II DE LYÓN: DH 852.

⁹ CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Quod Christus sit unus* (SC 97, 450-451).

¹⁰ Cf. M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1995, pp. 201-259.

¹¹ SANCTUS THOMAS, *In Hebr* 10, 20: n. 502.

Espíritu es enviado ahora desde el Padre por el Hijo a la Iglesia, a los corazones de los creyentes y al mundo. Desde Pentecostés fluye hacia el mundo el movimiento de diálogo y comunión en el Espíritu entre el Padre y el Hijo encarnado: el Padre acoge la ofrenda sacerdotal del Hijo y ambos envían el Espíritu como el fruto de la redención que se derrama sobre la Iglesia y sobre los corazones. No sólo está sobre el mundo, como podrían hacernos pensar las imágenes de la paloma (cf. Mt 3,16) o de las lenguas de fuego (Hech 2,3), sino que penetra en el corazón de los hombres que se le abren. Por ello puede decir Pablo: *El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado* (Rm 5,5).

Las misiones constitutivas se prolongan y ramifican en la Iglesia y en todos sus medios y ordenamientos salvíficos: en la Palabra, en los sacramentos (Bautismo, Confirmación, Penitencia, Eucaristía), la liturgia.¹² El concilio de Trento afirma que el hombre puede recibir la gracia de la justificación sólo por la fe y el bautismo o deseo del mismo.¹³ Ahora bien, por el bautismo se incorporan los creyentes a la Iglesia¹⁴ y forman parte del nuevo pueblo de Dios que camina en la historia.¹⁵ Pertenecer a este pueblo de Dios y vivir en él y con él, es el modo elegido por Dios para la comunicación de su gracia justificadora. Si el judío pertenece al pueblo de Dios por el hecho de haber nacido de una mujer judía, a través de Cristo y después de Cristo la pertenencia al pueblo de Dios acontece para los judíos y gentiles a través de la fe y el bautismo. El bautismo es la puerta que introduce en el gran espacio de la Iglesia, «pero todo él tiende a alcanzar la plenitud de la vida en Cristo», es decir, «a la profesión íntegra de la fe, a la incorporación plena en la economía de la salvación, como el mismo Cristo quiso, y finalmente a la incorporación íntegra en la comunión eucarística».¹⁶

3. Inhabitación y vida nueva del justificado

Las misiones llegan en cierto modo a su meta con la inhabitación de las personas divinas en el corazón del justo. En ella se cumplen las palabras de Cristo: *Quien me ama guardará mis mandamientos; y mi Padre lo amará, y*

¹² CONCILIO VATICANO II, *Sacrosanctum Concilium*, n. 102.

¹³ DH 1524.

¹⁴ CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, n. 11.

¹⁵ «Ahora vosotros sois pueblo de Dios» (1Ped 2,10).

¹⁶ CONCILIO VATICANO II, *Unitatis redintegratio*, n. 22.

vendremos a él y haremos morada en él (Jn 14,23). La inhabitación conlleva una transformación de la vida del cristiano desde su interior. Es la experiencia que expresa Pablo cuando declara: *Estoy crucificado con Cristo. Ya no soy yo el que vive, es Cristo quien vive en mí* (Gál 2,20), o cuando confiesa: *Para mí Cristo es la vida, y una ganancia el morir* (Flp 1,21); *todas las cosas las tengo por basura con tal de ganar a Cristo* (Flp 3,8).

Las palabras de Pablo brotan de una profunda experiencia de entrega y confianza mutuas con Cristo. Lo primero fue la entrega de Cristo. Pablo confiesa que vive su vida en este mundo desde la fe en el Hijo de Dios que le amó y se entregó por él (Gál 2,20), y de este modo habitó en él y le movió internamente a obrar.¹⁷ Pablo correspondió a Cristo con su propia entrega. Cristo llegó a ser su vida porque se convirtió en el motivo interno de toda su actividad y con el afecto se unió a él como a su fin.¹⁸ Llegó a ser un verdadero amigo de Cristo. Ahora bien, el amor hace al amante salir fuera de sí hasta el amigo en cuanto considera los bienes o males del amigo como suyos propios y su voluntad como la suya. En cuanto considera suyo lo que es del amigo, el amante está en el amado como identificado con él. Y al contrario, en cuanto quiere y obra por el amigo como una misma cosa consigo, el amado está en el amante. Esta presencia mutua del uno en el otro puede entenderse también por la reciprocidad en el amor.¹⁹

Pero Cristo vive actualmente como la persona del Hijo unida a la humanidad (cuerpo y alma) gloriosa. De ese Cristo afirma Pablo: *Que Cristo habite por la fe en vuestros corazones* (Ef 3,17; cf. Col 3,3). La humanidad de Cristo glorificada por el Espíritu ha sido habilitada para hacerse presente y operante en todo tiempo y lugar, no sólo intencionalmente, sino también real y ónticamente, incluso en el corazón de los justos que le acogen por la fe. Por la fe y, sobre todo, por los sacramentos de la fe el Señor glorificado se hace presente en los corazones de los hombres. En todo caso, la presencia interior de Cristo no puede concebirse al margen de la incorporación sacramental, sobre todo por el bautismo y la Eucaristía, a su cuerpo, que es la Iglesia.

La incorporación a Cristo por la fe y el bautismo habilita al justo para una relación filial con Dios Padre. Afirma el cuarto evangelio: *Pero a todos*

¹⁷ SANCTUS THOMAS, *Ad Gal 2, 20*, lect. VI: n. 109.

¹⁸ SANCTUS THOMAS, *In Philip 1, 21*, lect. III: n. 32.

¹⁹ ST I-II, 28, 2 resp.

los que le recibieron (a Cristo) les dio poder de hacerse hijos de Dios (Jn 1,12). El justo incorporado a Cristo participa realmente en su relación filial con el Padre. Se cumple así la vocación del hombre: *reproducir la imagen de su Hijo, para que fuera él el primogénito entre muchos hermanos* (Rm 8,29). Por eso, pese a las diferencias entre una y otra filiación, puede decir el Cristo joaneo: *Como tú estás en mí y yo estoy en ti, tienen que estar ellos en nosotros* (Jn 17,21). Así se explica también por qué el Padre de Jesucristo puede ser llamado también nuestro Padre: *Subo a mi Padre y a vuestro Padre* (Jn 20,17).

Todo esto se realiza en el Espíritu cuya venida y presencia en el alma está íntimamente unida a la inhabitación de Jesucristo y a la incorporación del creyente a su cuerpo en la Iglesia. También de la venida del Espíritu a los creyentes podría decir Cristo: *Tomará de lo mío y os lo anunciará* (Jn 16,14).

La unión del justificado con Cristo es una incorporación a su relación filial con el Padre mediante su humanidad glorificada. La incorporación causa una conformación óptica y operativa (habitual) con su humanidad santificada por la que el justo se habilita para acoger y asentir a la voluntad del Padre, participar en la ofrenda sacrificial del Hijo y entregarse servicialmente a él y a los hermanos (Flp 2,5.11).

El Espíritu Santo, por su parte, actúa como estímulo en la conciencia y en el corazón de los hombres para que acojan la vocación a ser hijos de Dios y se incorporen a Cristo en la Iglesia. Afina, interioriza y espiritualiza la incorporación y conformación filial con Cristo de modo que la relación de filiación con el Padre va tomando forma de relación de amistad. No sólo hace tomar conciencia al creyente de que no puede vivir su relación con Dios y con Cristo al margen de su cuerpo, sino que también le hace experimentar que es él mismo el que actúa en su corazón y en la Iglesia y que la garantía de su autenticidad cristiana y de la no separación de la fuente de Cristo está en la comunión con el cuerpo eclesial y eucarístico.

Al Espíritu le corresponde en la introducción de la criatura a la eternidad de Dios un cierto carácter de principio, que se prolonga luego en el hecho de que la filiación divina del agraciado sólo se hace posible en el Espíritu. Él, como Espíritu de unidad y fruto del amor del Padre y el Hijo, es el que posibilita la unión del justificado con el Hijo y el Padre. En él, como medio de todos los acontecimientos de la salvación individual, que se desarrollan por el Hijo encarnado en el Espíritu, tiene lugar también la introducción escatológica del santificado en el seno del Padre.

4. La transformación del hombre por el Espíritu como gracia habitual

Algunos autores piensan que la inhabitación explica suficientemente el testimonio bíblico sobre la gracia de Dios entre los hombres y que la doctrina de la gracia como hábito infuso (o gracia creada) es sólo un postulado teológico innecesario. Pero la tradición ha colegido dicha doctrina de los testimonios paulino y joaneo sobre la nueva criatura y la regeneración espiritual del hombre justificado. La historia de la teología y del dogma no ha hecho sino profundizar y desarrollar ese testimonio según la conexión con otros misterios y según la inteligibilidad metafísica. Es lo que tenemos que hacer ahora nosotros.

A ello nos ayuda, en primer lugar, la explicación de santo Tomás sobre la sabiduría de Dios que ha dispuesto todo con suavidad y ha equipado al hombre con una cualidad gratuita entrañada en su alma para que, ciertamente bajo el influjo del Espíritu presente en él, pero también por sí mismo, se ponga en movimiento hacia la meta sobrenatural de comunión con él en la vida eterna.²⁰ Santo Tomás quiere explicar la espontaneidad y alegría de la vida cristiana y salvaguardar la dignidad personal del hombre creado a imagen de Dios, dignidad que estriba en parte en que él mismo pueda cooperar y llevar a cabo el movimiento salvífico. Esto es posible sólo si se le infunde alguna cualidad o forma sobrenatural en su propias fuerzas naturales de modo que constituya con ellas un único principio de actuación. Las obras salvíficas brotan de la acción conjunta de la gracia de Dios infundida por el Espíritu en el corazón del hombre y de la voluntad de éste. Esta afirmación no es una mera especulación teológica, sino una verdad de fe enseñada por la Iglesia.²¹

Autores católicos actuales quieren explicar la tradición teológica de la gracia como hábito con la idea más bíblica de libertad donada y conciencia filial.²² Pienso que está plenamente justificada la vinculación de la gracia con la libertad y la conciencia filial. De hecho, los testimonios paulino y joaneo relacionan la gracia con la vocación del hombre a la libertad de los hijos de Dios, hecha posible por el Hijo y el Espíritu. Pero la gracia nos hace libres y nos conforma con el Hijo en la medida en que no sólo nos conduce a esa

²⁰ ST I-II, 109.

²¹ DH 390: can. 20 del segundo SÍNODO DE ORANGE, año 529; DH 1525: CONCILIO TRIDENTINO, *De iustificatione*, cap. 5.

²² Recientemente F.G. BRAMBILLA, *Antropología teológica*, Queriniana, Brescia 2004, pp. 465-474.

meta última y nos hace tomar conciencia de nuestra relación filial con Dios Padre, sino también en cuanto el Espíritu nos pone en contacto real con la humanidad glorificada y santificada de Cristo, nos santifica, nos habilita para cooperar en el camino hacia el Padre y nos hace participar ya de alguna manera de la vida divina. Sólo así se explica la espontaneidad y alegría de la vida cristiana en el camino hacia Dios.

Pero la razón de ser de la gracia habitual se esclarece sobre todo a partir de presencia de las personas divinas, no a partir de su insuficiencia o impotencia para realizar el acto salvífico en el hombre, sino por lo que es como concreción suprema del Don mismo de las personas divinas. La presencia del Espíritu no agota la realidad plena de la gracia en el hombre agraciado, tal como viene atestiguada en el Nuevo Testamento y en la tradición magisterial y teológica. El Espíritu Santo no puede comunicarse con el espíritu del hombre como una forma interna que le justifica, santifica y hace ontológicamente conforme a Dios; no puede ser el principio formal intrínseco del hombre que estructure y vivifique su ser y obrar desde dentro como lo hace el alma en el cuerpo. Pero justamente esto es lo que enseñan el testimonio bíblico y la tradición católica que entiende la gracia como una realidad divina que toca al hombre en el centro del alma, le penetra, se ciñe suavemente a su ser y, en virtud de ello, le habilita para realizar con suavidad los actos salvíficos adecuados al Dios de la gracia y de la salvación. Esto lo puede realizar sólo un tipo de gracia, que a diferencia de la increada, del Don de las personas divinas, aunque animada por ellas, actúe en el hombre como principio formal y operativo interno.

La unión espiritual íntima de una persona humana con otra (o la unión de un yo con un tu) no puede convertir a ambas en un único principio de operación porque una o las dos perderían su consistencia individual y su dignidad personal. Mucho menos podrá una persona divina hacerse un principio de operación o principio formal interno del hombre. Tampoco puede penetrar en el ser humano hasta el punto de que, como el alma en el cuerpo, se convierta en el principio formal de la acción del hombre. Esto conduciría a una unión substancial imposible entre la persona divina y el hombre, y los actos de éste serían formalmente divinos. Tampoco es posible una unión accidental de la persona divina con la naturaleza humana ni en el sentido de secundario ni en el sentido de inhesión al ser creado como elemento constitutivo suyo. Si el influjo divino en el obrar humano se realiza a través de la

gracia, esto puede tener lugar sólo por medio de una gracia que como efecto divino creado, como cierto hábito o cualidad creada se ajusta y conforma hasta tal punto a la criatura espiritual que la fuerza divina y el factor humano se pueden unir en un principio unitario de operación del que brotan los actos salvíficos humanos.²³

El significado de la gracia habitual se esclarece plenamente cuando se la entiende como disposición y preparación para la recepción del Don de la gracia divina en persona.²⁴ El vínculo de una persona divina con la criatura espiritual origina en ésta una unión interior con aquella. Ahora bien, la criatura finita no está preparada en cuanto tal para la unión con una persona divina. Prueba de ello es que el Espíritu Santo no puede habitar en el alma del hombre pecador no justificado. Debe, pues, ser dispuesta para esa unión. La unión entre la gracia divina en persona con un hombre natural significa – dicho de una manera gráfica – la superación de la distancia entre Dios y el hombre. Tal superación se ha realizado fontanalmente en Cristo en cuento Verbo de Dios encarnado. En los hombres sólo es posible por la incorporación a su humanidad santificada y glorificada por el Espíritu que conlleva una cierta elevación del nivel del ser creado y pecador y una apropiación de su santidad mediante la infusión de una disposición íntima o hábito estable y sobrenatural para la recepción de la persona divina. El hábito infuso tiene un cierto carácter medial (o instrumental), análogo al que tiene la humanidad de Cristo en la obra de la redención. Por eso, cuando hablamos de la gracia creada nos referimos a la información del alma del justo con un hábito sobrenatural, que le habilita para la cooperación con el Espíritu Santo y para el gozo de las personas divinas.²⁵

5. La actuación del Espíritu en el hombre como gracia(s) actual(es)

La tradición católica entiende por gracia actual el influjo interior del Espíritu Santo (resp. Dios trinitario) en las potencias del alma humana (entendimiento y voluntad), influjo que alcanza al hombre caído en virtud de

²³ L. SCHEFFCZYK, «*Ungeschaffene*» und «*geschaffene*» Gnade. Zur Vertiefung des Gnadenverständnis, en «Forum Katholische Theologie» 15 (1999) 92.

²⁴ «Gratia gratum faciens disponit animam ad habendam divinam personam....Sed tamen ipsum donum gratiae est a Spiritu Sancto» (ST I, 43, 3 ad 2).

²⁵ «Per donum gratiae gratum facientis perficitur creatura rationalis, ad hoc quod libere non solum ipso dono creato utatur, sed ut ipsa divina persona fruatur» (ST I, 43, 3 ad 1).

la obra redentora de Cristo, para que pueda realizar un acto de salvación mediante un movimiento puntual.²⁶ Quizás habría que incluir también el influjo del Espíritu a través de la gracia externa y sacramental de la Iglesia. En todo caso, el objeto de este movimiento inmediatamente sobrenatural y puntual es, por una parte, la consecución del estado salvífico duradero de la justificación en la gracia santificante, y, por otra, en los ya justificados, la elevación de la fuerza y capacidad sobrenatural para la realización actual o para el paso del hábito al acto.

K. Rahner relativiza la distinción entre gracia habitual y gracia actual. La reduce a una simple consideración de los dos momentos en que actúa la única gracia de la autocomunicación de Dios: «Se llama habitual en cuanto la autocomunicación de Dios se ofrece permanentemente al hombre (desde el Bautismo) y en cuanto (en el adulto) es aceptada libremente, y, por cierto, en diversa medida»; y «se llama actual en cuanto sostiene el acto de su aceptación (acto existencial y esencialmente graduado, realizado siempre de nuevo) y en él se actualiza a sí misma».²⁷

Rahner pretende con toda razón una explicación unitaria de la gracia a partir de la autocomunicación de Dios, principio incompatible con una suma de elementos diversos. Pone de relieve la insuficiencia de la teología postridentina al dividir la entera exposición de la gracia en dos partes separadas, una sobre la gracia habitual y otra sobre la gracia actual. Pero la distinción entre gracia habitual y actual no tiene por qué crear dificultades a la concepción unitaria de la gracia y a su elaboración en torno al principio de la autodonación de Dios y la presencia del Espíritu. También la gracia actual sigue siendo un fruto que viene del Espíritu y está orientada a su venida al corazón del justo, a la obtención y fortalecimiento de la gracia de la justificación, al gozo en las personas divinas y, a la postre, a la meta de la contemplación de Dios.

Escribe santo Tomás que «la acción por la que el Espíritu Santo nos mueve y protege no se circunscribe al efecto del don habitual que causa en nosotros, sino que nos mueve y protege también al margen de este Don, jun-

²⁶ Cf. L. SCHEFFCZYK, *Katholische Dogmatik. Heilsverwirklichung in der Gnade*, MM Verlag, Aachen 1998, pp. 275-283.

²⁷ K. RAHNER, *Gracia III. Exposición teológica*, en ID. (ed.), *Sacramentum mundi*, t. 3, Herder, Barcelona 1973, p. 329.

to con el Padre y el Hijo».²⁸ La existencia de las gracias actuales garantiza la constante prioridad e iniciativa del Espíritu como llamada, promesa, oferta, atracción y estímulo para incorporarnos a Cristo en su entrega al Padre por los hombres, no sólo en el inicio de la fe y de la gracia de la justificación, sino también en su actualización y desarrollo posterior, hasta el encuentro definitivo en la gloria.

Sintesi

El artículo contempla la gracia como participación del hombre en la vida divina. Presenta su fuente en las procesiones intratrinitarias, su movimiento primero en el diálogo y comunión de las personas divinas, y su momento constitutivo en las misiones del Hijo (encarnación) y del Espíritu (Pentecostés), que son una prolongación o irradiación en las criaturas de las procesiones y del diálogo y comunión de las personas divinas. Las misiones culminan en la inhabitación en el justo, pero la inhabitación trinitaria y la comunión del justo con las personas divinas no son posibles sin la transformación interior del mismo que llamamos gracia habitual. La doctrina sobre la gracia actual pretende salvaguardar la iniciativa permanente del Dios trinitario.

²⁸ ST I-II, 109, 9 ad 2.

NEUES INTERESSE AN DER LEHRE VON DEN *LOCI THEOLOGICI*. BERICHT UND AUSBLICK

BERHARD KÖRNER

PATH 9 (2010) 397-418

Als der Dominikaner-Theologe Melchior Cano¹ 1560 in Toledo starb, hinterließ er ein unvollendetes Werk, das in den folgenden Jahrhunderten als so maßgeblich angesehen wurde, dass man immer wieder darauf Bezug genommen hat: *De locis theologicis*. Wie er in seinem zwölften Buch ausführt, knüpft er theologisch bei der ersten *Quaestio* in der *Summa Theologiae* des Thomas von Aquin an² und weiß sich in der Tradition der Topik, die er mit dem Namen des Aristoteles verknüpft.³ Cano versteht sein Werk als eine theologiespezifische *ars disserendi* (Disputationskunst) und umschreibt die *loci* als gewissermaßen die Heimstätten aller theologisch relevanten Argumente (*tamquam domicilia omnium argumentorum theologorum*⁴). Ohne sich auf eine Zahl festzulegen, stellt Cano zehn *loci theologici* vor, die er in zwei Gruppen unterteilt. Die ersten sieben *loci* (*auctoritas Sacrae Scripturae, auctoritas traditionum Christi et apostolorum, auctoritas Ecclesiae Catholicae, auctoritas Conciliorum, auctoritas Ecclesiae Romanae, auctoritas sanctorum veterum, auctoritas theologorum scholasticorum*) stellen für den Glauben spezifische Argumente (*argumenta propria*) bereit, die letzten drei (*ratio naturalis, auctoritas philosophorum, auctoritas humanae historiae*) Argumente von außerhalb des Glaubens, die aber für die theologische Argumentation relevant sind (*argumenta aliena*). So ist Melchior Cano in die Geschichte der

¹ Zu Leben und Werk von Melchior Cano cf. B. KÖRNER, *Melchior Cano, De locis theologicis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre*, Styria Verlag, Graz 1994.

² Cf. M. CANO, *De locis theologicis* XII.II.2.

³ *Ibid.*, I.III.1.

⁴ *Ivi.*

Theologie eingegangen als derjenige, der «eine große, meisterlich durchgeführte theologische Methodologie geschaffen»⁵ hat.

Die Einschätzungen, was Cano theologisch tatsächlich geleistet hat und welche Bedeutung er für die heutige Theologie hat bzw. haben könnte, gehen freilich doch etwas auseinander. Die folgenden Ausführungen werden daher in vier Schritten zeigen, (I.) worin Theologen des 20. Jahrhunderts die theologische Leistung des spanischen Theologen bzw. das theologische Potential seines Werkes sehen; (II.) wie Melchior Canos Werk heute unter einem historischen Gesichtspunkt gesehen wird; (III.) warum seine Konzeption um die Mitte des 20. Jahrhunderts in den Hintergrund getreten ist; und (IV.) warum sie heute neue Aufmerksamkeit verdient.

1. Interpretationen: Was hat Melchior Cano theologisch geleistet?

Wenn man sich auf die Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts beschränkt, dann findet man nicht nur die obligaten Verweise auf Melchior Cano in den Schulbüchern der Apologetik, der Fundamentaltheologie und der Dogmatik, sondern auch einige Studien, die sich mit dem Werk des spanischen Dominikaners konzentrierter auseinandersetzen.⁶ Dabei lässt sich eine Tendenz erkennen. Die ältesten Studien setzen noch selbstverständlich die Systemlogik der neuscholastischen Schultheologie voraus und sehen in Melchior Cano einen einflussreichen Mitbegründer dieser Logik bzw. der daraus sich ergebenden Methodologie. Eine zweite Gruppe von Autoren sieht die theologische Leistung Canos und auch die Schultheologie kritisch, die sich auf ihn beruft. Und schließlich gibt es eine letzte Gruppe von Autoren, die in keiner Weise mehr der Schultheologie verpflichtet sind, die es aber aus unterschiedlichen historischen und systematischen Gründen für sinnvoll ansehen, den inzwischen nahezu vergessenen Theologen und sein Werk in Erinnerung zu rufen. Aber zuerst einmal zurück an den Beginn des 20. Jahrhunderts.

⁵ So A. LANG, *Loci theologici*, in «Lexikon für Theologie und Kirche» VI (1961) 1110-1112; hier: 1111.

⁶ Der folgende Überblick findet sich ausführlich bei KÖRNER, *Melchior Cano* (Anm. 1), 24-46.

1.1. *Melchior Cano gewürdigt im Kontext der Schultheologie*

Eröffnet wird die Auseinandersetzung mit Melchior Cano und seiner Wirkungsgeschichte 1908 durch *Ambroise Gardeil*. Die Cano-Interpretation dieses Theologen aus der Dominikanerhochschule von Saulchoir geht von der Bemerkung Canos aus, der eine Parallele zwischen seinen *loci theologici* und den *loci communes*, die er Aristoteles zuschreibt, herstellt.⁷ Dementsprechend sind die *loci* für Gardeil Gesichtspunkte, die als Sätze formuliert werden können, nicht Instanzen, wie man sie in der Cano-Interpretation immer wieder verstanden hat. Die *loci* haben ihren Ort also auf der Ebene der Sprache, nicht auf der Ebene der Institution. Ein solcher Gesichtspunkt kann z.B. heißen: Alles, was Inhalt der Heiligen Schrift ist, stellt ein mit Notwendigkeit geltendes Prinzip für die Beantwortung theologischer Fragen dar.⁸ Das vorausgesetzt wird jede Aussage der Heiligen Schrift zu einem theologisch bedeutsamen Argument. Auf diese Weise dienen die *loci theologici* dazu, die Frage, die Gardeil als die eigentlich theologische Frage ansieht, zu beantworten – ob eine bestimmte Aussage als geoffenbart gelten kann oder nicht. Fernziel einer konsequenten Anwendung des Systems der *loci*, das Cano vorgestellt hat, wäre eine «materiale Topik»,⁹ die es erlaubt, Sätze aus der Heiligen Schrift und kirchliche Lehrentscheidungen systematisch zu ordnen und dabei zugleich ihren dogmatischen Stellenwert und ihr dogmatisches Gewicht festzulegen.

Das von Gardeil vorgelegte Programm hat *Jean-Marie Levasseur* auf die Geschichte als *locus theologicus* angewendet. Dabei nimmt er im Blick auf den Zusammenhang der *loci* eine bemerkenswerte Verdeutlichung vor: Die Geschichte erweise sich als «lieu des lieux»¹⁰ (*locus aller loci*), insofern die Argumentationen auf der Basis der anderen *loci* ab auctoritate eine historische Argumentation einschlieÙe.¹¹

⁷ Cf. A. GARDEIL, *Lieux théologiques*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, IX, 712-747; hier: 714; hinter diesem Lexikonartikel steht vor allem die Artikelserie des Autors: ID., *La notion de lieu théologique*, in «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques» (= RS-PhTh) 2 (1908) 51-73. 245-276. 484-505.

⁸ Cf. GARDEIL, *Lieux théologiques*, 745.

⁹ *Ibid.*, 746.

¹⁰ J.M. LEVASSEUR, *Le lieu théologique «Histoire»*. *Contribution à une ontologie et introduction à une méthodologie*, Editions du Bien public, Trois Rivières 1960, 197.

¹¹ Cf. *ibid.*, 213.

Zwölf Jahre nach Gardeil veröffentlicht A.-M. Jacquin einen theologiegeschichtlich orientierten Beitrag zum Verhältnis zwischen Melchior Cano und der positiven Theologie.¹² Jacquin macht vor allem deutlich, dass Humanismus und Reformation, die beide der Scholastik gegenüber kritisch eingestellt sind und auf die Quellen des christlichen Altertums zurückgreifen, und die (von Cano geteilte) Auffassung, dass die *sacra doctrina* in ihrer systematischen Konzeption im wesentlichen abgeschlossen sei, zu einer neuen Art der Theologie führen mußten: zur sogenannten positiven Theologie. Das Werk Canos bekomme damit die Bedeutung eines Wendepunktes.

Auch Johannes Beumer widmet sich dem Zusammenhang zwischen Cano und der positiven Theologie, wobei er allerdings nicht übersieht, dass Cano auch den Aspekt der spekulativen Theologie berücksichtigt. Der Rückgriff auf den spanischen Theologen steht für Beumer im Dienst eines systematischen Interesses am Verhältnis zwischen der positiven und der spekulativen Theologie. Obwohl Cano die exakte Terminologie noch nicht ausgebildet habe,¹³ sei er «nicht allein der erste, der eine Methode der positiven Theologie ausgearbeitet hat, sondern, wie wir gesehen haben, zugleich auch der erste, dem wir eine klare Unterscheidung von positiver und spekulativer Theologie und eine Darstellung ihrer Eigenart zu verdanken haben».¹⁴

1925 veröffentlicht Albert Lang sein Buch *Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*. Lang steckt sich ein historisches Ziel:

«Die von Cano geforderte Methode nach ihrer geschichtlichen Bedingtheit wie nach ihrer inhaltlichen Struktur aufzuzeigen, die zu ihr führende historische Entwicklung wie die sie leitenden inneren Gesetze herauszustellen, das soll das Ziel dieser Arbeit sein».¹⁵

So kommt Lang zur Überzeugung, dass Cano mit seinen *loci* nicht unmittelbar bei Aristoteles, sondern beim Humanisten Rudolf Agricola (†

¹² A.-M. JACQUIN, *Melchior Cano et la théologie moderne*, in RSPHTh 14 (1920) 121-141.

¹³ Cf. J. BEUMER, *Positive und spekulative Theologie. Kritische Bemerkungen an Hand der Loci theologici des Melchior Cano*, in «Scholastik» 39 (1954) 53-72; hier: 54-55.

¹⁴ *Ibid.*, 71.

¹⁵ A. LANG, *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises. Ein Beitrag zur theologischen Methodologie und ihrer Geschichte*, Kösel Pustet, München 1925, 20.

1485) und seiner *Inventio dialectica* anknüpft.¹⁶ Lang sieht im Werk Canos den Ursprung eines systematisch ausgebauten dogmatischen Beweises im Sinne der neuscholastischen Theologie:

«1. Die *loci theologici* des Melchior Cano sind die Erkenntnisquellen der Theologie; 2. sie dienen dazu, dem Theologen seine Prinzipien zu liefern; 3. aus der Verarbeitung dieser Prinzipien ergeben sich die theologischen Folgerungen. Damit ist auch die Struktur des theologischen Beweises in ihren Hauptzügen vorgezeichnet».¹⁷

1.2. Melchior Cano als Anlass für kritische Anfragen

Der kanadische Ordenspriester *Eugene Marcotte* stellt sich 1949 mit seiner Dissertation in die Auseinandersetzung zwischen der Neuscholastik und der «*théologie nouvelle*». Ihn beunruhigt die Kluft zwischen der neuscholastischen Thesen-Theologie mit ihrer auf Cano zurückgeführten Methodologie auf der einen Seite und den von ihm konstatierten spirituellen Bedürfnissen der Katholikinnen und Katholiken auf der anderen Seite, die eine vitalere und erfahrungsgesättigtere Assimilation der Offenbarung wünschen.¹⁸ Marcotte weist nach, dass sich die Methodologie Canos nicht aus seiner Auffassung von der Natur der Theologie ergibt, sondern aus den praktischen Erfordernisse der theologischen Arbeit, die Cano vor allem als Lehre und Verteidigung des Glaubens konzipiert.¹⁹ Aus dieser theologiegeschichtlichen Beobachtung ergibt sich für Marcotte, dass die Theologie auch heute mögliche und legitime Freiräume entdecken und nützen solle.

In seinem 1964 veröffentlichten Aufsatz über «Melchior Cano und die positive Theologie» stellt *Tharcisse Tshibangú* fest, dass Canos Werk zwar der «positiven» Orientierung der Theologie verpflichtet, trotzdem aber zu tiefst scholastisch und spekulativ sei.²⁰ Cano sei sich auch nicht bewusst, dass er die Theologie neu orientiert habe. Mit dem Beginn des 20. Jahrhunderts haben sich aber Probleme ergeben, denen die herkömmliche Theolo-

¹⁶ Cf. *ibid.*, 67.

¹⁷ *Ibid.*, 72-73.

¹⁸ E. MARCOTTE, *La nature de la théologie d'après Melchior Cano*, Edition de l'Université, Ottawa 1949, hier: 18-19.

¹⁹ Cf. *ibid.*, 199.

²⁰ TH. TSHIBANGÚ, *Melchior Cano et la théologie positive*, in «*Ephemerides Theologicae Lovaniensis*» 40 (1964) 300-339; hier: 330.

gie nicht mehr gewachsen sei, und die unbarmherzig jene Mängel und Defizite ans Licht treten lassen, die bereits bei Cano festgestellt werden müssen.

In zwei Untersuchungen hat der spanische Logiker *Vicente Muñoz Delgado* eine gegenüber den herkömmlichen Würdigungen Canos unabhängige, differenzierte und einsichtsreiche wissenschaftsgeschichtliche Einordnung des spanischen Theologen vorgenommen. Die spätmittelalterliche Fortentwicklung der Logik habe dazu geführt, dass die von Francisco de Vitoria in Spanien initiierte Renaissance des thomanischen Denkens nicht einfach eine Rückkehr zu Thomas von Aquin gewesen ist.²¹ Die theologische Konzeption, die Canos Werk zugrunde liegt, stehe – plakativ formuliert – im Spannungsfeld von Nominalismus und Thomismus, und dieses Faktum sei auch für Canos Wirkungsgeschichte ausschlaggebend. Wissenschaftsgeschichtlich sei mit Cano eine Festlegung der Theologie auf die aristotelisch-thomanische Richtung gegeben, und so gerate die Theologie in weiterer Folge an den Rand jener Entwicklung, die zu den neuzeitlichen (Natur)Wissenschaften geführt habe.²² Melchior Cano sei mitverantwortlich für einen folgenschweren Sonderstatus der Theologie.²³

1.3. *Cano interpretiert jenseits der Schultheologie*

Der spätere Würzburger Fundamentaltheologe *Elmar Klinger* wählt in seiner 1978 vorgelegten Arbeit *Ekklesiologie der Neuzeit* einen bisher nicht genutzten Bezugspunkt: Er verknüpft Canos Konzeption der *loci theologici* sachlogisch mit der Entstehung der neuzeitlichen Dogmatik und Ekklesiologie. Seine zentrale These besagt, dass Cano die Theologie als eine Lehre begriffen und rekonstruiert habe, die in historisch greifbaren Auffindungs-orten und Bezeugungsinstanzen verankert ist. Bezüglich dieser Auffindungs-orte und der ihnen entnommenen Glaubensaussagen genüge es nicht, dass sie vorhanden sind, sondern es müsse auch nachgewiesen werden, dass diese *loci* legitimerweise als *loci theologici* verstanden werden können, dass also den ihnen entnommenen Argumenten (durchaus in verschiedenem Ausmaß) theologisches Gewicht zukomme. Sie sollen sich nicht nur als «Ort»,

²¹ Cf. V. MUÑOZ DELGADO, *Lógica, ciencia y humanismo en la renovación teológica de Vitoria y Cano*, CSIC Instituto Francisco Suares, Madrid 1980, 6.

²² Cf. *ibid.*, 67-68. 70.

²³ Cf. *ibid.*, 70.

sondern auch als «Prinzip»²⁴ der Theologie erweisen. Die *loci theologici*, verstanden als Ort und Prinzip theologischer Aussagen, stehen in einem Zusammenhang, der mit der Kirche als dem umfassenden *locus theologicus* identisch sei. Damit habe Cano auch eine neue Art der Theologie konstituiert:

«Summa theologica und theologia dogmatica sind voneinander getrennt in ihrem Wesen und durch eine Welt. Jener Frage, der Thomas nur einen einzigen Artikel widmet, nämlich der Frage nach der Zeugenschaft geschichtlicher Autorität als einem Ort der Theologie, widmet Cano ein ganzes Buch. Darin begreift er den Abstand zu den Jahrhunderten der Scholastik und den noch größeren Abstand zu den Jahrhunderten der Väter als ein fundamentales Problem».²⁵

Theologie als positive Wissenschaft, die ausgeht von historischen Gegebenheiten, und die ihre Entfaltung nicht mehr als innersprachliches Ereignis sieht, sondern als historisch beschreibbare Wirkungsgeschichte, das alles weist darauf hin, dass mit Canos *De locis theologicis* zwei wesentliche Aspekte zum Gegenstand der Reflexion gemacht werden: die Verankerung der Theologie in der Geschichte und ihre Kirchlichkeit. Beides werde signalisiert durch den Begriff der Autorität, die eben der Kirche zukomme als jener Instanz in der Geschichte, die für die Theologie konstitutiv ist.²⁶

1987 hat der Tübinger Fundamentaltheologe *Max Seckler* eine weitere Cano-Interpretation beige-steuert. Er stellt seinen Beitrag in den Kontext einer von ihm konstatierten Renaissance der Theologischen Erkenntnislehre bzw. der Theologischen Prinzipienlehre. Seckler geht von der «Sinnlogik»²⁷ der Methodologie Melchior Canos aus und sieht das «Hauptziel» seines Beitrags darin, «in der Sinnlogik dieser Denkfigur die Grundlagen und Struk-

²⁴ E. KLINGER, *Ekklesiologie der Neuzeit. Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum 2. Vatikanischen Konzil*, Herder, Freiburg i.B. 1978, 38, Anm. 35a; 55, Anm. 53a; 97.

²⁵ *Ibid.*, 24.

²⁶ E. Klinger arbeitet zur Zeit an einer Übersetzung des Werkes von Melchior Cano ins Deutsche. Im Rahmen dieses Projektes hat vom 11.-13. Februar 2008 an der Universität Würzburg eine Internationale Fachtagung *Das Barock und die Theologie – der Beitrag Melchior Canos zur Standortbestimmung der Kirche im 21. Jahrhundert* stattgefunden; die Beiträge sind leider noch nicht publiziert.

²⁷ M. SECKLER, *Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der loci theologici. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit*, in W. BAIER u.a. (Hg.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. FS J. Ratzinger*, Eos Verlag, St. Ottilien 1987, 37-65; hier: 44, Anm. 11.

turgesetze einer Pragmatik der theologischen Erkenntnis zu erblicken».²⁸ Seckler formuliert als «Grundthese», «daß das System der *loci theologici*, wie es Cano gesehen hat oder wie es aus der seinen Systementwurf tragenden Grundkonzeption heraus zu sehen hier vorgeschlagen wird, ein Regelsystem nicht nur der dogmatischen Methode und nicht nur der theologischen Erkenntnis im engeren Sinne des Wortes, sondern überhaupt des Traditionsgeschehens in der Kirche und des geistigen Lebens der Kirche und damit einer topologisch orientierten, sozusagen "toponomischen" Pragmatik darstellt».²⁹

Canos Entwurf der *loci* stelle «den Ausdruck eines Baugesetzes der Kirche» dar, «eines Baugesetzes, das im Begriff der erkenntnistheoretischen und erkenntnispraktischen Katholizität und daraus folgend der strukturalen, ekklesiologisch verwurzelten und institutionell verankerten ‚Weisheit‘ erfaßbar ist».³⁰ Die Rückkehr zu Canos Konzeption der *loci*, die «eine Alternative von authentisch katholischer Inspiration»³¹ darstelle, verknüpft Seckler mit der Hoffnung, dass sowohl in der Theologie, als auch im «Strukturgefüge der kirchlichen Glaubenserkenntnis»³² überhaupt «zum Monismus tendierende Ansätze», «reduktive Methodologien und fundamentalistische Monopolisierungen»,³³ die ein «sich auftürmendes Konfliktpotential»³⁴ bergen, überwunden werden können.

Der Klinger-Schüler *Hans-Joachim Sander* stellt in seinem Beitrag zuerst eine Kontroverse zwischen M. Seckler und E. Klinger über das Verständnis der Autorität bei Melchior Cano dar.³⁵ Der Überblick mündet in die Frage, welchen Ort die Theologie einnehmen muss, der «die Quelle ihrer Autorität»³⁶ sein soll.

²⁸ *Ivi*.

²⁹ *Ibid.*, 42-43.

³⁰ *Ibid.*, 38.

³¹ *Ibid.*, 42.

³² *Ibid.*, 41.

³³ *Ibid.*, 40.

³⁴ *Ibid.*, 39.

³⁵ H.-J. SANDER, *Das Außen des Glaubens – eine Autorität der Theologie. Das Differenzproblem in den Loci theologici des Melchior Cano*, in H. KEUL - H.-J. SANDER (Hrsg.), *Das Volk Gottes – ein Ort der Befreiung*, Echter, Würzburg 1998, 240-258; hier: 243-250.

³⁶ KLINGER, *Ekklesiologie der Neuzeit*, (Anm. 24), 163.

