

ANNALES
THEOLOGICI

Comitato di redazione

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI (Direttore),
ÁLVARO GRANADOS, GIULIO MASPERO,
VICENTE BOSCH, ANTONIO PORRAS

Consiglio scientifico

GRAZIANO BORGONOVO, ENRICO DAL COVOLO,
JOHANNES GROHE, ERMENEGILDO MANICARDI,
FRANCISCO LUCAS MATEO-SECO, ANTONIO MIRALLES,
PAUL O'CALLAGHAN, ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO,
ROBERT WIELOCKX

Segretaria di redazione

DANIELA CASCIOLI

Direttore responsabile

VITO REALE

*

Le collaborazioni, le richieste di scambi con altre riviste
e i libri in saggio per recensione vanno inviati al seguente
indirizzo: Redazione di «Annales theologici»,
Via dei Farnesi 83, I 00186 Roma, annales@pusc.it

*

Imprimatur: Vicariato di Roma, 21 marzo 2012

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 28 del 3 luglio 2007.

ISSN 0394-8226

Rivista associata all'Unione Stampa Periodica Italiana.



*

Si invitano gli autori ad attenersi, nel predisporre i materiali da consegnare
alla Redazione e alla Casa editrice, alle norme specificate nel volume
FABRIZIO SERRA, *Regole editoriali, redazionali & tipografiche*, Pisa · Roma, Serra, 2009²
(Euro 34,00, ordini a: fse@libraweb.net). Il capitolo *Norme redazionali*, estratto dalle *Regole*,
cit., è consultabile *Online* alla pagina «Pubblicare con noi» di www.libraweb.net.

FACOLTÀ DI TEOLOGIA
DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ
DELLA SANTA CROCE

ANNALES THEOLOGICI

VOLUME 26 · ANNO 2012 · FASCICOLO I



PISA · ROMA
FABRIZIO SERRA EDITORE
MMXII

Rivista semestrale

*

Amministrazione e abbonamenti

FABRIZIO SERRA EDITORE S.r.l.

Casella postale n. 1, succursale n. 8, I 56123 Pisa, fse@libraweb.net

Uffici di Pisa: Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa,
tel. +39 050 542332, fax +39 050 574888, fse@libraweb.net

Uffici di Roma: Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma,
tel. +39 06 70493456, fax +39 06 70476605, fse.roma@libraweb.net

*

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o *Online* sono consultabili presso il sito Internet della casa editrice www.libraweb.net.

Print and/or Online official subscription rates are available at Publisher's web-site www.libraweb.net.

*

I pagamenti possono essere effettuati tramite versamento su c.c.p. n. 17154550 o tramite carta di credito (*American Express, Visa, Eurocard, Mastercard*).

*

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta della *Fabrizio Serra editore*, Pisa · Roma. Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2012 by *Fabrizio Serra editore*, Pisa · Roma.

Fabrizio Serra editore incorporates the Imprints *Accademia editoriale*, *Edizioni dell'Ateneo*, *Fabrizio Serra editore*, *Giardini editori e stampatori in Pisa*, *Gruppo editoriale internazionale* and *Istituti editoriali e poligrafici internazionali*.

www.libraweb.net

Stampato in Italia · Printed in Italy

SOMMARIO

CAMILLO RUINI, *Scienze, ragione e fede: un rapporto sempre in costruzione* 9

STUDI

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, *Blaise Pascal e il progetto apologetico delle Pensées (1662) a 350 anni dalla sua morte* 21

MIGUEL DE SALIS AMARAL, *Lo Spirito Santo e la Chiesa. Fasi storiche del rapporto fra carisma e istituzione* 51

MASSIMO DEL POZZO, *Santificazione del tempo penitenziale: aspetti pastorali e obblighi giuridici* 89

NOTE

VICENTE BOSCH, *Azione ecclesiale e impegno nel mondo dei fedeli laici: una insidiosa distinzione* 127

MANUEL MIRA, *La amistad en Máximo el Confesor* 137

STATUS QUAESTIONIS

MARCO VANZINI, *Il Corpo risorto di Gesù Cristo nel dibattito teologico recente* 153

Recensioni 223

Libri ricevuti 249

SCIENZE, RAGIONE E FEDE: UN RAPPORTO SEMPRE IN COSTRUZIONE*

CAMILLO RUINI

PUR non possedendo una formazione scientifica, ho sempre avuto un grande interesse alle scienze, come terreno fondamentale del confronto tra fede e ragione oggi, ed i miei studi si concentrano attualmente sulla questione di Dio, che per sua natura ha a che fare con tutto l'umano, inclusa la comprensione delle scienze. Vi esporrò dunque, senza pretesa di organicità, alcune idee e convinzioni che mi sembrano significative.

La prima di esse riguarda l'importanza delle scienze, che emerge di continuo nella nostra vita. Sappiamo tutti, inoltre, che le scienze, e gli uomini di scienza, hanno oggi un grande peso presso l'opinione pubblica, tanto che si parla di una loro *leadership* culturale. Tuttavia mi riferisco a qualcosa di diverso e, per così dire, di più intrinseco: i procedimenti euristici che caratterizzano le scienze moderne ci consentono una nuova e più precisa conoscenza dell'indole e dei modi di procedere della nostra intelligenza. Sono quindi assai rilevanti per la gnoseologia e in genere per la filosofia. Questa è la lezione che ho appreso da Bernard Lonergan, in anni remoti mio professore di teologia all'Università Gregoriana. I primi cinque capitoli della sua celebre opera *Insight* sono pertanto dedicati a cogliere il "proprium" dell'atto di capire attraverso la riflessione sulle strutture del metodo empirico.¹ Ritengo che questo sia tuttora un grande compito per la filosofia, nell'adempimento del quale siamo probabilmente ancora agli inizi: un compito che non può non avere un forte significato anche per la teologia e al quale la teologia stessa può recare quel contributo di luce rischiarante e risanante che la fede offre alla ragione.

Se è vero che la riflessione sulle scienze moderne consente alla ragione una nuova e più approfondita comprensione di se stessa, ne risulta confermata l'indole storica della nostra ragione, nel senso del suo progressivo rivelarsi a se stessa.

Una seconda considerazione, in certo senso complementare alla prima, è che il rapporto della fede, e della teologia, con le scienze ha bisogno di essere mediato dalla filosofia: in concreto da un esercizio della ragione filosofica che, da

* Testo della conferenza tenuta il 28 maggio 2011 al IV Workshop "Aspetti filosofici e teologici del lavoro scientifico" del Centro di Documentazione Interdisciplinare di Scienza e Fede, Roma.

¹ B. LONERGAN, *Insight: Uno studio del comprendere umano*, Città Nuova, Roma 2007, [Titolo originale: *Insight. A Study of Human Understanding* (1958)].

una parte, è “interno” alla teologia, poiché la teologia è *fides quaerens intellectum*; dall’altra parte deve essere autonomo rispetto alla fede e alla teologia, perché la filosofia è autonoma o non è filosofia. Ci imbattiamo qui nella celebre obiezione di Heidegger (nella sua *Introduzione alla metafisica*), secondo la quale l’“interrogarsi” proprio della filosofia e il “credere” proprio della teologia sono due atteggiamenti che si escludono reciprocamente, perché il credente non può porsi la domanda fondamentale della filosofia (“perché esiste qualcosa piuttosto che nulla?”) senza rinunciare al suo atteggiamento di credente.¹ Egli può solamente comportarsi “come se” si interrogasse, dato che ha già nella fede la risposta a quella domanda, che per lui è dunque superflua. In realtà questa tesi di Heidegger dimentica ciò che distingue la fede autentica dal fanatismo e dal convenzionalismo, ossia l’amore per la verità e la ricerca sincera di essa, la sincerità con noi stessi. Il credente può conservarsi cioè coerente con la propria fede soltanto se si chiede senza finzioni che cosa crede e perché crede. La fede, dunque, non solo rimane aperta alla domanda radicale della filosofia ma, pur dandole una precisa risposta, al tempo stesso la ripropone continuamente al proprio interno.