«Doch diesen Ort einzunehmen, ist der Theologie nicht selbstverständlich. Sie muß um ihn ringen im Begriff, den sie vom Glauben in den Orten ihrer eigenen Existenz entwickelt. Meines Erachtens gibt es für diesen Prozeß einen Wegweiser in Canos Systematik, der im bisherigen Disput nicht beachtet wurde. Es ist die Differenz der *loci proprii* und *loci alieni* in der Konstitution der Theologie».³⁷

Sanders Grundgedanke besteht darin, dass der Glaube dort Autorität gewinnt, wo er sich in der Gesellschaft, im Außen des Glaubens bewährt. Darin ist die Theologie involviert:

«Die Darstellung der Autorität des Glaubens zwingt zur Theologie ... Diese Autorität macht ... eine Wissenschaft notwendig, welche eine Darstellung des Glaubens zur Überprüfung ihrer Thesen jenseits des Glaubens fertigt. Die Instanz dieser Überprüfung, die sie eben auch falsifizieren kann, ist selbst ein Ort der Theologie: die Geschichte».³⁸

Indem Melchior Cano in das Ensemble der *loci theologici* nicht nur *loci proprii*, sondern auch *loci alieni* aufgenommen hat, habe er in der Konstitution der Theologie jene Differenz aufgenommen, die es ermöglicht, die Autorität des Glaubens aufzuweisen. Und so kann Sander sagen:

«Theologie ist die Kunst des Argumentierens in der Differenz der *loci proprii* und *loci alieni*. Sie bildet vom Glauben einen Begriff im Zeichen der Zeit und wird dadurch selbst geschichtsmächtig».³⁹

Und deshalb geht es dabei nicht nur um die Theologie, sondern das «Konstitutionsproblem der Theologie hat insofern einen Sinn für den Glauben und eine Bedeutung für die Kirche. Cano hat es am Beginn der Neuzeit erfaßt».⁴⁰

2. Historische Korrekturen am Bild von Canos *loci*-Lehre

Gerade die Cano-Interpretationen von E. Klinger und H.-J. Sander lassen auf neue und dringende Weise die Frage aufkommen, was denn Melchior Cano theologisch tatsächlich geleistet hat. Bei allem Wissen darum,

³⁷ SANDER, *Das Außen*, (Anm. 35), 250.

³⁸ *Ibid.*, 253.

³⁹ *Ibid.*, 254.

⁴⁰ *Ivi.*

dass historische Darstellungen immer auch geprägt sind vom Standpunkt, von dem aus die Interpretation vorgenommen wird, können und müssen doch zwei Fragerichtungen unterschieden werden. Im Blick auf Melchior Cano können sie mit folgenden Fragen charakterisiert werden: Auf die Vergangenheit bezogen wird man fragen, was Cano mit seinem Werk über die *loci theologici* im 16. Jahrhundert wollte. Auf die Gegenwart bezogen wird die Frage lauten, welche Bedeutung die Lehre von den *loci theologici* für die heutige Theologie haben kann. Die Arbeiten von Seckler, Klinger und Sander sind offenkundig einer auf die Gegenwart bezogenen Fragestellung verpflichtet. So sollen noch zwei weitere Arbeiten vorgestellt werden, die versucht haben, Melchior Cano und sein Werk im Kontext seiner Zeit zu verstehen.

An erster Stelle ist der spanische Theologie-Historiker *Juan Belda-Plans* zu nennen. Er ist nicht nur als ein ausgezeichnete Kenner der Schule von Salamanca ausgewiesen,⁴¹ sondern er hat auch die Vorgeschichte von Canos Hauptwerk erforscht⁴² und etliche Einzelstudien über Melchior Canos Werk verfassen lassen. Schließlich hat er in einer kritischen Ausgabe die erste spanische Übersetzung von *De locis theologicis* vorgelegt und darin auf umfassende Weise die vorliegende Literatur aufgearbeitet.⁴³ Dass diese aufwendige historische Arbeit nicht nur im Blick auf die Vergangenheit, sondern auch für die heutige Theologie bzw. Theologische Erkenntnislehre von Bedeutung ist, darauf hat Karl J. Becker in seiner *Presentación* des Werkes hingewiesen.⁴⁴

Nahezu gleichzeitig hat, angeregt durch M. Seckler, *Berhard Körner* seine Arbeit *Melchior Cano, De locis theologicis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre*⁴⁵ vorgelegt. Als deutschsprachiger Theologe war er vor allem mit der Arbeit von A. Lang konfrontiert und musste im Vergleich mit dem Werk von Cano Unstimmigkeiten im bisherigen Verständnis seiner theologischen Leistung feststellen, vor allem was den Begriff der *loci*

⁴¹ Cf. J. BELDA PLANS, *La escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, BAC, Madrid 2000.

⁴² Cf. J. BELDA PLANS, *Los lugares teologicos de Melchior Cano in los comentarios a la suma*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1982.

⁴³ Cf. MELCHIOR CANO, *De locis theologicis*, Ed. J. BELDA PLANS, BAC, Madrid 2006.

⁴⁴ Cf. K.J. BECKER, *Presentación*, in MELCHIOR CANO, *De locis theologicis*, (Anm. 43), XIII-XIX.

⁴⁵ Cf. KÖRNER, *Melchior Cano*, (Anm.1).

und seiner Herleitung betrifft. Er konnte sich nicht nur auf neuere theologiegeschichtliche Arbeiten stützen, sondern auch auf eine seit Lang weit fortgeschrittene Kenntnis der mittelalterlichen Entwicklung der Logik. Vor diesem Hintergrund lassen sich einige nicht unbedeutende Präzisierungen im herkömmlichen Verständnis der *loci theologici* vornehmen.

Diese Präzisierungen beginnen beim zentralen Begriff des *locus*. Die sich aufdrängende "lokale" Konnotation des Begriffs *locus* lässt leicht übersehen, dass dieser Begriff eine metaphorische Benennung dessen darstellt, worum es bei Aristoteles und seiner Wirkungsgeschichte unter dem Begriff der *topoi* bzw. *loci* wirklich geht. Was eigentlich gemeint ist: *Topoi* bzw. *loci* sind – wie es bereits Gardeil in Erinnerung gerufen hat – sachdienliche Gesichtspunkte, die argumentativ ins Spiel gebracht werden können und sollen. Genauer: Es gibt für jedes Thema Gesichtspunkte, die es ermöglichen, sachrelevante Argumente zu finden bzw. zu formulieren, und deshalb können diese Gesichtspunkte mit Orten verglichen werden, an denen z.B. ein Jäger das Wild findet, das er erlegen will.⁴⁶ In der Wissenschaftsgeschichte ist daher die Lehre von diesen Gesichtspunkten nicht nur für die Rhetorik interessant, sondern auch für die Dialektik bzw. Logik. In der Rhetorik werden die *loci* unter dem Gesichtspunkt der psychologischen Wirksamkeit ausgewählt, in der Dialektik unter dem Gesichtspunkt ihrer Sachgemäßheit. So bilden die dialektischen *loci* das tragende Gerüst für eine Disputationskunst (*ars disserendi*), in der es um die Erörterung von Sachfragen geht, für die jeweils spezifische Gesichtspunkte Bedeutung haben.⁴⁷

Daraus folgt, dass Melchior Cano mit seinen *loci theologici* in erster Linie *nicht eine Topologie des Glaubensv, sondern eine Argumentationslehre* (eben: eine *ars disserendi*) vorlegen wollte. Da der Glaube durch die Kirche bzw. kirchliche Instanzen, also durch Instanzen, die als Autoritäten gelten, weitergegeben bzw. vorgelegt wird, bekommt in dieser Argumentationslehre der in der Topik übliche *locus ab auctoritate* besondere Bedeutung.⁴⁸ Cano differenziert ihn entsprechend den kirchlichen bzw. theologisch bedeutsamen Instanzen in sieben glaubensspezifische und drei für die Theolo-

⁴⁶ Diese klassische Erläuterung findet sich z.B. bei Cicero cf. KÖRNER, *Melchior Cano*, (Anm. 1), 123-126.

⁴⁷ Cf. *ibid.*, 121-141.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, 149-155.

gie beigezogene *loci*⁴⁹ aus. Wenn dem entsprechend bei Cano die “*auctoritas sacrae scripturae*” als erster *locus theologicus* aufgezählt wird, dann heißt das, dass ein Satz der Heiligen Schrift auf Grund ihrer für den Glauben einschlägigen Autorität ein theologisches Argument ist und dem entsprechend *die Autorität der Heiligen Schrift ein für die theologische Argumentation relevanter Gesichtspunkt*. Aber, und das war vor dem Hintergrund der herkömmlichen Umschreibung der Theologie für Cano selbstverständlich, für Glaube und Theologie zählt nicht nur die Autorität der kirchlichen Bezeugungsinstanzen, sondern auch die Einsicht in den Glauben mit Hilfe der Vernunft. Deshalb gibt es bei ihm auch – sehr summarisch – die *loci theologici*, denen glaubensfremde, aber für die Theologie notwendige *argumenta aliena* entnommen werden können.⁵⁰ Angesichts dieses wissenschaftsgeschichtlichen Sachverhaltes erweist es sich als eine verkürzte Sichtweise, wenn in der Schultheologie die *loci*-Lehre als Topologie im Dienst der Glaubensvermittlung zur Geltung gebracht und einseitig mit der sogenannten positiven Theologie verknüpft wird.

In einer solchen Topologie wird Canos Konzeption mehrfach verkürzt. So wird – erstens - die Differenz zwischen der Argumentationsebene und der institutionellen Ebene verwischt. Cano baut seine *ars disserendi* darauf auf, dass es verschiedene Bezeugungsinstanzen des Glaubens gibt. Aber seine *loci theologici* benennen genau genommen eben nicht diese Bezeugungsinstanzen, sondern die darauf aufbauenden Argumentationsgesichtspunkte. Zweitens neigt eine Topologie im Dienst der Glaubensvermittlung bzw. der Glaubenslegitimation dazu, die drei letzten *loci* (*ratio naturalis*, *auctoritas philosophorum*, *auctoritas humanae historiae*) in den Hintergrund zu rücken.⁵¹ Und – drittens – wird in dieser Perspektive die Tatsache verwischt, dass z.B. die Heilige Schrift in einem ganz anderen Sinn “Ort” des Glaubens ist als z.B. die Vernunft. Die Heilige Schrift ist ein Buch und ihr Sinn nichts anderes als die Bezeugung der Offenbarung Gottes. Die Vernunft ist eine vielgestaltige Wirklichkeit und ihr Sinn vielfältig; aber auch in ihrem Bereich kann man nach theologisch bedeutsamen Argumenten suchen. Und deshalb

⁴⁹ Nämlich die *auctoritas philosophorum* und die *auctoritas historiae humanae*. Die *ratio naturalis* ist, wie sich bereits aus der Bezeichnung ergibt, kein *locus ab auctoritate*.

⁵⁰ Cf. M. CANO, *De locis theologis* I.II und I.III.

⁵¹ Das lässt sich vermutlich leicht durch einen Blick in die verschiedenen Handbücher der Apologetik / Fundamentaltheologie bzw. in die Einleitung in die Dogmatik zeigen.

können die Heilige Schrift und die Vernunft gemeinsam zu den *loci theologici* gezählt werden.

3. Warum die Lehre von den *loci theologici* aus dem Gesichtsfeld der Theologie verschwunden ist

Dass Melchior Cano und seine Lehre von den *loci theologici* immer wieder und wie manche meinen: neues Interesse finden, darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass das Ende der neuscholastischen Schultheologie einen Einschnitt bedeutet. Zwar hat es bereits innerhalb der Schultheologie verschiedene Entwicklungen gegeben, die das ursprüngliche Konzept von Melchior Cano nicht nur aufgegriffen, sondern auch verändert haben. Aber es war doch klar, dass es so etwas wie eine Lehre von den *loci theologici* braucht. Im theologischen Aufbruch, der sich zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils und wohl auch unter dem Einfluss des Konzils ereignete, trat sie aber deutlich in den Hintergrund. Warum? Auf diese Frage legen sich einige Antworten nahe.

(1.) Wie schon ein kurzer Blick auf Melchior Canos *loci*-Lehre zeigt, sind Tradition und Autorität Schlüsselbegriffe seiner Konzeption. Einerseits geht es bei den ersten sieben *loci theologici* tatsächlich um eine Ausdifferenzierung des Traditionsprinzips,⁵² und Canos Disputationslehre (*ars disserendi*) ist ja der Aufgabe zugeordnet, die Bewahrung und Weitergabe der authentischen kirchlichen Lehre sicher zu stellen. Auf der anderen Seite zeigt bereits die Bezeichnung der einzelnen *loci theologici*, dass sie eine außergewöhnliche, aber theologisch begründete Ausfaltung des *locus ab auctoritate* darstellen. Das heißt: Mit diesen *loci* wird die Autorität verschiedener kirchlicher, für die Bewahrung und Weitergabe des Glaubens bedeutsamer Instanzen als Gesichtspunkt für eine theologische Argumentation ins Spiel gebracht. So kann es nicht verwundern, dass in dem Augenblick, da *Tradition und Autorität in die Krise* geraten,⁵³ auch Melchior Canos Konzeption, die so sehr auf diese Begriffe bzw. die damit bezeichneten Strukturelemente setzt, als obsolet erscheint und mit ihr die Theologie, von der man – zu Recht

⁵² Wie SECKLER, *Die ekklesiologische Bedeutung*, (Anm. 27), 55 zu Recht bemerkt.

⁵³ Cf. J.B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Grünewald Verlag, Mainz 1977, 33-38.

oder Unrecht – meinte, dass Melchior Cano ihre Methodologie grundgelegt habe.⁵⁴

(2.) Die hohe Bedeutung der Autorität, die sich bei Cano zeigt, hat nicht zuletzt dazu geführt, dass er als Ahnherr des *fundamentaltheologischen Extrinsezismus* angesehen wurde. Historisch betrachtet hängt das freilich mit einer einseitigen Rezeption seiner Lehre zusammen.⁵⁵ Auf jeden Fall wurde spätestens in der Mitte des 20. Jahrhunderts die Unzulänglichkeit einer exklusiv extrinsezistischen Legitimation⁵⁶ von Glaubensaussagen und theologischen Aussagen durch den Verweis auf sie verbürgende autoritative Instanzen immer deutlicher erkannt.⁵⁷ Das hat innerhalb der Fundamentaltheologie zu einem Paradigmenwechsel geführt, so dass an die Stelle einer äußerlichen Legitimation eine inhaltliche Plausibilisierung getreten ist. Das verlangt natürlich auch eine andere Methodologie und diese schien in der *loci*-Lehre Melchior Canos keinen Anhalt zu finden; sie erschien wie der Extrinsezismus insgesamt als überholt.

(3.) Ein weiterer Grund ist mit *der inneren Ausdifferenzierung der Theologie* gegeben, mit der die Reflexion ihrer erkenntnistheoretischen und methodologischen Grundlegung nicht Schritt gehalten hat. Dazu muss man nur den merkwürdigen Sachverhalt in Erinnerung rufen, dass die Theologische Erkenntnislehre und die Lehre von den *loci theologici* zwar als *theologisch* charakterisiert werden, dass ihnen aber ihr Platz entweder am Ende der Fundamentaltheologie oder in der Einleitung zur Dogmatik zugewiesen wurde. Das wäre noch kein durchschlagendes Argument gegen ihre gesamttheologische Bedeutung; allerdings zeigt sich, dass man in den anderen theologischen Disziplinen kaum auf die Lehre von den *loci theologici* zurückkommt.

(4.) Ein letzter Grund für das Verschwinden von Canos Lehre von den *loci theologici* ist wohl die damit verbundene Hermeneutik, die als *Hermene-*

⁵⁴ So z.B. LANG, *Die loci theologici*, (Anm. 15), 243.

⁵⁵ Cf. KÖRNER, Melchior Cano (Anm. 1), 323-327.

⁵⁶ Die noch vom Cano-Interpreten wie Ambroise Gardeil (cf. Anm. 7) vertreten wurde - cf. dazu KÖRNER, *Melchior Cano*, (Anm. 1), 24-28.

⁵⁷ Cf. Dazu M. SECKLER, *Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen*, in W. KERN W. et AL (Hg.), *Handbuch für Fundamentaltheologie*, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 1988, Tübingen 2002² (HFTh) IV, 451-514; hier: 458-459, Anm. 21; 511-513.

neutik einer fiktiven Gleichzeitigkeit charakterisiert werden kann,⁵⁸ die auch die mit Cano verbundene Schultheologie über weite Strecken charakterisiert. Die Argumentation auf der Basis der *loci theologici* geht also davon aus, dass die theologischen Begriffe über die Jahrhunderte hinweg gleichbleibende Bedeutung haben und daher ohne größeren Interpretations- und Übersetzungsaufwand verstanden werden können. Auf dieser Basis wurden auch die *loci theologici* und die mit ihrer Hilfe aufgefundenen Argumente vergleichsweise direkt ins Spiel gebracht. Heute erscheint es dagegen unabweisbar, dass die verschiedenen *loci theologici* eine sachgerechte, überlegte und zum Teil auch im Innenraum der *loci* ausdifferenzierte Hermeneutik brauchen. Daraus folgt zwar nicht zwingend, dass eine geschichtliche Hermeneutik schon das Ende der *loci*-Lehre bedeutet – wie die neueren Arbeiten zeigen, ist das Gegenteil der Fall. Aber auf den ersten Blick mag es mit ein Grund gewesen sein, dass man die weitere methodologische Tauglichkeit der *loci*-Lehre, wie sie in den einschlägigen Handbüchern vorgestellt wurde, in Frage gestellt hat.

Summa summarum war in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Lehre von den *loci theologici* aus einer fundamentaltheologisch-dogmatischen Selbstverständlichkeit zu einem Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung geworden.

4. Warum die Lehre von den *loci theologici* neues Interesse verdient

Auch in der Theologiegeschichte verläuft die Entwicklung nicht linear. Nicht zuletzt der Beginn der Neuscholastik ist dafür ein beredtes Beispiel. Allerdings ist sie auch ein Beispiel dafür, dass der Preis für eine Rückkehr zu älteren Paradigmen der Theologie sehr hoch sein und schlussendlich dazu führen kann, dass die Theologie ihre Tauglichkeit für den Glauben und ihre Reputation als Wissenschaft verliert.⁵⁹ Was die Theologische Erkenntnislehre betrifft, besteht kein Zweifel, dass es Sinn macht und im Einzelfall auch unbedingt notwendig ist, bestimmte Einsichten der älteren Erkenntnislehre in Erinnerung zu rufen, dass aber eine simple Rückkehr etwa vor die Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils, die das inzwischen theologisch Erarbeitete einfach ausblenden würde, in hohem Maß unsachgemäß wäre und wohl

⁵⁸ Diese Charakterisierung hat meines Wissens Wilfried Joest geprägt.

⁵⁹ Cf. G. SÖHNGEN, *Neuscholastik*, in LThK² VII, 923-926; besonders 925.

in eine Sackgasse führen würde. Damit würde man nicht zuletzt die Offenbarungs-Konstitution und die theologische Arbeit, die dahinter steht,⁶⁰ ins Unrecht setzen. Wer einen solchen Weg zurück einschlagen wollte, müsste nachweisen, dass das geschichtliche Denken und die diesem Denken entsprechende Konzeption der Offenbarung und ihrer Weitergabe einschließlich des Verhältnisses von Schrift und Tradition ein Irrweg ist.

Was Melchior Canos Lehre von den *loci theologici* betrifft, besteht wenig Zweifel, dass sie neue Aufmerksamkeit verdient. Darauf hat auch K.J. Becker in seiner Präsentation der spanischen Übersetzung von Canos Werk hingewiesen⁶¹ und in diesem Zusammenhang entlang von Canos *loci theologici* aktuelle Fragen und Probleme in der theologischen Erkenntnislehre benannt.⁶² Aber noch einmal: Es kann nicht um eine einfache Rückkehr gehen, sondern es geht um eine aktualisierende *relecture* im Kontext der heutigen Theologie und der sie bestimmenden unabwendbaren Einsichten. Einige Gründe für eine solche *relecture* sollen daher den Abschluss dieses Überblicks bilden.

4.1. *Theologische Erkenntnislehre unter dem Vorzeichen der Geschichtlichkeit*

Der eigentliche Grund für eine *aktualisierende relecture* von Canos Lehre ist identisch mit dem Grund für das Ende der herkömmlichen Interpretation dieser Lehre. Es ist die Einsicht in die *unumgängliche Geschichtlichkeit der Glaubenserkenntnis bzw. der theologischen Erkenntnis*. Der christliche Glaube ist der Glaube an den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs (cf. Ex 3,6) bzw. der Glaube an den Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus (cf. Eph 1,3). Der christliche Glaube ist also in geschichtlichen Ereignissen verankert, die mit diesen Namen verbunden sind. Und es ist ein Glaube, der unter konkreten geschichtlichen Umständen zur Wirklichkeit wird. Christlicher Glaube ist also keine überzeitliche, der Geschichte enthobene Lehre, sondern immer Glaube *an einem geschichtlichen Ort*. Die klassische Lehre von den *loci theologici* bzw. die ersten sieben *loci*, die ja mit kirchlichen

⁶⁰ Unter den *periti* war bekanntlich nicht zuletzt J. Ratzinger; als kurze Einführung in die Offenbarungskonstitution, ihren theologischen Stellenwert und ihre Erarbeitung cf. J. RATZINGER, *Einleitung und Kommentar zur Offenbarungskonstitution*, in LThK² XIII, 498-528. 571-581.

⁶¹ Cf. K.J. BECKER, *Presentación*, (Anm. 43), XIV und XIX.

⁶² Cf. *ibid.*, XIV-XIX.

Bezeugungsinstanzen verbunden sind, erinnern nicht nur daran, sondern zeigen auch einen Weg auf, dass bzw. wie aus dieser Tatsache methodologische Konsequenzen gezogen werden können und müssen. Glaube und Theologie finden ihren Ausgangspunkt nicht in philosophischen Prinzipien, nicht in religiösen Intuitionen, sondern in der Bezeugung der Offenbarung – angefangen von der Heiligen Schrift, über die Tradition, das kirchliche Lehramt usf.

Die Einsicht in diese Ortsgebundenheit von Glaube und Theologie ist untrennbar verbunden mit der Einsicht, dass Erkenntnisse des Glaubens und der Theologie *immer perspektivisch* sind. Das zeigt sich bereits innerhalb des Neuen Testaments z.B. in den vier Evangelien. Das prägt aber auch die ganze kirchliche Tradition. Und daraus folgt ganz elementar: Wer vom christlichen Glauben ein möglichst authentisches Bild bekommen will, der wird gut daran tun, sich nicht nur auf eine einzelne Bezeugungsinanz zu beziehen, sondern auf möglichst viele. M. Seckler hat diese Einsicht, wie bereits gezeigt worden ist, formuliert und so auf eine mögliche Aktualität der Lehre von den *loci theologici* hingewiesen.⁶³ Nur die Berücksichtigung aller *loci theologici* ermöglichen eine sachgerechte Erkenntnis der *veritas catholica*.⁶⁴ Bereits Seckler hat darauf hingewiesen, dass dieses Plädoyer durchaus mit der besonderen Kompetenz des kirchlichen Lehramtes verbunden werden kann. Denn das Lehramt ist in der Gewinnung von Glaubenserkenntnis einerseits auf die anderen Bezeugungsinstanzen (angefangen von der Heiligen Schrift ...) angewiesen, hat aber entsprechend der Verfassung der Kirche eine einzigartige Kompetenz, Erkenntnisse geltend zu machen.⁶⁵

Dem geschichtlichen Bewusstsein und der Notwendigkeit einer geschichtlichen Hermeneutik entspricht es aber auch, wenn H.-J. Sander auf die Bedeutung der beigezogenen drei letzten *loci theologici* (den sog. *loci alieni*) bzw. genauer: der ihnen entsprechenden geistigen Orte bzw. Kontexte hinweist. Er geht davon aus, dass der Glaube nicht nur in Bezeugungsinstanzen verankert ist, sondern unverzichtbar eine praktische Dimension hat und daher nicht im Innenraum der Kirche bleiben, sondern sich in der Gesellschaft – an fremden Orten (*loci alieni*) – bewähren muss.⁶⁶ Wenn Glaube

⁶³ Cf. die Problemanzeige bei SECKLER, *Die ekklesiologische Bedeutung*, (Anm. 27), 40.

⁶⁴ Cf. *ibid.*, 63.

⁶⁵ Cf. *ibid.*, 61-64.

⁶⁶ Cf. SANDER, *Das Außen*, (Anm. 35).

und Theologie nicht belangloses Glasperlenspiel bleiben und ihren Auftrag verraten sollen, dann müssen sie sich *auf diese "fremden Orte" einlassen*, die sich damit als Orte im Sinne von bedeutungsvollen Kontexten der Theologie erweisen.

4.2. *Theologische Orte und Orte der Theologie*

Bereits der Dominikanertheologe und herausragende Kenner der Theologiegeschichte Marie-Dominique Chenu hat vorgeschlagen, nicht nur von theologischen Orten (*loci theologici* im Sinne von Melchior Cano) zu sprechen, sondern auch von Orten der Theologie (Kontexten).⁶⁷ Diese beiden Arten von Orten sind nicht das Gleiche. Das steht außer Zweifel. Es kann aber darauf hingewiesen werden, dass die Instanzen, die hinter den *loci theologici* Canos stehen, immer auch als Orte der Theologie verstanden werden können.

So sind für Cano die glaubensspezifischen (also ersten sieben) *loci* Gesichtspunkte für die Argumentation, die mit kirchlichen Bezeugungsinstanzen verbunden sind. Diese *Bezeugungsinstanzen haben aber ihrerseits für Glaube und Theologie auch kontextuelle Bedeutung*, d.h. sie sind im Sinne Chenus Orte der Theologie. Als Beispiel kann auf die *auctoritas conciliorum* verwiesen werden. Dieser *locus theologicus* hat mit konkreten Konzilien zu tun, und diese bilden zum Teil sehr komplexe Kontexte, in denen sich die Konzilsaussagen bewähren mussten und die in weiterer Folge für das Verständnis der Konzilsaussagen von grundlegender Bedeutung sind. Auf andere Weise können die bei Melchior Cano beigezogenen *loci alieni* eingeordnet werden. Auch die *ratio naturalis*, die *auctoritas historiae humanae* und die *auctoritas philosophorum* bezeichnen ja nicht nur Gesichtspunkte für die Argumentation, sondern sie sind mit sehr *ausdifferenzierten Kontexten* verbunden. Und in diesen Kontexten müssen sich Glaube und Theologie, wie Sander richtig gesehen hat, bewähren bzw. darin erhalten ihre Aussagen erst ihre Bedeutung.

Auf diese Weise wird sichtbar, dass die *Ebene der Institution* und die *Ebene der Argumentation* unterschieden werden müssen. Diese Unterscheidung spielt nicht zuletzt in einem Beitrag des Fundamentaltheologen

⁶⁷ Cf. M.-D. CHENU, *Les lieux théologiques chez Melchior Cano*, in J. AUDINET (ed.), *Le déplacement de la théologie*, Beauchesne, Paris 1977, 45-50.

Hermann-Josef Pottmeyer zu *Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung* in der Theologischen Erkenntnislehre des *Handbuches der Fundamentaltheologie* eine bedeutsame Rolle. Pottmeyer tritt für eine erweiterte theologische Erkenntnislehre⁶⁸ ein und benennt in seiner komprimierten, aber instruktiven Skizze, ausgehend vom Grundgehalt und von der Grundgestalt der Überlieferung⁶⁹ vier Aspekte einer solchen Erkenntnislehre, die mit den Bezeugungsinstanzen, die in der herkömmlichen Lehre von den *loci theologici* benannt werden, zusammenhängen: *Topik, Kriteriologie, Hermeneutik und Pragmatik*.⁷⁰

Im Falle der *Topik* und der *Pragmatik* geht es um die institutionelle Ebene. Die *Topik* benennt die für Glaube und Theologie relevanten kirchlichen und – über Pottmeyer hinausgehend – außerkirchlichen Orte. In der *Topik* wird die Frage beantwortet, welche Orte für die Weitergabe bzw. die Bewährung des Glaubens von Bedeutung sind. Die *Pragmatik* ist dem Zusammenspiel dieser Orte gewidmet.⁷¹ Sie befasst sich z.B. mit der Frage, wie Theologie und Lehramt zusammenwirken können, wie auf sachgerechte Weise der *sensus fidelium* genützt werden kann, aber auch mit der Frage, wie das Verhältnis zwischen den kirchlichen Bezeugungsorten und den außerkirchlichen Bewährungsinstanzen aussehen kann bzw. muss.

Kriteriologie und *Hermeneutik* sind dagegen der Argumentationsebene zuzuordnen; es geht also nicht um die einzelnen Orte oder Instanzen, sondern um die Aussagen, die mit ihrer Hilfe gefunden werden können. Da aber Aussagen, die z.B. in der Heiligen Schrift, in den Konzilien oder in der Philosophie gefunden werden können, nicht alle das gleiche Gewicht haben, bedarf es auch einer *Kriteriologie*. Sie befasst sich mit der Frage, welches Gewicht den Aussagen bzw. Argumenten jeweils zukommt, die an den einzelnen Orten gewonnen werden können. Schließlich muss auch der Aspekt der *Hermeneutik* angemessen berücksichtigt werden, also die Frage, wie die Aussagen, die mit Hilfe der einzelnen *loci theologici* gefunden,

⁶⁸ Cf. H.-J. POTTMEYER, *Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung*, in HFTTh IV, 124-152; hier: 139f.

⁶⁹ Cf. *ibid.*, 140f.

⁷⁰ Cf. *ibid.*, 140.

⁷¹ Dass dabei auch eine gemeinschaftliche Spiritualität von Bedeutung ist, habe ich zu zeigen versucht in B. KÖRNER, «Einswerden von Zeugnis und Zeuge in der Gemeinschaft der Zeugen». *Erkenntnis im Glauben und Spiritualität der Gemeinschaft*, in «PATH» 5 (2006) 55-71.

ausgelegt und verstanden werden können bzw. müssen. Gerade in diesem Bereich wird sich eine wirklich heutige Lehre von den *loci theologici* komplexer erweisen als die Konzeption Melchior Canos.⁷²

Eine erweiterte theologische Erkenntnislehre, wie sie Pottmeyer vorschlägt, wird sich unter den eben angedeuteten Aspekten und dem entsprechenden Instrumentarium zwei Aufgaben stellen – einerseits der *Rekonstruktion* bereits gewonnener Glaubenserkenntnis bzw. theologischer Erkenntnis, andererseits der *Gewinnung neuer Erkenntnisse*.⁷³

4.3. *Damit die Theologie Glaubenswissenschaft bleibt*

Die Lehre von den *loci theologici* bzw. das Ensemble der *loci* und die ihm zu Grunde liegende Sachlogik könnte aber auch eine Möglichkeit eröffnen, das *eine Ganze der Theologie* gewissermaßen methodologisch zu unterfangen. Eine ausdifferenzierte Theologie, wie wir sie heute vor uns haben, kennt nicht nur viele Einzeldisziplinen, sondern auch hochspezialisierte Methodologien, wie sie auch in nicht-theologischen Disziplinen Verwendung finden. Man denke etwa an historische, empirische oder linguistische Methoden. Das führt bei manchen zur wohlfeilen Auskunft, dass die Einheit der Theologie und eine entsprechende disziplinenübergreifende Methodologie weder möglich noch wünschenswert sei.

Eine solche Position hat zwar gute Gründe auf ihrer Seite, ist aber andererseits in hohem Ausmaß problematisch. Wenn die Theologie wenigstens *im Ganzen ihre Identität nicht verlieren* will, dann wird sie auf bestimmte, für sie *spezifische Grundkoordinaten* nicht verzichten können. Und dazu gehört vor allem die Einsicht, dass die Theologie als Glaubenswissenschaft den Glauben voraussetzt. Der Glaube ist für sie nicht nur Gegenstand ihrer Reflexion, sondern auch Prinzip und Basis für die vernunftgeleitete Reflexion des Glaubens⁷⁴ deren Ziel die Einsicht in den Glauben ist. Auf diese

⁷² Diese ganze Thematik findet sich ausführlicher behandelt bei B. KÖRNER, *Welche Rolle spielen die loci theologici in der Fundamentaltheologie?*, in J. MEYER ZU SCHLOCHTERN - R.A. SIEBENROCK (Hg.), *Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft*, Schöningh, Paderborn 2010, 15-37.

⁷³ Cf. *ibid.*, 27-28.

⁷⁴ Zur Theologie als Glaubenswissenschaft cf. M. SECKLER, *Theologie als Glaubensgemeinschaft*, in HFTTh IV, 179-241; was das Spezifikum einer so verstandenen Theologie gegenüber Religionswissenschaft und Religionsphilosophie betrifft, cf. besonders: 186-190.

Weise kann sie dem Programm der *fides quaerens intellectum* entsprechen. Genau mit dieser grundlegenden Einsicht stimmt das Ensemble der zehn *loci theologici* des Melchior Cano überein und seine Unterteilung in glaubensspezifische *loci* und für die Theologie beigezogene *loci theologici*. Die ersten sieben *loci* sind der Vorgabe des Glaubens bzw. der «Vertrautheit mit dem Gegebenen»⁷⁵ zugeordnet, die drei letzten seiner Reflexion. Noch einmal deutlich gesagt: Eine Theologie, die nicht Religionswissenschaft werden soll und ihr Spezifikum als Glaubenswissenschaft bewahren will, ist darauf angewiesen, dass sie ebenso wie der Glaube ihre Orte hat – Orte, an denen – im Falle der ersten sieben *loci* bei Cano – der Glaube bezeugt und theologisch bedacht wird; aber auch Orte, die – im Falle der drei letzten *loci* bei Cano – den Aussagen des Glaubens und der Theologie einen spezifischen Sinn geben, bzw. Orte, an denen sich Glaube und Theologie bewähren.

Im Blick auf eine ausdifferenzierte Theologie kann deshalb gefragt werden, ob den einzelnen *loci theologici* nicht auch jeweils eine theologische Disziplin zugeordnet werden kann, und ob nicht auf diese Weise die Lehre von den *loci theologici* die theologischen Einzeldisziplinen methodologisch unterfangen, miteinander in Beziehung setzen und so die Einheit der Theologie fundieren könnte. Die Aufgabe ist sicher nicht einfach. Zwar legt sich die Vermutung nahe, dass z.B. der *auctoritas Sacrae Scripturae* die alt- und neutestamentliche Exegese, der *auctoritas patrum* die Patristik usw. zugeordnet werden könnte.⁷⁶ Die eigentliche Herausforderung dürfte allerdings in einer schlüssigen Konzeption des Zusammenspiels der verschiedenen *loci* bzw. der ihnen zugeordneten Disziplinen liegen. Nur so viel scheint sicher: Dieser Frage muss man sich stellen – nicht nur, weil es um die methodologi-

⁷⁵ So J. WERBICK, *Einführung in die theologische Wissenschaftslehre*, Herder, Freiburg 2010, 321. Werbick sieht die Lehre von den *loci theologici* dem «ekklesialen Identitäts-Diskurs» (323) zugeordnet, er warnt davor, dass sie zur «Legitimationsideologie» wird, in der man in der Vergangenheit «die eigene Vertrautheit mit den authentischen Glaubensüberlieferungen gegen die Vertrauthheitsbehauptungen der „anderen Seite“ auszuspielen versuchte und sie in immer differenzierteren Lehrbildungen ausformulierte» (324). Damit formuliert er implizit eine wichtige Aufgabe für eine zukünftige Theologische Erkenntnislehre, die unter dem Vorzeichen des geschichtlichen Denkens die Verpflichtung auf die Wahrheit des Glaubens mit einem Gespür für eine legitime Vielfalt verbinden muss. Zum Pluralismus ist u.a. auch zu beachten *Pluralismus als Anfrage an Kirche und Theologie*, in J. RATZINGER, *Wesen und Auftrag der Theologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1993, 63-85.

⁷⁶ Erste Andeutungen und Hinweise in dieser Richtung finden sich bei SECKLER, *Die ekklesiologische Bedeutung*, (Anm. 27), 58-60.

sche Sicherung der theologischen Erkenntnis, sondern auch deshalb, weil es um Einheit und Identität der Theologie geht.

Sintesi

Bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts waren der Name des spanischen Theologen Melchior Cano († 1560) und seine Lehre von den loci theologici selbstverständlicher Bestandteil der Schultheologie. Mit der Neuorientierung der Theologie wird diese Lehre zunehmend kritisch beurteilt und gerät schließlich aus dem Blickfeld der Theologie. Erstaunlicher Weise gibt es aber auch ein neues Interesse an der Lehre von den loci theologici. Der vorliegende Aufsatz möchte einerseits diesen Weg nachzeichnen und andererseits zeigen, warum die Lehre von den loci theologici tatsächlich neues Interesse verdient - nicht nur deshalb, weil eine theologische Erkenntnislehre die Methodologie der Theologie reflektieren und darstellen soll, sondern weil es dabei auch um die Einheit und die Identität der Theologie geht.

PARTES S. IOSEPH IN HISTORIA SALVATIONIS
A vent'anni dalla «Redemptoris custos»

TARCISIO STRAMARE

PATH 9 (2010) 419-429

«Insieme con la sua sposa» è un'affermazione che troviamo spesso ripetuta nell'Esortazione apostolica *Redemptoris custos* (RC), promulgata da Giovanni Paolo II, il 15 agosto 1989, nel primo centenario dell'Enciclica *Quamquam pluries* di Leone XIII.

La presenza congiunta di Maria e Giuseppe, sigillata dallo stesso *vincolo di carità*, fa parte, infatti, del mistero dell'incarnazione:

«Proprio a questo mistero Giuseppe di Nazaret “partecipò” come nessun'altra persona umana, ad eccezione di Maria, la Madre del Verbo incarnato. Egli vi partecipò *insieme con lei*, coinvolto nella realtà dello stesso evento salvifico, e fu depositario dello stesso amore, per la cui potenza l'eterno Padre “ci ha predestinati ad essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo” (Ef 1,5)» (RC 1).

Alla luce del mistero dell'incarnazione si comprende come nel grande tema della redenzione, sviluppato da Giovanni Paolo II come *leit-motiv* dottrinale del suo pontificato, Giuseppe vi occupi *la sua giusta parte*: «Redemptor hominis», «Redemptoris Mater», «Redemptoris custos». È una trilogia che si impone e che si prepone alla «Redemptoris missio».¹

Un eventuale senso di sorpresa di fronte al posto occupato da san Giuseppe nel mistero dell'incarnazione e della redenzione è dovuto, oltre alla

¹ H. DENZINGER - A. SCHOENMETZER, *Enchiridion symbolorum, definitonum et declarationum de rebus fidei et morum*, XXXI ed., Herder, Roma 1965, include san Giuseppe, nell'*Index systematicus rerum*, subito di seguito alle «Partes B. Mariae Vg. in opere salvationis», e proprio con il sottotitolo «Partes S. Ioseph in historia salvationis» (p. 881).

persistenza di alcuni “preconcetti” riguardanti la sua figura e la sua missione, alla mancanza dei necessari “presupposti”, che la teologia stenta a recuperare.²

1. I presupposti

Il primo presupposto è l'esatta interpretazione della *Dei Verbum* circa la struttura della rivelazione:

«Questa economia della rivelazione avviene con *eventi e parole* intimamente connessi, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e la realtà significate dalle parole, e le parole dichiarano le opere e chiariscono il *mistero* in esse contenuto» (DV 2).