Già san Tommaso, del resto, afferma che il credere è atto dell’intelletto, avendo per oggetto il vero, la verità divina, ma precisa contestualmente che tale atto si compie per il comando della volontà mossa dalla grazia di Dio e attratta dal bene della vita eterna promessa al credente. Perciò è caratteristico della fede che in essa l’assenso e l’indagine procedano *quasi ex aequo*: l’assenso fermissimo dell’intelligenza alla verità, provenendo non dall’evidenza intrinseca di ciò che si crede ma dalla decisione della volontà, lascia infatti spazio all’ulteriore indagine e all’inquietudine intellettuale.² In certo senso, san Tommaso ha dunque prevenuto il problema sollevato da Heidegger.

Per chiarire meglio questa problematica può essere utile un piccolo approfondimento sulla struttura della fede cristiana. In primo luogo essa è la nostra risposta alla rivelazione che Dio fa di se stesso, una risposta a sua volta resa possibile dall’intervento di Dio in noi, cioè dal suo Spirito che con il dono della grazia è presente e opera in noi. In quanto nostra risposta, la fede è però anche un atto pienamente umano, è la scelta fondamentale con la quale l’uomo, nell’integralità della sua persona, si affida a Dio e decide così del senso ultimo della propria esistenza. Nella fede ha quindi un ruolo intrinseco ed essenziale la nostra libertà, secondo la dinamica del rapporto interpersonale tra Dio che liberamente e gratuitamente si rivolge all’uomo e l’uomo che, liberamente e sotto l’influsso della grazia, accoglie la rivelazione portatrice di salvezza. Quella della fede è dunque una questione non settoriale ma globale, non puramente intellettuale e teorica, ma eminentemente concreta, vitale, pratica.

Nello stesso tempo, e per il medesimo motivo della piena umanità della fede, è essenziale il ruolo della ragione all’interno della scelta di credere e nel cam-

¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, tr. it. G. Masi, Mursia, Milano 1990.

² Cfr. TOMMASO D’AQUINO, *Quaestiones Disputatae de Veritate*, q. 14, a. 1 c; *Summa Theologiae* II-II, q. 2, a. 1 c; a. 9 c; q. 4, a. 2 c.

mino verso di essa. La fede richiede infatti almeno una qualche conoscenza di ciò che si crede, di colui a cui si crede e dei motivi che giustificano la scelta di credere. Come ha detto sant'Agostino, «nessuno crede qualcosa, se prima non ha pensato che debba essere creduto».¹ Una fede completamente mancante di giustificazione razionale sarebbe priva di senso. Ciò diventa ancora più chiaro alla luce della portata della scelta di fede, come decisione sul senso ultimo della nostra esistenza. Una tale decisione richiede infatti di essere motivata nel modo più rigoroso possibile, senza sottrarsi alle domande più radicali circa la realtà a cui si crede – in primo luogo la realtà di Dio e di Gesù Cristo –: in caso diverso la fede decade nell'assurdità e nel fanatismo. Nell'atto di fede viene dunque alla luce molto chiaramente l'immanenza reciproca del comprendere e del volere, nel loro vicendevole condizionamento di conoscenza impegnata e di decisione consapevole delle sue motivazioni. In concreto, non crede l'intelletto né la volontà, ma l'uomo, il soggetto umano nella sua intrinseca unità.