Se i trattati sulla teologia della divina rivelazione continueranno a non prestare sufficiente attenzione ai *tre elementi* che costituiscono la rivelazione – eventi, parole, mistero –, assegnando a ciascuno la sua parte, l'interpretazione di questa importante Costituzione rimarrà gravemente sbilanciata.³ Coloro i quali con disinvoltura sono solo preoccupati del “significato” del fatto, sacrificando la “realtà” del medesimo, dimenticano che “le parole” sono in relazione ai “fatti”, nei quali, a sua volta, è contenuto il “mistero”. I tre elementi sono distinti, ma non sono separabili. Se il discorso si fa difficile, è perché l'argomento è gravemente disatteso. La “destoricizzazione” dei cosiddetti «vangeli dell'infanzia», infatti, non ha tenuto conto dei “misteri” in essi contenuti, che riguardano l'incarnazione e “gli inizi della redenzione”. Il contenuto deve avere la priorità assoluta. I metodi sono in funzione del contenuto e non viceversa.

E qui entriamo nel secondo fondamentale presupposto, che riguarda appunto il “mistero”, altro angolo “cieco” dei trattati teologici. Il *Catechismo della Chiesa cattolica* ripete chiaramente che «tutta la vita di Cristo è mistero di redenzione» (CCC 517) e dedica ampio spazio ai *misteri* dell'in-

² La «teologia di san Giuseppe», pur facendo parte del mistero dell'incarnazione, è praticamente ignorata. Esistono, tuttavia, dal 1947, dei Centri di studio che ne promuovono lo sviluppo attraverso riviste specializzate e convegni. Il X Simposio internazionale si è tenuto a Kalisz, in Polonia, dal 27 settembre al 4 ottobre 2009.

³ Cf. T. STRAMARE, *La teologia della divina rivelazione*, Portalupi, Casale M. 2000. Poiché tutta la trattazione tiene costantemente presente la *Dei Verbum*, i tre elementi della struttura della rivelazione sono accuratamente esaminati.

fanzia e della vita nascosta di Gesù (CCC 526- 534). Ne segue che l'esegesi dei Vangeli deve individuare la presenza del *mistero* nei *fatti-parole* della predicazione apostolica che essi testimoniano, usando a tale scopo il *detector* della liturgia. Un'esegesi "cristiana" che non accetti e pratici questa *osmosi* non ha approdo.

Siccome san Giuseppe è stato «minister salutis» nell'attuazione dei "fatti" della vita nascosta di Gesù, diventa chiaro che nella misura in cui questi fatti vengono "polverizzati" anche la sua presenza e azione svaniscono.

2. I temi principali

2.1. *Il servizio della paternità*

Se nel passato la discussione sul "principio" della teologia di san Giuseppe, ossia sulla base fondamentale della sua grandezza, teneva in grande considerazione il matrimonio di san Giuseppe con Maria SS.ma, la RC, che è rigidamente cristologica, ha fatto, invece, la sua scelta per la *paternità* di Giuseppe, che è «una relazione che lo colloca il più vicino possibile a Cristo, termine di ogni elezione e predestinazione (cf. Rm 8,28-29)» (RC 7). L'*incipit* del documento, «Redemptoris custos», vuole sottolineare lo stretto rapporto di san Giuseppe con la *missione salvifica* (Redentore) di Gesù prima ancora che con la sua vita. Non dimentichiamo che la RC è inserita da Giovanni Paolo II nella linea delle encicliche sulla redenzione.

La preferenza data al termine «custos» anziché «pater» non è senza significato. Osserviamo, innanzi tutto, che, teologicamente parlando, il titolo di «padre» è fuori discussione, perché riconosciuto a Giuseppe dalla stessa predicazione apostolica, testimoniata nei Vangeli. Luca lo denomina espressamente due volte «padre», mettendo una volta il titolo sulle labbra della stessa Maria (cf. Lc 2,48; 2,33). Nella liturgia incontriamo «pater Salvatoris»⁴ e anche «pater Verbi».⁵ Da parte sua, la RC afferma chiaramente la paternità di san Giuseppe come «conseguenza dell'unione ipostatica»:

«Inserita direttamente nel mistero dell'incarnazione, la Famiglia di Nazaret costituisce essa stessa uno speciale mistero. E insieme – così come nell'incar-

⁴ Presente nel Breviario secondo l'uso Gallicano (sec. XVII).

⁵ Nell'inno *Caelitum, Ioseph, decus*, introdotto nella Liturgia delle Ore, alle Lodi, già nel 1671, da Clemente X.

nazione – a questo mistero appartiene la vera paternità: *la forma umana della famiglia del Figlio di Dio* – vera famiglia umana, formata dal mistero divino. *In essa Giuseppe è il padre*: non è la sua *una paternità* derivante dalla generazione; eppure, essa non è “apparente”, o soltanto “sostitutiva”, ma *possiede in pieno l'autenticità della paternità umana*, della missione paterna nella famiglia. È contenuta in ciò una conseguenza dell'unione ipostatica: umanità assunta nell'unità della persona divina del Verbo-Figlio, Gesù Cristo. Insieme con l'assunzione dell'umanità, in Cristo è anche “*assunto*” *tutto ciò che è umano e, in particolare la famiglia*, quale prima dimensione della sua esistenza in terra. In questo contesto è anche “assunta” la paternità umana di Giuseppe» (RC 21).

Il testo citato è importante a motivo del riferimento al mistero dell'unione ipostatica e alla conseguente santificazione della paternità e della famiglia, temi tanto attuali nella pastorale, che dovrebbe cercare qui il loro fondamento teologico, inspiegabilmente disatteso. La ragione per cui Giovanni Paolo II ha preferito «custos» a «pater» va vista nel desiderio di evidenziare gli aspetti meno considerati della paternità, la quale non consiste solo nel generare – attività da escludere nella generazione di Gesù, concepito per opera dello Spirito Santo – ma anche nell'*accogliere* e nell'*educare*, in corrispondenza alla dignità del concepito. Questi due aspetti essenziali della paternità mettono in particolare risalto che essa non costituisce un diritto assoluto di proprietà sul figlio, come se fosse un prodotto, ma comporta bensì un grave dovere di “servizio” verso lo sviluppo e la promozione del figlio fino alla sua perfezione. La teologia del matrimonio ha da sempre riassunto questi compiti nell'espressione significativa di «*bonum prolis*», a indicare che i genitori sono essenzialmente «custodi» e non «padroni». Di qui il ruolo di san Giuseppe «chiamato ad essere il custode del Redentore» (RC 1), specificando in seguito che «è stato chiamato da Dio a servire direttamente la persona e la missione di Gesù *mediante l'esercizio della sua paternità*» (RC 8).

2.2. Il matrimonio

Insieme alla paternità di san Giuseppe la RC tratta l'argomento del matrimonio, non più visto come principio fondamentale della teologia di san Giuseppe, ma considerato ugualmente importante, perché «la paternità di Giuseppe passa attraverso il matrimonio con Maria, cioè attraverso la famiglia» (RC 7). Di questo matrimonio è messo in evidenza innanzi tutto

l'aspetto giuridico, per poi passare alla sua natura, al suo significato salvifico (*mistero*) e alla conseguente dignità di san Giuseppe.

L'aspetto giuridico è considerato in relazione alla *discendenza davidica*, compromessa dal concepimento verginale di Gesù per opera dello Spirito Santo. Gesù ha bisogno di un discendente di Davide che lo inserisca legalmente nella genealogia davidica, condizione indispensabile per essere riconosciuto Messia, ossia *il Cristo*. Ciò appare dalla genealogia di Matteo, che interrompe la serie dei «generò» prima del nome di Gesù, sostituendo tale verbo con lo stato civile di Giuseppe: «Sposo di Maria» (Mt 1,16). Il racconto che segue la genealogia (Mt 1,18-25) ha come scopo di mostrare come il matrimonio “già esistente” tra Giuseppe e Maria entrava nella volontà di Dio e andava conservato, nonostante il concepimento verginale di Gesù: Giuseppe, «figlio di Davide», deve dare il nome al bambino. Si tratta di un'esigenza cristologica, come sottolinea Giovanni Paolo II:

«Anche per la Chiesa, se è importante professare *il concepimento verginale di Gesù*, non è meno importante difendere *il matrimonio di Maria con Giuseppe*, perché giuridicamente è da esso che dipende la paternità di Giuseppe. Di qui si comprende perché le generazioni sono state elencate secondo la genealogia di Giuseppe» (RC 7).

In forza del matrimonio, Gesù «è considerato figlio di Giuseppe» (Lc 3,23); è «figlio di Giuseppe, da Nazaret» (Gv 1,45). Giuseppe è denominato «padre» di Gesù dall'evangelista (Lc 2,33) e anche dalla madre (v. 48); con Maria condivide il titolo di «genitori di Gesù» (vv. 27.41). In funzione di «padre» si reca a Betlemme per il censimento e partecipa agli altri “misteri” della vita di Cristo, come vedremo. Evidentemente insieme all'aspetto giuridico della paternità vanno considerati anche *i sentimenti corrispondenti*, comunicati a Giuseppe dalla fonte stessa della paternità (RC 8).

Dalla paternità giuridica il discorso passa alla *natura* del matrimonio. Alla luce dell'insegnamento di grandi teologi come sant'Agostino e san Tommaso, entrambi molto impegnati a difendere la *verità* di questo matrimonio, la RC mette in evidenza «l'indivisibile unione degli animi», «l'unione dei cuori», «il consenso». Riecheggiando un prezioso insegnamento, ricavato dalla Genesi, sul significato sponsale del corpo, visto come dono reciproco e sacramento dell'amore divino, Giovanni Paolo II ne deduce che «nel momento culminante della storia della salvezza, quando Dio rivela il suo amore per l'umanità mediante il dono del Verbo, è proprio *il matrimonio*

di Maria e Giuseppe che realizza in piena “libertà” il “dono sponsale di sé” nell’accogliere ed esprimere un tale amore» (RC 7). Ogni parola andrebbe sottolineata e analizzata a motivo del suo contenuto teologico. Qui basti averne indicata l’importanza. Giovanni Paolo II non manca di dedicare un intero paragrafo allo «sposo» (RC 17ss.), osservando che «i Vangeli pongono dinanzi a noi *l’immagine dello sposo e della sposa*» (RC 18).

La difesa della «verità» del matrimonio di Maria e Giuseppe non è motivata solo dall’aspetto cristologico, perché *l’immagine dello sposo e della sposa* riguardano anche l’aspetto *salvifico* e quello *ecclesiologicalo*. Anticipando la ricca dottrina riguardante i “misteri” della vita di Cristo, va detto subito che entra nel mistero dell’incarnazione e della redenzione l’assunzione delle realtà umane per essere purificate e santificate. Considerata l’importanza della “coppia” umana nel piano della creazione, l’immagine dello sposo e della sposa non può essere vista solo come decorativa! Tale importanza è dimostrata dal pensiero di Paolo VI, interamente riportato nella RC. Ecco:

«In questa grande impresa del rinnovamento di tutte le cose in Cristo, il matrimonio, anch’esso purificato e santificato, diviene una realtà nuova, un sacramento della nuova alleanza. Ed ecco che alle soglie del Nuovo Testamento, come già all’inizio dell’Antico, c’è una coppia. Ma, mentre quella di Adamo ed Eva era stata sorgente del male che ha inondato il mondo, quella di Giuseppe e di Maria costituisce il vertice, dal quale la santità si espande su tutta la terra. Il Salvatore ha iniziato l’opera della salvezza con questa unione verginale e santa, nella quale si manifesta la sua onnipotente volontà di purificare e santificare la famiglia, questo santuario dell’amore e questa culla della vita» (RC 7).⁶

Davanti a questo mistero salvifico di prim’ordine viene da chiedersi che senso possa avere la diffusa esegesi soggiacente ai cosiddetti «vangeli dell’infanzia», dove una *Geschichte* si succede all’altra,⁷ come pure una teologia del matrimonio che lo ignori completamente.

⁶ Il testo rinvia a PAOLO VI, *Allocutio ad Motum* «Equipes Notre-Dame» (4 maggio 1970), n. 7, in «Insegnamenti di Paolo VI» VIII (1970) 428.

⁷ Cf. T. STRAMARE, *Vangelo dei misteri della vita nascosta di Gesù (Matteo e Luca I-II)*, Editrice Sardini, Bornato in F. 1988. Come già appare nel titolo, la comune denominazione «Vangeli dell’infanzia» si trasforma in «Vangelo della vita nascosta»; “contenuto” del Vangelo non sono semplicemente i racconti in se stessi, svuotati dalla “critica”, che li ritiene di carattere midrashico, ma «i misteri» della «vita nascosta di Gesù», oggetto di tali racconti e presenti nella liturgia.

Che dire poi dell'aspetto ecclesologico? La RC vi si riferisce considerando il «vincolo di amore sponsale e verginale», espressione che nella liturgia⁸ definisce l'unione di Maria e Giuseppe: «Si tratta di due amori che rappresentano *congiuntamente* il mistero della Chiesa, vergine e sposa, la quale trova nel matrimonio di Maria e Giuseppe il suo simbolo» (RC 28). Tenendo davanti agli occhi il testo di san Paolo che vede nel «grande mistero» di Cristo e della Chiesa (cf. Ef 5,31-32) «il modello» che gli sposi debbono riprodurre, ma che nessun matrimonio potrà mai pienamente realizzare, dal momento che nel cuore restaurato dell'uomo permane la concupiscenza, diventa evidente che «è proprio *il matrimonio di Maria e Giuseppe*, che realizza in piena «libertà» il «dono sponsale di sé» nell'accogliere ed esprimere un tale amore», ossia l'amore di Dio per l'umanità mediante il dono del Verbo (RC 7).⁹

2.3. *Ministro della salvezza*

Chiave di lettura di tutta l'Esortazione apostolica sono «i misteri della vita di Cristo». ¹⁰ Abbiamo già visto come il «mistero» sia uno dei tre elementi che compongono la struttura della rivelazione ed evidentemente sia il più importante. Il mistero è essenzialmente *la redenzione, la quale ha il suo fondamento nell'incarnazione* (RC 1). Impossibile separare una dall'altra, dal momento che l'incarnazione è *il fatto* nel quale la redenzione è contenuta. Nella misura in cui si riduce il fatto viene ridotta anche la redenzione. Con l'incarnazione il Verbo di Dio ha assunto tutta la realtà umana per redimerla. «Tutta la vita di Cristo è mistero», abbiamo visto affermare il *Catechismo della Chiesa cattolica*. «Ciò che non è assunto, non è redento», insegnano i Padri. La convenzionale distinzione tra vita *nascosta* e vita *pubblica* di Gesù

⁸ *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine*, I, «Sancta Maria de Nazareth», *Praefatio*.

⁹ Su tutta questa dottrina del matrimonio, cf. T. STRAMARE, *Il matrimonio della Madre di Dio. I santi sposi*, Edizioni Stimmatine, Verona 2001. Si tratta dell'unica opera dedicata interamente a questo argomento. Contiene anche importanti suggerimenti pastorali.

¹⁰ Cf. T. STRAMARE, *Die Theologie des Mysteriums «Passwort» für die Lektüre von «Redemptoris Custos»*, in J. HATTLER - G. ROVIRA (Hg.), *Die Bedeutung des hl. Josef in der Heilsgeschichte. Akten des IX. Internationalen Symposiums über den heiligen Josef, 25. September bis 2. Oktober 2005, Kevelaer*, Band I, Internationalen Mariologischen Arbeitskreises, Kevelaer 2006, pp. 243-255; tr. it. «*Historia salutis*» e «*mysterium*» nell'economia della rivelazione, in «*Bibbia e Oriente*» 47, 223-224 (2005) 55-69; tr. sp. *La teología del misterio, «password» para la lectura de la «Redemptoris Custos»*, in «*Estudios Josefinos*» 62, 123 (2008) 41-59.

non deve intaccare il valore e il significato dei misteri vissuti da Gesù nelle due successive fasi della sua vita. Essi sono sempre misteri salvifici, che la Chiesa apostolica ha predicato, fissato per iscritto e attuato nella liturgia, e che la Chiesa postapostolica “tramanda” nella sua *dottrina, vita e culto* (cf. DV 8). È appunto di questi misteri, e in modo specifico di quelli appartenenti alla vita nascosta di Gesù, che san Giuseppe è stato «ministro»:

«San Giuseppe è stato chiamato da Dio a servire direttamente la persona e la missione di Gesù *mediante l'esercizio della sua paternità*: proprio in tal modo egli coopera nella pienezza dei tempi al grande mistero della redenzione ed è veramente “ministro della salvezza”» (RC 8).

Giuseppe “coopera”, *servendo come padre*: è Giuseppe, che ha onorato con il titolo di «sposo di Maria» la sua divina maternità; è lui, «figlio di Davide», che ha trasmesso a Gesù la discendenza davidica, indispensabile per essere riconosciuto come «il Cristo»; è lui, che ha inserito Gesù tra i cittadini del mondo, iscrivendolo all’anagrafe di Betlemme in occasione del censimento di Augusto; è lui, che ha introdotto Gesù nel popolo dell’alleanza, provvedendo al rito della circoncisione; è lui, che ha imposto al Verbo di Dio incarnato, su mandato del Padre e con pieno diritto legale, il nome di Gesù, che lo designa come «Emmanuele», ossia «il Dio con noi»; è lui, che lo ha presentato al Padre, compiendo l’offerta rituale del primogenito e partecipando alla successiva ratifica di tale offerta, fatta da Gesù dodicenne in occasione della sua permanenza nel tempio; è lui, che ha protetto il Bambino e la madre nei viaggi dell’esilio e nella vita di profugo in Egitto; è lui, che lo ha introdotto nella «terra di Israele»; è lui, che lo ha domiciliato a Nazaret, qualificandolo «Nazareno»; è lui, che ha provveduto a mantenerlo, procurandogli cibo e vestito, e a crescerlo, come padre «nutrizio»; è lui, che gli ha insegnato un mestiere e gli ha dato la categoria di «figlio del falegname»; è lui, che lo ha educato alla preghiera e alla conoscenza della legge, del mondo e della vita.

L’Esortazione apostolica passa in rassegna in modo dettagliato alcuni di questi misteri, mostrandone il significato salvifico. Essi sono: il censimento (RC 9); la nascita a Betlemme (RC 10); la circoncisione (RC 11); l’imposizione del nome (RC 12); la presentazione di Gesù al tempio (RC 13); la fuga in Egitto (RC 14); la permanenza di Gesù nel tempio (RC 15); il sostentamento e l’educazione di Gesù a Nazaret (RC 16); il lavoro (RC 22-23). Se a qualcuno tutto questo continua a sembrare insignificante per una “qualifica” di

san Giuseppe nella teologia, a Giovanni XXIII è sembrato, invece, valido per inserire il nome di san Giuseppe nel Canone della messa «accanto a quello di Maria e prima degli apostoli, dei Sommi Pontefici e dei martiri». Lo ricorda Giovanni Paolo II (RC 6), aggiungendovi anche la motivazione di Leone XIII (RC 16).

2.4. *L'identità della Chiesa*

L'Esortazione apostolica è rivolta a tutta la Chiesa, alla quale intende presentare «la figura e la missione di san Giuseppe nella vita di Cristo e della Chiesa». In tale modo Giovanni Paolo II indica alla Chiesa qual è il ruolo di san Giuseppe verso di lei e quale deve essere l'atteggiamento della Chiesa verso di lui.

2.4.1. Il ruolo di Giuseppe verso la Chiesa

Il ruolo o missione di san Giuseppe verso la Chiesa è quello di essere il suo «patrono», ufficio che ha il suo fondamento proprio nei titoli che siamo venuti esaminando di «padre» di Gesù e di «sposo di Maria». Già Pio IX, l'8 dicembre 1870, aveva solennemente proclamato il patrocinio di san Giuseppe sulla Chiesa universale.¹¹ Leone XIII ne aveva esposte le ragioni nella *Quamquam pluries*:

«Le ragioni per cui il beato Giuseppe deve essere considerato speciale patrono della Chiesa, e la Chiesa, a sua volta, ripromettersi moltissimo dalla tutela e dal patrocinio di lui, nascono principalmente dall'essere egli sposo di Maria e padre putativo di Gesù... Giuseppe fu a suo tempo legittimo e naturale custode, capo e difensore della divina famiglia... È dunque cosa conveniente e sommamente degna del beato Giuseppe che, a quel modo che egli un tempo soleva tutelare santamente in ogni evento la famiglia di Nazaret, così ora copra e difenda col suo celeste patrocinio la Chiesa di Cristo» (RC 28).¹²

Nella preghiera *A te, o beato Giuseppe*, da recitare dopo il santo rosario, c'è un elenco di motivi che giustificano il ricorso a lui: la peste di errori e

¹¹ Cf. Il decreto ufficiale da parte della SACRA CONGREGAZIONE DEI RITI, *Quemadmodum Deus* (8 dicembre 1870).

¹² LEONE XIII, Enciclica *Quamquam Pluries* (15 agosto 1889) sulla devozione a san Giuseppe, n. 2.

di vizi, la lotta col potere delle tenebre, le ostili insidie e le avversità. Questi motivi rendono sempre attuale il ricorso a san Giuseppe. «Anche oggi – scrive Giovanni Paolo II – abbiamo *perduranti motivi per raccomandare a san Giuseppe ogni uomo*» (RC 31).

«Questo patrocinio deve essere invocato ed è necessario tuttora alla Chiesa non soltanto a difesa contro gli insorgenti pericoli, ma anche e soprattutto a conforto del suo rinnovato impegno di evangelizzazione nel mondo e di rievangelizzazione in quei “paesi e nazioni, dove – come ho scritto nell’Es. ap. *Christifideles laici* – la religione e la vita cristiana erano un tempo quanto mai fiorenti”, e che “sono ora messi a dura prova”. Per portare il primo annuncio di Cristo o per riportarlo laddove esso è trascurato o dimenticato, la Chiesa ha bisogno di una speciale “virtù dall’alto” (cf. Lc 24,49; At 1,8), donazione certo dello Spirito del Signore non disgiunta dall’intercessione e dall’esempio dei suoi santi» (RC 29).

2.4.2. L’atteggiamento della Chiesa verso san Giuseppe

La Chiesa, da parte sua, deve considerare l’esempio di san Giuseppe, definito da Paolo VI «il tipo del Vangelo». ¹³ Giovanni Paolo II propone all’intero popolo cristiano l’insigne esempio di san Giuseppe, perché esso «tenga sempre dinanzi agli occhi il suo umile, maturo modo di servire e di “partecipare” all’economia della salvezza. Ritengo, infatti, che il riconsiderare la partecipazione dello Sposo di Maria al riguardo consentirà alla Chiesa, in cammino verso il futuro insieme con tutta l’umanità, di ritrovare continuamente la propria identità nell’ambito di tale disegno redentivo, *che ha il suo fondamento nel mistero dell’incarnazione*» (RC 1).

Qual è l’identità della Chiesa nell’ambito della redenzione? Il Papa la indica citando il Concilio Vaticano II, secondo il quale «l’atteggiamento fondamentale di tutta la Chiesa deve essere quello del “religioso ascolto della parola di Dio”, ossia dell’assoluta disponibilità a servire fedelmente la volontà di Dio, rivelata in Gesù. Già all’inizio della redenzione umana troviamo incarnato il modello dell’obbedienza, dopo Maria, proprio in Giuseppe, colui che si distingue per la fedele esecuzione dei comandi divini» (RC 30).

«Il Concilio Vaticano II ha di nuovo sensibilizzato tutti alle “grandi cose di Dio”, a quell’economia della salvezza, della quale Giuseppe fu speciale ministro. Rac-

¹³ PAOLO VI, *Omelia nella solennità di San Giuseppe* (19 marzo 1969).

comandiamoci, dunque, alla protezione di colui al quale Dio stesso “affidò la custodia dei suoi tesori più preziosi e più grandi”, *impariamo al tempo stesso da lui a servire l’“economia della salvezza”*. Che san Giuseppe diventi per tutti un singolare maestro nel servire la missione salvifica di Cristo, compito che nella Chiesa spetta a ciascuno e a tutti: agli sposi e ai genitori, a coloro che vivono del lavoro delle proprie mani o di ogni altro lavoro, alle persone chiamate alla vita contemplativa come a quelle chiamate all’apostolato» (RC 32).¹⁴

L’esemplarità di san Giuseppe, come descritta da Paolo VI, consiste «nell’aver fatto della sua vita un servizio, un sacrificio, al mistero dell’incarnazione e alla missione redentrice che vi è congiunta; nell’aver usato dell’autorità legale, che a lui spettava sulla santa famiglia, per farle dono totale di sé, della sua vita, del suo lavoro; nell’aver convertito la sua umana vocazione all’amore domestico nella sovrumana oblazione di sé, del suo cuore e di ogni capacità, nell’amore posto a servizio del Messia germinato nella sua casa» (RC 8). È evidente a tutti che questo insigne esempio di san Giuseppe «supera i singoli stati di vita e si propone all’intera comunità cristiana, quali che siano in essa la condizione e i compiti di ciascun fedele» (RC 30).

Sintesi

Con l’Esortazione apostolica Redemptoris custos Giovanni Paolo II ha collocato san Giuseppe nel cuore della redenzione, che ha il suo fondamento nel mistero dell’incarnazione. La teologia di san Giuseppe si sviluppa proprio a partire dagli elementi costitutivi della rivelazione, evidenziati dalla Dei Verbum (n. 2), ossia i «fatti», le «parole» e i «misteri» riguardanti la vita nascosta di Gesù. Sono questi, infatti, a dimostrare come il servizio della paternità di san Giuseppe sia indispensabile sotto l’aspetto cristologico (la discendenza davidica di Gesù) e quello salvifico (minister salutis). La paternità di Giuseppe presuppone, inoltre, il matrimonio con Maria e, infine, la relazione con tutta la Chiesa, della quale è modello e protettore.

¹⁴ Cf. T. STRAMARE, *La via di san Giuseppe. Spiritualità giuseppina*, Edizioni OCD, Morona (Roma) 2001.

UNICITÀ E UNIVERSALITÀ SALVIFICA DI GESÙ CRISTO. A DIECI ANNI DALLA «DOMINUS IESUS»

IGNAZIO PETRIGLIERI

PATH 9 (2010) 430-460

La *Dominus Iesus*,¹ uno dei documenti più controversi del Magistero ecclesiastico, ha suscitato un dibattito così acceso da essere da più parti giudicato un testo problematico, che non solo avrebbe determinato una brusca fermata nel dialogo ecumenico e interreligioso, ma avrebbe addirittura causato una retromarcia rispetto al cammino fatto sino alla sua promulgazione. Invece i fatti hanno dimostrato il contrario perché non solo il dialogo è continuato, ma si sono fatti dei passi in avanti che dimostrano come l'incontro del cattolicesimo con le varie confessioni cristiane e con le altre religioni non postula la rinuncia ai principi e alle verità contenute nella Sacra Scrittura e trasmesse dalla Tradizione. Tanto più che la DI è solo una Dichiarazione, ossia un testo magisteriale che non aggiunge nulla di nuovo al *depositum fidei* creduto e trasmesso, ma raccoglie e organizza tematicamente tutti quei testi della Scrittura e della Tradizione con i quali si è reso necessario far chiarezza sulle confusioni ingeneratesi a causa delle tesi avanzate da alcuni teologi del pluralismo religioso.

Con questo contributo si intende legittimare la genesi della Dichiarazione, che, lungi dal bloccare o condizionare il dialogo con le altre religioni, ha espressamente ribadito la fede cristologica della Chiesa. Ci soffermeremo per questo solo sulla problematica cristologica, presentando anzitutto alcune delle posizioni equivoche che hanno inteso sacrificare la pienezza della verità su Cristo in nome di un avvicinamento alle altre religioni, livellando

¹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione *Dominus Iesus* circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa (6.8.2000) (DI).

e generalizzando così tutto il patrimonio della nostra fede in Gesù il Cristo, Figlio di Dio, Signore e Salvatore del mondo. Presenteremo quindi i principi del dialogo interreligioso così come sono stati esposti nel Magistero post-conciliare, evidenziando come tutto quello che è sedimentato nella DI non emerge all'improvviso, ma è frutto di una matura riflessione. Focalizzeremo poi i punti fondamentali della soteriologia cristiana presentati nella Dichiarazione ed esamineremo anche alcuni recenti sviluppi della teologia del pluralismo religioso. Concluderemo infine con la citazione di alcuni contributi teologici che dimostrano come i postumi di questo documento non hanno alterato i rapporti con le altre confessioni religiose né hanno condizionato il cammino che conduce all'incontro di tutti nel nome del Dio di Gesù Cristo.

1. Verso un'esigenza di chiarificazione: il retroterra teologico all'origine della Dichiarazione

Il problema fondamentale sollevato dalle teologie delle religioni nasce nel momento in cui si è passati da una posizione rigorista, che considerava la Chiesa l'unico spazio ove veniva garantita la salvezza, a una posizione più blanda che livellava il cristianesimo e giudicava il suo Fondatore come uno fra i tanti. Per rendersi conto degli estremismi a cui si è giunti, è bene procedere alla disamina di alcune fra le più significative tesi teologiche che hanno motivato l'intervento autorevole e chiarificatore della Congregazione per la Dottrina della Fede, allora presieduta dal card. J. Ratzinger, oggi Benedetto XVI.

1.1. John Hick

Uno dei primi teologi cristiani che dedica la sua riflessione al ruolo e all'essenza delle religioni è il presbiteriano *John Hick*, che, insofferente del cristianesimo istituzionale inglese, di cui aveva fatto esperienza a Birmingham, dice di aver avuto una conversione spirituale, a seguito della quale ha voluto impegnarsi nella collaborazione e nell'incontro con uomini di altre fedi. Messosi dinanzi alla mappa delle religioni, ha dedotto che non è più possibile parlare di cristiani anonimi, di salvezza dentro la Chiesa oppure di *qualche salvezza* fuori dalla Chiesa: bisogna attestare senza equivoci la presenza di Dio anche nelle altre religioni. È per questo che nel 1973 egli annuncia una rivoluzione copernicana nell'universo religioso, togliendo il posto centrale al

cristianesimo e sostenendo che «le grandi religioni mondiali appaiono come risposte umane differenti all'unica Realtà divina, risposte che incorporano percezioni differenti formatesi in circostanze storiche e culturali differenti».² In base a ciò non è conveniente dare al divino il nome di Dio – come se l'immagine più perfetta fosse quella disegnata nel cristianesimo – ma di «Reale» o di «realmente Reale». Il cambiamento del nome indica non ciò che si trova al centro, ma che esiste un centro, per cui è preferibile parlare di un solo Reale e di molteplici esperienze culturali. Ciò che accomuna tutte queste esperienze è il fatto che i loro *adpeti* ne ottengono un miglioramento sia etico che esistenziale perché sono chiamati a “convertirsi”, ossia a incentrare il loro modo di vivere non su se stessi ma sull'Altro. Infatti, tutte le persone “sante” che appartengono a qualsiasi credo religioso, facendo esperienza di questo miglioramento, vivono in pace con se stesse e con gli altri e presentano delle costanti che non differiscono da religione a religione; per cui si può concludere che i frutti di tutti questi alberi diversi hanno la stessa radice. Per Hick questo è il “di più” che è all'origine di tutte le religioni. Ponendo la questione sul livello culturale, egli sostiene che tutti coloro che fanno un'esperienza religiosa, vengono a contatto con il Reale, ma sotto le categorie e i contesti storici in cui si trovano inseriti. Costoro vengono a contatto con il *fenomeno*, e non con il *noumeno*, che resta sempre trascendente e imperscrutabile. Ne segue che il Reale divino è uno, mentre i fenomeni o simboli sono molti, anzi moltissimi, tanti quante sono le esperienze religiose.

Non ci deve sorprendere il fatto che l'uomo venga dalle varie religioni diversamente concepito, soprattutto nel suo esito finale: o proiettato nell'eternità, conservando sempre la propria individualità, o immerso e «perduto» nell'oceano del Reale. Per Hick non è nel risultato finale che bisogna contemplare lo specifico delle religioni, ma nella capacità di convertire l'esistenza di una persona da auto-centrata ad Altro-centrata.³ Questo esito induce il nostro autore a prendere le distanze dal relativismo religioso, che pretende di mettere sullo stesso livello tutte le religioni in quanto sentieri differenti che conducono alla medesima vetta. Per lui le differenze sono importanti, perché dicono quale via porta in alto e quale invece in basso. Infatti, quanti errori e misfatti sono stati compiuti in nome di Dio! E allora, perché un per-

² J. HICK, *God and the universe of faiths*, St. Martin's Press, New York 1973, p. 131.

³ Cf. P.F. KNITTER, *Introduzione alle teologie delle religioni*, Queriniana, Brescia 2005, p. 236.

corso religioso venga giudicato autentico, deve mostrare quei criteri che lo rendono credibile; sarà la religione stessa a esibire tale criterio mostrando in quale misura essa promuova «quella illimitata qualità dell'esistenza umana che si produce nella transizione della centratura sul sé alla centratura sulla Realtà». ⁴ Non è possibile però sapere quale religione sia migliore o superiore rispetto alle altre perché sarà una questione che si potrà verificare solo alla fine del viaggio, quando si è giunti alla meta; quello che ora conta è mettersi in cammino e realizzare quanto viene proposto dai testi normativi.

Sorge a questo punto una domanda: quale posto viene riservato a Gesù? Per Hick bisogna andare al Nuovo Testamento e soffermarsi sui titoli di Messia, Salvatore, Signore, Figlio di Dio, Figlio dell'Uomo, Verbo di Dio, Buon Pastore, così come sono stati formulati nei vari testi. Bisogna quindi considerare che i primi cristiani gli applicarono questi attributi non perché avessero fatto un'indagine dettagliata, ma perché per loro egli rappresentò tutto quello che ciascuno di questi epiteti descriveva. Il loro non fu dunque un linguaggio scientifico o filosofico ma solamente poetico. Ne è prova il mito dell'incarnazione, col quale si poté parlare di Gesù come Figlio di Dio e Lògos senza però che lui medesimo si sia mai attribuita tale identità: egli fu riconosciuto in questo modo per la forte esperienza che i suoi discepoli fecero con lui e dopo di lui. In questo riconoscimento il Nuovo Testamento è condizionato dalla mentalità giudaica, che osava definire Figlio di Dio qualunque uomo si rapportasse in modo del tutto singolare con Dio e rivelasse una vicinanza assolutamente particolare con lui. Questo era dunque un titolo speciale, ma non esclusivo: «Idee di divinità incarnate nella vita umana [erano] largamente diffuse nel mondo antico [...] cosicché non c'è nulla di sorprendente nella divinizzazione di Gesù in tale ambiente culturale». ⁵ I primi concili non fecero altro che far passare il linguaggio poetico del Nuovo Testamento nel più duro stile prosaico dei simboli, adottando i termini concettuali di natura, sostanza e persona, propri del vocabolario filosofico greco. Si deve dedurre che ciò che era efficace e ovvio per un determinato periodo, non può essere tale per oggi. Ciò non significa che bisogna rinun-

⁴ J. HICK, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Yale University Press, New Haven 1989, p. 325.

⁵ J. HICK, *Jesus and the World Religions*, in ID. (ed.), *The Myth of God Incarnate*, SCM, London 1977, p. 174.

ciare a tale linguaggio, ma prenderlo solo per ciò che è, ossia poesia e metafora, assumendolo non letteralmente, ma seriamente.⁶

Da ciò deriva che bisogna operare in cristologia quella «rivoluzione copernicana» a cui abbiamo accennato sopra: come i cristiani hanno preso i racconti della creazione per quello che sono, ossia come miti, così devono riconsiderare l'idea del Dio incarnato, accogliendola non come una verità storica, ma solo come un simbolo. Il titolo di Figlio di Dio serve più ai cristiani che a definire l'identità di Gesù Nazaret: ciò che è stato lui possiamo esserlo tutti. È opportuno riconsiderare la cristologia, optando per una cristologia dello Spirito piuttosto che per quella del Verbo incarnato. Non si deve più credere, infatti, che Gesù sia stato concepito per opera dello Spirito Santo e così sia stato dotato di natura divina fin dal primo istante. Piuttosto si deve credere che egli, fin dal primo momento della sua esistenza, è stato ripieno della realtà dell'amore di Dio, tanto che incontrare lui per le strade della Palestina significava percepire l'amore stesso di Dio. Ciò non significa che la prassi di Gesù esaurisca la manifestazione di questo amore divino né che l'azione dello Spirito possa essere limitata all'uomo Gesù o a qualunque altra incarnazione del divino: non si può precludere il fatto che altre guide religiose possano essere anch'esse *totus Deus*. Questa impostazione ha preso il nome di modello della reciprocità.

1.2. *Gavin D'Costa*

Un altro teologo cattolico che ha segnato il nuovo orientamento della teologia delle religioni è stato *Gavin D'Costa*, nato da genitori indiani, passato per il Kenya e stabilito in Inghilterra. Egli sembra non condividere l'atteggiamento dei teologi pluralisti perché considerano allo stesso modo tutte le religioni, livellandole e offuscando lo specifico di ciascuna. Bisogna porsi invece dinanzi al panorama religioso mondiale sotto la visuale cristiana, che professa la sua fede monoteistica in un Dio trinitario, diversificandosi così dai monoteismi ebraico e islamico. Secondo la prospettiva cristiana, il modo di rapportarsi del divino con se stesso e con le creature rivela delle differenze, che è opportuno mettere in evidenza: il Padre è la fonte da cui tutto deriva, il Figlio è il divino che esce al di fuori di sé per comunicare la verità e riconsegnare il potere a Dio, lo Spirito vivifica tutta la creazione e porta

⁶ Cf. KNITTER, *Introduzione alle teologie delle religioni*, cit., p. 243.

avanti il messaggio del Figlio. Da questa terza attività del divino è possibile concludere che lo Spirito è stato infuso anche nelle altre religioni, per cui i cristiani non possono non rendersi disponibili a eventuali novità e sorprese, anzi se non danno ascolto alle altre religioni la Chiesa non può essere realmente tale. Ne deriva per D'Costa che «se i cristiani non prestano ascolto a questa testimonianza [dello Spirito nelle altre religioni] cessano di essere fedeli alla loro chiamata come cristiani, non prestando attenzione a Dio».⁷

Le religioni diventano necessarie per i cristiani per evitare di trasformare la religione in un'ideologia a proprio vantaggio e per correggerla da eventuali distorsioni.⁸ In più, se il cristianesimo rivendica la pretesa di un *compimento*,⁹ tuttavia, è bene, secondo D'Costa, parlare di un compimento reciproco, nel senso che «il compimento, storicamente, non opera in una sola direzione».¹⁰ Ciò che fa difficoltà è il fatto che D'Costa, pur affermando che Gesù è il criterio normativo della definitiva manifestazione di Dio, non preclude «l'autorivelazione in atto di Dio nella storia, mediante lo Spirito».¹¹ Ciò significherebbe che lo Spirito può andare al di là di Gesù *in estensione* anche se non può andare al di là di lui *in contenuto*. In altri termini, lo Spirito sarebbe l'unica fonte della rivelazione anche nelle altre religioni, sebbene la si debba intendere come «un'applicazione della rivelazione di Gesù».¹² Anche se D'Costa ribadisce che il contenuto della rivelazione divina ha in Gesù di Nazaret il nucleo e la pienezza, tuttavia sembra affacciarsi il problema della relatività della sua unicità rivelativa e salvifica.

1.3. Raimon Panikkar

Altra figura significativa della teologia delle religioni è *Raimon Panikkar*, nato da madre spagnola e da padre indiano, sacerdote cattolico dalla vasta cultura, che padroneggia ben dodici lingue. Il suo interesse per le religioni è

⁷ G. D'Costa, *Cristo, Trinità e pluralità religiosa*, in ID., (ed.) *La teologia pluralista delle religioni: un mito? L'unicità cristiana riesaminata*, Cittadella, Assisi, 1994 (or. 1990), p. 95.