Un discorso in qualche misura analogo va fatto per il rapporto, nella fede, tra la grazia di Dio e la nostra ragione e libertà. Certamente dobbiamo anzitutto essere consapevoli che il fondamento della fede è soltanto Dio che si rivela a noi in Gesù Cristo e che apre alla fede la nostra intelligenza e la nostra volontà attraverso la grazia dello Spirito Santo. Solo così si può in qualche modo comprendere la differenza ineliminabile che sussiste tra la certezza senza riserve che appartiene alla fede (e che la rende incompatibile con il dubbio, anche se sempre sottoposta alla tentazione del dubbio) e la certezza sempre condizionata della nostra conoscenza dei motivi che rendono ragionevole la scelta di credere. Quella certezza piena è infatti opera di Dio in noi, scaturisce dal contatto misterioso che nella fede realizziamo con Lui. Da una parte, quindi, va accolta fino in fondo la radicale novità e trascendenza della fede rispetto alla nostra ragione e libertà – anzi, meglio, rispetto all'intera nostra umanità –, fino a quella "rottura" nei confronti di ogni sapienza umana che si manifesta nella "sapienza della croce" (cfr. 1Cor 1,17-25), cioè nell'accettazione credente del mistero della morte e risurrezione di Cristo per la nostra salvezza. Ma, nello stesso tempo, va riconosciuto che vi è anche una profonda affinità e "continuità", in quanto il soggetto umano, creato a immagine di Dio, è capace della grazia della fede in virtù della sua ragione e libertà. È questo il senso del principio, classico nella teologia, secondo il quale la grazia presuppone la natura e la perfeziona, la porta a compimento.

Quando si parla dei rapporti tra scienze e fede, non bisogna dimenticare l'importanza che vi assumono le scienze storiche, sicuramente non minore di quella delle scienze naturali e delle matematiche. Il Concilio Vaticano II, nella Costituzione dogmatica *Dei Verbum* (n. 2), afferma che la rivelazione di Dio a noi «avviene con eventi e parole intimamente connessi tra loro» e che Gesù Cristo «è insieme il mediatore e la pienezza di tutta la rivelazione». Anche rispetto al-

¹ AGOSTINO DI IPPONA, *De praedestinatione sanctorum*, 25.

la nostra situazione concreta, il Dio di cui attualmente si discute in Occidente è tuttora, in maniera preponderante, il Dio entrato efficacemente nella nostra storia tramite il cristianesimo, il Dio di Gesù Cristo. D'altra parte, la moderna questione del "Gesù storico", che da più di due secoli ha prodotto una letteratura immensa, agita la teologia e non lascia tranquilla la coscienza dell'Occidente, è radicalmente condizionata dalla questione di Dio. È infatti per lo più assoggettata al criterio della cosiddetta visione moderna del mondo, secondo la quale tutti gli eventi della storia fanno parte di un contesto omogeneo e uniforme, rigorosamente interno al mondo. Il metodo storico, o "storico-critico", dovrebbe quindi prescindere dall'ipotesi Dio, e in ogni caso Dio non potrebbe agire nella storia. Perciò tutto quel che lo riguarda non potrebbe essere realmente storico, ma andrebbe collocato in un ambito puramente soggettivo. Per conseguenza, il "Gesù storico" che emerge dall'uso esclusivo di un tale metodo ha ben poco a che fare con il Gesù in cui crediamo. Ma è anche poco attendibile sul piano della storia perché, quando si vuole afferrarlo escludendo ogni intervento di Dio in lui, Gesù finisce per diventare un personaggio troppo poco significativo per aver potuto esercitare quell'efficacia storica che pure ha innegabilmente esercitato, dalle origini del cristianesimo a oggi.