⁸ Questa ipotesi non sembra riconoscere il ruolo determinante del Vangelo nel mettere in guardia la Chiesa da tali pericoli.

⁹ Il massimo e insuperabile compimento è quello avvenuto in Gesù di Nazaret.

¹⁰ G. D'Costa, *Revelation and Revelations. The role and value of different religious traditions*, in «Pro dialogo» 85-86 (1994) 161.

¹¹ D'Costa, *Cristo, Trinità e pluralità*, cit., p. 96.

¹² G. D'Costa, *The meeting of Religions and Trinity*, Orbis Books, MaryKnoll/N. Y. 2000, p. 122.

dovuto alla varietà di contesti in cui è cresciuto e si è formato. Per lui l'esperienza mistica, definita come *fatto religioso fondamentale*, è un avvenimento che permette di cogliere contemporaneamente tre componenti: il divino, l'umano e il mondo. Questi non possono essere separati l'uno dall'altro, anche se restano distinti, così come il fuoco ha bisogno dell'ossigeno, senza confondersi con esso. La religione si deve intendere come un'esperienza «cosmoteandrica», mediante cui il soggetto viene a contatto con il reale, in quanto «il divino, l'umano e il terrestre – o comunque vogliamo chiamarli – sono le tre dimensioni irriducibili che costituiscono il reale, vale a dire, ogni realtà in quanto è reale». ¹³ Ciò significa che se non riusciremo a cogliere la sacralità della terra, non potremo mai prenderci adeguatamente cura di essa. Con questo Panikkar non vuole dire che Dio, uomo e mondo sono una sola realtà o, al contrario, tre cose completamente diverse; essi sono in intima e costitutiva collaborazione per costruire insieme la storia e per formare il reale nella sua integrità:

«Dio, uomo e mondo sono coinvolti in un'unica avventura e questo coinvolgimento costituisce la Realtà vera. [...] Il cosmoteandrisimo è, in maniera paradossale, (non si può, infatti, parlare in altro modo) l'infinità dell'uomo/mondo [...] e la finitezza di Dio». ¹⁴

Le religioni costituiscono l'esperienza mistica mediante cui gli uomini sperimentano la loro unità col divino; questo non le rende tutte uguali e indistintamente dotate del medesimo denominatore comune, a differenza di quanto sosteneva il suo amico Hick col principio del *noumeno*. Una religione non può essere misurata con l'altra, anzi ognuna è separata dall'altra da un muro di diversità, tanto che la Realtà non è il risultato dei molti nomi dati da ciascuna religione, ma ogni nome rappresenta un nuovo aspetto di essa. Si può concludere, dunque che il divino è uno, ma tanto vario quante sono le religioni: «L'esperienza cristiana di "Dio" per mezzo di Cristo non è la stessa cosa che l'esperienza vishnuita (induista) per mezzo di Krishna. Dio

¹³ R. PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience. Emerging Religious Consciousness*, Orbis Books, Maryknoll/N. Y. 1993, p. IX (tr. it. *La realtà cosmoteandrica. Dio-Uomo-Mondo*, Jaka Book, Milano 2004).

¹⁴ R. PANIKKAR, *The Trinity and the Religious Experience of Man*, Orbis Books, Maryknoll/N. Y. 1973, pp. 74-75 (tr. it. *Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo*, Cittadella, Assisi 1989).

è unico – dunque incomparabile». ¹⁵ Lo Spirito non ha depositato la pienezza della verità in una singola religione, per cui nessuna può rivendicare il monopolio sull'altra. In quanto mistico, però, Panikkar sostiene che ciascuna di esse non resterà rinchiusa in uno splendido isolamento e nella reciproca ignoranza; si renderà necessaria piuttosto una vicendevole fecondazione che consentirà un arricchente sviluppo di ciò che esse sono singolarmente. Il modello di questa fecondazione viene preso dal concetto greco di *pericoresi* trinitaria, in base al quale ognuna delle tre persone divine è nell'altra (*danza con l'altra*) senza che tuttavia venga alterata l'identità e la differenza. Così le tradizioni religiose si possono impegnare in una relazione feconda che le faccia crescere in solidarietà e differenza secondo il criterio della *concordia discors* o quello della sinfonia incompiuta; l'unità infatti, non potrà mai essere ordinata e completa.

Anche in questo caso ci si domanda quale ruolo ha Gesù all'interno di questi rapporti. Per Panikkar è necessario reimpostare il discorso cristologico, superando l'idea di una cristologia tribale con la quale i cristiani hanno avanzato la pretesa di avere il monopolio su Cristo. È più opportuno parlare di cristofania, ovvero della manifestazione di Cristo in tutte le religioni, senza distinzione. Ciò che caratterizza il Cristo o Lògos, descritto nei testi del Nuovo Testamento, è il fatto di aver sintetizzato in sé l'indicibile unità di divino, umano e cosmico, per cui ogni volta che gli essere umani vivono l'esperienza mistica del rapporto col mistero e con le altre creature a loro affini, sperimentano quello che il cristianesimo chiama il «Cristo». Ciò significa che Gesù di Nazaret, il figlio di Maria, non si identifica in modo assoluto con il Cristo, perché la sua è stata solo un'esperienza particolare, contingente, storica, ma non esclusiva: «Sebbene un cristiano creda che “Gesù è il Cristo” [...] questa frase non è identica a “il Cristo è Gesù”». ¹⁶ Vale a dire che il Cristo è più di Gesù, o più precisamente, che la totalità di Gesù è il Cristo, ma non che la totalità del Cristo è Gesù. I personaggi delle altre religioni come Rama, Krishna, Isvara, Tathagata, possono assumere a pieno titolo il nome di Cristo perché hanno avuto lo stesso ruolo che i cristiani attribuiscono a Gesù di Nazaret:

¹⁵ R. PANIKKAR, *The Trinity God of Life, Idols of Death*, in «Monastic Studies» 7 (1986) 105.

¹⁶ R. PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism*, Orbis Books, Maryknoll/N. Y. 1981², pp. 14 e 27.

«Gesù [...] sarebbe uno dei nomi del principio cosmoteandrico, il quale ha ricevuto, in pratica, tanti nomi quante sono le forme autentiche di religiosità, e il quale trova allo stesso tempo un'epifania storicamente *sui generis* (unica) in Gesù di Nazaret».¹⁷

Il fatto di aver identificato in modo assoluto Gesù con il Cristo è opera dei primi cristiani, che hanno fatto un'esperienza così intensa di lui, da averlo definito, mediante il linguaggio dell'amore, come il loro tutto, l'unico e il solo. Il nuovo orientamento, anche se risulta sconvolgente per i cristiani, è per Panikkar la strada da percorrere per entrare in relazione con le altre esperienze religiose. I cristiani non possono pretendere di essere i detentori della chiave unica ed esclusiva per l'accesso al divino, ma devono considerare la loro fede come una delle vie che conduce alla vetta. È per questo che sarà meglio parlare di cristofania che di cristologia.

1.4. *S. Mark Heim*

Altro esponente dell'indirizzo pluralistico è l'evangelico *S. Mark Heim*, il cui contatto con le culture asiatiche è stato all'origine dello sviluppo delle sue intuizioni teologiche. Egli parte dal presupposto che le religioni hanno linguaggi differenti, perché sono esse stesse differenti e la radice di tali differenze va ricercata in Dio stesso. Egli preferisce parlare di salvezze e non di salvezza, come recita il titolo di un suo libro;¹⁸ infatti come i buddhisti arrivano al nirvāna e sono felici, così i cristiani arrivano all'unione con Dio e sono altrettanto beati. Ciò può significare che, come vi sono religioni differenti, così vi possono essere felicità differenti, non nel senso che vi siano paradisi diversi, ma diverse mete finali. In questo senso va affermato che anche in Dio vi sono delle differenze e che quindi esiste una molteplicità di Realtà supreme. Che possa esistere più di un essere divino suona molto strana se non eretica alle orecchie dei cristiani, ma bisogna abituarsi a questa verità: la pluralità in Dio è proprio dimostrata dalla pluralità delle religioni.¹⁹ Il linguaggio filosofico può aiutare a capire la portata di queste affermazioni:

¹⁷ R. PANIKKAR, *Christianity and World Religions*, in *Christianity*, Punjabi University press, Patiala/India, 1969, p. 114.

¹⁸ S.M. HEIM, *Salvations. Truth and difference in Religions*, Orbis Books, Maryknoll/N.Y. 1995.

¹⁹ Cf. S.M. HEIM, *The Depth of Riches. A Trinitarian Theology of Religious Ends*, Eedermans, Grand Rapids 2001, parte III.

infatti, quando parliamo di essere, non intendiamo il fatto di esistere *sic et simpliciter*, ma di esistere-con, quindi di essere in relazione. La dottrina trinitaria del cristianesimo sostiene proprio l'essere-di-Dio-in-relazione: se è così, essa ci può aiutare a capire meglio le differenze in Dio.²⁰ In forza di questo principio, Heim sostiene che, come vi è varietà di relazioni in Dio, così vi è, da una parte varietà di relazioni delle creature con Dio, dall'altra varietà di relazioni di Dio con la creazione. Anche il destino ultimo delle creature è caratterizzato da una forma di gradazioni: in primo luogo l'autore considera quelli che si perdono per libera scelta, non nel senso che vadano all'inferno, ma che si dirigano verso l'annichilimento; poi mette quelli che raggiungono il compimento religioso penultimo, ossia i seguaci di altri percorsi religiosi, che pervengono alla felicità in maniera differente rispetto a quella che si raggiunge nella piena comunione con la Trinità e alla quale sono candidati i cristiani. Questo significa che vi è una classifica delle salvezze, ossia una gerarchia nel raggiungimento della comunione con Dio.

Ciò che Heim desidera e incoraggia è il dialogo fra le religioni, affinché non solo si impari ad accettarsi reciprocamente, ma a anche a correggersi e a completarsi. L'impegno dialogico deve essere considerato alla stregua della dedizione alla propria religione non tanto per progettare delle strategie in vista dello sviluppo etico e sociale o dell'impegno a livello mondiale nella lotta contro le sofferenze, quanto per sostenere la propria proposta come se fosse la migliore, integrandola con le altre che avanzano la medesima pretesa.²¹ Quale sarà il merito di tutto ciò? Ecco come viene formulato: «Se tale competizione deve avere un premio finale, esso andrà alla religione che è maggiormente in grado di chiamare tutte le altre all'unità».²² E Cristo? Egli va senz'altro considerato e creduto come la causa costitutiva della salvezza dei cristiani, senza escludere però i mediatori delle altre fedi in riferimento al compito salvifico; non è nemmeno il caso di parlare di cristiani anonimi, perché la vita morale e il fine salvifico non si possono ricondurre al parametro cristiano:

²⁰ *Ibid.*, p. 167.

²¹ Cf. HEIM, *Salvations*, cit., pp. 226-229.

²² HEIM, *The Depth of Riches*, cit., p. 128.

«La Trinità ci insegna che Gesù Cristo non può essere una fonte esaustiva o esclusiva della conoscenza di Dio, e neppure l'atto esaustivo ed esclusivo compiuto da Dio per salvarci». ²³

Si può concludere che la salvezza raggiunta dai cristiani non è la migliore o la più alta, ma che ogni salvezza sarà proporzionata e, quindi, la migliore per i seguaci di quella religione in cui si impegnano a conseguirla.

1.5. *Paul F. Knitter*

Fra gli autori più rappresentativi del tema che stiamo affrontando bisogna necessariamente annoverare il teologo cattolico *P.F. Knitter*, campione del modello pluralista. Come recita il sottotitolo del suo libro *Una terra molte religioni*, ²⁴ egli sostiene che un dialogo interreligioso si può fruttuosamente realizzare nella misura in cui tutte le religioni si assumono una responsabilità globale nei confronti dell'umanità, cooperando per la rimozione della povertà e della sofferenza. Per i cristiani questo impegno globale è il fondamento della teologia correzionale, con la quale «essi insistono sulla *possibilità* e sulla *probabilità* che la sorgente della verità e della trasformazione che loro hanno chiamato il Dio di Gesù Cristo possa avere un'altra verità e altre forme di trasformazione da rivelare di quanto sia stato manifestato in Gesù Cristo». ²⁵ La condizione per instaurare un autentico colloquio si fonderà sull'accettazione da parte dei cristiani del fatto che vi sono molte religioni vere e salvifiche e che il cristianesimo è una di esse, uno dei tanti modi con cui Dio ha voluto toccare e trasformare questo nostro mondo.

Il modello correlazionale prende atto della molteplicità di differenze esistenti nei vari mondi religiosi, ma non si ferma a riconoscerle soltanto; ne afferma il valore e l'importanza perché ognuna è potenzialmente una ricchezza per l'altra. Nessuno può negare che nelle altre comunità religiose sia riscontrabile la presenza di una genuina verità di portata spirituale; e nemmeno che Dio non abbia potuto infondere in esse il vero e il buono, perché «dove troviamo i frutti della santità, dell'amore e della perseveranza, noi tro-

²³ *Ibid.*, p. 134.

²⁴ P.F. KNITTER, *Una terra molte religioni. Dialogo interreligioso e responsabilità globale*, Cittadella, Assisi 1998 (or. 1995).

²⁵ *Ibid.*, p. 61.

viamo la realtà dello Spirito salvifico di verità».²⁶ Tale constatazione apre alla solita domanda su Cristo: quale posto occupa nell'universo religioso? Intanto Knitter non esita a dire che i cristiani devono sempre credere che egli è il Figlio di Dio, veramente divino e salvatore secondo il testo di At 4,12,²⁷ ma «non occorre che insistano ulteriormente nel dire che *solamente* lui è divino e salvatore».²⁸ Per cui *teologicamente*, Gesù di Nazaret è riconosciuto come una persona in cui è presente la realtà di Dio senza escludere che vi siano altre figure da riconoscere anche come figli e figlie di Dio. *Personalmente*, non deve essere negata la funzione, che noi riconosciamo a Cristo, anche ad altri esponenti religiosi. *Ecclesialmente*, i cristiani annunceranno con convinzione il loro messaggio senza chiudersi ad altri messaggi, che possono essere ugualmente significativi e salvifici.²⁹ Viene aperta così la strada non solo al modello pluralista-correlazionale, ma anche a quello globalmente responsabile e liberatorio, che consiste nello sforzo di promuovere il ben-essere umano e planetario attorno al quale tutti ci troviamo d'accordo, prendendolo come punto di partenza e come obiettivo finale del dialogo tra le fedi. Per Knitter questo modello si fonda, pertanto, sul principio dell'«epicentro soteriocentrico» o centrato sulla salvezza.³⁰

A reclamare l'urgenza del confronto e della reciproca accettazione è la mentalità post-moderna che non si fonda più su un unico punto di vista, benché condiviso, ma sul «dominio della diversità». Nessuno, a parere di Knitter e dei pluralisti, può più permettersi di imporre la propria idea di Dio, perché sarebbe una deformazione concettuale di tipo imperialistico far emergere un Dio senza differenze, una religione con un apparato culturale monolitico, chiuso alla diversità. E invece è ora di cominciare a parlare di salvezza, di giustizia, di ben-essere umano e di responsabilità globale astraendoci dal caleidoscopio cristiano, per accogliere i valori proposti dalle altre culture religiose. Motivo per cui non potrà essere Dio il centro del dialogo, ma la *soteria*, perché ogni religione dispone di propri filtri attraverso i quali passano la conoscenza e la salvezza: il filtro cristiano, però, non sarà mai lo stesso di quello induista. Non sono più i *retrocortili* che dobbiamo frequen-

²⁶ *Ibid.*, p. 67.

²⁷ «Non vi è salvezza in nessun altro nome se non in quello di Gesù».

²⁸ KNITTER, *Una terra molte religioni*, cit., p. 70.

²⁹ Cf. *ibid.*, p. 70.

³⁰ Cf. *ibid.*, p. 73.

tare, quelli che ci isolano, ma il terreno comune su cui poterci incontrare e fissare un programma di collaborazione: «Una responsabilità globale per la *sotería* – per il ben-essere della terra minacciata e di tutti i suoi abitanti – può fornire la struttura, il contenuto, la motivazione, la linfa e le direttive per un dialogo fra le religioni che sia in grado di tenere la rotta fra la Scilla di una verità universale e la Cariddi di tante verità totalmente diverse».³¹ Ovviamente, perché il dialogo possa iniziare, è necessario che ogni parte ne riconosca il valore e l'esigenza, fissando lo sguardo non più dentro la propria tradizione, ma al di là di essa, dove brucia il fuoco della sofferenza, della povertà e dell'assenza di dignità. Sarà, allora, la solidarietà la lingua comune che tutti dobbiamo parlare, sentendoci in prima persona responsabili del reciproco progresso.

Come si vede, il dialogo va fondato non su teorie che potrebbero ulteriormente allontanarci, ma sulla *prassi*, ossia su quella sapienza pratica in grado di trasformare noi stessi e il mondo, senza la quale la verità resta un ideale irraggiungibile. Essa ci dice innanzitutto che il mondo così com'è non può mai raggiungere il desiderato progresso, perché resta sotto le leggi del potere economico, politico, culturale e militare, leggi che creano disuguaglianze e divari sempre più ampi fra ricchi e poveri, fra potenti e oppressi. Per cui il primo passo da fare è permettere alle vittime della disuguaglianza di entrare a far parte del dialogo con l'identità di soggetti, di far sentire la loro voce, di esporre il loro modo di vedere e di percepire la storia, assegnando, in altri termini, «un privilegio ermeneutico o una priorità alle voci dei senza-voce».³² Ciò che si attende Knitter è il fatto che, come la teologia cristiana è stata rivitalizzata interpretando il mondo dal punto di vista degli oppressi, così il dialogo interreligioso possa ricevere un impulso decisivo «mediante una prassi condivisa».³³ L'impegno per la terra diventa allora il denominatore comune delle religioni, necessario per instaurare il rapporto con il sacro, e il principio fondamentale di una rivelazione universale, che fecondi nuove intuizioni sulla relazione tra trascendente e finito. In forza di questa «rivelazione» ogni religione potrà riscoprire se stessa insieme con il potere liberatorio insito nei suoi precetti e nei suoi riti.

³¹ *Ibid.*, p. 145-146.

³² *Ibid.*, p. 165.

³³ *Ibid.*, p. 171.

Il pensiero di Knitter non ha subito sostanziali variazioni nel corso del suo sviluppo, anzi si è sempre più concentrato sulle tematiche etiche più che su argomenti di tipo spirituale. Ne è prova la conclusione di uno dei suoi ultimi libri, in cui ha presentato l'evoluzione della teologia delle religioni da Barth ai nostri giorni, un'opera molto importante che offre una'ampia e documentata panoramica sullo *status quaestionis*. Ecco come ribadisce il suo progetto:

«Il mio suggerimento è dunque che i cristiani “si immergano” con le altre persone religiose in questo tipo di dialogo etico, basato sull'agire, qualunque sia il particolare modello teologico di cui si stanno servendo [...] In fin dei conti, tutti i cristiani, indipendentemente dallo loro “stirpe” teologica o denominazionale, possono trovarsi d'accordo sul fatto che nel cuore del messaggio di Gesù c'era il regno di Dio, e che tale regno chiama e abilita le persone a prendersi cura le une delle altre e della creazione [...] Impegnatevi prima di tutto ad agire insieme ai vostri fratelli e sorelle cristiani e ai vostri fratelli e sorelle nelle altre religioni, per promuovere l'amore, la giustizia e la pace del regno di Dio – e le vostre teologie si prenderanno cura di se stesse. E, anche se questo non accadrà, anche se non farete dei grandi progressi teologici, il mondo si ritroverà comunque in una situazione migliore».³⁴

Anche se l'intento sembra nobile e improrogabile l'attuazione, è spontaneo domandarsi se l'impegno per la terra sia compito esclusivo delle religioni. Queste possono dare un contributo certamente decisivo, suscitando ispirazioni e presentando programmi, ma non potranno sostituirsi alle organizzazioni internazionali nella realizzazione di tale progetto. La Chiesa cattolica, ad esempio, dispone di un ricchissima dottrina sociale con tutti i presupposti per la concretizzazione dello sviluppo etico, economico, sociale, politico e culturale, programmabile sia a livello nazionale che mondiale. Eppure vediamo come spesso la sua voce resti inascoltata, nonostante il suo raggio d'azione sia planetario e nonostante abbia un peso non indifferente nei confronti della comunità internazionale. Il dialogo fra le religioni può esercitare un indiscutibile influsso sulle grandi problematiche globali, ma forse non tutte hanno lo stesso livello di sensibilità. Il cammino è molto lungo e ha bisogno di molta maturazione. Per questo esso (il dialogo) deve diventare «incontro», perché ci si possa conoscere, stimare, rispettare e rico-

³⁴ ID KNITTER, *Introduzione alle teologie delle religioni*, cit., pp. 484 e 486.

noscere tutti figli dell'unico Dio, senza imporre la conversione, ma solo nella consapevolezza che l'unità è il destino del mondo.

1.6. Jacques Dupuis

Le proposte che stiamo passando in rassegna non sarebbero esaustive se non prendessimo ora in considerazione il pensiero del gesuita belga *Jacques Dupuis*, vissuto per molti anni in India, dove ha insegnato all'Università Cattolica di Delhi, e poi trasferitosi a Roma, dove ha insegnato alla Pontificia Università Gregoriana. Nel volume del 1989 *Gesù Cristo incontro alla religione*³⁵ egli si propone di rimarcare la figura di Gesù come sacramento dell'incontro tra Dio e l'umanità, funzione dal valore universale perché si estende a tutti i tempi e a tutti i luoghi:

«Per la teologia cristiana delle religioni la chiave ermeneutica è non un Cristo senza Gesù, ma Gesù-il-Cristo. È di lui che bisogna mostrare la presenza attiva e universale. È il significato cosmico del mistero e dell'evento Gesù Cristo che bisogna mettere in risalto. Una teologia cristiana delle religioni sarà quindi una cristologia».³⁶

Fino agli anni '90 egli conserva questa impostazione cristocentrica rifiutando le tesi di Knitter e riaffermando l'unicità di Gesù Cristo in ordine alla salvezza, in quanto Salvatore universale costitutivo.³⁷ Similmente, criticando Panikkar, egli sostiene che non si può parlare di un mistero cristico dissociato da Gesù di Nazaret, né di un Cristo della fede sganciato dal Gesù della storia.

Successivamente Dupuis sposta l'asse della sua riflessione dal cristocentrismo al *regnocentrismo*, dichiarando che Gesù non ha inteso identificare il regno di Dio con il gruppo dei discepoli da lui costituiti, ma che li aveva scelti per essere al servizio di esso. Dunque «gli altri» possono essere membri del regno senza far parte della Chiesa.³⁸ Ciò le eviterebbe il pericolo non

³⁵ J. DUPUIS, *Gesù Cristo incontro alle religioni*, Cittadella, Assisi 1989.

³⁶ *Ibid.*, p. 353.

³⁷ Cf. J. DUPUIS, *La fede cristiana in Gesù Cristo in dialogo con le grandi religioni asiatiche*, in «Gregorianum» 75 (1994) 225.

³⁸ Cf. J. DUPUIS, *L'Église, le règne de Dieu et les «autres»*, in G. DORÉ - CH. THEOBALD (edd.), *Pense la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offertes à Joseph Moingt*, Cerf, Paris 1993, p. 344.

indifferente di un ecclesiocentrismo abusivo in favore di un dialogo tra persone che appartenerebbero tutte al regno di Dio inaugurato da Gesù Cristo.³⁹

Il tenore delle riflessioni diventa sempre più diverso con il volume *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*.⁴⁰ Qui egli vuole legittimare il valore del pluralismo religioso adottando il modello teocentrico, in base al quale, se esiste una salvezza al di fuori del cristianesimo, vuol dire che anche nelle altre religioni si deve parlare di autentica esperienza di preghiera e di vera e propria «parola di Dio», fino al punto da ritenere ispirati i testi sacri delle altre religioni.⁴¹ Per cui, se si può parlare di unicità e di universalità della rivelazione biblica, non se ne può ammettere il valore di assolutezza, perché, sebbene nessuna rivelazione possa eguagliare l'evento dell'Incarnazione del Figlio di Dio, tuttavia tale evento resta incompleto; si tratta infatti di una coscienza umana che non può mai esaurire il mistero di Dio.⁴² Fra le varie rivelazioni bisogna pertanto riconoscere non opposizione o contraddizione, ma complementarità.

Come per la funzione rivelativa la figura di Gesù è unica ma non assoluta, così per quella salvifica: la salvezza di Cristo ha valore universale, ma non assoluto, perché l'assolutezza appartiene solo alla Realtà suprema e infinita e non a un uomo:

«Come la coscienza umana di Gesù in quanto Figlio non poteva, per sua natura, esaurire il mistero divino, e perciò lasciò incompleta la rivelazione di Dio, in maniera analoga l'evento-Cristo non esaurisce – né lo potrebbe – la potenza salvifica di Dio».⁴³

³⁹ Cf. J. DUPUIS, *Les religions et la mission. A propos de deux livres récents*, in «Gregorianum» 76 (1995) 591.

⁴⁰ J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997.

⁴¹ Cf. *ibid.*, p. 337.

⁴² Cf. *ibid.*, p. 362.

⁴³ *Ibid.*, p. 403. Questa espressione può essere meglio compresa se viene collegata con la sua premessa e con la sua conseguenza: «La particolarità storica di Gesù conferisce inevitabili limitazioni all'evento-Cristo. Ciò è necessariamente parte dell'economia incarnazionale voluta da Dio [...]. È certamente vero che nel mistero di Gesù-il-Cristo il Verbo non può essere separato dalla carne da esso assunta. Per quanto inseparabili il Verbo divino e l'esistenza umana di Gesù rimangono tuttavia distinti. Se, dunque, l'azione umana del *Lógos énsarkos* è il sacramento universale dell'azione salvifica di Dio, essa non esaurisce l'azione del *Lógos*. Continua a esservi un'azione distinta del *Lógos ásarikos*. Non – s'intende – alla maniera di un'economia di salvezza distinta, parallela a quella realizzata nella carne di Cristo, ma in quanto espressione della graziosità sovrabbondante e della libertà assoluta di Dio» (*Ibid.*, pp. 403-404).

L'azione rivelativa e salvifica di Dio non è esclusivamente legata al *Lógos énsarkos*, ma si svolge anche attraverso il *Logos ásarkos* che si manifesta nelle altre espressioni religiose. Queste, pertanto, vengono definite mediazioni salvifiche perché consentono certamente il «conseguimento della pienezza della vita, dell'interrezza, dell'autorealizzazione e dell'integrazione».⁴⁴

Le affermazioni di Dupuis non solo hanno suscitato diverse reazioni in ambito cattolico,⁴⁵ ma anche l'intervento della Congregazione per la Dottrina della Fede con una *Notificazione* del 2001, dove si rilevano «notevoli ambiguità e difficoltà su punti dottrinali di rilevante portata, che possono condurre il lettore a opinioni erranee o pericolose».⁴⁶ Il 24 febbraio 2001 Dupuis ritratta le sue tesi, dicendosi disponibile e rimettendosi al giudizio della Chiesa.

1.7. Breve epilogo

Con il pensiero del gesuita belga abbiamo concluso la presentazione degli argomenti di alcune teologie del pluralismo religioso. Ovviamente non si tratta di un *excursus* completo, ma sicuramente sufficiente per comprendere come alla DI non sia arrivati di colpo. I giudizi contrari, successivi alla sua pubblicazione, non si sono fatti aspettare e a tutt'oggi non è mutato il clima di non condivisione. Qual è la pietra d'inciampo lanciata dalla Dichiarazione? Certamente non è la negazione del riconoscimento dell'alto valore spirituale delle altre religioni, né della legittimità del loro significato spirituale. Il problema è di natura soteriologica. Ma questo non è un dato che può essere pensato a proprio piacimento quando la Scrittura e il patrimonio della Tradizione non lasciano trapelare il minimo dubbio sul valore totale della salvezza di Cristo. Se il suo destino si fosse concluso con l'evento della croce, forse qualche perplessità potrebbe essere legittimamente giustificata. Ma il fatto della risurrezione non limita più la funzione redentiva di Cristo ai cristiani o a un luogo particolare. Si tratta di un fatto metastorico, che travalica

⁴⁴ *Ibid.*, p. 413.

⁴⁵ Per un rapido approccio a dette reazioni si veda E. CASTELLUCCI, *Annunciare Cristo alle genti. La missione dei cristiani nell'orizzonte del dialogo tra le religioni*, EDB, Bologna 2008, pp. 129-132.

⁴⁶ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Notificazione a proposito del libro di Jacques Dupuis «Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso»*, in ID., *Dichiarazione «Dominus Iesus». Commenti e studi*, LEV, Città del Vaticano 2002, p. 141.

i confini della spazialità e della temporalità e che, raggiungendo ogni uomo, gli restituisce la grazia deturpata dal peccato e la dignità di figlio adottivo del Padre. Questa certezza non ci pone su un livello superiore, ma ci fa prendere coscienza che, per il fatto di aver conosciuto la verità, non possiamo non guardare tutti gli uomini come figli dell'unico Padre, redenti dall'unico Cristo e santificati dall'unico Spirito. Questa è una verità che è al disopra di noi, che non possiamo trattenere per noi e al cui servizio la Chiesa è inviata.

2. Il dialogo interreligioso nel Magistero postconciliare fino alla *Dominus Iesus*

2.1. *I documenti anteriori alla Dominus Iesus*

Da un punto di vista magisteriale ogni riferimento al dialogo interreligioso trova il suo *incipit* nel Concilio Vaticano II, e in particolare nella *Nostra aetate*, in *Lumen gentium*, n. 16 e in *Gaudium et spes*, n. 22. Con questi testi la Chiesa riconosce ufficialmente la presenza di elementi salvifici anche nelle altre confessioni religiose. Successivamente, i documenti postconciliari più rappresentativi che si interessarono interamente o in parte delle religioni e del dialogo interreligioso, saranno l'enciclica di Paolo VI *Ecclesiam suam* (6.8.1964), l'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (8.12.1975), l'enciclica programmatica di Giovanni Paolo II *Redemptor hominis* (1979), l'enciclica *Dominum et vivificantem* (18.5.1986), l'enciclica specifica *Redemptoris missio* (7.12.1990), le esortazioni apostoliche: *Ecclesia in Africa* (14.9.1995), *Ecclesia in America* (22.1.1999), *Ecclesia in Asia* (6.11.1999) ed *Ecclesia in Oceania* (22.11.2001). I documenti dicasteriali più pertinenti sono stati: *L'atteggiamento della Chiesa di fronte ai seguaci di altre religioni* (4.9.1984) del Segretariato per i non cristiani,⁴⁷ la Dichiarazione congiunta del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso e della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli *Dialogo e annuncio* (19.5.1991), il documento della Commissione Teologica Internazionale: *Il cristianesimo e le religioni* (30.9.1996) e, infine, la Dichiarazione DI.⁴⁸

⁴⁷ È il titolo precedente del dicastero che oggi si chiama Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso.

⁴⁸ Ovviamente, come abbiamo precisato, si tratta dei documenti più specifici, ma sono soltanto quelli più rappresentativi.

In tutti questi documenti emerge con chiarezza che la rivelazione avvenuta in Cristo non si può paragonare né tanto meno eguagliare agli elementi di illuminazione presenti nelle altre religioni; in più, la qualifica di libri ispirati va attribuita solo ai libri canonici contenuti nella Bibbia. I libri sacri delle altre religioni non possono essere ritenuti equivalenti nemmeno ai libri dell'Antico Testamento, perché questi sono «in preparazione immediata» alla venuta di Cristo nel mondo, mentre quelli non presentano nessun riferimento a questo avvenimento.

Per quanto riguarda la preghiera nelle altre religioni, l'evento che ne ha riconosciuto il significato positivo è stata la giornata di preghiera per la pace, celebrata ad Assisi il 27 ottobre 1986, in cui, scongiurata ogni forma di sincretismo, Giovanni Paolo II ha evidenziato che ogni preghiera avviene sotto l'influsso dello Spirito Santo che soffia misteriosamente nel cuore di ogni uomo.

Per quanto riguarda l'esperienza di fede, c'è una consonanza in tutti i documenti menzionati sul fatto che, mentre «le religioni parlano “del” Santo, “di” Dio, “su” di lui, “in sua vece” o “nel suo nome”, soltanto nella religione cristiana è Dio stesso che parla all'uomo con la sua Parola». ⁴⁹ Questa distinzione sottolinea che la fede cristiana si differenzia dalle altre religioni anzitutto perché crede fermamente nella precedenza dell'iniziativa divina rispetto a tutte le azioni dell'uomo e che a quest'ultimo è stato consentito di avere accesso a Dio solo perché egli è *con-disceso* nella storia fino al culmine dell'incarnazione.

Per quanto riguarda la Chiesa, questa letteratura magisteriale mette in evidenza tre punti fondamentali: la necessità della Chiesa, la Chiesa sacramento universale di salvezza e la Chiesa via ordinaria. Essa è orientata al compimento della salvezza, ma non può essere posta sullo stesso piano delle religioni perché in essa sono presenti tutti i mezzi necessari disposti dallo stesso Salvatore. Dunque, va precisato che l'«ordinarietà» della Chiesa per la salvezza non rende false le altre religioni; ne ammette soltanto l'incompletezza rispetto alle possibilità offerte dal cristianesimo.

Infine, per quanto riguarda lo Spirito Santo, è chiaro che la Chiesa è ritenuta il luogo privilegiato della sua presenza e della sua azione, ⁵⁰ perché

⁴⁹ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, LEV, Città del Vaticano 1996, n. 103.

⁵⁰ *Ibid.*, n. 56.

il dono di esso è l'atto costitutivo con cui è stata fondata e istituita, né lo Spirito si può separare dalla persona di Cristo per ovvie ragioni trinitarie. Ciò non toglie, però, che la sua azione possa operare in modo misterioso non solo nel cuore di ogni uomo, ma anche nelle altre religioni. Un passo che sintetizza in modo mirabile il rapporto fra Gesù Cristo, Spirito Santo e Chiesa, è quello che troviamo nell'*Ecclesia in Asia* di Giovanni Paolo II:

«Al contrario, la presenza universale dello Spirito Santo è inseparabile dalla salvezza universale in Gesù. La presenza dello Spirito nella creazione e nella storia orienta a Gesù Cristo, nel quale entrambe sono redente e portate a compimento. La presenza e l'azione dello Spirito, sia nel momento dell'incarnazione, sia in quello culminante di Pentecoste, mirano sempre a Gesù e alla salvezza da lui recata. Per questo motivo la presenza universale dello Spirito non può mai essere separata dalla sua azione all'interno del corpo di Cristo, che è la Chiesa».⁵¹

Tutti questi elementi non escludono in alcun modo la possibilità del dialogo, che è divenuto ormai realtà improrogabile. Esso non è una realtà accidentale, ma è inscritto nel cuore stesso del cristianesimo che crede in un Dio che, attraverso i tempi, non ha cessato mai di entrare in relazione con l'uomo per offrirgli la salvezza e la grazia. Tutte le occasioni di incontro fra le religioni mirano alla promozione dell'unità, ma ciò non comporta la riduzione della verità né lo stravolgimento della dottrina solo per tentare vie di conciliazione.

2.2. *I temi fondamentali della Dominus Iesus*

Dinanzi a un panorama teologico così complesso, come quello descritto nel primo paragrafo di questo articolo, si rendeva necessaria una chiarificazione su un tema così controverso, che ripresentasse l'insegnamento ufficiale della Chiesa senza ledere i risultati del cammino fatto dal Concilio in poi. Forse la DI non è stata compresa fino in fondo per essere giudicata così severamente anche da teologi cattolici. Ci è sembrato di fare un salto al IV secolo, quando Ario non riuscì ad accettare che Gesù fosse il *Lógos* di Dio fin dall'eternità perché ciò strideva con il più rigoroso monoteismo che il cristianesimo professava fermamente; non sono stati pochi gli incidenti dot-

⁵¹ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Ecclesia in Asia*, LEV, Città del Vaticano 1999, n. 16.

trinali nella successiva storia della Chiesa che hanno richiesto un opportuno intervento magisteriale. E come il cristianesimo è andato avanti nella verità, non si capisce perché ora la DI avrebbe messo un punto ai passi fatti. Poiché il dialogo non comporta la reciproca conversione, non si vede perché il cristianesimo, per rendersi più accettabile, debba relativizzare la sua «pretesa», che, fra l'altro, non si fonda su proprie acquisizioni, ma sull'unica e definitiva parola di Dio che si è fatta carne in Gesù Cristo. Confessare che Gesù è realmente il Figlio eterno di Dio, Signore e Salvatore unico e universale, non significa misconoscere la dignità degli altri *credo* religiosi. Questa non è minimamente messa in questione perché quando l'uomo si apre al mistero con cuore semplice e sincero è Dio che cerca, e in lui vuole trovare le motivazioni della sua esistenza.

Non è con atteggiamento di superiorità che la Chiesa è disponibile al dialogo con le altre confessioni, ma con spirito di apertura e di ascolto; ciò non significa che debba relativizzare o livellare la propria verità, così come un musulmano o un induista o altri non può rinunciare ai propri principi religiosi per entrare in rapporto col cristianesimo. Ciò non preclude il dovere dell'annuncio da parte della Chiesa, anzi il dialogo è l'occasione privilegiata per proclamare la verità di Cristo, senza imporla a tutti i costi. Non possiamo dimenticare che il cristianesimo non può abdicare alla sua natura, definita da Cristo stesso, di lampada da porre sul lucerniere e di cittadella posta sopra il monte. Il dovere del dialogo, che si è fatto anche incontro, non esime dall'impegno della missione, che, insieme alla comunione, è il polo costitutivo dell'essere della Chiesa. Piuttosto, ciò che si rende necessario non è sacrificare la verità, ma ritornare la Vangelo, non soltanto per confessare la nostra fede in Gesù Figlio di Dio, ma per recuperare l'essenza del cristianesimo, che talvolta può essere annacquata o da superficialità o da controtestimonianza o da travisamenti. Ritornare a Cristo e al Vangelo significa ritrovare le più autorevoli credenziali per incontrare l'uomo nella sua situazione concreta.

Il discorso che abbiamo fatto fin qui ci apre a un'altra considerazione. Come il dialogo con le altre religioni non si può basare su una generalizzazione dell'identità di Cristo, mettendolo al livello degli altri fondatori religiosi, così il dialogo con i negatori di Dio non può reclamare la riduzione di Gesù a semplice uomo solo perché verrebbe loro difficile accettare che un uomo possa essere anche Dio. Risulterebbe limitata e danneggiata la fede cristiana solo per lo scopo di renderci accettabili. Ecco perché i temi e i contenuti fondamentali

della DI ribadiscono semplicemente la fede cristologia che la Chiesa professa e custodisce come un tesoro prezioso. Li vogliamo di seguito enunciare in forma di titoli solo per prendere atto della loro «ovvietà» e della loro «ordinarietà»: 1) principio cristologico della rivelazione cristiana; 2) differenza tra fede teologale, come risposta a Dio che si rivela, e credenza come esperienza religiosa; 3) evitare il rischio di livellamento tra rivelazione cristiana e testi di altre religioni; 4) presentazione dell'insegnamento della Scrittura e della Tradizione su Gesù Cristo redentore e mediatore universale; 5) azione congiunta di Cristo e dello Spirito non solo nella Chiesa, ma anche nella storia dei popoli, nelle culture e nelle religioni; 6) insegnamento della Scrittura su Gesù Cristo, salvatore unico, assoluto e universale; 7) concetto di mediazione partecipata delle religioni, normata dal principio dell'unica mediazione di Cristo; 8) Gesù solo dona la rivelazione e la vita divina a ciascun uomo; 9) la Chiesa fondata da Cristo sussiste nella Chiesa cattolica governata dal successore di Pietro; 10) gli elementi della Chiesa di Cristo esistono in pienezza nella Chiesa cattolica e senza la medesima pienezza nelle altre Chiese e comunità separate; 11) la Chiesa non s'identifica con il regno di Dio, ma è in stretto rapporto con esso e in funzione di esso; 12) la possibilità della salvezza è reale solo in Cristo e la Chiesa ne è il luogo naturale perché offre tutti i mezzi necessari.