Parecchi importanti studiosi del Nuovo Testamento, tra i quali in particolare Joseph Ratzinger-Benedetto XVI con i due volumi del suo *Gesù di Nazaret*, ritengono pertanto che si debba superare un approccio esclusivamente storico-critico, nel senso indicato, congiungendo invece all'ermeneutica storica un'ermeneutica propriamente teologica. In ogni caso, l'indagine storica non può essere necessariamente assoggettata alla precomprensione del non intervento di Dio nella storia: almeno altrettanto legittimo è un approccio che non esclude a-priori e non mette tra parentesi un tale intervento, ma al contrario ne cerca le tracce, con onestà intellettuale unita al desiderio di trovarle.

Come a proposito del rapporto tra fede e filosofia va presa in considerazione l'obiezione di Heidegger, così per il rapporto tra fede e storia bisogna fare i conti con la, ancora più celebre e influente, obiezione di Lessing. A giudizio di Lessing verità storiche non possono diventare una prova per verità eterne e la distanza storica che continuamente si allarga tra l'evento della rivelazione e la comprensione attuale di esso rappresenta inevitabilmente un allontanamento dalla sua verità. Possiamo rispondere che lo svolgersi della storia non comporta necessariamente un indebolirsi della verità di un evento, e in particolare di quell'evento che si è verificato "una volta per sempre" (cfr. Eb 7,27; Rom 6,10) nella morte e risurrezione di Gesù, ma può portare invece ad una sua comprensione più profonda. Questa possibilità trova spazio nell'ermeneutica recente, sulla base della dimensione storica della ragione, delle "comunità di interpretazione" e del valore ermeneutico delle tradizioni. La certezza del suo verificarsi risiede però in ultima analisi nella promessa dello "Spirito di verità", che ci «guiderà alla verità tutta intera» (Gv 16,13) conferendo il carisma della verità alla concreta comunità storica della Chiesa, «colonna e sostegno della verità» (1Tim

3,15). Anche la prima parte dell'obiezione di Lessing, per la quale verità storiche non possono mai diventare una prova di verità eterne, presuppone un'alternativa secca tra storico e metastorico, che non può darsi per scontata riguardo all'evento della rivelazione, e in particolare a Gesù Cristo, vissuto nel passato ma vivente e operante anche oggi, nella gloria di Dio come nei sacramenti della Chiesa e nel servizio al prossimo.

Il rapporto tra fede e storia non riguarda soltanto la rivelazione, che si attua negli eventi della storia, ma ha anche a che fare con le espressioni della fede che propongono la verità immutabile in forme concettuali e linguistiche umane, che vivono nel divenire della storia, come ha spiegato con grande profondità ad esempio J.H. Newman nel suo saggio sullo sviluppo della dottrina cristiana.¹

Negli ultimi decenni la teologia cattolica si è trovata a confrontarsi con forti spinte che, anche al suo interno, sembrano accentuare, o meglio concepire erroneamente, la dimensione dello sviluppo dottrinale, al punto di compromettere la sostanza della fede. Già quarant'anni fa B. Lonergan faceva risalire queste difficoltà al passaggio dalla concezione classica a quella moderna di cultura, passaggio a cui la filosofia e la teologia neoscolastiche si sarebbero sottratte per troppo tempo e che, alla fine avrebbe provocato il loro forte e repentino indebolimento.² Secondo Lonergan, di per sé si tratta di un cambiamento dei paradigmi culturali e non di una crisi della fede, ma questo passaggio, già di suo assai impegnativo dato che aumentano a dismisura, anche in ambito teologico, le conoscenze disponibili mentre mancano, almeno per ora, adeguati criteri per valutarle, ha comportato non poche situazioni di crisi e perfino di abbandono della fede. Questa diagnosi di Lonergan, certo non esauriente e neppure del tutto condivisibile, non è però facilmente accantonabile. Il quadro culturale, infatti, è sicuramente assai cambiato nei suoi assetti e ciò ha inevitabili implicazioni per la comprensione della fede, come dell'uomo e di tutta la realtà, quindi per la filosofia e la teologia: pone dunque un grande compito davanti a noi. Si può aggiungere che, trattandosi di cambiamenti profondi, sarà necessario un tempo non breve per metabolizzarli. Inoltre, poiché un motore assai influente di questi cambiamenti è certamente costituito dai rapidi sviluppi delle scienze e delle connesse tecnologie, si può comprendere perché ho ritenuto di qualificare, nel titolo di questo intervento, le relazioni reciproche tra scienze, ragione e fede come "un rapporto sempre in costruzione".