Come si vede, questi temi non portano nulla di nuovo al patrimonio della fede cristiana, ma organizzano in forma sistematica gli elementi dottrinali che era necessario ribadire per meglio chiarificare quegli equivoci ingenerati dalle posizioni pluraliste. Purtroppo, certa riflessione teologica continua ancora a ostinarsi nel presentare la verità cristologica interpretando troppo soggettivamente i passi scritturistici decisivi e avanzando delle teorie che portano più confusione che apporti. Esamineremo brevemente alcune di queste opinioni nel paragrafo che segue non solo per prenderne le distanze, ma anche per evidenziare la difficoltà a conciliarle con quanto professa la totalità dei credenti, che non può sbagliarsi quando crede (cf. LG 12).

3. Alcuni sviluppi teologici sul pluralismo dopo la *Dominus Iesus*

Nel primo numero della rivista «Concilium» del 2007, dedicato alla teologia del pluralismo religioso, i curatori⁵² non fanno altro che intercettare

⁵² L.C. SUSIN - A. TORRES QUEIRUGA (edd.), *Teologia e pluralismo religioso*, in «Concilium» 1 (2007). Gli autori degli articoli sono in ordine: L.C. Susin, T. Balasurya, F. Teixeira,

gli orientamenti più recenti, soprattutto in reazione alla DI. Il tenore generale rispecchia la necessità di distaccarsi dalle indicazioni magisteriali perché sarebbero addirittura offensive nei confronti delle altre sensibilità religiose.

Il teologo brasiliano *Faustino Teixeira*, rifacendosi alle tesi di Rahner e di Tillich, sostiene che non si può più fare un discorso sulla teologia delle religioni se non adottando il metodo pluralistico; non è più il caso di ribadire che le altre espressioni religiose comporterebbero soltanto un'attesa di conoscere Dio o una dinamica della ricerca di Dio sostanzialmente diverse da ciò che avviene nel cristianesimo, perché si troverebbero in una condizione deficitaria rispetto ai mezzi salvifici che vengono offerti nella Chiesa (cf. DI 22). Andrebbe, pertanto, rettificato l'orientamento del Magistero, i cui documenti e quelli della teologia che li sostiene «sono ancora profondamente segnati dalla presenza di un linguaggio offensivo e deleterio rispetto alle altre tradizioni religiose».⁵³ Bisogna addirittura assumere un linguaggio più conciliante, sacrificando le proprie verità, perché «non c'è più spazio nel tempo del pluralismo per narrative assolutizzanti e per linguaggi squalificanti».⁵⁴ Non lo permettono più la riscoperta dell'alterità e l'esigenza di fare un salto di qualità che reclama da parte sua un'autentica conversione teologica. Ciò implica la necessità di riprendere in mano tutti i dati della dottrina cristiana e di reinterpretarli, perché così come sono registrano uno sfasamento fra quello che è il deposito e le nuove evidenze della ragione.⁵⁵ Ne deriva la rinuncia all'affermazione del cristianesimo come unica vera religione e alla convinzione che Gesù Cristo sia il Salvatore universale. Il pluralismo va valutato positivamente nella misura in cui tiene alto in senso della trascendenza di Dio e quindi deve essere giudicato come «una delle esperienze più nobilitanti realizzate dalla coscienza umana».⁵⁶ Negare questo atteggiamento significa porsi contro le possibilità messe in atto dallo Spirito, che, secondo una concezione di Tillich, vince la religione tanto da impedire «la rivendicazione da parte di una Chiesa di rappresentare Dio a esclusione di tutte le altre. La libertà dello Spirito si oppone

J.M. Vigil, P. Suess, M. Barros, L. Boff, J. Melloni, L. Troch, J.A. Robles, P.F. Knitter, A. Torres Queiruga, F. Wilfred, P. Casaldàliga.

⁵³ F. TEIXEIRA, *Il pluralismo religioso come nuovo paradigma per le religioni cristianesimo e le religioni*, in «Concilium» 1 (2007) 33

⁵⁴ *Ibid.*, p. 34.

⁵⁵ Cf. *ibid.*, p. 36.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 37.

a questa pretesa».⁵⁷ In forza di questa considerazione, Teixeira sostiene che l'atteggiamento pluralista accresce in tutti i credenti il senso del mistero e della trascendenza di Dio e quindi va accolto come una scelta irreversibile che non può più essere procrastinata, non solo per ovvi motivi di dialogo, ma anche per il bene di ciascuna confessione religiosa.

Alla teologia cristiana deriverebbe da questa scelta una gran beneficio, tanto che non sarebbe più il caso di parlare di teologia del pluralismo religioso, ma di teologia pluralista, in cui riversare l'intero patrimonio teologico tradizionale. È questa la tesi del teologo panamense, nato in Spagna, *José María Vigil*, secondo cui la teologia della rivelazione va rielaborata per superare i residui di fondamentalismo che caratterizza ancora la fede di molti credenti, per i quali «le affermazioni bibliche esclusiviste e inclusiviste [provengono] materialmente da Dio e, pertanto, [sono] letteralmente intoccabili e ininterpretabili».⁵⁸ È chiaro che si tratta di un'opinione del tutto gratuita perché il modo di porsi dinanzi alla Scrittura non è più da lungo tempo improntato al metodo letteralista; bisogna anche prendere in considerazione il fatto che la Bibbia non è solo un libro storico o da esaminare unicamente col metodo storico-critico; è un libro che contiene la parola di Dio e dunque da accogliere con fede per il suo valore interpellante. Se noi escludiamo la risposta della fede, lo possiamo esaminare come vogliamo, sotto diversi punti di vista, ma rischia di perdere il suo stesso significato originario di parola di Dio.

Nell'ottica pluralista, secondo Vigil, bisogna rinunciare alla categoria di elezione e disporsi a un'alleanza di culture e di religioni. Bisogna rileggere la cristologia in chiave pluralista liberandola dalle strettoie dei dogmi e bisogna riprogrammare la missione secondo una visione teocentrica. L'alleanza delle religioni avrebbe così un obiettivo comune che può essere da tutti condiviso senza difficoltà, costituendo quasi il contenuto di fede di una religione mondiale:

«Salvare la vita dei poveri e salvare la vita del pianeta, e farlo sulla base etica della "regola aurea". Questa sarebbe oggi la migliore espressione della religione del pluralismo religioso e del dialogo interreligioso».⁵⁹

⁵⁷ P. TILlich, *Teologia sistematica* III, a cura di R. BERTALOT, Claudiana, Torino 2003, p.169.

⁵⁸ J.M. VIGIL, *Il paradigma pluralista e i compiti della teologia. Verso una rilettura pluralista del cristianesimo*, in «Concilium» 1 (2007) 44.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 49.

La nuova posizione del cristianesimo pone anche delle questioni riguardo alla figura di Gesù, confessato dai cristiani come Figlio di Dio, salvatore del mondo, vero Dio e vero uomo. In proposito, il teologo brasiliano *Leonardo Boff* propone di superare il modello biblico e dogmatico della cristologia per soffermarsi sulla categoria del Cristo cosmico, che, a suo dire, non coincide con il Gesù di Nazaret raccontato dai vangeli. Forse sarebbe meglio affermare che Gesù di Nazaret è solo una manifestazione del Cristo cosmico, così come lo sono stati Siddharta Gautama, Chuang-Tzu e altri:

«Il Cristo cosmico non esaurisce tutte le forme possibili della propria manifestazione in Gesù, uomo mediterraneo, limitato e datato. Qualcosa di analogo vale per Siddharta Gautama, che non esaurisce le virtualità presenti in Buddha. Spetterebbe a una teologia radicale, capace di spingersi fino alle radici ultime, identificare altre figure alle quali converrebbe la qualifica di Cristo, anche se non si chiamano Gesù di Nazaret, oppure la qualifica di Buddha, anche se non si identificano con Siddharta Gautama».⁶⁰

Boff ritiene di trovare una conferma alla sua tesi in una frase della *Gaudium et spes*, dove si dice che «con l'incarnazione, il Figlio di Dio si è unito in un certo modo a ogni essere umano» (GS 22b). Egli interpreta in un modo troppo soggettivo questa espressione, ribadendo che ogni essere umano è stato toccato dal Figlio di Dio, a prescindere dalla sua partecipazione religiosa, portando in sé dimensioni cristiche. L'uomo Gesù, fatto di materia stellare, si è aperto in forma così radicale al Figlio, da identificarsi con lui, al punto da chiamare Dio come Abbà. Ogni uomo è chiamato, secondo le sue potenzialità, «a essere il ricettacolo del Figlio che cerca di umanizzarsi».⁶¹ Secondo Boff, la riscoperta della dimensione cristica di Gesù di Nazaret, coscientizzata in modo del tutto singolare, può liberarci da tutti i complessi dogmatici di cui è colma la storia del cristianesimo e riportarci alla vera realtà del Figlio di Dio, che può essere così formulata: «L'uomo Gesù è diventato Cristo e il Cristo è diventato Lógos o Figlio di Dio».⁶² La stessa cosa si può dire di Buddha, che è da considerare come una delle manifestazioni più eminenti della buddhità o suprema luce divina. Si può dire per conseguenza che Buddha è una delle espressioni del Cristo e Gesù di Nazaret è un illuminato come Buddha. Entrambi rimandano alla medesima Realtà suprema.

⁶⁰ L. BOFF, *Il Cristo cosmico è più grande di Gesù di Nazaret?*, in «Concilium» 1 (2007) 78.

⁶¹ *Ibid.*, p. 80.

⁶² *Ibid.*, p. 81.

Se si vuole essere ancora più concreti, per Boff, «espressioni singolari del Cristo cosmico o della Illuminazione o del Tao, ciascuna a suo modo e nella sua forma, sono figure come Krishna, Francesco d'Assisi, Mahatma Gandhi, il papa Giovanni XXIII, dom Hélder Camara, Martin Luther King jr., madre Teresa di Calcutta tra tanti e tante». ⁶³ Siamo ovviamente davanti a intuizioni di carattere prettamente personale o, se si vuole, anche filosofico, che, però, non hanno nulla di teologico perché non trovano nessun riscontro né nella Scrittura, né nella Tradizione, né nel *sensus fidei* dei credenti. Tali affermazioni non possono rivendicare la pretesa di favorire il dialogo o l'incontro fra le religioni perché farebbero difficoltà anche a un musulmano o a un induista o a un buddhista. Infatti, da una parte generalizzano tutto e dall'altra demoliscono in un istante l'intero edificio della fede cristiana, che ha in Gesù di Nazaret, Figlio di Dio incarnato, morto e risorto il proprio fondamento e il proprio centro. Ci si sente trascinati in un vortice di confusione sincretistica e di amorfo parallelismo. Inoltre, sempre secondo questi orientamenti, nonostante il denominatore cristico sia comune a tutte le religioni, bisogna prendere atto che differiscono notevolmente l'una dall'altra, benché siano tutte rivelate. Per cui, si deve ammettere che tutte le religioni sono depositarie del divino, ma non tutte sono egualmente rivelatrici, perché «l'amore di Dio è universalmente aperto; ma la recezione umana risulta inevitabilmente disomogenea, sia nella storia di ogni religione (per questo c'è progresso), sia tra le diverse religioni». ⁶⁴

Per questo si deve parlare, secondo il teologo spagnolo *Andrés Torres Queiruga*, di pluralismo asimmetrico. Sicuramente alcune religioni sono più rivelatrici di altre, motivo per cui si richiede di operare un passaggio molto importante. Come la religione cristiana si è contestualizzata in un determinato ambiente, entrando nella vita e nella sensibilità di un popolo attraverso il processo d'inculturazione, così una religione meno rivelata deve essere aperta alla ricchezza e alle risorse di un'altra più quotata, accogliendo quello che viene offerto, non tanto per tradire o abbandonare il proprio *credo* religioso a favore di un altro, ma per completare o correggere il bagaglio di cui si dispone. Questo viene chiamato da Queiruga processo di «inreligione» e viene da lui stesso così formulato:

⁶³ *Ibid.*, p. 82.

⁶⁴ A. TORRES QUEIRUGA, *Ripensare il pluralismo: dall'inculturazione all'inreligione*, in «Concilium» 1 (2007) 133.

«Essendo *lo stesso* Dio presente in tutte le religioni, l'atteggiamento deve essere: la mia religione è vera, ma anche la tua lo è; e, essendo Dio sempre maggiore rispetto alla nostra comprensione, dobbiamo completarci a vicenda. Il meglio della mia tradizione appartiene tanto a te che a me; per questo te lo offro, se ti convince; e il meglio della tua lo accolgo pure io, perché lo sento ugualmente mio». ⁶⁵

L'ecumenismo reale che ne deriva rende sempre più feconda l'esperienza religiosa, che non si trova più isolata in se stessa, ma continuamente aperta agli apporti religiosi reciproci, alimentando in tal modo il deposito del proprio *credo*. Appare chiaro come questa proposta sia lontana da ogni concreto realismo. Si aprirebbe, infatti, la strada a un inedito sincretismo che otterrebbe un risultato completamente opposto a quello che si vuole conseguire: non il dialogo, ma la confusione.

In conclusione, le proposte qui presentate intendono instaurare una forma di *pax fidei*, per dirla con Cusano, ma si spingono troppo avanti fino a trasbordare nell'utopia e nell'irrealtà. Un dialogo o un incontro fra le religioni non implica lo sforzo della vicendevole conversione e nemmeno la rivendicazione della superiorità della propria religione rispetto alle altre. Se io cristiano dico a un induista che il suo afflato religioso è pura illusione e che invece vale la pena diventare cristiano, non attuo la metodologia del dialogo, ma l'arte della persuasione, che può trasformarsi in imposizione. Ciò che a noi cristiani compete è l'annuncio unito alla testimonianza: sono questi la forza del cristianesimo, tutto il resto verrà da sé. Lo Spirito aprirà varchi inaspettati, purché ci si renda disponibili al suo soffio e fedeli al Vangelo di Cristo. E allora ci si accorgerà che non sarà opportuno per nessuno sostenere una religione mondiale con rivoli diversi e con la prospettiva che l'uno vale l'altro. Lo Spirito ci indicherà le strade del dialogo che condurranno il genere umano all'unità. La Chiesa tenga sempre alto questo mandato con la sua parola, il suo annuncio e la sua missione, perché, riscoprendo la sua natura di sacramento, si faccia messaggera di pace e strumento di unità per tutti i popoli.

4. Conclusione: per una recezione non conflittuale della *Dominus Iesus*

Dinanzi alle singolari teorie che abbiamo ripercorso, la DI si pone come un correttivo autorevole, ribadendo la centralità e l'unicità salvifica di Gesù

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 137-138.

Cristo e risolvendo il grave equivoco sollevato dalle posizioni pluralistiche. Non è tanto la dottrina in sé a dover essere salvaguardata, ma la persona e l'azione di Gesù Cristo che ne è all'origine. La salvezza offerta da Cristo a tutta l'umanità non può essere quantificata né dai nostri calcoli né dalle nostre ipotesi: essa è assoluta e universale, e non può essere considerata parallelamente ad altre teorie soteriologiche extracristiane. Fra l'altro, la sua unicità non è condizionata dagli indici di gradimento delle altre religioni, perché la grazia che abbiamo ottenuto e la sua modalità di attuazione vanno oltre i confini delle nostre attribuzioni. Perché porre limiti all'onnipotenza salvifica di Dio? Non significa sottoporre alle rigide regole del ragionamento il mistero della nostra fede per renderlo più accattivante e forse più accettabile a un interlocutore che forse nemmeno si pone il problema sollevato da alcuni teologi cristiani?

Per chiudere queste riflessioni, più che fare un discorso di sintesi, vogliamo proporre al nostro lettore quattro brani di eminenti teologi, che richiamano gli argomenti della soteriologia cristiana e chiariscono sia il significato della salvezza operata da Cristo sia il senso del dialogo interreligioso. Ne compendiamo i temi con i seguenti enunciati:

- 1) *Valore cosmico e onni-temporale dell'incarnazione del Lógos* (A. Duca);
- 2) *Attraverso la Chiesa, la grazia di Cristo raggiunge in modo misterioso ogni uomo* (A. Amato).
- 3) *Importanza del dialogo fra le religioni non per motivi di proselitismo, ma per guardare insieme il mondo con i suoi problemi nell'ottica escatologica e per confrontarsi sulle tematiche religiose fondamentali* (A. Dulles).
- 4) *Significato della persona di Cristo e della salvezza in lui come punto di convergenza di una teologia delle religioni* (K. Lehmann).

Ecco di seguito i passi:

«Innanzi tutto l'opera salvifica del Verbo prima dell'incarnazione è orientata verso quel tempo decisivo costituito dalla sua incarnazione. Anche se prima l'agire del Verbo non si può realizzare attraverso l'umanità assunta, è sin d'allora orientata all'incarnazione: è Dio infatti ad aver "stabilito l'ordine dei tempi" (At 17,26) per giungere alla "pienezza del tempo" (Gal 4,4). In questo senso l'economia che precede Cristo non prescinde da lui, ma è già lui a modellarla: tutto è fatto in vista di lui (cf. Col 1,16). A maggior ragione

dunque l'agire del Verbo dopo l'incarnazione avrà tutto l'evento cristico come riferimento centrale e ineluttabile. Dunque l'agire del Verbo nella storia ha sempre un certo riferimento alla sua umanità [...] Con la risurrezione muta la condizione di esistenza della natura, e i limiti della storia non sono più vincolati per la conoscenza *in specie* e per l'efficacia dell'agire [...] Perciò il Signore risorto può "gestire" la salvezza universale e ha infatti ricevuto ogni potere sulle creature del cielo e della terra (cf. Mt 28,18)».⁶⁶

«Ci si può chiedere: esiste di fatto questa possibilità di salvezza per tutti con riferimento a Cristo e alla Chiesa? E se esiste, come avviene questa eventuale comunicazione? Circa la possibilità della salvezza, la *Dominus Iesus*, richiamando il magistero conciliare e pontificio, ne sostiene l'esistenza di fatto. Anche per quanti non sono membri della Chiesa, "la salvezza di Cristo è accessibile in virtù di una grazia, che, pur avendo una relazione misteriosa con la Chiesa, non li introduce formalmente in essa" (DI 20). Si tratta di un vero e proprio dono di Dio Trinità, che proviene da Cristo, è frutto del suo sacrificio ed è comunicato dallo Spirito del Cristo risorto, secondo il disegno del Padre. È una grazia, che, mediante la Chiesa, espande su tutta l'umanità i frutti del sacrificio redentore di Cristo. È, inoltre, una grazia che opera una vera e propria illuminazione dei non cristiani in relazione alla loro situazione interiore e ambientale (cf. DI 20). Ciò significa che questa grazia trinitaria infonde nella loro mente e nel loro cuore un misterioso ma reale e retto discernimento della verità e della bontà, per cui essi possono seguire il vero e operare il bene. E tale discernimento riguarda sia la loro vita personale sia la loro esistenza di relazione e di comunione con gli altri».⁶⁷

«Il Concilio Vaticano II ha proclamato una cristologia molto elevata. Ha insegnato che Dio ha costituito Cristo principio di salvezza per il mondo intero (LG 17) e che egli è "il fine della storia umana, il punto focale dei desideri della storia e della civiltà, il centro del genere umano, la gioia di ogni cuore, la pienezza delle loro aspirazioni" (GS 45). In base alla sua alta cristologia, il Concilio Vaticano II si è premurato di insistere sull'unica mediazione di Cristo e di sottolineare l'importanza permanente dell'attività missionaria. Riconoscendo in Cristo il Redentore del mondo, il Concilio ha invitato i cristiani a diffondere il più ampiamente possibile il Vangelo [...] Riguardo alle religioni non cristiane, il Concilio insegna che esse spesso contengono "*semi del Verbo*" e "*raggi di quella divina verità che illumina ogni uomo*", ma non insegna che queste religioni sono rivelate o che sono via di salvezza o che possono essere accettabili alternative al cristianesimo [...] Condotto giustamente, il dialogo è una delle strade più promettenti per un crescente

⁶⁶ A. DUCAY, *Un solo mediatore? Pensare la salvezza alla luce della «Dominus Iesus»*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2003, pp. 92-93.

⁶⁷ A. AMATO, *Gesù, identità del cristianesimo. Conoscenza ed esperienza*, LEV, Città del Vaticano 2008, p. 93.

incontro fra le grandi religioni. Non bisogna cominciare dai temi più sensibili e discussi. In genere le parti faranno bene a cominciare dai temi sui quali si può sperare di raggiungere un buon livello di consenso. Nell'*Ecclesiam suam* Paolo VI suggeriva di scegliere come tema di conversazione (*colloquium*) interreligiosa ideali comuni, quali la libertà religiosa, la fratellanza umana, la buona cultura, la beneficenza sociale e l'ordinamento civile (n. 112). È possibile anche dialogare su temi più direttamente religiosi, come ad esempio il valore della preghiera e la natura dell'esperienza mistica, che sembrano presentarsi in forme analoghe in varie tradizioni religiose. Si potrebbero immaginare dialoghi molto fruttuosi sulla sofferenza e la felicità, la vita e la morte, la parola e il silenzio». ⁶⁸

«Il punto di partenza per un'ulteriore determinazione (della problematica) scaturisce dalla dottrina cardine per l'autocomprensione del cristianesimo, secondo la quale Dio si è rivelato nella storia che in Gesù di Nazaret giunge al suo apice insuperabile e vi realizza la salvezza a favore di tutto il mondo. Questo si mostra nella struttura escatologica dell'evento di Cristo che, pur con tutta la provvisorietà che esiste finché dura la storia, significa ed esprime un'ultima definitività. Ma Gesù Cristo non è solo l'ultima parola di Dio, nella sua persona e nella sua opera salvifica si manifesta anche l'insuperabilità (*Unübersteigbarkeit*) e la non rivendicabilità dell'amore di Dio per gli uomini (cf. Gv 3,16; Rm 8,32; Ef 3,19). Si tratta dunque del singolare e universale ruolo salvifico di Gesù Cristo [...] Così non è il cristianesimo nella sua astrattezza, bensì la persona di Gesù Cristo che può divenire anche punto di convergenza di una teologia delle religioni. Egli è l'*ens concretum* in cui si rivela a tutti gli uomini l'amore di Dio, resosi definitivamente manifesto e permanentemente presente nello Spirito. A questo punto si deve richiamare l'importanza dei concetti biblici basilari quali "pleroma", "pienezza di Gesù Cristo" e così via. Non una relativizzazione del significato salvifico dell'evento Cristo, ma proprio l'insistenza sulla sua singolarità e universalità è quanto ci conduce alla conoscenza del fatto che l'amore unico e onnicomprensivo di Dio si fa incontro in maniera invitante a tutti gli uomini per vie a noi ignote. Così non si fonda alcuna pretesa di superiorità della fede cristiana in un senso erroneo». ⁶⁹

A conclusione di questo lavoro, ci vogliamo unire alla fede di tutta la Chiesa che confessa la sua fede in Cristo Signore, Figlio del Dio vivente e Salvatore dell'umanità, ponendo sulle nostre labbra un'antica preghiera,

⁶⁸ A. DULLES, *Cristo fra le religioni*, in «Il Regno Attualità» 2 (2002) 8-10.

⁶⁹ K. LEHMANN, *Una religione tra le altre?*, in «Il Regno Documenti» 1 (2003) 48-49.

attribuita a Sant'Ilario di Poitiers, che condensa in pochi versi la verità su Cristo, Dio da Dio, Lógos eterno e Luce infinita.⁷⁰

«Tu sei prima del tempo,
Figlio di Dio venuto nel mondo,
Dio Signore nato da Dio
E per la carne nato dalla Vergine.

Santo di Dio, ti celebra
il popolo dei credenti ognora
e con le loro voci tutti invocano te,
Verbo di Dio in cui ogni essere è.

Della tua unità, nel silenzio della fede,
abbiamo la certezza:
tu sei da Dio e sei Dio,
gioia e splendore dell'Invisibile.

O ineffabile intimità!
Amore così grande e così grande mistero,
il Verbo fatto carne ci invita
alla festa della Trinità.

Sintesi

Con questo contributo si intende legittimare la genesi della Dominus Iesus, che, lungi dal bloccare o condizionare il dialogo con le altre religioni, ha espressamente ribadito la fede cristologica della Chiesa. Il contributo analizza anzitutto alcune delle posizioni equivocate circa la verità su Gesù il Cristo, Figlio di Dio, Signore e Salvatore del mondo, per passare poi a illustrare i principi del dialogo interreligioso così come sono stati esposti nel Magistero postconciliare, evidenziando come la Dominus Iesus non emerga all'improvviso ma sia il frutto di una matura riflessione. Si espongono quindi i punti fondamentali della soteriologia presente nella Dichiarazione e alcuni recenti sviluppi della teologia del pluralismo religioso. In conclusione, si ribadisce la centralità e l'unicità salvifica di Gesù Cristo e si corregge l'equivoco delle posizioni pluralistiche, citando direttamente eminenti teologi che chiariscono sia il significato della salvezza operata da Cristo sia il senso del dialogo interreligioso.

⁷⁰ ILARIO DI POITIERS, *Figlio di Dio venuto nel mondo*, in P. MIQUEL - M. PERRINI (edd.), *Preghiere dell'umanità*, Queriniana, Brescia 1993, p. 252.

**ELEMENTI DI PNEUMATOLOGIA
NELLE PREGHIERE AL PARACLITO
DEL CARD. J.H. NEWMAN**

Spiritualità e teologia

RENZO LAVATORI

PATH 9 (2010) 461-489

1. Introduzione

Prima di affrontare l'analisi e lo studio delle preghiere, è interessante e indispensabile dare uno sguardo alla questione se Newman avesse elaborato una dottrina sullo Spirito Santo. A tale proposito occorre citare M. O'Carrol sul fatto che

«Newman non compose un trattato sistematico sullo Spirito Santo. Ma sin dall'inizio del suo lavoro dottrinale, storico e omiletico l'argomento lo attirava e lo sollecitava a comporre ciò che, preso insieme, avrebbe fatto una interessante antologia».¹

Dato che gli insegnamenti di Newman sono intrecciati nel suo sviluppo esistenziale ed esperienziale,² in riferimento particolarmente alla sua pneumatologia, è necessario avere una certa idea sulla sua coscienza e consapevolezza intorno allo Spirito Santo. È già stato affermato da C.S. Dessain che la conoscenza di Newman sulla dottrina dell'inabitazione dello Spirito Santo nell'anima e, attraverso lui, del Padre e del Figlio, sta alla base della sua vita religiosa da quando bambino accettò con tutto il cuore la fede cristiana nella

¹ M. O'CARROL, *Veni Creator Spiritus: A Theological Encyclopedia of the Holy Spirit*, The Liturgical Press, Collegville 1990, p. 157.

² Cf. M. TREVOR, *Newman's Journey*, Collins, s.l., 1974, pp. 11-12.

forma più pura a lui disponibile.³ Dato questo suo bagaglio personale, non bisogna dubitare che egli avesse una buona esperienza sulla consapevolezza dello Spirito Santo. D'altra parte la dottrina sullo Spirito Santo era molto enfatizzata nei circoli protestanti e anglicani, in modo da riempire il vuoto lasciato dalla negazione dell'istituzione ecclesiastica e della sua pratica sacramentale.⁴ Newman avrebbe sfruttato tale opportunità e il suo studio sulla dottrina della giustificazione dimostrerebbe questo aspetto, perché proprio in quel settore egli ha dispiegato il tema per illustrare la presenza e l'azione dello Spirito Santo.

Già nel 1838, da anglicano, nelle *Lectures of Justification*, egli aveva anticipato e asserito non tanto la teologia della risurrezione come mistero della salvezza, ma piuttosto l'identificazione dello Spirito con la grazia increata.⁵ Secondo lui la giustificazione è vista quale dono dello Spirito e questo collegamento è ripetuto spesso nelle preghiere al Paraclito. Egli dice esplicitamente:

«L'opera di misericordia di Cristo ha due parti: ciò che egli ha fatto per tutti gli uomini, ciò che lui fa per ognuno... cioè la sua redenzione e l'applicazione della sua redenzione o la sua redenzione e giustificazione; lui ripara le colpe nell'offrire se stesso sulla croce e certamente lui giustifica tramite la missione dello Spirito».⁶

R. Liddy vede l'insegnamento sullo Spirito Santo di Newman come qualcosa che si intreccia con la sua vita, soprattutto nel suo decorso dottrinale, mentre si spostava da una cristianità evangelica verso la visione sacramentale che trovò enucleata nei Padri della Chiesa. Proprio questa visione maturò in lui nel 1830 e ispirò il Movimento di Oxford; poi lo condusse alla sua definitiva conversione al cattolicesimo romano nel 1845.⁷

³ Cf. S.C. DESSAIN, *Cardinal Newman and the Doctrine of Uncreated Grace*, in «The Clergy Review» 47 (1962) 206.

⁴ Cf. P. MASSON, *Newman and the Holy Spirit: Christian Life and the Church in Our Times*, Yeh Yeh Book Gallery, Taipei 1982, pp. 51-52.

⁵ Cf. O'CARROL, *Veni Creator Spiritus*, cit., pp. 158-159.

⁶ J.H. NEWMAN, *Lectures on the Doctrine of Justification*, Christian Classics Inc., Westminster Md. 1966, p. 203.

⁷ Cf. R. LIDDY, *Newman, Holy Spirit and Ecumenism: Extract from Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso teologico internazionale di Pneumatologia*, LEV, Città del Vaticano 1982, p. 1382.

Pertanto la pneumatologia di Newman, e la sua stessa coscienza interiore dello Spirito, non dovrebbe essere pensata come qualcosa che si maturò più tardi nella sua vita. Sebbene non possa essere negato che i suoi pensieri sullo Spirito Santo evolvessero, si dovrebbe comunque ricordare che «per la maggior parte il suo pensiero, sia sullo Spirito che in altri settori, appare essere già formato nel periodo anglicano». ⁸ In effetti le sue riflessioni, che saranno espresse più tardi nel periodo cattolico, erano già menzionate in precedenza nelle *Lectures on the Doctrine of Justification*.

Da adolescente Newman fu influenzato dal suo giovane professore W. Mayer, la cui testimonianza di conversione e i libri, che gli procurava, toccarono Newman al punto di iniziare il suo lungo viaggio verso la comprensione del divino mistero. ⁹ Tra questi libri c'era l'autobiografia di Thomas Scott, *The force of truth*, che faceva vedere come sotto la guida dello Spirito Santo, Scott fu condotto dal deismo a una credenza nella benedetta Trinità, attraverso il suo studio della Sacra Scrittura. ¹⁰ Per quanto riguarda Scott, Newman narra nell'*Apologia*:

«Lo scrittore che mi lasciò una profonda impressione nella mia mente più di qualsiasi altro, e al quale umanamente parlando devo quasi la mia anima... Ho così ammirato e amato i suoi scritti, che, quando ero un laureando, pensai di visitare un tale personaggio, in modo di aver l'opportunità di vedere un uomo che venero profondamente... Ero stato posseduto dalla sua *The force of truth* e dai suoi *Essays* fin da bambino; il suo Commentario lo comprai quando ero ancora un laureando». ¹¹

Nella stessa *Apologia* Newman ulteriormente scrive che fu Scott a inculcare nella sua mente la fondamentale verità circa la religione, la Sacra Trinità. ¹²

Si può dire che Newman scrisse molto sulla Sacra Trinità, ma non fece un trattato specifico sullo Spirito Santo. O'Carroll afferma che Newman è uno di quegli autori che lo hanno descritto più a lungo e in modo dettagliato. Ma ci si deve ricordare che il più delle volte Newman non scrive

⁸ MASSON, *Newman and the Holy Spirit*, cit., p. 219.

⁹ Cf. DESSAIN, *Cardinal Newman and the Doctrine*, cit., p. 209.

¹⁰ Cf. *ivi*.

¹¹ J.H. NEWMAN, *Apologia Pro Vita Sua: Being A History of His Religious Opinion*, Longmans, Green, and Co., New York 1888, p. 26.

¹² Cf. *ivi*.

direttamente sullo Spirito Santo, ma i suoi scritti sono imbevuti dello Spirito Santo.¹³ I pensieri di Newman sullo Spirito Santo nascono dalla sua generale comprensione della rivelazione della Trinità e questa avviene grazie alla sua profonda conoscenza della Sacra Scrittura, la quale fu nutrita da un prolungato studio dei Padri della Chiesa.¹⁴ Di fatto lo Spirito Santo non è mai separato dalla Trinità e a volte Newman usa lo stesso titolo riferito al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo, come si vede bene in alcune parti delle preghiere al Paraclito, che ora prendiamo in esame.¹⁵ In un antico sermone sul *Mistero della Santa Trinità*, Newman fa un riferimento all'uguaglianza del Figlio e dello Spirito Santo: «E di nuovo, ciò che è vero del Figlio è vero dello Spirito Santo, poiché esso è lo Spirito di Dio».¹⁶

2. La visione di fondo nelle preghiere al Paraclito

Come già accennato, Newman scrisse molto sullo Spirito Santo e molte delle sue omelie e preghiere contengono alcuni riferimenti allo Spirito Santo. La nostra attenzione si concentra intorno alle sue quattro preghiere indirizzate direttamente al divino Paraclito.¹⁷

Le preghiere riflettono il carattere generale del card. Newman e l'effluvio dell'epoca vittoriana. C'era in lui una grande passione per fermare in scritto i suoi pensieri, con l'intento di conservarli. Appuntava anche in brutta copia qualsiasi idea che gli passasse nella mente durante le sue riflessioni. Poi meditava su ciò che scriveva fino ad approfondire attentamente i particolari. Grazie a questa abitudine si sono conservati molti dei suoi scritti

¹³ Cf. O'CARROL, *Veni Creator Spiritus*, cit., p. 157.

¹⁴ Cf. *ivi*. Cf. il recente studio di I. BIFFI, *Newman, ossia: «I Padri mi fecero cattolico»*, Jaca Book, Milano 2009, pp. 31-74.

¹⁵ Cf. J.H. NEWMAN, *Prayers, Verses and Devotions*, Ignatius Press, S. Francisco 2000, pp. 414-420; tr. it. *Meditazioni e preghiere*, a cura di G. VELOCCI, Jaca Book, Milano 2002, pp. 93-98.

¹⁶ Cf. J.H. NEWMAN, *Parochial and Plain Sermons*, vol. 6, Christian Classics Inc., Westminster 1966-1968, p. 359.

¹⁷ Queste preghiere sono inserite nella collezione dei suoi scritti che si chiamano *Meditations and Devotions* di cui la parte III è dedicata alle *Meditations and Devotions on Christian Doctrine* e nel n. 14 vi sono queste quattro preghiere. Il nostro riferimento è all'edizione Ignatius (San Francisco, 2000) di J.H. Newman's *Prayers, Verses And Devotions*, dove c'è una prefazione di W.P. Neville, il quale dà informazione di esperienze personali intorno a queste preghiere.

dopo la morte.¹⁸ Queste preghiere al Paraclito rappresentano uno dei suoi materiali che furono stampati, riscritti e riorganizzati dopo la sua morte. Fu W.P. Neville che collezionò, riordinò e pubblicò le meditazioni di Newman per soddisfare in tal modo la curiosità dei contemporanei, come egli dice:

«Si spera che ciò gratificherà molti amici del cardinale, alcuni dei quali hanno espresso un forte desiderio di avere esempi delle sue devozioni o di conoscere quali erano quelle che a lui più piacevano e che possono ripetere loro stessi».¹⁹

Quindi l'organizzazione e i titoli sono responsabilità dell'editore, mentre le preghiere riflettono la pneumatologia di Newman, come testimonia O'Carroll nel trattare la teologia di Newman sullo Spirito Santo.²⁰ Ognuna delle quattro preghiere porta un titolo più o meno della medesima lunghezza e ognuna è divisa in tre parti, le quali non hanno sottotitoli, ma sono distinte solo dai numeri uno, due, tre.²¹

Per quanto riguarda la parola «Paraclito», usata da Newman, non dovrebbe sorgere alcun problema, perché viene impiegata per significare lo Spirito Santo nel vero senso del termine, cioè la terza persona della Trinità. Per questa ragione nelle quattro preghiere egli lo scambia con altre parole come «Signore Dio, lo Spirito Santo» e altri simili. In una preghiera intitolata *Il Paraclito*, non inclusa nelle quattro citate, Newman è ancora più chiaro sul concetto incluso nel termine. Comunque ne offre una precisa specificazione:

«Egli è quindi misterioso nel suo operato ed è molto più misterioso nella sua natura. Dio lo Spirito Santo è l'unico Dio, ma lo è anche Dio il Padre e Dio il Figlio. Come avviene che Dio è perfettamente uno e perfettamente trino?... Oh! Uno Signore, Dio Spirito Santo, io ti adoro».²²

Sebbene alcune volte la parola sia intesa in riferimento al ruolo dello Spirito Santo per aiutarci, incoraggiarci, confortarci e salvaguardare la verità dopo la partenza di Cristo, tuttavia nel nostro caso Newman usa il termine nel suo significato più vero e completo, quale definizione della sua persona.

¹⁸ Cf. W.P. NEVILLE, *Prefaces Notice for Meditations and Devotions*, in NEWMAN, *Prayers, Verses And Devotions*, cit., p. 104.

¹⁹ Cf. *ivi*.

²⁰ Cf. O'CARROLL, *Veni Creator Spiritus*, cit., p. 158.

²¹ Cf. NEWMAN, *Prayers, Verses and Devotions*, cit., pp. 414-420.

²² *Ibid.*, 1.1, p. 289.

Il Paraclito è interscambiabile semplicemente con lo Spirito Santo e con gli altri nomi divini attribuiti alla terza persona della Trinità.

3. Il Paraclito: la vita di tutte le cose

Come suggerisce il titolo stesso, questa prima preghiera apprezza il ruolo dello Spirito Santo nella creazione e nella conservazione di tutte le cose. Le idee principali sono concentrate nella prima parte, considerevolmente più lunga delle altre due, le quali esprimono una profonda meditazione e delineano piuttosto i sentimenti soggettivi dell'autore. Newman mostra di essere in intimo contatto con lo Spirito Santo, contenendo significative concezioni soprattutto per quanto concerne il legame personale con lui.

La preghiera si apre confessando lo Spirito Santo come «Signore e Dio», che è l'eterno Paraclito «coeguale con il Padre e il Figlio». Lo Spirito Santo è la vita di tutto ciò che vive ed è colui che dona ordine e armonia all'intero universo. Il riferimento qui riguarda primieramente l'universo materiale:

«Per te l'intero universo rimane insieme, sta al suo posto e si muove nell'ordine e nel legame delle sue differenti parti».²³

È associato con l'atto della creazione, come si dice:

«Per te la terra è stata portata allo stato presente e fu sviluppata in sei giorni per essere abitata dall'uomo».²⁴

Qui si riferisce alla presenza dello Spirito Santo nell'intero atto della creazione e questo sarebbe in concomitanza con il testo della Genesi, nei primi due capitoli, in cui lo Spirito di Dio, in questo caso chiamato il «vento divino», aleggiava sulle acque quando Dio stava creando il cielo e la terra.

Inoltre lo Spirito Santo perfeziona tutte le cose ed è interessante notare come Newman inizia con le piccole cose quali gli alberi, le erbe e la frutta. Egli è associato, per esempio, con il ritmo naturale dell'universo:

²³ Si prende la traduzione contenuta nell'ed. it. di NEWMAN, *Meditazioni e preghiera*, cit., pp. 1, 93. Per una conoscenza più completa della personalità di Newman e del suo pensiero rimando allo studio di G. VELOCCL, *Incontrando Newman*, Jaca Book, Milano 2009; in particolare la sua breve sintesi sulla pneumatologia alle pp. 29-55.

²⁴ *Ivi*.

«Per mezzo tuo, la primavera viene dopo l'inverno e rinnova tutte le cose».²⁵

Il rinnovamento di tutto è dato dalla gloriosa presenza dello Spirito Santo e ne è la sua meravigliosa manifestazione. Dalla natura inanimata si passa agli esseri animali e sensitivi:

«Per te vivono numerose specie di animali giorno dopo giorno, ricevendo il soffio che li anima da te. Tu sei la vita dell'intera creazione, o eterno Consolatore».²⁶

Dall'ambito materiale e animale l'animo di Newman si eleva verso il mondo superiore degli esseri spirituali:

«A maggior ragione Tu sei la vita del mondo degli spiriti».

Lo Spirito dunque costituisce la fonte della vita sia materiale che spirituale. Attraverso di lui le persone umane e gli angeli sono in grado di innalzare le loro preghiere e i loro canti alla divinità o alla Trinità:

«Per te, onnipotente Signore, gli angeli e i santi cantano in cielo le tue lodi. Per tuo mezzo le nostre anime morte sono vivificate per servirti. Ogni buon pensiero, ogni buona azione viene da te, come anche ogni buon proposito, ogni nobile sforzo, ogni eccellente successo».²⁷

In queste frasi Newman si rivolge alla terza persona divina in rapporto alle persone della Trinità o semplicemente all'essere divino, in quanto le preghiere sono rivolte all'onnipotente Signore, cioè a Dio nella sua realtà trinitaria, sebbene esse siano sostenute e vivificate propriamente dallo Spirito Santo.

Occorre ricordare che in queste preghiere Newman dà una preferenza speciale allo Spirito Santo, poiché si riferisce particolarmente a lui. L'espressione «Per tuo mezzo le nostre anime morte sono vivificate per servirti» resta difficile da interpretare, ma può essere rapportata alla partecipazione dello Spirito Santo nell'atto della risurrezione, un fatto biblico al quale egli fa riferimento spesso nei suoi scritti.²⁸ Questo può essere in accordo con Rm 8,11,

²⁵ *Ivi.*

²⁶ *Ivi.*

²⁷ *Ivi.*

²⁸ Cf. il sermone *Righteousness Not for Us but in Us*, in cui Newman menziona più volte la risurrezione di Cristo e la nostra partecipazione ad essa senza precisare se si riferisce

dove si insiste che lo Spirito di Dio, il quale ha risuscitato Cristo dai morti, darà vita ai nostri corpi mortali. Lo Spirito Santo è anche la fonte di tutto il bene spirituale della vita del cristiano, come si è visto nel brano citato, dove ogni buona azione è compiuta con il suo aiuto.

Inoltre lo Spirito Santo viene considerato come principale agente della conversione attraverso la quale i peccatori sono trasformati in santi. Quindi la Chiesa, quale comunità di santi, è costantemente rinvigorita e rinnovata dallo Spirito. Egli è la fonte di coraggio tra i fedeli e li porta alla testimonianza della fede fino al più alto livello con il martirio, quando si afferma che per mezzo dello Spirito i martiri raggiungono vittoriosi la loro corona eterna. In questo senso egli è il principale agente di vocazioni e devozioni nella Chiesa, come anche suscita nuove espressioni religiose:

«Per te la Chiesa si corrobora e ringiovanisce, per te sorgono nuovi ordini religiosi, nuove nazioni si convertono alla fede, si affermano ulteriori manifestazioni e illustrazioni dell'antico credo apostolico».²⁹

Da questo punto di vista, Newman attribuisce allo Spirito l'arricchimento dottrinale, aggiungendo nuova luce agli antichi insegnamenti della Chiesa. Qui vi è un riferimento al suo famoso insegnamento sullo *Sviluppo della verità cristiana*.³⁰

In questa prima parte della preghiera si vede chiaramente una distinzione e una unione o, in altre parole, una molteplicità di azioni condotte dall'unico Spirito. Si nota anzitutto il suo intervento nella creazione, dove egli è la causa dell'esistenza e dell'ordine di tutti gli enti gerarchicamente composti. Poi il suo lavoro si estende alla santificazione degli esseri umani, dove trasforma i peccatori in santi. La sua influenza si eleva infine nel mondo degli spiriti, dove attraverso di lui gli angeli e i santi glorificano Dio. Vi è anticipata anche la sua opera nella Chiesa, all'interno e all'esterno di essa, sia

al corpo o al rinnovamento spirituale, NEWMAN, *Parochial and Plain Sermons*, cit., 5:10, pp. 139-141.

²⁹ NEWMAN, *Meditazioni e preghiere*, cit., 1, pp. 93-94.

³⁰ Resta famoso l'insegnamento di Newman sulla dottrina cristiana, la quale riceve il suo sviluppo nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo cosicché la verità implicita deposta nella fede apostolica è assicurata della sua verità. Si afferma così l'autentico discernimento tra vero e falso sviluppo della verità cristiana attraverso il magistero guidato dallo Spirito Santo nella Chiesa cattolica.

nella crescita e maturazione dei suoi membri, sia nella sua evangelizzazione verso le nazioni pagane.

Passando alle altre due parti della preghiera, si nota subito che, nonostante la loro natura meditativa e devozionale, esprimono alcuni punti importanti della dottrina pneumatologica, che suscitano la nostra attenzione. Anzitutto l'autore sottolinea la presenza e il ruolo dello Spirito Santo in lui stesso, come dice:

«Ti adoro e ringrazio, o Spirito Santo, per ciò che hai fatto per la mia anima, sento e riconosco, non solo come oggetto di fede, ma per esperienza personale, che senza di te non posso fare una sola buona azione, anzi nemmeno concepire un buon pensiero; so che, se provo con le sole mie forze a fare un qualche bene, non riesco a nulla. Ne ho fatto sovente amara esperienza».³¹

A questo punto Newman scende nella descrizione del rapporto personale con lo Spirito Santo, entrando in dettagli molto concreti e passando in rassegna le diverse epoche della sua vita. Va precisato che la sua "confessione" non va eguagliata con alcune entusiastiche manifestazioni carismatiche dei giorni nostri. Lui era un uomo che cercava ragioni e conseguenze delle cose reali e non si fermava solo dietro i sentimenti o le emozioni. In questo abbiamo la testimonianza di J. Walgrave, della scuola di Louvain, il quale sostiene che Newman

«non è da intendere come uno che viene condotto interamente dalla sua sensibilità religiosa, il fatto è che la sua crescita personale è stata guidata dalla ricerca di un'armonia e di una sintesi che assicurerebbe a ciascuno e a tutti i suoi vari sentimenti il loro necessario spazio vivente, per assegnare a ognuno il proprio luogo nella gerarchia dei valori».³²

In lui, infatti, sussiste un sereno collegamento tra la conoscenza teologica della fede e l'esperienza concreta e personale, dove viene vissuta la fede concettualmente approfondita. Newman mette queste due cose insieme seguendo in tal modo la tradizione dei Padri della Chiesa come, ad esempio, Basilio il Grande, che nel suo trattato sullo Spirito Santo svolge lo stesso

³¹ NEWMAN, *Meditazioni e preghiere*, cit., p. 94.

³² J.H. WALGRAVE, *Newman the theologian: the nature of belief and doctrine as exemplified in his life and works*, G. Chapman, London 1960, p. 326.

procedimento.³³ Egli insiste per mostrare come l'uomo sia soggetto all'azione dello Spirito Santo, secondo quanto dice la preghiera:

«Mio Dio, io sono sicuro solo quando tu soffi su di me. Se tu ritiri da me il tuo soffio, i miei tre mortali nemici piombano su di me e mi atterrano. Senza di te sono debole come l'acqua, mi trovo in una impotenza assoluta. In quel medesimo istante in cui tu cessi dall'agire su di me, io incomincio a indebolirmi, a languire, a decadere».³⁴

Tutta la seconda parte di questa prima preghiera e la terza parte successiva insistono sulla nullità dell'uomo, se viene meno l'unione con lo Spirito Santo. Questo sarà il punto sul quale egli insisterà nella terza preghiera, quando evidenzia l'intimo rapporto tra lo Spirito Santo e il credente nell'inabitazione. La separazione dell'uomo dallo Spirito Santo lo condurrebbe al proprio fallimento e ad arrendersi ai tre nemici mortali: il diavolo, la carne e il mondo, che Newman non nomina qui esplicitamente, ma in altri suoi scritti.³⁵

L'uomo riceve lo Spirito Santo ed è soggetto libero quale agente responsabile; egli di fatto lo può rigettare. Per rimanere in presenza dello Spirito Santo, l'uomo deve essere umile perché non possiede nulla tranne ciò che ha ricevuto da lui. La devozione allo Spirito Santo e l'intimità con lui costituiscono il dono da lui stesso offerto:

«Sin dal principio della mia vita hai impresso nel mio cuore una particolare devozione verso di te; dalla mia giovinezza mi hai assunto al tuo servizio, e non mi abbandonerai nella vecchiaia».³⁶

³³ Cf. R. LAVATORI, *Lo Spirito Santo e il suo mistero. Esperienza e teologia nel trattato «sullo Spirito Santo» di Basilio*, LEV, Città del Vaticano 1986, p. 164: «La gnosi di Dio, condotta dallo Spirito, trova il suo compimento nell'essere in familiarità con Dio, nel partecipare alla vita intima di Dio. Tale è il senso profondo della conoscenza teologica che Basilio ha voluto illustrare attraverso l'analisi delle molteplici azioni dello Spirito Santo. Una teologia fatta non di sola scienza, ma anche di vita; una teologia che è anche esperienza e condivisione del mistero divino».

³⁴ NEWMAN, *Meditazioni e preghiere*, cit., 2, p. 94.

³⁵ Cf. J.H. NEWMAN, *Sermon Notes 1849-1878*, ed. FATHERS OF BIRMINGHAM ORATORY, Longmans, Green, and Co., London 1913, p. 233.

³⁶ NEWMAN, *Meditazioni e preghiere*, cit., 3, p. 94. Poco sopra aveva detto in modo generico tale concezione della propria nullità: «Tu sei la sola causa e l'unica sorgente dei miei buoni desideri, delle mie buone intenzioni, delle mie aspirazioni, dei miei sforzi, dei miei successi, dei miei esercizi, delle mie abitudini. Non ho nulla di mio, e tutto ho ricevuto;

La fiducia e l'abbandono allo Spirito Santo è un aspetto fondamentale in questa preghiera. Proprio lui ci rende forti e in grado di combattere la tiepidezza e l'accidia. L'espressione finale costituisce un magnifico modo per indicare l'affidamento allo Spirito Santo:

«O mio caro Signore, conducimi di virtù in virtù dolcemente, teneramente, amorosamente, potentemente, tenendo conto della mia debolezza e del mio carattere irritabile, fino a quando non mi introdurrà in cielo».³⁷

Si vede come sia notificato il ruolo dello Spirito Santo lungo il percorso dell'esistenza cristiana fino all'evento escatologico. È lui che ci conduce verso il compimento futuro nella gloria celeste. In questa preghiera si palesano la presenza e l'opera dello Spirito Santo dalla protologia fino all'escatologia. Lo Spirito Santo rende possibile l'esistenza dell'intera creazione e nello stesso tempo lui la trascina al compimento e per quanto riguarda l'uomo lo porta in cielo. Tutto il cosmo e la storia salvifica del singolo credente sono avvolti, sorretti, rattivati e attuati dallo Spirito Santo. Si può affermare pertanto che Newman possiede una visione di grandissimo e ampio respiro pneumatologico.

4. Il Paraclito: la vita della Chiesa

Il principale argomento di questa seconda preghiera, come suggerisce il titolo, è quello dello Spirito Santo quale animatore della Chiesa. Questo è un importante aspetto nella pneumatologia ed ecclesiologia di Newman.³⁸ Le tre parti della preghiera sono di lunghezza quasi uguale e le idee principali sono espresse nella prima e terza parte. La seconda parte è un po' più lunga delle altre, forma una meditazione di intima gratitudine dell'autore, riferendo la sua esperienza su come lo Spirito Santo lo abbia condotto nella Chiesa, con chiara allusione alla Chiesa cattolica, poiché le preghiere risalgono al periodo cattolico della vita di Newman.³⁹

ora, o sovrano Consolatore, io professo qui, alla tua presenza, che non ho nulla di cui possa gloriarmi, e ho tutto di che arrossire», *ibid.*, 2, p. 94.

³⁷ *Ibid.*, 3, p. 94.

³⁸ Un'esposizione completa si trova negli scritti di Newman dove egli parla sulla Chiesa e sul legame tra la Chiesa e lo Spirito Santo, come in *Parochial and Plain Sermons*, in *Lectures on the Doctrine of Justification* e in *Sermons Bearing on Subjects of the Day*.

³⁹ Cf. NEVILLE, *Prefaces Notice for Meditations*, cit., p. 103.

Come nella prima preghiera, l'animo di Newman si dischiude con l'invocazione dello Spirito Santo, identificandolo nella sua precisa posizione all'interno della Trinità:

«Io ti adoro, o mio Signore, la terza persona della Santissima Trinità».⁴⁰

Poi introduce il mistero della Chiesa, dicendo che lo Spirito Santo è insieme fondatore e custode della Chiesa:

«Tu hai fondato la Chiesa, l'hai organizzata e mantenuta. La colmi di continuo dei tuoi doni, affinché gli uomini possano vederli, avvicinarsi, accoglierli e vivere».⁴¹

Le affermazioni sono molto forti, poiché l'azione dello Spirito Santo abbraccia tre aspetti essenziali: riguarda anzitutto la fondazione della Chiesa, poi la sua strutturazione e costruzione, infine la sua conservazione e il suo sostentamento. Senza di lui la Chiesa non può né sussistere né continuare a vivere e a operare. Si vede la posizione preminente dello Spirito Santo nei confronti della Chiesa. Non è un tema nuovo ed è stato dichiarato dal magistero nell'Enciclica di Leone XIII, *Divinum illud munus*, dove si dice che come Cristo è il capo della Chiesa, così lo Spirito Santo può essere considerato simile alla sua anima.⁴² Se lo Spirito Santo è come l'anima della Chiesa, allora ciò che Newman asserisce di lui in questa preghiera corrisponde alla sua specifica presenza e azione nella Chiesa.

Ciò che colpisce è il linguaggio che egli usa: «Tu hai fondato la Chiesa». Forse sembra essere un'esagerazione e potrebbe andare incontro a delle critiche dottrinali. Chi ha fondato effettivamente la Chiesa: Cristo o lo Spirito Santo? Resta indiscutibile che la Chiesa sia stata costituita da Cristo stesso, ma concretamente essa sussiste attraverso l'azione dello Spirito Santo. In questa preghiera Newman si assume la piena responsabilità di attribuire allo Spirito Santo il fondamento, la costruzione e il mantenimento della Chiesa. Tuttavia una legittima riflessione sulla sua pneumatologia ed ecclesiologia dimostra che egli sostiene una stretta cooperazione tra l'azione del Figlio

⁴⁰ NEWMAN, *Meditazioni e preghiere*, 2.1, pp. 94-95.

⁴¹ *Ibid.*, p. 95.

⁴² Cf. LEONE XIII, *Divinum illud munus*, in *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 3, EDB, Bologna 1997, nn. 1027-1310. Il Pontefice cita un sermone di Agostino per la festa di Pentecoste. L'espressione è stata ripresa dall'Enciclica *Mystici corporis* di PIO XII e infine da *Lumen gentium*, n. 7 del Concilio Vaticano II.

incarnato e quella dello Spirito nella fondazione della Chiesa. Tale connessione riporta al fatto che il vero compleanno della Chiesa è datato a Pentecoste con l'effusione dello Spirito Santo. La Chiesa quindi è stata certamente da Cristo, ma attraverso l'opera dello Spirito Santo, quale principio «co-costituente».

In questa costituzione e formazione della Chiesa, lo Spirito Santo è visto come colui che ha unito mirabilmente il cielo alla terra, con il richiamo all'immagine della scala di Giacobbe in Gen 28,10-22:

«In questo modo hai fatto scendere il cielo sulla terra, hai creato una grande assemblea, visitata di continuo dagli angeli, per mezzo di quella scala che il patriarca Giacobbe vide in sogno. Con la tua presenza hai ristabilito la comunione tra Dio e l'uomo, al quale hai dato quella luce della grazia che è il principio della gloria». ⁴³

Con la presenza dello Spirito Santo la Chiesa restaura la comunione tra Dio e l'uomo, offrendo la luce al mondo, perché lei è come una grande lampada sulla collina in mezzo a un mondo di peccato. La luce dona soccorso alle persone affinché possano convertirsi da peccatori a santi. Attraverso la Chiesa, ricolmata di doni e con il ministero dei sacramenti, lo Spirito Santo dona all'uomo la luce di grazia che forma effettivamente l'inizio della luce di gloria. In tal modo la preghiera si apre verso la prospettiva del compimento escatologico. Per Newman la gloria è il più grande dei doni dello Spirito, quasi che essa sia uguagliata allo Spirito stesso.

La seconda parte occupa uno spazio maggiore; si riferisce all'azione dello Spirito Santo nel portare le persone verso la Chiesa, affermando che questa scelta dello Spirito Santo è gratuita. Probabilmente Newman si riferisce alla propria conversione alla Chiesa cattolica, che fu per lui un evento straordinario nella sua vita:

«Nella tua infinita compassione mi hai introdotto in questa Chiesa, opera della tua potenza soprannaturale». ⁴⁴

Come si vede, tutto è dovuto alla compassione e alla gratuita iniziativa dello Spirito Santo che fuoriusciva dal suo amore, secondo quanto viene

⁴³ NEWMAN, *Meditazioni e preghiere*, cit., 2.1, p. 95.

⁴⁴ *Ibid.*, 2.2, p. 95.

dichiarato: «Nel tuo amore imperscrutabile per me, mi hai scelto e unito al tuo gregge»,⁴⁵ confessa che lui non era veramente degno di quella grazia:

«Io non avevo alcun diritto per ricevere da te un favore così segnalato, da preferirsi a qualunque altro favore di questo mondo. C'erano molti uomini migliori di me, dotati di qualità naturali più gradite».⁴⁶

Viene anche enfatizzato qui come l'uomo in genere, ma particolarmente lui, Newman, si mostri refrattario alla chiamata dello Spirito Santo, ma nonostante ciò lo Spirito insiste e qualche volta in modo irresistibile, conducendolo alla conversione. La personale esperienza di Newman è posta in primo piano:

«Ho fatto di tutto per contrastare i tuoi disegni, e tutto devo alla tua grazia. Io sarei vissuto e sarei morto nelle tenebre e nel peccato; avanzando nella vita sarei diventato sempre peggiore; sarei pervenuto a odiarti, a rigettarti, o sorgente d'ogni mia gioia».⁴⁷

La grazia dello Spirito Santo, che lo ha condotto verso la Chiesa, lo fa persistere su questa strada per la sua salvezza:

«Ogni anno mi avrebbe sempre più reso degno dell'inferno, e vi sarei infine caduto senza il tuo incomprensibile amore per me. O mio Dio, questo amore vincitore mi ha fatto prigioniero... O quanto ho lottato per liberarmi dal tuo abbraccio! Ma tu sei stato più forte di me e mi hai vinto. Non ho nulla da ridire, e non posso che chinare la fronte in muta adorazione davanti alle profondità del tuo amore».⁴⁸

Si nota la conflittualità e insieme la disponibilità del suo animo di fronte alle insistenze e alle movenze dello Spirito. Alla fine egli cede e si lascia avvolgere dall'abbraccio dell'amore divino che sovrasta ogni altra realtà umana. Viene perciò esaltato l'amore sconfinato dello Spirito, ripetuto cinque volte in questa seconda parte della preghiera. Non gli resta altro che inchinarsi liberamente e totalmente davanti a tanta abissale profondità di amore.

Nella terza parte il riferimento principale è rivolto ai sacramenti, quali «fonti della misericordia». Sono nominati in modo speciale l'Eucaristia e la Penitenza:

⁴⁵ *Ivi.*

⁴⁶ *Ivi.*

⁴⁷ *Ivi.*

⁴⁸ *Ivi.*

«Insegnami a stimare come devo, a valutare come una perla di valore inestimabile il perdono che tu mi dai di continuo, e quel grande e celeste dono, che è la presenza sull'altare di colui, del quale tu sei lo Spirito». ⁴⁹

Qui di nuovo lo Spirito Santo è associato direttamente nel dare il perdono o la remissione dei peccati e nell'attuare la presenza di Cristo sull'altare nella consacrazione eucaristica. Va segnalato questo aspetto importante, perché Newman nell'evento sacramentale unisce la pneumatologia, la cristologia e l'ecclesiologia quale unico mistero di salvezza. Questo perché è nella Chiesa che lo Spirito Santo può rendere possibile la presenza di Cristo nel suo corpo e sangue. Newman è attento nell'associare lo Spirito Santo con Cristo, come egli dice: «La presenza di colui, il cui Spirito tu sei».

La preghiera termina con l'accentuazione del legame indispensabile tra lo Spirito Santo e la Chiesa: «Tu sei lì dove la tua Chiesa è e dove sono i tuoi sacramenti». Non ci può essere una Chiesa senza lo Spirito Santo. In effetti la Chiesa e i suoi sacramenti vengono dallo Spirito Santo e sono orientati verso il mondo futuro, dove saranno compiuti e pienamente manifestati. Attraverso lo Spirito Santo la Chiesa possiede una dimensione escatologica e le sue azioni di santificazione sono effettuate per preparare i fedeli al mondo che verrà, come è affermato:

«Dammi la grazia di riposare in loro (sacramenti) per sempre, fino a quando non si perdano nella gloria della tua manifestazione nel mondo futuro». ⁵⁰

Si rivela qui la sintesi teologica di Newman nell'unione tra la pneumatologia e l'ecclesiologia verso il compimento escatologico. La Chiesa è fondata da Cristo nell'azione dello Spirito Santo in modo tale da attualizzare la missione di Cristo nel perdonare gli uomini e unirli al loro Creatore e Salvatore in forma piena e totale fino alla perfezione ultima.

5. Il Paraclito: la vita della mia anima

Il contenuto fondamentale di questa terza preghiera si concentra intorno all'inabitazione o coabitazione dello Spirito Santo nell'animo del credente. Esso viene espresso soprattutto nella seconda parte della preghiera. È

⁴⁹ *Ibid.*, 2.3, p. 96.

⁵⁰ *Ivi.*

un tema ricorrente nei pensieri di Newman sullo Spirito Santo e si riferisce direttamente al suo sermone intitolato: *L'inabitazione dello spirito Santo*.⁵¹

La prima importante idea sta nell'affermazione che lo Spirito Santo prende il carico dei peccatori, cioè coopera all'azione di Cristo nella redenzione dei peccati:

«Mio Dio, io ti adoro perché hai preso su di te il peso dei peccatori, di coloro i quali ti offendono e ti affliggono continuamente. Tu hai assunto il compito di un servo per gente che non l'avevo chiesto».⁵²

Sono espressioni di grande valore redentivo applicate allo Spirito Santo, mentre esse normalmente sono attribuite a Cristo il Redentore dell'umanità. Ci si chiede se si tratti di una concezione ambigua o di un'identificazione fra Cristo e lo Spirito. Va detto che non è questo il senso del pensiero di Newman. Egli invece vuole rimarcare il ruolo fondamentale che ha avuto e che ha lo Spirito Santo nell'opera redentrice accanto a quello altrettanto essenziale e indispensabile di Cristo, l'unico vero perfetto mediatore e salvatore. Non si tratta di due azioni in contrasto o di due eventi salvifici separati; piuttosto si pone in rilievo come anche lo Spirito Santo sia presente e agisca nell'economia della salvezza. Egli non si sostituisce a Cristo, il quale solo compie l'atto della redenzione con la Pasqua di morte e risurrezione, ma collabora e porta a compimento l'efficacia salvifica dell'opera di Cristo. Per cui anche lui, lo Spirito Santo, può essere visto come colui che ha preso i peccati degli uomini, nel senso che li ha debellati in loro e li ha allontanati dal loro cuore in forza dell'atto redentore di Cristo.

Questo aspetto ha attirato l'attenzione del magistero ecclesiastico con l'Enciclica di Giovanni Paolo II sullo Spirito Santo nella Chiesa e nel mondo.⁵³ In questa preghiera Newman esprime dunque il grande rapporto tra la soteriologia e la pneumatologia, perché l'atto di redenzione del Figlio di Dio incarnato come atto di amore totale non può essere compiuto senza la

⁵¹ Cf. NEWMAN, *Parochial and Plain Sermons*, 2.19, pp. 217-331.

⁵² NEWMAN, *Meditazioni e preghiere*, 3.1, p. 96.

⁵³ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Dominum et vivificantem* (18 maggio 1986) (DeV), nn. 3-7, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 10, EDB, Bologna 1991, nn. 457-468, dove si dice: «Tra lo Spirito Santo e Cristo sussiste, nell'economia della salvezza, un intimo legame, per il quale lo Spirito opera nella storia dell'uomo come un altro Paraclito, assicurando in maniera duratura la trasmissione e l'irradiazione della buona novella, rivelata da Gesù di Nazaret».

partecipazione dello Spirito Santo, il quale costituisce quell'amore con cui il Padre e il Figlio si amano reciprocamente nel loro essere divino e comunicano tale amore all'umanità. La questione fondamentale è di sapere chi veramente redime l'uomo dal peccato: Cristo o lo Spirito Santo? Newman dice: «Tu hai assunto il compito di un servo». Deve essere ricordato che lui indirizza la preghiera all'intera Trinità, dando un'accentuazione particolare allo Spirito Santo, poiché sta trattando di lui in modo specifico.

D'altra parte rimane valido il principio teologico dell'appropriazione nella «pericoresi» trinitaria. Per cui, un'azione appartenente a una persona della Trinità può essere attribuita anche alle altre due. Quindi, la redenzione dal peccato appartiene al Figlio incarnato, ma poiché l'amore della salvezza di Cristo non può avere pieno effetto senza la cooperazione dello Spirito Santo, lo si può associare con lo stesso Spirito proprio come fa Newman in questa preghiera. Egli inoltre sottolinea che questa azione salvifica dello Spirito Santo è gratuita, anche verso coloro che non lo hanno chiesto o per quelli che lo offendono e lo profanano.

Lo Spirito Santo cerca una persona in modo da salvarla ed è lui il donatore di grazia e in tal senso Newman lo chiama Padre eterno:

«Ma tu, eterno Padre, sei stato buono con me più di quanto lo sono io stesso. Mi hai dato la tua grazia, l'hai effusa su di me, ed è per questa che io vivo».⁵⁴

Ciò può intendersi come intercomunicazione delle tre divine persone nell'economia salvifica dalla creazione alla redenzione e alla santificazione. Lo Spirito Santo, che dona la vita, la quale viene dal Padre, può anche lui chiamarsi Padre. Per opera dello Spirito Santo il cristiano possiede la vita divina e, sotto questo aspetto, lo Spirito ne è l'autore o il donatore. Lo Spirito rende testimonianza al cristiano di essere figlio e di poter gridare: «Abbà, Padre», similmente al Figlio incarnato. Per questo è reso possessore e coerede con Cristo del regno del Padre (cf. Rm 8,15-17; Gal 4,4-7).

L'intimo rapporto tra lo Spirito Santo e il credente occupa un interesse speciale nella seconda parte di questa preghiera. Lui è la luce e la vita dell'anima; è soddisfatto solo quando entra e trasforma l'anima del credente. Le seguenti dichiarazioni scrutano ed esplicitano questa idea:

⁵⁴ NEWMAN, *Meditazioni e preghiere*, cit., 3.1, p. 96.

«Nella tua infinita compassione fin da principio tu sei entrato nella mia anima, ne hai preso possesso, e vi hai eretto il tuo tempio. Con la tua grazia, che mi unisce agli angeli e ai santi, tu hai abitato in me in un modo ineffabile». ⁵⁵

A causa di questa inabitazione l'uomo partecipa della stessa vita ed essenza divina, come viene ribadito ulteriormente:

«Ora, tu sei presente in me non solo con la tua grazia, ma con la tua eterna essenza, come se, pur senza nulla perdere della mia individualità, io fossi quaggiù in qualche modo assorbito in Dio». ⁵⁶

L'inabitazione quindi costituisce l'intima presenza dello Spirito Santo che avvolge totalmente il credente, il quale resta veramente effuso e plasmato dallo Spirito Santo, ma non perde la propria identità. Si sostiene con chiarezza che il soggetto umano conserva inalterate la responsabilità e la libertà di accogliere o di rifiutare gli impulsi dello Spirito. Ne segue che esso si fa collaboratore della propria santificazione nella docilità alle movenze dello Spirito, il quale tuttavia appare l'agente principale e l'artefice saggio e suadente. Tutto l'uomo, anche nel suo misero corpo, diventa l'abitazione o il tempio dello Spirito Santo:

«E siccome tu hai preso possesso anche del mio corpo, di questo miserevole e terreno tabernacolo di carne, anche il mio corpo è tuo tempio». ⁵⁷

Newman conclude tali riflessioni, immergendosi in uno stato di meraviglia e timore, insieme di profonda certezza e consapevolezza:

«Meravigliosa e terribile verità! Io lo credo, io lo so, o mio Dio». ⁵⁸

Questa presenza personale dello Spirito Santo nel cristiano diventa motivo e forza per detestare i peccati e allontanarli da se come viene enunciato:

«O mio Dio, posso io peccare, quando tu sei così intimamente unito a me? Posso io dimenticare chi è con me, chi è in me? Posso io cacciare un ospite divino per una cosa che egli aborre più di ogni altra, che è l'unica cosa al mondo che l'offenda, l'unica cosa che non sia sua?». ⁵⁹

⁵⁵ *Ibid.*, 3.2, p. 96.

⁵⁶ *Ivi.*

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 96-97.

⁵⁸ *Ivi.*

⁵⁹ *Ivi.*

In questo senso il peccato è una situazione totalmente opposta e contraria allo Spirito Santo, perché esso comporta in diverso modo un rifiuto all'amore di Dio, un rigetto della sua grazia e pertanto chiude il cuore umano alla comunicazione con l'essere divino. Ne consegue che uno, ricolmato dallo Spirito Santo, non può peccare senza offendere e oltraggiare l'ospite divino che sta in lui. Newman menziona qui il peccato contro lo Spirito Santo:

«Non sarebbe questo, in qualche modo, un peccato contro lo Spirito Santo?».⁶⁰

Il peccato contro lo Spirito è un punto di grande rilievo nella *Dominum et vivificantem*, ma Newman sembra dare un significato più leggero. Mentre nell'Enciclica papale il peccato contro lo Spirito Santo è un particolare rigetto della possibilità di perdono o dell'amore di Dio (cf. DeV 46), in questa preghiera si riferisce semplicemente all'offesa contro lo Spirito Santo in noi attraverso un peccato di qualsiasi tipo. Di fronte a tale biasimevole situazione, Newman propone la sua fiducia e un'intima sicurezza che lui venga risparmiato da tale disgrazia. Ciò a motivo di un duplice atteggiamento interiore: uno è dato dal timore di profanare colui che inabita nel suo animo; l'altro è sostenuto dalla forza e dalla perseveranza della preghiera, con cui egli si aggrappa all'aiuto divino: «Con la tua grazia non ti abbandonerò mai».⁶¹ Egli perciò afferma con personale convincimento che solo la presenza dello Spirito lo preserva dal peccato.

In questa preghiera si mostra evidente il rapporto personale tra il soggetto umano credente e il soggetto divino dello Spirito Santo, come un vero e intenso legame interpersonale. Il pronome «tu», riferito alla persona divina, è ripetuto numerose volte per indicare come Newman si indirizzi allo Spirito Santo secondo una concreta e vitale relazione intersoggettiva. D'altronde ciò corrisponde alla dottrina dei Padri della Chiesa, come in particolare risulta nello scritto di san Basilio, il quale insiste su tale aspetto.⁶²

⁶⁰ *Ivi.*

⁶¹ NEWMAN, *Meditazioni e preghiere*, cit., 3.3, p. 97.

⁶² Cf. LAVATORI, *Lo Spirito Santo e il suo mistero*, cit., p. 168: «Basilio ha avuto il merito di aver evidenziato tale aspetto interiore e personale dello Spirito Santo, che lo fa Spirito di conoscenza e di comunione, non solo all'interno della vita divina, ma anche per ogni uomo che desidera entrare in una sincera partecipazione del mistero di Dio. In fondo l'idea geniale della pneumatologia di Basilio sta nell'aver puntualizzato lo Spirito Santo non come un'idea o un pensiero astratto o una natura divina generica, ma come un'ipostasi, un soggetto libero, che pensa, agisce, si comunica, anzi un soggetto la cui caratteristica precisa consiste nel ma-

6. Il Paraclito: la fonte dell'amore

Il tema fondamentale di questa quarta preghiera è finalizzato a precisare l'identità e la personalità dello Spirito Santo. Risponde precisamente alla domanda: chi è lo Spirito Santo? Lo presenta come quel dono di amore reciproco del Padre e del Figlio. Le principali idee della preghiera sono distribuite in tutte le tre parti, di cui è composta, sebbene la terza parte possa essere considerata più devozionale. Essa è una meditazione sulla nullità dell'uomo senza lo Spirito Santo, di cui contiene un'importante denominazione quale Spirito santificatore.

La preghiera inizia direttamente identificando lo Spirito come «la terza persona della sempre benedetta Trinità, sotto il nome e designazione dell'amore» e specifica: «Tu sei l'amore vivente, con il quale si amano il Padre e il Figlio».⁶³ Quindi dichiara la più significativa idea che riguarda l'identità dello Spirito Santo, cioè la affermazione che lui è amore, nel senso ipostatico e personale, in modo da specificare la sua individualità che lo definisce in modo assoluto ed eterno, quale espressione del suo essere relazionato alle altre due persone o ipostasi della santa Trinità. Si arriva in tal modo all'apice del mistero cristiano. Inoltre lui è la fonte o l'autore dell'amore soprannaturale dei nostri cuori. Anche qui Newman fa capire che l'azione svolta dallo Spirito Santo nell'economia salvifica deriva propriamente dal suo essere persona. In forza della sua qualificazione di amore ipostaticizzato, egli costituisce la fonte eterna da cui scaturisce e si comunica l'amore divino nella storia umana:

«Tu sei l'autore dell'amore soprannaturale nei nostri cuori – *Fons vivus, ignis, caritas*, fonte viva, fuoco, carità –».⁶⁴

Tale amore divino ha la massima effusione con la Pentecoste:

nifestare e nel testimoniare il pensiero, il volere, i sentimenti personali di Dio. Da ciò deriva la determinazione dei molteplici interventi che egli opera lungo la storia della salvezza, che si riassumono nell'opera di assimilazione dell'uomo a Dio attraverso la conoscenza superiore del suo mistero».

⁶³ NEWMAN, *Meditazioni e preghiere*, cit., 4.1, p. 97.

⁶⁴ *Ivi*. La medesima idea si trova nella DeV: «Al tempo stesso, lo Spirito Santo, in quanto consustanziale al Padre e al Figlio nella divinità, è l'amore e dono (increatedo), da cui deriva come da fonte (*fons vivus*) ogni elargizione nei riguardi delle creature (dono creato): la donazione dell'esistenza a tutte le cose mediante la creazione; la donazione della grazia agli uomini mediante l'intera economia della salvezza», DeV 10.

«Nel giorno della Pentecoste sei disceso dal cielo sotto forma di lingue di fuoco; e come fuoco bruciasti nei nostri cuori le scorie della vanità e del peccato, e vi accendesti la fiamma pura della devozione e dei santi affetti».⁶⁵

C'è pertanto un riferimento al modo con cui lo Spirito è venuto a noi nell'evento di Pentecoste. Lui è il fuoco soprannaturale che scese dal cielo e portò via bruciando il peso del peccato e la vanità; accese negli uomini la fiamma della devozione e dell'affetto. Lui purifica gli uomini e li spinge con un'inclinazione interiore verso Dio, come si è visto, egli è l'agente della conversione. Per questo:

«Sei tu che unisci il cielo alla terra, mostrandoci la gloria e la bellezza della natura divina, facendoci amare ciò che così ci trasporta e attrae».⁶⁶

Dopo aver purificato gli uomini, lo Spirito illumina il loro cuore con la pura fiamma dell'amore e dell'attaccamento a Dio. Qui torna l'idea della seconda preghiera che lo Spirito Santo unisce cielo e terra; insieme viene rivelata a noi la gloria e la bellezza della natura divina. Quindi lo Spirito ci rende capaci di amare ciò che è divino. Lui è il fuoco sempre vivente che vivifica le nostre anime e le rende pronte e idonee per il paradiso:

«Io ti adoro, o Fuoco eterno e increato, per il quale vivono le nostre anime, e divengono degne del cielo».⁶⁷

La seconda parte di questa preghiera introduce la concezione dello Spirito come «donatore» del grande dono dell'amore divino, che ha efficacia per la nostra salvezza. Avendo visto che lo Spirito Santo è l'amore eterno e sussistente, è ovvio che comunica il dono corrispondente a se stesso. Nel darci quel grande dono dell'amore soprannaturale lui ci comunica la possibilità di ottenere la vita eterna, poiché siamo di solito chiusi e ottenebrati nelle cose spirituali ed è attraverso quell'amore soprannaturale che noi veniamo elevati fino al cielo:

«L'uomo, in tutte le cose che riguardano lo spirito, è, per natura, cieco e duro di cuore; come farebbe egli a conquistarsi il cielo? Lo guadagna con la

⁶⁵ NEWMAN, *Meditazioni e preghiere*, cit., 4.1, p. 97.

⁶⁶ *Ivi*.