In relazione a questo grande compito, o problema, vengono avanzate, fondamentalmente, due diverse proposte di soluzione: la prima fa leva sulla cosiddetta "ragione debole" e, per quanto riguarda la conoscenza scientifica, su una sua interpretazione fallibilista, convenzionalista o provvisoria, secondo la quale tale conoscenza non sarebbe in grado di accedere alla verità, perché limitata all'ambito dei fenomeni e interessata solo alla coerenza formale delle proprie rappre-

¹ Cfr. J.H. NEWMAN, *Lo sviluppo della Dottrina Cristiana*, Jaca Book, Milano 2003, [Titolo originale: *The Development of Christian Doctrine* (1845)].

² Cfr. B. LONERGAN, *Ragione e fede di fronte a Dio*, Queriniana, Brescia 1992, 112-122.

sentazioni. Un sincero credente che difende con forza questa posizione è oggi in Italia Dario Antiseri, con il quale mi sono confrontato in un libro che Antiseri pubblicò nel 1994 dandogli il titolo, abbastanza curioso, di *Teoria della razionalità e ragioni della fede. Lettera filosofica con risposta teologico-filosofica del card. Camillo Ruini*.¹ Antiseri riprende espressamente il programma di Kant (nella prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*) di “sopprimere il sapere per sostituirvi la fede”.

L'altra proposta fa conto invece sulle capacità della ragione o, per usare l'espressione cara a Benedetto XVI, sulla necessità di allargare gli spazi della razionalità: quindi, per quanto riguarda la conoscenza scientifica, sulla rivalutazione del suo contenuto veritativo e sul superamento del riduzionismo. Per mostrare le potenzialità di dialogo delle scienze con il pensiero filosofico questa proposta insiste pertanto non sui limiti delle scienze stesse, bensì sui loro fondamenti gnoseologici e anche sulle loro aperture antropologiche. Non ho bisogno di soffermarmi sulle ragioni a favore di questa seconda posizione, illustrata fra l'altro nelle opere di Tanzella-Nitti e Strumia.² Mi limito a sottolineare un dato che mi sembra difficilmente discutibile: nessuna critica epistemologica può farci dimenticare quella capacità di penetrazione della natura che, per quanto parziale, imperfetta e sempre in divenire, consente alle scienze di non limitarsi a descrivere i fenomeni direttamente osservabili, ma di indagare su di essi per concludere ad altri fenomeni, di cui si ottiene spesso conferma sperimentale, e per conseguire tramite le tecnologie sempre crescenti risultati pratici. Proprio questa esperienza, che gli uomini di scienza fanno nel loro lavoro, li spinge verso una concezione fondamentalmente realista.

Tutto questo non significa però in alcun modo perdere di vista quei limiti che sono intrinseci alle scienze in ragione della loro metodologia, o ritenere quella scientifica l'unica forma rigorosa di razionalità. In particolare, bisogna guardarsi dall'illusione di poter costruire una specie di “filosofia scientifica”, illusione che fu già di Marx e che P. Ricoeur ha mostrato ridursi ad un'ideologia.³ È vero piuttosto che, come ha scritto J. Ratzinger, dobbiamo interrogarci «se e come la verità possa tornare a essere “scientifica”», ma non elevando a canone «di scientificità, anzi di razionalità in assoluto» la limitazione metodologica delle scienze naturali a ciò che è controllabile sperimentalmente, bensì mantenendo chiaro, con l'ampiezza della razionalità, il carattere analogico della stessa razionalità e della scientificità, che si realizzano in forme euristiche plurali e diverse.⁴ Di più, il cammino storico sia delle scienze sia della filosofia e della teologia può comportare – a mio

¹ Pubblicato da san Paolo, Cinisello Balsamo 1994.