⁶⁷ *Ivi*. In questo c'è il riferimento allo Spirito Santo e alla dottrina della grazia non creata, un tema importante in Newman, sul quale egli aveva scritto le sue *Lectures on the Doctrine of Justification*. Cf. DESSAIN, *Cardinal Newman and the Doctrine*, cit., pp. 207-225. 269-288.

fiamma della tua grazia che lo consuma per rinnovarlo e porlo in grado di godere di ciò per cui senza di te non sentirebbe alcun gusto». ⁶⁸

Con la sua grazia siamo rinnovati e siamo in grado di apprezzare ciò che non potremmo fare da soli. In una parola, siamo trasformati; un'idea questa già enucleata nella precedente preghiera sull'inabitazione dello Spirito Santo. A questo punto, Newman elenca una sfilza di azioni eroiche compiute dai credenti in forza dello Spirito Santo. Infatti questo amore soprannaturale permette di sopportare le tribolazioni più grandi e feroci come quelle affrontate dai martiri. Esso è il sostegno e la luce dei confessori, dei missionari e dei predicatori. Qui si nota ben evidenziato il ruolo dello Spirito Santo nella missione della Chiesa e dei cristiani. Egli è colui che offre aiuto ed efficacia a tutte le attività, in particolare a quelle che hanno bisogno di virtù speciali:

«Onnipotente Consolatore, sei tu la forza e la costanza del martire fra i tormenti. Tu sei il sostegno del confessore nelle sue lunghe, monotone e umilianti fatiche. Sei il fuoco mediante il quale il predicatore conquista le anime, dimenticando se stesso nel travaglio dell'apostolato». ⁶⁹

Inoltre, si insiste sull'idea che solo attraverso di lui noi siamo in grado di fare atti di fede, speranza, carità e di ottenere un pentimento sincero. Da notare come Newman si indirizzi allo Spirito Santo con il pronome personale «tu», cosa sottolineata nella terza preghiera e nelle altre preghiere. In questo caso la frase personale: «Per te o attraverso te», riferita allo Spirito Santo, è ripetuta quattro volte continuamente. Ciò mostra l'insistenza sull'identità dello Spirito Santo come soggetto agente e sul suo rapporto personale con gli uomini:

«Per te viviamo immersi nell'atmosfera della terra, senza pigliarne l'infezione. Per te possiamo consacrarci al santo ministero e adempirne i doveri. Col fuoco che tu hai acceso in noi, preghiamo, meditiamo, facciamo penitenza». ⁷⁰

Lo Spirito, quale fuoco vivo, è la nostra luce vitale, senza la quale è impossibile vivere e Newman impiega l'esempio della luce del sole, così necessaria alla vita da farci capire la necessità dell'azione dello Spirito Santo nella nostra esistenza cristiana. Egli esprime il suo pensiero con queste parole:

⁶⁸ NEWMAN, *Meditazioni e preghiere*, cit., 4.2, pp. 97-98.

⁶⁹ *Ibid.*, 4.2, p. 98.

⁷⁰ *Ivi.*

«Come non potrebbero vivere bene i nostri corpi se il sole si spegnesse, così anche le nostre anime non potrebbero vivere se tu non ci fossi».

È ovvio scientificamente che la vita non potrebbe continuare se il sole fosse estinto e, pertanto, Newman vuole sostenere con evidente incisività che senza lo Spirito Santo non sussiste alcuna vita, riferendosi a entrambe le vite: quella presente terrena e quella futura eterna.

Lo Spirito Santo è anche il Santificatore e la fonte di tutto il bene. Vale la pena insistere sul fatto che lui è la fonte del bene per natura e Newman lo chiama «il mio santissimo Signore e Santificatore». Ciò che l'uomo fa di buono, lo compie grazie allo Spirito Santo e quando fa del male, lo Spirito Santo non ne è responsabile, come viene dichiarato:

«Se in qualche modo differisco dal mondo, è perché tu mi hai eletto e tratto fuori dal mondo e hai acceso nel mio cuore l'amore divino. Se sono diverso dai tuoi santi, è perché non ti domando abbastanza ardentemente la tua grazia».⁷¹

Ciò che viene rimarcato insistentemente è la necessità dell'unione con lo Spirito, senza il quale cammineremo su di una strada sbagliata.

Infine, la grazia dell'amore è il più grande dono dello Spirito Santo e dovremmo pregare sempre per ottenerlo, conservarlo e accrescerlo, come conclude la preghiera:

«Aumenta in me questa grazia dell'amore, nonostante la mia indegnità. È la cosa più preziosa di qualsiasi altra che esiste nel mondo. La accetto in cambio di tutto ciò che il mondo può darmi. O dammela! È la mia vita».⁷²

Newman dice che noi abbiamo ricevuto la grazia dello Spirito Santo ed è un dono gratuito emanato dal suo amore e dalla sua libera scelta, non dalla nostra volontà. Ma poi sostiene che la nostra cooperazione è indispensabile. Prima di tutto dovremmo ancora chiedere ardentemente quella grazia e, in secondo luogo, dovremmo accrescere e migliorare ciò che lo Spirito ci ha dato. Newman ha insistito su questo punto dell'umana collaborazione per la nostra salvezza, anche se la salvezza è principalmente il dono di Dio emanato dalla sua bontà attraverso lo Spirito Santo.

⁷¹ *Ibid.*, 4.3, p. 98.

⁷² *Ivi*. L'ultima frase non è stata tradotta nel testo italiano.

7. Conclusione: implicazioni teologiche e spirituali

È giunto il momento di valutare l'attualità e la validità del pensiero pneumatologico contenuto nelle preghiere di Newman precedentemente analizzate.

Anzitutto è necessario tener presente una riflessione sullo stato e sul valore di Newman come teologo, secondo l'esposizione di A. Dulles, sebbene possa essere discutibile. Egli sostiene che Newman aveva anticipato molte cose nel periodo che precede le preghiere, asserendo la sua costante coerenza di pensiero.⁷³

Per quanto poi concerne in particolare la pneumatologia, la Chiesa dopo il Concilio Vaticano II si è resa più consapevole della presenza e dell'opera dello Spirito Santo in essa e della sua assistenza. Alcuni autori hanno attribuito a Newman il ruolo profetico su questo aspetto e come tale lo hanno associato allo stesso ruolo di altri pensatori e teologi moderni e contemporanei.⁷⁴

Poiché l'influenza teologica di Newman sarebbe di vasta portata, come d'altronde sono anche i suoi scritti, vale la pena scrutare la sua meditazione su alcuni punti per quanto concerne la visione pneumatologica. Newman ha affrontato il mistero della Trinità partendo dalla storia della salvezza e in questo modo ha fatto vedere il rapporto tra l'economia salvifica e la riflessione teologica. Le sue quattro preghiere al Paraclito, sebbene non trattino il tema della Trinità, insistono sul rapporto personale dell'uomo con lo Spirito Santo, il quale è coinvolto nell'intera vita umana. In tal modo esse mettono l'uomo al centro dell'attività divina. Newman riesce così ad analizzare il rapporto tra l'uomo e Dio in modo concreto.⁷⁵ Egli riesce a fare ciò grazie

⁷³ Cf. A. DULLES, *Newman*, Continuum, London 2002, p. 164.

⁷⁴ Cf. G. VELOCCI, *Newman al Concilio*, Ed. Paoline, Alba 1966, p. 11. In quest'opera Velocci argomenta che Newman è stato l'anticipatore di ciò che il Concilio Vaticano II ha voluto offrirci. Scrivendo l'introduzione G. DE LIBERO vede Newman come un genio profetico che ha anticipato il Vaticano II per diversi temi teologici come arguisce: «Molte altre cose di lui noi abbiamo che attestano il dono della profezia e del genio: prova lampante le decisioni del Concilio Vaticano II, Newman le aveva previste, dette, invocate: il mistero della Chiesa, la libertà di coscienza, la libertà religiosa, il rinnovamento liturgico, l'ecumenismo...».

⁷⁵ Cf. E.C. RAVA, *Newman John Henry*, in L. PACOMIO - G. OCCHIPINTI (edd.), *Lexican. Dizionario dei Teologi*, Piemme, Casale M. 1998, p. 924: «Penetrato dal senso della presenza di Dio, Newman è volto a cogliere il rapporto tra l'io e Dio, tra l'uomo e il divino nella sua concretezza. Tra i primi, scopre la dimensione esistenziale e storica del pensiero e il carattere evolutivo di ogni realtà cosmica. Nella provvidenza egli vede la guida che riconduce il molteplice all'unità e avvia la storia verso una meta finale».

ad aver ritrovato e ravvivato la dottrina dell'inabitazione dello Spirito Santo e pertanto dell'inabitazione della santa Trinità. In questo modo Newman ha dato un contributo che avrebbe illuminato o almeno sostenuto più tardi la teologia, la quale ha posto in rilievo gli argomenti riguardanti la storia dell'umanità e in specifico la storia della salvezza.

L'approccio di Newman al legame tra la pneumatologia e la cristologia da una parte, la pneumatologia e l'ecclesiologia dall'altra parte, mette lo Spirito Santo al centro dell'intera teologia. Nelle preghiere al Paraclito, egli testimonia che è lo Spirito Santo a farci responsabili di noi stessi e quindi a renderci consapevoli dei misteri divini. Nel suo pensiero teologico, in forza del senso profondo e vivo sulla presenza di Dio in lui, soprattutto attraverso lo Spirito Santo, si rende conto della sua trascendenza indubitabile. Newman è sempre guidato dallo Spirito Santo come narra nella prima preghiera.

Riflettendo sulla dottrina della grazia non creata esposta da Newman, S.C. Dessain associa la conoscenza e l'effusione dello Spirito Santo con il culmine della rivelazione cristiana.⁷⁶ Per questa ragione la riflessione teologica non può fare a meno di tener conto dell'apporto pneumatologico. Non c'è da meravigliarsi che il recupero dello Spirito Santo nella teologia cattolica sia stato il tema predominante dopo il Concilio Vaticano II.⁷⁷

Oggi, questa presenza dello Spirito Santo nella teologia è ancora più encomiabile fino a prospettare non solo una teologia *dello* Spirito Santo, quale oggetto specifico di conoscenza, ma anche di una teologia *nello* Spirito Santo, quale anima di ogni scienza teologica, nel senso che l'intera teologia deve essere permeata dalla luce che promana dallo Spirito⁷⁸. Lo Spirito

⁷⁶ Cf. DESSAIN, *Cardinal Newman and the Doctrine*, cit., pp. 207-209.

⁷⁷ Lo afferma lo stesso Paolo VI: «Alla cristologia e specialmente all'ecclesiologia del Concilio deve succedere uno studio nuovo e un culto nuovo allo Spirito Santo, proprio come complemento immancabile all'insegnamento conciliare», in «Insegnamenti di Paolo VI» 9 (1973) 477. Simile pensiero è stato espresso da autorevoli teologi, tra cui emerge in particolare Y. Congar.

⁷⁸ Cf. F. LAMBIASI - D. VITALI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, EDB, Bologna 2005, pp. 21-26. In particolare si dice: «Se l'opera dello Spirito Santo costituisce l'orizzonte della teologia, dal momento che l'uomo, solo nello Spirito, ha accesso al Figlio e al Padre; se lo Spirito non si lascia ridurre a oggetto di conoscenza, ma piuttosto egli è e rimane la fonte, il presupposto e il mezzo di ogni conoscenza, ne segue che la pneumatologia non si può ridurre a una appendice della teologia, ed è molto di più che una dogmatica della terza persona: è appunto, innanzitutto, l'orizzonte in cui va inquadrata tutta la teologia... La pneumatologia va a situarsi dentro ogni settore della teologia per esserne la luce interiore, l'ambiente vitale e vitalizzante».

Santo, quindi, deve essere visto non solo come l'oggetto di un settore tra le diverse discipline teologiche, ma anche come la luce e l'ispirazione interiore attraverso la quale siamo in grado di conoscere i misteri cristiani. Per cui Newman non solo è un teologo dello Spirito Santo, ma lui stesso è un uomo irrorato dallo Spirito Santo.

Dalle sue considerazioni sul mistero della Trinità si induce il fatto che lo Spirito Santo deve essere considerato non solo alla fine o al margine del mistero trinitario, ma esso costituisce quasi il centro e la parte fondamentale di quel mistero. In questo modo Newman condivide la tradizione dei Padri antichi, come si può vedere in san Basilio il Grande, quando descrive l'identità dello Spirito Santo equiparato al Padre e al Figlio e il rapporto con loro.⁷⁹ Infatti, nella prima preghiera chiama lo Spirito Santo «l'eterno Paracrito, coeguale con il Padre e il Figlio». Inoltre, nelle altre preghiere racconta che attraverso lo Spirito Santo noi siamo in grado di conoscere la profondità del mistero divino. La sua insistenza sul ruolo vivificante dello Spirito Santo nella Trinità mostra che il mistero trinitario non può essere ben conosciuto se viene dimenticato lo Spirito Santo, perché lui è quell'amore vivente con cui il Padre e il Figlio si amano reciprocamente.

Questo genere di visione, che Newman ha sottolineato nel XIX sec., è divenuto un'opinione diffusa tra i teologi dello Spirito Santo dei nostri giorni. R. Laurentin, per esempio, avendo evidenziato il ruolo dello Spirito Santo della Trinità, conclude che lui è il più misterioso delle tre divine persone e che lui è al centro del mistero trinitario.⁸⁰ In una parola, per quanto concerne il nostro tema, può essere detto che Newman offra una suggestiva sintesi della pneumatologia, ricca di intuizioni che sono attualmente rilevanti, sebbene non abbia scritto un testo sistematico sull'argomento, analizzando i diversi aspetti in maniera logicamente concatenati. Valutando la persona e il ruolo dello Spirito Santo e mettendolo al centro dell'attività della

⁷⁹ Come risulta dal nostro studio LAVATORI, *Lo Spirito Santo e il suo mistero*, cit., pp. 121-150.

⁸⁰ Cf. R. LAURENTIN, *Lo Spirito Santo. Questo Sconosciuto*, Queriniana, Brescia 1998, pp. 501-515: «Diciamo semplicemente, per concludere senza troppe sottigliezze, che lo Spirito Santo non è il prodotto dell'amore rispettivo del Padre e del Figlio: egli non vi aggiunge nulla. È questo amore stesso, non è una creatura delle altre due persone, bensì il termine della Trinità che egli completa in quanto amore; e questo compimento entra nel circuito eterno della circuminsezione, che è la beatitudine di Dio. È per questo che lo Spirito Santo è la più misteriosa delle persone della Trinità», *ibid.*, p. 515.

Chiesa e dei credenti e del mondo in genere, Newman può essere visto come il mediatore tra le tradizioni orientali e quelle occidentali, poiché, come si sa, vi è differenza di enfasi a questo riguardo. In tal modo, egli ha dato un sostanziale contributo all'attuale movimento ecumenico, in modo speciale attraverso la sottolineatura del ruolo dello Spirito Santo non solo nella vita cristiana, ma anche nelle riflessioni teologiche, essendo un tema così caro sia alla tradizione orientale sia alle altre Chiese provenienti dagli ambienti protestanti e pentecostali.

Le preghiere sono state scritte da Newman tardi e non c'è da meravigliarsi se esse riflettano in un modo o nell'altro ciò che lui aveva detto circa lo Spirito Santo.⁸¹ Prima ancora che uno possa fare dei commenti meditativi e teologici, la loro ricchezza si discerne dai loro titoli: nel primo il Paraclito è la vita di tutte le cose; nel secondo, è la vita della Chiesa; nel terzo, è la vita dell'anima; e nel quarto, la fonte dell'amore. L'affermazione principale consiste nel dire che lo Spirito Santo è la vita e questo concetto si rifà all'articolo del credo di Nicea e Costantinopoli, dove si afferma che lo Spirito Santo è il Signore e il datore della vita (*DeV*, DS 50). Quindi si vede che in tale affermazione Newman si riferisce a tutti gli aspetti contenuti nella persona e nella missione dello Spirito Santo, com'era già stato apprezzato dalla tradizione cristiana.

Newman unisce armonicamente la dimensione orante e quella dottrinale o, in altre parole, collega spiritualità e teologia.⁸² Con lui si trovano gli insegnamenti dei dati dottrinali, che vengono meditati nelle preghiere, insieme si rivela la conoscenza di Dio quale oggetto di fede e devozione. In tal modo si manifestano in Newman sia la stoffa del teologo edotto sia la sapienza del maestro spirituale, ambedue provenienti da un'esperienza mistica che costituisce la più alta possibilità della conoscenza di Dio. Si può dire pertanto,

⁸¹ La riflessione di M. O'Carroll nella sua «Enciclopedia teologica sullo Spirito Santo», sostiene che le quattro preghiere riassumono l'insegnamento di Newman sullo Spirito Santo e che ci hanno sicuramente motivati, ma è anche vero che le preghiere sono attraenti e uno è generalmente stimolato a riflettere sulle preghiere in se stesse e di vedere la loro ricchezza. Cf. O'CARROLL, *Veni Creator Spiritus*, cit., p. 158.

⁸² L. BOUYER, *Newman is Life and Spirituality*, Burn & Oates, London 1958, nell'introdurre l'opera dice che in Newman c'è la riscoperta dei grandi Padri della Chiesa, soprattutto dei Padri greci e quindi lui aveva creato un nuovo modo per fare teologia, quello che era già dei primi scrittori cristiani, dove la teologia e la spiritualità non potevano mai divorziare o essere distinte l'una dall'altra.

con L. Bouyer, che Newman è uno scrittore spirituale che tiene conto della teologia ed è un teologo che scrive in un clima spirituale.

Inoltre Newman pone in rilievo l'unicità e il valore indispensabile dello Spirito Santo. Per lui lo Spirito Santo è la vita di tutte le cose e la fonte della nostra vita, venendo associato con tutto ciò che si compie nell'economia salvifica. È visto alle volte come se fosse il creatore e il redentore. Questo suo stile vuole sottolineare la caratteristica e il ruolo impareggiabile dello Spirito Santo soprattutto nella vita cristiana.

L'unicità è dovuta alla sua posizione nella Trinità, che in certo senso lo nasconde tra il Padre e il Figlio e da qui la difficoltà per comprenderlo in se stesso, distaccato da loro. Questo è dato per il fatto che nella pneumatologia di Newman il concetto dell'invisibilità viene espresso e sottolineato nella personalità dello Spirito Santo. Nelle preghiere si è visto come Newman abbia attribuito allo Spirito Santo anche quelle opere che sono appropriate al Padre e al Figlio. In tal modo si rivela la posizione unica ed esclusiva dello Spirito Santo, quella di essere correlatore tra il Padre e il Figlio. Egli infatti partecipa attivamente nella creazione del Padre, secondo quanto viene detto nella prima preghiera, mentre coopera anche nella redenzione del Figlio, com'è espresso nella terza preghiera. Newman non è tanto interessato ad approfondire le relazioni e le operazioni interne alla Trinità, ma svolge questo argomento dal punto di vista pratico, rendendo lo Spirito Santo l'agente dei grandi lavori di Dio nella creazione e nella redenzione, in particolare nei singoli credenti.

In questa persona della Trinità Newman trova la propria strada sotto i vari aspetti che la caratterizzano. Il suo intento primario sta nel vedere la funzione dello Spirito nell'economia della salvezza e nella vita cristiana, partendo anzitutto dalla sua personale esperienza. Tuttavia il ruolo dello Spirito presuppone la sua identità nell'essere trinitario e di questa Newman tiene profondamente conto. La presuppone e insieme l'afferma, sebbene in modo semplicemente assertivo più che riflessivo.

Egli ha dato nuovo impulso alla dottrina dell'inabitazione dello Spirito Santo. Questa presenza intima dello Spirito costituisce e definisce il cristiano battezzato e rigenerato, come si vede nella terza preghiera. Tale inabitazione è posta come radice dell'esistenza cristiana e perciò egli dichiara il ruolo insostituibile dello Spirito Santo. Senza di lui l'essere e l'agire del cristiano non possono sussistere, ma restano come morti e insignificanti. Tale insegnamento sull'inabitazione ha posto in rilievo anche la presenza personale

di Cristo glorificato. Ciò è garantito precisamente dallo Spirito Santo, come affermano alcuni studiosi di Newman.⁸³

Nella sua esposizione sulla giustificazione Newman stesso testifica:

«Cristo è la nostra giustificazione nell'abitare in noi per mezzo dello Spirito. Lui ci giustifica proprio perché entra in noi, continua a giustificarsi rimanendo in noi. Questo è veramente e realmente la nostra giustificazione, non... una semplice imputazione, ma attraverso la misericordia di Dio, la vera presenza di Cristo».⁸⁴

Lo Spirito Santo pertanto gioca un ruolo necessario, perché inabita e incide sull'intera vita, dall'esistenza terrena fino al suo compimento nell'eternità. Ciò vale per l'individuo, per la Chiesa e per il mondo. Nulla si sottrae all'azione profonda, amorevole e sapiente dello Spirito Santo.

Sintesi

Partendo dall'analisi delle quattro preghiere al Paraclito, contenute in Prayers, Verses and Devotions del card. Newman, l'articolo intende illustrare i contenuti dottrinali presenti in esse e far vedere come le preghiere, espressioni della devozione personale di Newman, presuppongano e manifestino interessanti e validi elementi di pneumatologia, i quali verranno ripresi dagli studi teologici e dai documenti magisteriali del XX secolo, soprattutto dopo il Concilio Vaticano II, come il rapporto tra l'economia salvifica e il mistero trinitario, il ruolo indispensabile dello Spirito Santo sia per la vita e la crescita cristiana sia per la conoscenza teologica, l'inabitazione dello Spirito nel credente, la sua vitale presenza e azione nella Chiesa dal suo sorgere fino al compimento escatologico. Da qui si scoprono l'originalità e l'attualità del suo pensiero e insieme si apprezza la sua elevatezza interiore, che ne fanno un maestro di autentica spiritualità e di profondità teologica.

⁸³ Cf. MASSON, *Newman and the Holy Spirit*, cit., pp. 224-225; R. STRANGE, *Newman and the Gospel of Christ*, Oxford University Press, New York 1981, pp. 148-155.

⁸⁴ NEWMAN, *Lectures on the Doctrine of Justification*, cit., p. 150.

LITURGIA E ROSARIO

Appunti per un dibattito

✠ DOMENICO SORRENTINO

PATH 9 (2010) 490-507

1. Liturgia e «pii esercizi»

Il rapporto tra liturgia e pii esercizi, sulla base del dettato del Concilio Vaticano II, si può considerare precisato in termini inequivocabili.¹ La *Sacrosanctum concilium* vede nella liturgia «il culmine» verso cui tende tutta l'azione della Chiesa e, insieme, «la fonte da cui promana tutta la sua forza (*virtus*)» (n. 10). La *Lumen gentium* parla del «sacrificio eucaristico» come «fonte e vertice» di tutta la vita cristiana (n. 11). L'espressione *fons et culmen* esprime insieme la funzione e l'eccellenza della liturgia, e in particolare dell'Eucaristia, rispetto al resto della preghiera e della vita cristiana.

«Ogni celebrazione liturgica, in quanto opera di Cristo sacerdote e del suo corpo, che è la Chiesa, è azione sacra per eccellenza e nessun'altra azione della Chiesa, allo stesso titolo e allo stesso grado, ne uguaglia l'efficacia» (SC 7).

Su questa base la stessa Costituzione conciliare traccia una netta linea di demarcazione tra la liturgia e i pii esercizi, sottolineando che la liturgia è per natura sua «di gran lunga superiore» (SC 13). Proprio per questo rapporto «gerarchico» tra liturgia e pii esercizi, il Magistero conciliare e post-

¹ Cf. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, LEV, Città del Vaticano 2002 (= *Direttorio*); I. CALABUIG, *Il «Direttorio su pietà popolare e liturgia». Criteri ispiratori*, in M. SODI - G. LA TORRE (edd.), *Pietà Popolare e liturgia. Teologia - Spiritualità - Catechesi - Cultura*, LEV, Città del Vaticano 2004, pp. 3-14; C. MAGGIONI, *Educare alla pietà popolare*, in *ibid.*, pp. 119-141.

conciliare, mentre incoraggia i pii esercizi, chiede che essi vengano promossi e coltivati guardando alla liturgia:

«Bisogna però che tali esercizi, tenuto conto dei tempi liturgici, siano ordinati in modo da essere in armonia con la sacra liturgia, derivino in qualche modo da essa, e ad essa, data la sua natura di gran lunga superiore, conducano il popolo cristiano» (SC 13).

Se questa concezione della liturgia e del suo rapporto con i pii esercizi è chiaro e, praticamente, acquisito nella coscienza ecclesiale,² non altrettanto si può dire quando si va a dare una risposta al problema della costituzione dell'universo liturgico, ossia di ciò che lo compone e merita questo nome. Sotto il nome di liturgia infatti sono indicate forme celebrative diverse, che vanno dal vertice dell'Eucaristia, intorno a cui tutto ruota, a una serie di celebrazioni di diversa importanza costituite dai sacramentali e dalla Liturgia delle Ore. Quando si parla di liturgia non si deve dimenticare che, se l'essere *fons et culmen* vale in modo specifico per l'Eucaristia, non si potrebbe applicare con la stessa intensità, ad esempio, a una benedizione o alla lettura del Martirologio. L'universo liturgico si configura così come una serie di cerchi concentrici, che hanno il loro centro nell'Eucaristia. Inoltre, l'essere «fonte e culmine» relaziona dinamicamente, e non staticamente, la liturgia al resto della preghiera e della vita cristiana. L'insieme di *ritus et preces* in cui si realizza il culto pubblico della Chiesa radicato nell'azione di Cristo sacerdote, è composto in modo da rispondere adeguatamente all'istanza di vitalizzare, come percorso di grazia, l'intera esistenza cristiana. Nasce da questo anche lo sviluppo storico della liturgia. Se in essa alcuni elementi sono stabili e immutabili, in quanto provenienti dall'azione fondativa di Cristo, altri invece si sono aggiunti nel tempo e altri, in linea di principio, se ne possono aggiungere. Su questa base il Concilio Vaticano II ha impostato la sua riforma (cf. SC 21). Così descrive B. Neunheuser questo processo:

«I fatti storici mostrano tutto ciò con evidenza: sviluppo continuo delle scarse ed elementari forme contenute nel Nuovo Testamento; mutamenti

² Ma il testo conciliare fu molto discusso, e non è mancata la discussione successiva: cf. R. FALSINI, *La liturgia come «culmen et fons»: genesi e sviluppo di un tema conciliare*, in APL (ed.), *Liturgia e spiritualità. Atti della XX Settimana di studio dell'Associazione Professori di Liturgia, Fermo (AP), 25-30 agosto 1991* = Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». Subsidia 64, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 1992, pp. 27-49.

orientati verso forme sempre più ricche, talvolta anche meno accettabili; di conseguenza, riforme e ritocchi senza fine».³

Dalla relazione dinamica della liturgia *fons et culmen* con l'orizzonte generale della vita cristiana vengono continui impulsi al rinnovamento e all'eventuale "integrazione" dell'universo liturgico. Naturalmente è necessaria anche una certa stabilità, che è garanzia di una liturgia dignitosamente celebrata e sottratta ai rischi di una creatività a oltranza e soprattutto all'arbitrio e agli abusi. Il principio della SC 23 è chiaro e saggio:

«Non si introducano innovazioni se non quando lo richiede una vera e accertata utilità della Chiesa, e con l'avvertenza che le nuove forme scaturiscano in maniera in qualche modo organica da quelle già esistenti».

Il ruolo di discernimento e di decisione spetta alla competente autorità ecclesiale, «che risiede nella sede apostolica e, a norma del diritto, nel vescovo» (SC 22). È sulla base di questi principi che può essere affrontata anche la *quaestio* della possibile elevazione liturgica del santo Rosario. Una questione di cui non si può negare la legittimità, a meno che non si voglia impostare il rapporto tra liturgia e pii esercizi come se i rispettivi "universi" fossero a priori determinati e tassativamente chiusi: cosa del tutto infondata, se si guarda alla storia e al senso stesso della liturgia.

2. Rosario e liturgia

Il santo Rosario può dunque essere elevato a preghiera liturgica? E se può, è opportuno che ciò avvenga? L'interrogativo viene periodicamente sollevato.⁴ Com'è noto, tra coloro che hanno auspicato l'elevazione liturgica del Rosario, c'è una delle veggenti di Fatima, suor Lucia, che ebbe a scrivere:

«Io ho una grande speranza che non è lontano il giorno in cui l'orazione del santo Rosario e la sua terza parte sia dichiarata orazione liturgica».⁵

³ B. NEUNHEUSER, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 1999³, p. 26.

⁴ Ho già accennato alla problematica in D. SORRENTINO, *Il Rosario e la nuova evangelizzazione*, Paoline, Milano 2003, pp. 96-97.

⁵ *Lucia racconta Fatima. Memorie, Lettere e documenti di suor Lucia*, Queriniana, Brescia 2003, p. 169.

Qualche anno fa tale auspicio è stato rilanciato in un saggio di I. Schinella,⁶ che volle chiedere a me, allora segretario della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, alcune considerazioni introduttive. Lo feci con la ponderazione che il mio ruolo mi imponeva. Rileggendo quelle considerazioni “a distanza”, mi è parso utile rivisitarle e ripubblicarle, con qualche integrazione e attualizzazione, per contribuire a una riflessione motivata e pacata sull’argomento.

2.1. Da «*Marialis cultus*» a «*Rosarium Virginis Mariae*»

Sul tema del rapporto tra liturgia e Rosario gettò luce Paolo VI nella *Marialis cultus*:

«Dalla riflessione contemporanea sono stati, infine, compresi con maggior precisione i rapporti intercorrenti tra liturgia e Rosario. Da una parte, è stato sottolineato come il Rosario sia quasi un virgulto germogliato sul tronco secolare della liturgia cristiana, vero “Salterio della Vergine”, per il quale gli umili venivano associati al cantico di lode e all’universale intercessione della Chiesa; dall’altra, è stato osservato che ciò è avvenuto in un’epoca – il declino del Medioevo –, in cui lo spirito liturgico era in decadenza e si verificava un certo allontanamento dei fedeli dalla liturgia in favore di una devozione sensibile verso l’umanità di Cristo e verso la Beata Vergine Maria. Se in tempi non lontani poté sorgere nell’animo di alcuni il desiderio di vedere annoverato il Rosario tra le espressioni liturgiche e in altri, per la preoccupazione di evitare errori pastorali del passato, un’ingiustificata disattenzione verso il medesimo Rosario, oggi il problema si può facilmente risolvere alla luce dei principi della Costituzione *Sacrosanctum concilium*: le celebrazioni liturgiche e il pio esercizio del Rosario non si devono né contrapporre né equiparare. Ogni espressione di preghiera riesce tanto più feconda, quanto più conserva la sua vera natura e la fisionomia che le è propria. Riaffermato quindi il valore preminente delle azioni liturgiche, non sarà difficile riconoscere come il Rosario sia un pio esercizio che si accorda facilmente con la sacra liturgia. Come la liturgia, infatti, esso ha un’indole comunitaria, si nutre della Sacra Scrittura e gravita intorno al mistero di Cristo. Sia pure su piani di realtà essenzialmente diversi, l’anamnesi della liturgia e la memoria contemplativa del Rosario hanno per oggetto i medesimi eventi salvifici compiuti da Cristo. La prima rende presenti, sotto il velo dei segni e operanti in modo arcano, i più grandi misteri della nostra redenzione; la seconda, con il pio affetto della contemplazione, rievoca quegli stessi misteri alla mente dell’orante e

⁶ I. SCHINELLA, *La liturgia, Maria e il Rosario*, Edizioni Vivere In, Roma 2005.

ne stimola la volontà perché da essi attinga norme di vita. Stabilita questa sostanziale differenza, non è difficile comprendere come il Rosario sia un pio esercizio che dalla liturgia ha tratto motivo e, se praticato secondo la ispirazione originaria, ad essa naturalmente conduce, pur senza varcarne la soglia. Infatti, la meditazione dei misteri del Rosario, rendendo familiari alla mente e al cuore dei fedeli i misteri del Cristo, può costituire un'ottima preparazione alla celebrazione di essi nell'azione liturgica e divenirne poi eco prolungata. È, tuttavia, un errore, purtroppo ancora presente in qualche luogo, recitare il Rosario durante l'azione liturgica».⁷

La riflessione di Schinella è ben attenta a questo illuminante brano magisteriale. Ne esplora le ricchezze e le potenzialità, ma non si sottrae all'audacia di chiedere se, alla luce del progresso del Magistero sul Rosario – tra Paolo VI e Giovanni Paolo II – la domanda sul suo rapporto con la liturgia non possa in qualche modo “riaprirsi”.

In realtà, anche tra liturgisti rinomati, non sono mancate voci che, in linea di principio, hanno considerato con apertura una tale prospettiva. C. Vagaggini offre, sulla questione, un lucido punto di prospettiva, distinguendo i livelli propri della preghiera d'istituzione divina, ossia l'ambito eucaristico-sacramentale, e il restante ambito celebrativo, il cui spessore liturgico si caratterizza come *opus operantis ecclesiae*. Sul Rosario scrive:

«Dato che il Rosario, nelle sue formule e nei suoi riti, pur approvato dalla gerarchia, non è, almeno per ora, approvato da essa – sola competente in questo campo per mandato speciale di Cristo – come preghiera *ufficiale* della Chiesa, quella cioè che la Chiesa, o meglio Cristo, considera in tutto e per tutto come sua, nella quale, per così dire, si considera totalmente impegnato dinanzi a Dio, l'*opus operantis Ecclesiae* che si ha nel caso del Rosario, non è ancora il sommo grado possibile».⁸

È una posizione, come si vede, che prende atto della situazione esistente, senza negare per il futuro che il Rosario possa essere elevato a preghiera liturgica. Con diversa impostazione nel modo di concepire il ruolo dell'autorità ecclesiale nella determinazione della preghiera liturgica, ha una posizione non meno aperta S. Marsili.⁹

⁷ PAOLO VI, Esortazione apostolica *Marialis cultus* (2.2.1974) (= MC), n. 48.

⁸ Cf. C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia*, Paoline, Roma 1965⁴, p. 126.

⁹ Cf. S. MARSILI, *Liturgia e non-liturgia*, in *Anamnesis* 1. *La liturgia momento nella storia della salvezza*, Marietti, Genova 1979 (2001⁷), specie alle pp. 139-144.

La *Marialis cultus* consolida la visione del Rosario come «pio esercizio» e su tale linea si pone anche Giovanni Paolo II nella *Rosarium Virginis Mariae*¹⁰. I due documenti non vanno tuttavia “appiattiti” l’uno sull’altro. C’è, dall’uno all’altro, un certo sviluppo, dovuto soprattutto all’angolo visuale: nel primo documento, l’angolatura era il culto mariano, nel secondo è il “cristocentrismo contemplativo” con cui Giovanni Paolo II delinea il rilancio pastorale d’inizio millennio. I due documenti costituiscono, in progressione, due pietre miliari di una “ricomprensione” del Rosario in chiave non solo mariana, ma cristologica.

«Il Rosario, infatti, pur caratterizzato dalla sua fisionomia mariana, è preghiera dal cuore cristologico» (RVM 1).

Questa affermazione dovrebbe far superare la diffusa concezione del Rosario come semplice «preghiera a Maria». Certo, il Rosario è “anche” preghiera a Maria, per la ripetizione dell’*Ave* che ne costituisce l’asse portante. Ma è più di questo, anche solo a tener conto della sua articolazione complessiva, in cui si succedono l’enunciazione dei misteri, la *lectio* o «proclamazione» (non obbligatoria, ma incoraggiata) della parola di Dio, il *Pater*, l’*Ave*, la dossologia trinitaria, il tutto eventualmente concluso, a ogni mistero, da una giaculatoria o da un’orazione attualizzante. L’accento cristologico del Rosario è stato ulteriormente evidenziato dall’introduzione dei misteri della luce, che rafforzano il carattere del Rosario come «compendio del Vangelo».¹¹

Questa progressiva accentuazione “cristocentrico-contemplativa” apre, a mio modo di vedere, un nuovo spazio per la riconsiderazione del rapporto liturgia-Rosario. Un “indizio” di questo movimento nella prassi ecclesiale si può vedere nel fatto che è andata sempre più maturando, nelle valutazioni della competente autorità, la legittimità della valorizzazione del Rosario nell’adorazione eucaristica. Se in un primo tempo ciò era sembrato impraticabile, con la motivazione che il Rosario, pur avendo una dimensione cristologica, era tuttavia sostanzialmente una preghiera mariana,¹² l’argomento

¹⁰ Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Rosarium Virginis Mariae* (16.10.2002) (= RVM).

¹¹ Cf. D. SORRENTINO, *Motivazione, contesto, spunti innovativi della Lettera Apostolica Rosarium Virginis Mariae*, in R. BARILE (ed.), *Il rosario tra devozione e riflessione. Teologia, storia, spiritualità*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2009, pp. 19-38.

¹² Nel 1968 il *Consilium ad exsequendam constitutionem de sacra liturgia*, nel rispondere negativamente alla domanda se si poteva recitare il Rosario durante l’esposizione del Santissimo, argomentava: «Ipsum marianum rosarium dici debet precatio Mariana, non ad

è stato poi ribaltato: il Rosario, pur con la sua forte fisionomia mariana, è, principalmente, contemplazione dei misteri di Cristo.¹³

Assumendo tale posizione, confermata nel *Direttorio su pietà popolare e liturgia* (2002) n. 165 e nell'Istruzione *Redemptionis sacramentum*¹⁴, la Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti si mostrava sensibile a un "progresso" magisteriale e insieme teologico-spirituale. Con la *Rosarium Virginis Mariae* il percorso si può forse dire completato. Giovanni Paolo II ha potuto scrivere, tra i suggerimenti per l'anno dell'Eucaristia:

«Lo stesso Rosario, compreso nel suo senso profondo, biblico e cristocentrico, che ho raccomandato nella Lettera apostolica *Rosarium Virginis Mariae*, potrà essere una via particolarmente adatta alla contemplazione eucaristica, attuata in compagnia e alla scuola di Maria».¹⁵

Si supera così una controversia che ha talvolta creato qualche tensione nella pastorale. Occorre tuttavia ricordare che il Papa pone una condizione: ossia la comprensione e la valorizzazione del Rosario nel senso indicato dalla *Rosarium Virginis Mariae*. La Congregazione per il Culto Divino, nelle proposte per l'anno dell'Eucaristia, ha insistito appunto perché gli elementi che accentuano la fisionomia biblico-cristologica del Rosario siano effettiva-

Christum directa. Nec obiciendum est meditanda esse mysteria Christi dum pronuntiantur verba salutationis angelicae. Pars enim essentialis precationis constat oratione repetita ad B. Virginem directa» («Notitiae» 4 [1968] 134).

¹³ Nel 1997 la Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti consente quello che era stato prima negato: in una lettera a un vescovo, con un annesso chiarificatore, si dice che è lecito recitare il Rosario anche davanti al Santissimo esposto, ma con alcune attenzioni che devono essere prestate: «Se debe fomentar el rezo del Rosario en su forma auténtica, es decir con su sentido cristológico (...) No se debe exponer la Eucaristia sólo para recitar el Rosario, pero entre las oraciones que se hagan se puede incluir ciertamente la recitación del santo Rosario subrayándose los aspectos cristológicos con lecturas bíblicas relativas a los misterios, y dándose espacio a la meditación silenciosa y adorante de los mismos» («Notitiae» 34 [1998] 510). Tale chiarificazione era anche sostenuta da una lettera della Penitenzieria Apostolica dell'8 marzo 1996, in cui si ribadiva la concessione dell'indulgenza plenaria (cf. *Enchiridion indulgentiarum*, n. 48) per chi recita il santo Rosario davanti al Santissimo Sacramento: «Laudanda est haec praxis, quia ita simul adoratur Dominus Noster Iesus Christus realiter praesens, et colitur Beatissima Virgo Maria, precibus, quae sunt essentialiter biblicae («Pater», «Ave, Maria», in sua prima parte, et Mysteria salutis)» (cf. «Notitiae» 34 [1998] 511).

¹⁴ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, Istruzione *Redemptionis sacramentum* (25.3.2004), n. 137.

¹⁵ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mane nobiscum Domine* (7.10.2004), n. 18.

mente valorizzati.¹⁶ È la condizione perché adorazione eucaristica e Rosario possano coniugarsi.