² Cfr. G. TANZELLA-NITTI, A. STRUMIA (a cura di), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede. Cultura scientifica, filosofia e teologia*, Urbaniana University Press - Città Nuova Editrice, Roma 2002; G. TANZELLA-NITTI, *Teologia e scienza. Le ragioni di un dialogo*, Paoline, Milano 2003; A. STRUMIA (a cura di), *I fondamenti logici e ontologici della scienza. Analogia e causalità*, Cantagalli, Siena 2006.

³ Cfr. P. RICOEUR, *Science et ideologie*, «Revue Philosophique de Louvain» 72 (1974) 326-356.

⁴ Cfr. J. RATZINGER, *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, 201-204,

parere – l’insorgere, anche nel futuro, di tensioni reciproche, attraverso le quali ciascuna di queste discipline può giungere a una migliore comprensione di sé.

Torniamo ora a riflettere sui rapporti tra la fede e la ragione, accolta e valorizzata in questa sua ampiezza. Al riguardo mi ritrovo pienamente nella posizione di J. Ratzinger, secondo il quale il razionalismo ha fallito nel suo tentativo di dimostrare le premesse della fede – i “*praeambula fidei*” – mediante una ragione rigorosamente indipendente dalla fede, e sono ugualmente destinati a fallire altri eventuali tentativi analoghi.¹ A sua volta, però, è fallito il tentativo opposto di Karl Barth di concepire la fede come un puro paradosso, che può sussistere solo in una totale indipendenza dalla ragione. In realtà “la ragione non si risana senza la fede, ma la fede senza la ragione non diventa umana”. Dobbiamo dunque sforzarci di costruire un nuovo rapporto tra fede e ragione, fede e filosofia, perché esse hanno bisogno l’una dell’altra.

Ciò non comporta alcuna confusione tra fede e ragione, teologia e filosofia, e tanto meno un circolo vizioso che volesse dimostrare la ragione con la fede e la fede con la ragione. Si tratta piuttosto di tener presente, anche qui, l’unità del soggetto umano, razionale, libero e credente. Di fronte a quella dicotomia che nell’epoca moderna tende spesso a instaurarsi tra l’“oggettività” della ragione e la “soggettività” della fede, va ricordato, come sottolineava già Hegel sia in *Creder e sapere*, sia nell’*Introduzione alla storia della filosofia*, che la frattura, o l’antagonismo, tra soggettività e oggettività costituisce forse il più grave problema della stessa epoca moderna: un problema che oggi abbiamo più che mai bisogno di lasciare alle nostre spalle, superandolo a partire dalla struttura stessa del soggetto umano, con la sua apertura all’essere e al dono della fede.

La questione dei “*praeambula fidei*” comporta anzitutto la domanda sulla conoscibilità razionale di Dio. Questa conoscibilità va riconosciuta senza esitazioni, nonostante opinioni in contrario oggi largamente diffuse, non solo perché è fortemente affermata dal Magistero della Chiesa² e già dalla Sacra Scrittura (Sap 13,1-9; Rm 1,18-32), ma anche perché la sua negazione, che da Kant in poi ritiene di scaturire da un uso della ragione autenticamente critico e autocritico, nasce in realtà dalla decisione di porre dei limiti alla nostra tendenza a conoscere. L’ambito delle nostre capacità di porre domande non ammette però restrizione alcuna, per il semplice motivo che ogni restrizione provocherebbe automaticamente una nuova domanda riguardo alla sua legittimità. Perciò vietare alla nostra ragione di interrogarsi sul fondamento ultimo della realtà risulta essere un atteggiamento non “più”, bensì “meno” criticamente consapevole: è questo il vero significato del tanto criticato uso trascendente del principio di causalità – espressione gravata nel corso della storia da mille equivoci.