Una domanda certo s'impone: potrà la figura elevata ed esigente del Rosario proposta dal Papa divenire l'espressione comunemente praticata di questa preghiera? È senza dubbio una sfida pastorale. Siamo purtroppo eredi di una tendenza a risolvere questa preghiera in una "recita" rapida e talvolta meccanica, lontana da quel «ritmo tranquillo» e quell'«indugio pensoso» inculcato da Paolo VI al punto da fargli sentenziare che senza la contemplazione «il Rosario è corpo senza anima» (MC 47). Troppe volte, nella recita di questa preghiera, i misteri di Cristo si riducono a stringate enunciazioni che non impegnano né la mente né il cuore, e le preghiere vocali si accavallano senza attenzione e con scarso fervore. Ma non mancano esperienze positive, nel senso auspicato dal Magistero, e allora il Rosario esprime al meglio tutte le sue potenzialità di "raccordo" con la liturgia, non confondendosi con essa, ma preparandola e riecheggiandola.

Il saggio di Schinella sviluppa questo legame tra Rosario e liturgia, affrontando la *vexata quaestio*: può il Rosario passare dall'ambito dei *pia exercitia* all'ambito più propriamente liturgico? L'autore prende posizione per il sì. Al fondo di questa tesi non c'è un'antitesi alla linea assunta finora dal Magistero, ma la convinzione che, in tale decisione magisteriale, prevalga una motivazione di opportunità più che di principio e, in ogni caso, proprio il progresso del Magistero potrebbe portare a una riconsiderazione in positivo della questione. La tesi mi sembra legittima. Ritengo pertanto auspicabile un dibattito che prenda in considerazione tutti gli aspetti in gioco.

3. Il confronto delle ragioni

3.1. *Ragioni contro*

– Il senso della liturgia rischia di essere offuscato da un ingresso, nel suo ambito, di pratiche devozionali che appartengono – per tradizione, stile, prassi comune del popolo di Dio – all'ambito dei *pia exercitia*. Questi infatti adempiono alla loro funzione nella misura in cui restano coordinati e insieme subordinati alla liturgia. Se il Rosario tra essi si distingue come un pio

¹⁶ Cf. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Anno dell'Eucaristia. Suggestioni e proposte* (15.10.2004), n. 16.

esercizio eminente, non per questo può essere sottratto a questa “legge” di distinzione e coordinamento.

– Storicamente il Rosario nacque “accanto” alla liturgia, anzi, come forma “sostitutiva” dell’Ufficio Divino, per quanti non avevano la capacità di pregare con i salmi. Nella sua indole ripetitiva applicata alle preghiere più semplici e care al popolo di Dio, si è affermato come un’espressione caratteristica della pietà popolare. Tale ambito della preghiera ecclesiale merita ogni apprezzamento, come ha sottolineato il *Direttorio*. Ma resta valido il principio:

«Ogni espressione di preghiera riesce tanto più feconda, quanto più conserva la sua vera natura e la fisionomia che le è propria» (MC 48).

Il Rosario in effetti è preghiera significativa e utile proprio così com’è. Non per il fatto di essere una preghiera tanto bella e innumerevoli volte raccomandata dal Magistero ha bisogno del riconoscimento liturgico, quasi fosse necessario “premiarla” o assegnarle una onorificenza. Restando, com’è nata, espressione privilegiata della pietà popolare, il Rosario può rendere forse anche meglio il suo servizio specifico a vantaggio di tutte le categorie di persone e nelle più diverse situazioni (recitandolo in chiesa o in famiglia, in gruppo o individualmente, in strada o in auto, dicendolo in modo continuativo, o interrompendolo quando le circostanze lo esigono, per riprenderlo al primo momento utile ecc.). Ma ciò suppone che esso conservi semplicità, flessibilità, adattabilità, mentre una strutturazione di tipo liturgico darebbe una configurazione inevitabilmente più “rigida”.

– Ci si chiede: nel contesto dell’attuale situazione liturgico-pastorale, non si correrà il rischio che l’elevazione liturgica del Rosario introduca un inopportuno elemento “concorrenziale” nello sforzo che si va facendo per promuovere l’Ufficio Divino in tutte le fasce del popolo di Dio? In altre parole, un parroco dovrebbe spendersi di più perché nella parrocchia, come nella famiglia e nei gruppi, si celebrino frequentemente e bene Lodi e Vespri, oppure perché si reciti il Rosario? Insistere sul primato della preghiera liturgica, senza sottovalutare il Rosario e gli altri pii esercizi, sembra una posizione equilibrata. È conveniente compromettere questo equilibrio? Altro rischio: tale insistenza sul Rosario potrebbe far corpo con il riemergere di un devozionismo lontano dalle equilibrate devozioni “autentiche” dalla Chiesa, e che si riproponga in

“alternativa” alla spiritualità liturgica, favorendo il ritorno di superate commistioni tra momento liturgico e devozioni private, magari con punte di “resistenza” alla riforma liturgica voluta dal Concilio Vaticano II.

– Altra ragione per il “no” deriverebbe dalla necessità di assicurare alla preghiera liturgica quella fisionomia propria, che è frutto di un organico sviluppo, con forme «ecologiche» che si sono plasmate attraverso il contributo e il filtro dei secoli. La preghiera non assume un carattere liturgico solo in forza di una dichiarazione “liturgicizzante”, come se si trattasse di apporre un’etichetta, sulla base della pura discrezionalità del legislatore. Al contrario, la decisione istitutiva dell’autorità ecclesiale presuppone e al tempo stesso garantisce i caratteri interni della preghiera liturgica, come preghiera «ufficiale» della Chiesa. Il Rosario è, con tutta evidenza, molto “diverso” rispetto ai moduli liturgici (parola di Dio, salmodia responsoriale, intercessioni, orazione, benedizione) normalmente usati nei sacramentali e nella Liturgia delle Ore. Non è una forzatura volergli dare un posto in questo ambito? Inoltre, se dovesse esservi introdotto, non ne seguirebbe, a catena, un’analoga istanza per altri *pia exercitia*? La preghiera dell’*Angelus*, la *Via crucis*, ad esempio, non avrebbero analoghe caratteristiche?

– Se, infine, si guarda al Magistero, data per scontata la debita osservanza dell’attuale normativa, le ipotesi e proposte della teologia e della pastorale liturgica non possono non tener conto della scelta costante per cui i Papi, pur dando un eccezionale risalto al Rosario, non hanno inteso collocarlo al livello proprio della liturgia. Se anche un Papa come Giovanni Paolo II, così sensibile al messaggio di Fatima, non ha fatto il passo richiesto da suor Lucia, non sarà opportuno recedere definitivamente dall’ipotesi di riconfigurazione liturgica del Rosario?

3.2. *Ragioni a favore*

– In risposta alla prima obiezione, mi pare che connotare liturgicamente il Rosario non ponga in alcun modo a rischio il primato della liturgia. È ovvio, infatti, che quando il Rosario ricevesse riconoscimento liturgico, si applicherebbe anche ad esso lo statuto proprio della liturgia. La storia insegna che svariati elementi oggi inseriti nel quadro liturgico vengono dal mondo delle devozioni. Nel processo di crescita della pietà ecclesiale, i confini tra

“liturgico” e “non liturgico” non sono facili da determinare. Soprattutto occorre non dimenticare che l’universo liturgico ha una struttura interna piuttosto variegata, con diversi livelli e funzioni: al centro e al vertice c’è l’Eucaristia, con tutto l’ambito sacramentale; seguono “figure” ed espressioni di diverso peso: Liturgia delle Ore, sacramentali, Martirologio. A proposito delle benedizioni, basta scorrere il Benedizionale per constatare quante tra esse riflettono esigenze tipiche della pietà popolare.¹⁷

– Quanto alla storia, il fatto che il Rosario, nella forma iniziale di semplice «ripetizione» di preghiere (per lo più *Pater*), sia nato in funzione sostitutiva dell’Ufficio Divino, non può essere invocato contro il successivo sviluppo, avvenuto «gradualmente nel secondo millennio al soffio dello Spirito di Dio» (RVM 1). La storia del Rosario è ben più lunga delle sue origini.¹⁸ Stando all’immagine che ne ha offerto Giovanni Paolo II nella *Rosarium Virginis Mariae*, questa preghiera di popolo si è venuta progressivamente qualificando, al punto tale che è ormai difficile restringerla all’orizzonte della pietà popolare.¹⁹ Espressione, quest’ultima, di tutto rispetto, ma che spesso fa pensare solo alle espressioni più elementari della devozione del popolo di Dio. Il Rosario, pur accessibile ai semplici, è preghiera che può nutrire i più esigenti teologi e i più elevati mistici.

L’istanza della sua “liturgicizzazione” non nasce dal banale desiderio di un’etichetta “nobiliare”, ma dall’ipotesi che tale elevazione risponda al senso stesso della liturgia e del Rosario e che, dunque, arricchisca l’una e l’altro a beneficio della vita di preghiera della Chiesa. Si tratta dunque di operare

¹⁷ È qui forse il caso di far ricordare che il Benedizionale preveda anche una benedizione delle corone del Rosario, con una formula che ben ne esprime il carattere mariano-cristologico-contemplativo: «Benedetto sii tu, Dio nostro Padre, che ci chiami a meditare e celebrare nella fede i misteri del tuo Figlio. Concedi ai tuoi fedeli, assidui nella preghiera del Rosario, di custodire nel cuore insieme con Maria, Vergine e Madre, per la grazia dello Spirito Santo, la gioia, la passione e la gloria di Gesù Cristo nostro Signore. Egli vive e regna nei secoli dei secoli» (n. 1742).

¹⁸ Cf. F.M. WILLAM, *Storia del rosario*, Orbis catholicus, Roma 1951; R. BARILE, *Il Rosario salterio della Vergine*, EDB, Bologna 1990.

¹⁹ È sintomatico di questa “tensione” interpretativa – rispondente alla “complessa” figura del Rosario – il fatto che il *Catechismo della Chiesa cattolica* ne parli al n. 1674 sotto il titolo della «religiosità popolare», enumerando insieme la venerazione delle reliquie, le visite ai santuari, i pellegrinaggi, le processioni, la *Via crucis*, le danze religiose, le medaglie, ecc., mentre al n. 2705 la pone nel paragrafo dedicato alla «meditazione», accanto alla *lectio divina*.

un confronto tra la natura della liturgia e quella del Rosario. Per la correttezza di tale confronto, sono importanti i punti di prospettiva: occorre, da un lato, tener conto del Rosario nella sua immagine e misura “alta”, quale inculcata dal Magistero e illustrata da teologi del calibro di R. Guardini,²⁰ von Balthasar,²¹ K. Rahner,²² preghiera analoga alla «preghiera di Gesù» o «preghiera del cuore» dell’Oriente cristiano;²³ dall’altro, bisogna tener conto di tutte le figure e potenzialità della liturgia e non soltanto del suo vertice eucaristico e del suo livello sacramentale. Quando MC 48 distingue l’«anamnesi», propria della liturgia, e la memoria contemplativa caratterizzante il Rosario, fa una distinzione evidente, se il confronto si opera tra il Rosario e i sacramenti. Ma come intendere tale differenza se il paragone si fa con i sacramentali e la Liturgia delle Ore? Un interrogativo analogo poneva S. Marsili²⁴ quando si chiedeva se il Rosario fosse riconosciuto preghiera liturgica, dove sarebbe la differenza “sostanziale” tra l’Ufficio delle letture, a base di inno, salmodia, letture bibliche, e il Rosario, incardinato sulla proclamazione del Vangelo, il *Pater*, il saluto angelico, la dossologia trinitaria? In realtà, credo si possa difficilmente negare che, dal punto di vista del “materiale” biblico-eucologico, quello valorizzato nel Rosario è persino più “centrale” di quello dell’Ufficio delle letture, in quanto quasi interamente tratto dal Vangelo e concernente il mistero di Cristo (la stessa *Ave Maria* è contemplazione del mistero dell’incarnazione) a titolo molto più diretto di quanto ciò sia vero per il salterio, che non a caso la Liturgia delle Ore si adopera a illustrare, nel suo interiore dinamismo cristiano-cristologico, introducendo «titoli», «didascalie» e «orationes super salmos»²⁵. Individuati appropriatamente i termini di paragone, la *quaestio* della legittimità e dell’opportunità dell’elevazione liturgica del Rosario va posta considerando la natura della liturgia quale

²⁰ Cf. R. GUARDINI, *Der Rosenkranz unserer lieben Frau*, Werkbund Verlag, Würzburg 1940, ed. it. *Il Rosario della Madonna*, Morcelliana, Brescia 1945.

²¹ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Il Rosario. La salvezza del mondo nella preghiera mariana*, Jaca Book, Milano 2003.

²² Cf. A. BATLOGG, *Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner. Zugang zum Christusglauben*, Innsbrucker theologische Studien - Tyrolia Verlag, Innsbruck 2003, pp. 98-100.

²³ Cf. R. SCHERSCHEL, *Der Rosenkranz - das Jesugebet des Westens*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1982; H. SCHÜRMAN, *Rosenkranz und Jesugebet. Anleitung zum inneren Beten*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1986.

²⁴ Cf. MARSILI, *Liturgia e non-liturgia*, cit., p. 143.

²⁵ *Institutio Generalis de Liturgia Horarum* (11.4.1971) (IGLH), n. 112.

«esercizio della missione sacerdotale di Gesù Cristo, mediante la quale, con segni sensibili, viene significata e, in modo proprio a ciascuno, realizzata la santificazione dell'uomo, e viene esercitato dal corpo mistico di Gesù Cristo, cioè dal capo e dalle sue membra, il culto pubblico integrale» (SC 7).

Verificando il duplice movimento cristocentrico-pneumatico di ogni azione liturgica, nella direzione “discendente” dell'economia salvifica e nella direzione “ascendente” della glorificazione di Dio (*ad Patrem, per Christum, in Spiritu*), ci si chiede: il Rosario ha o non ha i titoli per entrare – al suo proprio livello – nell’“universo” liturgico? Se si tiene presente la definizione cristologico-contemplativa che ne ha dato Giovanni Paolo II, nel solco maturo del Magistero precedente, credo sia difficile escluderlo: esso infatti è essenzialmente «lode», alla scuola di Maria, del mistero rivelato e compiuto in Cristo e accoglienza della salvezza che ne deriva. Un'obiezione potrebbe venire argomentando dal carattere di «azione» che è propria della liturgia, rispetto al carattere “contemplativo” del Rosario. Ma tale obiezione tradirebbe un modo ambiguo di comprendere l'azione liturgica: questa infatti ha un'intrinseca dimensione contemplativa, in quanto la “vita” (o storia di salvezza in atto) che produce e dona *per ritus et preces* in ultima analisi non è che l'introduzione, *per Filium in Spiritu*, alla “conoscenza-esperienza” di Dio. Tutta l'azione liturgica, e ciò vale per ogni “figura” della liturgia, esprime tale movimento ed è in funzione di esso: «Questa è la vita eterna, che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai inviato, Gesù Cristo» (Gv 17,3). Questo aspetto, sempre presente, emerge in maniera più o meno accentuata nelle diverse espressioni della liturgia. Sotto questo profilo c'è un'indubbia vicinanza tra la Liturgia delle Ore e il Rosario, specie se si considera l'*Officium lectionis* come si è venuto configurando in base alle indicazioni della *Sacrosanctum concilium*.²⁶ A proposito poi di economia “salvifica”, non c'è dubbio che anche il Rosario costituisca un percorso di grazia, pur a un livel-

²⁶ Cf. SC 89/c; IGLH 57. Mi riferisco al fatto che, mentre rimane, per la recita corale delle comunità a ciò tenute, la connessione con le ore notturne, in funzione della santificazione del tempo che caratterizza l'intera Liturgia delle Ore, è consentito celebrarlo indipendentemente da una precisa ora del giorno, in ordine alle esigenze meditative. In questo senso l'*Officium lectionis* ha un suo statuto “specifico”. Cf. D. SORRENTINO, *L'esperienza di Dio. Disegno di teologia spirituale*, Cittadella, Assisi 2007, pp. 785-791 («La meditazione liturgica e l'*Officium lectionis*»).

lo ben diverso – come del resto per la Liturgia delle Ore – rispetto alla via sacramentale:

«Mediante il Rosario il credente attinge abbondanza di grazia, quasi ricevendola dalle mani stesse della Madre del Redentore» (RVM 1).

E che dire poi della preoccupazione che la “riconfigurazione liturgica” del Rosario porrebbe un vincolo alla sua espressione di preghiera adattabile e semplice? Basterebbe in realtà distinguere i modi, lasciando alla devozione privata le forme più libere e personalizzate (anche il Salterio, del resto, può essere valorizzato in modo indipendente dalla Liturgia delle Ore), e istituendo una sua forma liturgica, con gli elementi di una liturgia della Parola a forte intensità cristologico-contemplativa.

– L’“elevazione liturgica” del Rosario potrebbe pregiudicare lo sforzo di promozione pastorale dell’Ufficio Divino? È facile replicare che se quest’ultimo fa ancora fatica a entrare nella prassi ordinaria di parrocchie e famiglie non è certo perché soffra la concorrenza del Rosario. C’è semmai da pensare – lo dico anche in base alla mia esperienza di Pastore – che, dove si riscopra il Rosario nella sua forma più esigente, si crea un ambiente favorevole anche per la Liturgia delle Ore. Tra le due forme di preghiera c’è un’evidente complementarità, come insegna Giovanni Paolo II.²⁷ Il rischio poi che l’istanza di elevazione liturgica del Rosario possa far corpo, in qualche ambiente ecclesiale, con spinte devozionistiche contrarie allo spirito della riforma liturgica del Concilio Vaticano II è *a priori* scongiurato se l’intero processo di verifica, istituzione e promozione parte proprio dal senso della liturgia secondo la sua ispirazione conciliare.

– L’obiezione che l’inquadramento liturgico di una preghiera di classica provenienza e “fattura” devozionale potrebbe trovarsi in tensione con le

²⁷ È complementare nel suo senso di “santificazione” del tempo: «Attraverso di esso, in modo complementare a quanto si compie nella liturgia, la settimana del cristiano, incardinata sulla domenica, giorno della risurrezione, diventa un cammino attraverso i misteri della vita di Cristo» (RVM 38). È complementare in quanto “metodo” contemplativo adatto a singoli e famiglie: «Se nella Lettera apostolica *Novo millennio ineunte* ho incoraggiato la celebrazione della *Liturgia delle Ore* anche da parte dei laici nella vita ordinaria delle comunità parrocchiali e dei vari gruppi cristiani, altrettanto desidero fare per il Rosario. Si tratta di due vie non alternative, ma complementari della contemplazione cristiana» (RVM 41).

“leggi” proprie dell’eucologia liturgica, dice solo che l’eventuale inserimento liturgico dovrebbe garantire al Rosario tutti gli elementi per una piena dignità liturgica anche “formale”. Sotto questo profilo, il capitolo III della *Rosarium Virginis Mariae*, sembra fare qualcosa in tale direzione, quando indugia sui suoi elementi perché vengano ben valorizzati. Se poi si guarda alla liturgia come «preghiera pubblica», nella quale la Chiesa è tutta coinvolta, non c’è dubbio che il Rosario, tra i *pia exercitia*, sia quello che si trova più vicino a tale condizione, dato lo straordinario accento ad esso dato dal Magistero, che lo ha innumerevoli volte raccomandato e arricchito di indulgenze, confidando sulla sua efficacia “pedagogica” e “intercessoria” rispetto a intenzioni e preoccupazioni speciali come quelle della famiglia e della pace (cf. RVM 40-42). A chi poi fosse preoccupato che l’elevazione liturgica del Rosario costituisca un precedente per estendere tale operazione anche ad altri *pia exercitia* (*Angelus*, *Via crucis*, ecc.), risponderci che il Rosario ha dalla sua parte una storia, una portata pastorale e un patrimonio magisteriale che lo distinguono nettamente. Oltre tutto, perché mai un’eventuale estensione futura di questo principio, purché ugualmente motivata, dovrebbe essere considerato un “pericolo” per la liturgia?

– Che dire, infine, dell’opzione del Magistero, che finora ha resistito alle pur ripetute e qualificate istanze di “liturgicizzazione” del Rosario? È chiaro che, se tale fosse la posizione definitiva dell’autorità ecclesiale, la *quaestio* sarebbe chiusa. Ma da quanto si può constatare, l’insegnamento dei Papi sul Rosario è caratterizzato da un evidente progresso. Nella *Rosarium Virginis Mariae*, sia la presentazione del Rosario secondo un più deciso orientamento cristologico-contemplativo, funzionale a una “strategia” pastorale complessiva della Chiesa²⁸, sia la menzionata enfasi data agli elementi di questa preghiera nella sua pratica comunitaria, delineano un quadro “dinamico”, rispetto alla posizione assunta da Paolo VI nella *Marialis cultus*. Se è vero che Giovanni Paolo II, pur con tali nuovi elementi, non ha fatto il passo dell’“elevazione liturgica”, sembra tuttavia aver posto le premesse di un approfondimento teologico, liturgico, pastorale, che può portare a questo traguardo.

²⁸ La promozione dell’*arte della preghiera*: cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte* (6.12.2001) (NMI), n. 32.

4. Modelli possibili di “istituzione liturgica” del Rosario

Se tutto questo è vero, forse è possibile azzardare anche qualche ipotesi sulle possibili vie dell’auspicata elevazione liturgica del Rosario.

– La via più semplice è l’atto “dichiarativo”, nella forma ritenuta conveniente dalla Santa Sede, con cui il Rosario in quanto tale, naturalmente celebrato nella forma accurata descritta dalla *Rosarium Virginis Mariae*, sia considerato preghiera liturgica. Tale atto non aggiungerebbe al Rosario che la volontà della Chiesa di sentirsi rappresentata e implicata in questa preghiera (non solo preghiera “nella” Chiesa, ma preghiera “della” Chiesa). In analogia a quanto avviene nell’Ufficio Divino, anche la celebrazione svolta in modo personale rientrerebbe nella figura liturgica, purché la si compia nel rispetto dei suoi elementi essenziali.

– Una seconda via è quella dell’istituzione di una precisa “figura liturgica” del Rosario, distinguendola formalmente da quella più libera della devozione dei fedeli. La figura di riferimento, per tale istituzione, può essere quella della «celebrazione della Parola». Secondo la successione dei misteri, sarebbero indicati brani biblici da proclamare, seguiti da silenzio, oppure, secondo le circostanze, da brevi commenti omiletici. La «meditazione» così iniziata proseguirebbe scandita da *Pater*, *Ave* e *Gloria*, che fungerebbero da «responsorio» all’ascolto della Parola. Si concluderebbe, per ciascun mistero o per i cinque di un ciclo, con un’“orazione” (per molti misteri già disponibile a partire dalla liturgia stessa). Potrebbe arricchire l’aspetto celebrativo qualche suggerimento “dinamico-rituale”, per sottolineare i diversi momenti, come lo stare in piedi al momento dell’ascolto della parola di Dio e nella dossologia trinitaria cantata.

– Una terza via potrebbe essere quella della collocazione del Rosario, pur sempre fondamentalmente strutturato come celebrazione della Parola, nel quadro della Liturgia delle Ore, e precisamente come *Officium contemplationis*, a integrazione, non certo a sostituzione, dell’*Officium lectionis*: se quest’ultimo, con la sua ampia offerta di materiale biblico-patristico-spirituale nutre la meditazione, il Rosario, con le sue indicazioni bibliche essenziali, tutte centrate sul mistero di Cristo, e con il suo metodo “ripetitivo”, nutre la “contemplazione”, intesa come attività “fruitiva” più che “discorsiva”, nella logica della classica distinzione *lectio, oratio, meditatio, contemplatio*.

5. Per un dibattito sereno

Ma perché, in ultima analisi, porre questa istanza? È proprio necessario? È proprio utile? Necessario, direi, no; utile, sì. Lo sostengo guardando alla grande “sfida” che Giovanni Paolo II, nella *Novo Millennio ineunte*, ha additato alla Chiesa del nostro tempo, quando ha invitato le comunità cristiane a diventare autentiche «scuole di preghiera», dove «l’incontro con Cristo non si esprima soltanto in implorazione di aiuto, ma anche in rendimento di grazie, lode, adorazione, contemplazione, ascolto, ardore di affetti, fino a un vero “invaghimento” del cuore» (NMI 33). La preghiera cristiana così concepita ha il suo fondamento e il suo vertice nell’Eucaristia, e più in generale nella preghiera liturgica. Ma tra i *pia exercitia* che meglio possono esprimere questo carattere “intenso” della preghiera cristiana, il Rosario ha tutti i caratteri per irradiare nella vita e negli affetti il mistero che la liturgia celebra. Stabilirne una forma “integrata” nella liturgia stessa, arricchirebbe il quadro della preghiera liturgica e aiuterebbe a tenere “alto” il livello personale devozionale di questa preghiera.

Recentemente Benedetto XVI ha aggiunto, alle perle magisteriali sul Rosario, una splendida riflessione sul suo carattere contemplativo:

«Il Rosario è scuola di contemplazione e di silenzio. A prima vista, potrebbe sembrare una preghiera che accumula parole, difficilmente conciliabile con il silenzio che viene giustamente raccomandato per la meditazione e la contemplazione. In realtà, questa cadenzata ripetizione dell’*Ave Maria* non turba il silenzio interiore, anzi, lo richiede e lo alimenta. Analogamente a quanto avviene per i salmi quando si prega la Liturgia delle Ore, il silenzio affiora attraverso le parole e le frasi, non come un vuoto, ma come una presenza di senso ultimo che trascende le parole stesse e insieme con esse parla al cuore. [...] Se la contemplazione cristiana non può prescindere dalla parola di Dio, anche il Rosario, per essere preghiera contemplativa, deve sempre emergere dal silenzio del cuore come risposta alla Parola, sul modello della preghiera di Maria. A ben vedere, il Rosario è tutto intessuto di elementi tratti dalla Scrittura. [...] Così il pensiero di chi prega resta sempre ancorato alla Scrittura e ai misteri che in essa vengono presentati».²⁹

Anche queste considerazioni di Papa Benedetto – si noterà il confronto con i salmi nella Liturgia delle Ore – mi sembra possano favorire una soluzione innovativa alla questione dell’elevazione liturgica del Rosario. La posta

²⁹ BENEDETTO XVI, *Discorso* tenuto a Pompei il 19 ottobre 2008.

in gioco è una pedagogia della preghiera ecclesiale che, nell'equilibrio tra preghiera liturgica e non liturgica, stimoli e nutra efficacemente la contemplazione della Chiesa. In tale pedagogia, la liturgia è il cardine insostituibile e il punto di riferimento. Ma proprio per questo è bene che, nel suo ambito specifico e variegato, le dimensioni essenziali della preghiera cristiana siano ben rappresentate. Se si guarda all'ampio spettro delle sue possibilità – dall'ambito eucaristico-sacramentale, ai sacramentali, alla Liturgia delle Ore –, non si vede perché escludere dalla liturgia una preghiera come il Rosario. Riconosciuto anche in questa chiave, arricchirebbe la preghiera liturgica, con l'accentuazione della sua dimensione biblico-cristologico-contemplativa, e sarebbe di paradigma e sostegno alla pratica personale e libera di questa preghiera, a servizio della contemplazione incessante, in analogia alla «preghiera del cuore» o «di Gesù», caratteristica dell'Oriente. Capisco le preoccupazioni che hanno finora ispirato l'attuale assetto non liturgico di questa preghiera. Mi sembra tuttavia che i motivi addotti per cambiamento meritino considerazione. Al Magistero della Chiesa l'ultima parola.

Sintesi

Il rapporto tra liturgia e Rosario è stato più volte determinato, anche dal Magistero, nel quadro del rapporto tra liturgia e pia exercitia, considerando il Rosario stesso un eminente e raccomandato esercizio di pietà. Per lo più, tale esercizio conserva, nella prassi del popolo cristiano, una prevalente dimensione mariana. Ma dalla Marialis cultus alla Rosarium Virginis Mariae si può notare un progresso magisteriale che, senza negarne o diminuirne il profilo mariano, accentua il carattere cristologico-contemplativo di tale preghiera. E inoltre l'accento che Rosarium Virginis Mariae pone su alcuni aspetti della recita del Rosario, a partire dalla proclamazione della parola di Dio, fa pensare che si possa riaprire la domanda se il Rosario possa essere elevato al rango di preghiera liturgica. L'autore esamina le ragioni pro e contro una tale ipotesi, inclinando a una risposta positiva e auspicando su tale problematica un sereno dibattito.

ACADEMICORUM OPERA ANNO MMIX EDITA

- ALES BELLO Angela - *Edith Stein o dell'armonia, Esistenza, Pensiero, Fede*, Edizioni Studium, Roma 2009, pp. 251.
- AMATO Angelo - *Jesús el Señor*, BAC, Madrid 2009², pp. 760 (si tratta di una nuova edizione rivista e ampliata).
- DAL COVOLO Enrico - «*Il Vangelo di Paolo*». *Esempi di lectio divina con i Padri della Chiesa* = Carità Pastorale 13, Editrice Rogate, Roma 2009, pp. 86. - *L'opera di Luca. L'«oggi» di Dio e l'«oggi» dell'uomo si incontrano nella fede, nella speranza e nella carità operosa dei credenti* = Quaderni di Pastorale Universitaria 5, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 2009, pp. 86. - DAL COVOLO E. - SERRA A. (edd.), *Storia della mariologia*, 1. *Dal modello biblico al modello letterario*, Città Nuova Editrice, Roma 2009, pp. 1032. - MARITANO M. - DAL COVOLO E. (edd.), *Le parabole del regno nel Commento a Matteo. Lettura origeniana* = Nuova Biblioteca di Scienze Religiose 19, LAS, Roma 2009, pp. 112.
- FORTE Bruno - *Cresimarsi, perché? La confermazione e la bellezza di Dio* = Nuovi fermenti, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, pp. 64. - *Alla scuola di Paolo per vivere di Cristo. Esercizi spirituali sulla Lettera ai Romani* = Nuovi fermenti, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, pp. 122.
- MELINA Livio - *Por una cultura de la familia. El lenguaje del amor*, Edicep, Valencia 2009, pp. 211 (versione spagnola di *Per una cultura della famiglia: il linguaggio dell'amore* [Marcianum Press, Venezia 2006]). - *Por una cultura de la familia. El lenguaje del amor*, Ediciones Universidad Catolica de Chile, Santiago 2009, pp. 178 (versione spagnola per il Cile). - *Liebe auf Katholisch. Ein Handbuch für heute*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2009, pp. 190 (versione tedesca). - *Imparare ad amare alla scuola di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI* = Amore Umano. Strumenti, Cantagalli, Siena 2009, pp.160. - MELINA L. - EDART J.B. (edd.), *L'amore che fa rifiorire il deserto* = Amore Umano, Cantagalli, Siena 2009, pp. 152. - MELINA L. - ANDERSON C.A. (edd.), *L'olio sulle ferite. Una risposta alle piaghe dell'aborto e del divorzio* = Amore Umano, Cantagalli, Siena 2009, pp. 269. - MELINA L. - ANDERSON C.A. (edd.), *De l'huile sur les blessures. Une réponses aux plaies du divorce et de l'avortement*, Parole et silence, Saint-Maur (Val-de-Marne) 2009, pp. 300 (versione francese). - MELINA L. - KAMPOWSKI S. (edd.), *Come insegnare Teologia Morale? Prospettive di rinnovamento nelle recenti proposte*

- di esposizione sistematica* = Studi sulla persona e la famiglia, Cantagalli, Siena 2009, pp. 303.
- O'CALLAGHAN Paul - SODI M. - P. O'CALLAGHAN (edd.), *Paolo di Tarso. Tra kerygma, cultus e vita* = Itineraria 3, LEV, Città del Vaticano 2009, pp. 329.
- OCÁRIZ Fernando - OCÁRIZ F. - A. BLANCO, *Fundamental Theology*, Midwest Theological Forum, Woodridge (Illinois) 2009, pp. 440.
- PENNA Romano - *Paolo e la Chiesa di Roma* = Biblioteca di cultura religiosa 67, Paideia, Brescia 2009, pp. 301. - *Paolo, scriba di Gesù* = Collana biblica, EDB, Bologna 2009, pp. 237. - *L'evangelo come criterio di vita. Indicazioni paoline* = Collana biblica, EDB, Bologna 2009, pp. 227.
- SODI Manlio - SODI M. (ed.), *Sui sentieri di Paolo. La sfida dell'educazione tra fede e cultura* = Nuova Biblioteca di Scienze Religiose 15, LAS, Roma 2009, pp. 338. - SODI M. (ed.), *Astronomia e culto. Risposta a domande di attualità*. Presentazione di A. ZICHICHI, EMP, Padova 2009, pp. 151. - SODI M. - P. O'CALLAGHAN (edd.), *Paolo di Tarso. Tra kerygma, cultus e vita* = Itineraria 3, LEV, Città del Vaticano 2009, pp. 329. - SODI M. - J. ICKX (edd.), *La Penitenzieria Apostolica e il sacramento della Penitenza. Percorsi storici, giuridici, teologici e prospettive pastorali* = Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 55, LEV, Città del Vaticano 2009, pp. VII + 330 + 8 tav. f.t. - SODI M. - A. TONIOLO (edd.), *Breviarium Romanum. Totum. Editio typica (1961)*. Edizione anastatica e Introduzione = Monumenta Liturgica Piana 4, LEV, Città del Vaticano 2009, pp. XIX + 1648. - COLAIACOVO G. - M. SODI (edd.), «*Aurum est ipsa Divinitas*». *Un dialogo tra culture e religioni all'insegna dell'oro*, LEV - Velar, Città del Vaticano - Gorle (Bg) 2009, pp. 99.
- SORCI Pietro - SORCI P. (ed.), *Dimensione terapeutica del sacramento della Penitenza-Riconciliazione* = Leitourghia, Ed. Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2009, pp. - SORCI P. - G. ZITO (edd.), *Il Messale Gallicano di Messina. Missale secundum consuetudinem Gallicorum et Messanensis Ecclesiae della Biblioteca Agatina del Seminario di Catania (1499)*, Edizione anastatica, introduzione e appendice = Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 53, LEV, Città del Vaticano 2009, pp. CXI + 694.
- STRAMARE Tarcisio - *San Giuseppe dai Padri della Chiesa agli Scrittori Ecclesiastici fino a San Bernardo*, Editrice Domenicana Italiana, Napoli 2009, pp. 200.
- VALENTINI Donato - *Lo Spirito e la Sposa. Scritti teologici sulla Chiesa di Dio e degli uomini* = Itineraria 4, LEV, Città del Vaticano 2009, pp. 476.

INDEX TOTIUS VOLUMINIS 9 (2010)

EDITORIALES

CODA P. - SODI M., <i>Lumen Christi. Tra mysterium, esperienza e prospettive nella via lucis Ecclesiae</i>	3-8
FERRI R., <i>Il «ministero» della ricerca in teologia tra dialogo, ragione e cultura</i> ..	259-264
SODI M. - CODA P., <i>Lumen Christi. Tra mysterium, esperienza e prospettive nella via lucis Ecclesiae</i>	3-8

STUDIA

✠ AMATO A., <i>Cristo Luce, forma della santità di Tommaso d'Aquino</i>	93-107
CARLOTTI P., <i>Carità, verità e sviluppo. La prospettiva teologica della Caritas in veritate</i>	324-363
CODA P., <i>In via Lucis. La Chiesa, in Cristo, nel cammino verso l'unità dei popoli</i>	185-197
COLZANI G., <i>Scienza e fede. Teologia della natura e teologia della creazione</i>	301-323
DAL COVOLO E., <i>Il discorso dell'aeropago e l'universalità della verità alla luce della fede, nel contesto della teologia sapienziale dei Padri della Chiesa</i>	59-78
DE SALIS AMARAL M., <i>Lo Spirito Santo e la Chiesa: risposte di Congar e del Vaticano II al problema «carisma e istituzione»</i>	364-382
DEL POZO ABEJÓN G., <i>Comprensión teológica de la gracia como participación del hombre en la vida divina</i>	383-396
KÖRNER B., <i>Neues interesse an der lehre von den loci theologici. Bericht und ausblick</i>	397-418
LÉTHEL F.-M., <i>Il paradigma della luce in alcuni aspetti del magistero di Benedetto XVI</i>	9-29
MELINA L., <i>La grammatica dell'agire e la luce del Verbo. Fondamenti pragmatici e cristologici della legge naturale</i>	284-300
O'CALLAGHAN P., <i>Lumen Christi. Il paradigma del cristiano nel mondo</i> ..	171-183

OCÁRIZ F., <i>Metafisica della persona e mistero di Cristo</i>	79-92
SIMIAN-YOFRE H., <i>La metafora della luce in testi dell'Antico Testamento, come preparazione al concetto teologico di «luce» nel Nuovo Testamento</i>	31-46
SODI M., <i>Il Mysterium lucis tra illuminazione e divinizzazione nella via lucis Ecclesiae</i>	109-128
✠ SORRENTINO D., <i>Il Lumen Christi tra il «già» e il «non ancora». Valore dell'esperienza cristiana in teologia</i>	129-155
✠ SPITERIS Y., <i>La categoria della luce nella teologia e nella spiritualità dell'Oriente cristiano</i>	157-170
✠ STAGLIANÒ A., <i>La fides catholica e le teologie. Oltre certo genericismo epistemologico della teologia contemporanea</i>	265-283
STOCK K., <i>Gesù Cristo la luce del mondo, secondo il Nuovo Testamento ...</i>	47-58

COLLECTANEA

LAVATORI R., <i>Elementi di pneumatologia nelle preghiere al Paraclito del card. J.H. Newman. Spiritualità e teologia</i>	461-489
PETRIGLIERI I., <i>Unicità e universalità salvifica di Gesù Cristo. A dieci anni dalla «Dominus Iesus»</i>	430-460
✠ SORRENTINO D., <i>Liturgia e Rosario. Appunti per un dibattito</i>	490-507
STRAMARE T., <i>Partes S. Ioseph in historia salvationis. A vent'anni dalla «Redemptoris custos»</i>	419-429

VITA ACADEMIAE

1. Nomine

BROWN C., <i>The Ordination to the Order of Bishop of the Most Reverend Joseph Augustine Di Noia, titular Archbishop of Oregon City, named Secretary of the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments (11 July 2009)</i>	199-200
---	---------

Nuovi Accademici Ordinari

200

<i>Il Prof. Don Enrico dal Covolo, Rettore della Pontificia Università Lateranense. Saluto in occasione dell'annuncio della nomina</i>	201-203
--	---------

2. Sessione accademica del 29 ottobre 2009

GROCHOLEWSKI Card. Z., <i>La Pontificia Academia Theologica al servizio di un proficuo dialogo</i>	203-206
--	---------

3. Emeritato del Prof. P. Tarcisio Stramare, O.S.I	
SARDINI D., Laudatio: « <i>Ein Beamter des alten Preussen</i> »	207-214
STRAMARE T., Lectio magistralis: « <i>Il ruolo della Sacra Scrittura nell'economia della rivelazione</i> »	215-224
4. Emeritato del Prof. Mons. Marcello Bordoni	
CIOLAN., Laudatio: « <i>Il contributo di Marcello Bordoni "teologo romano" alla teologia sistematica</i> »	225-240
BORDONI M., Saluto: « <i>Ricerca teologica fedele al Magistero</i> »	240-243
5. FERRI R., Lumen Christi. <i>Cronaca del V Forum internazionale</i>	243-246
6. TREMBLAY R., <i>Gli Esercizi spirituali della Curia Romana predicati dal Prof. Don Enrico dal Covolo</i>	246-247
7. SODI M., <i>Relazione annuale del presidente (ottobre 2009 - giugno 2010)</i>	247-250
ACADEMICORUM OPERA ANNO MMIX EDITA	508-509
IN MEMORIAM	
✠ AMATO A., <i>Prof. P. Dr. Ambrosius M. Eszer, O.P., (1932-2010)</i>	251-254
INDEX TOTIUS VOLUMINIS 9 (2010)	510-512