Al tempo stesso, la questione di Dio coinvolge radicalmente la questione dell’uomo e del mondo, il senso e l’orientamento della nostra esistenza. Perciò

¹ Cfr. *ibidem*, 141-142.

² Cfr. CONCILIO VATICANO I, Cost. dogm. *Dei Filius*, DH 3004-3005; 3026; CONCILIO VATICANO II, Cost. dogm. *Dei Verbum*, n. 6.

non si può giungere a riconoscere l'esistenza di Dio attraverso un percorso puramente intellettuale, senza mettere in gioco tutta la persona e in particolare la nostra libertà. Le argomentazioni che l'intelligenza propone nel cammino verso Dio non sono quindi costringenti, ma richiedono l'assenso e l'impegno di tutta la persona e preservano lo spazio della nostra libertà. In questo senso J. Ratzinger, dopo aver argomentato a favore del *Logos* creatore a partire dall'intelligibilità dell'universo, afferma che questo *Logos* «rimane, più che mai, l'ipotesi migliore, benché sia un'ipotesi [...] che esige da parte nostra di rinunciare a una posizione di dominio e di rischiare quella dell'ascolto umile». ¹

Sebbene la fede e la conoscenza razionale di Dio rimangono nettamente e strutturalmente distinte, bisogna dunque riconoscere che esiste tra loro una profonda e non casuale analogia: in entrambe ritroviamo infatti l'intimo nesso di ragione e libertà in rapporto alla domanda sul senso ultimo della nostra esistenza. D'altra parte, è giusto aggiungere che nel nostro tempo il passaggio alla trascendenza si è fatto più esigente e più critico, essendosi in qualche modo oscurata la sua continuità con la comprensione che l'uomo ha di se stesso e del mondo. Perciò il Concilio Vaticano II osservava che «molti nostri contemporanei [...] non percepiscono affatto o esplicitamente rigettano» il legame intimo e vitale che unisce l'uomo a Dio: ² un legame che, contrariamente a quanto pensano molti, riguarda non solo la nostra libertà e il nostro sentire intimo, ma non meno la nostra intelligenza. Sia per l'analogia tra fede e conoscenza razionale di Dio, sia per la difficoltà del passaggio alla trascendenza, la nostra condizione è in realtà abbastanza diversa da quella che ha caratterizzato l'epoca di san Tommaso d'Aquino e della grande scolastica.

A questo punto può essere utile una piccola riflessione sul carattere storico e su una certa perennità della filosofia. Se tentiamo di cogliere sinteticamente le maggiori novità, e i maggiori apporti, del pensiero moderno, possiamo forse individuarli nella svolta verso il soggetto, che si è articolata nel grande sviluppo della dimensione critica della razionalità e nella centralità assunta dal tema della libertà. La nascita e lo sviluppo delle scienze moderne ha portato inoltre con sé un radicale cambiamento dell'immagine sia dell'universo sia anche dell'uomo, cambiamento con il quale la riflessione filosofica non può non confrontarsi. In concreto, la filosofia è divenuta esistenziale e storica, considera l'uomo non solo secondo le sue strutture essenziali bensì nella concretezza del suo vivere e morire: pur essendosi assai allontanata e spesso contrapposta alla teologia, almeno da questo punto di vista essa è diventata in certo senso più affine alla teologia stessa. Giovanni Paolo II, nell'enciclica *Dives in misericordia* (n. 1), ci ha offerto un criterio di grande validità ed efficacia per il nostro rapportarci al pensiero moderno. Scrive infatti: «Mentre le varie correnti del pensiero umano sono state e continuano ad essere propense a dividere e perfino a contrapporre il teo-

¹ J. RATZINGER, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Cantagalli, Siena 2005, 122-124.

² CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 19.

centrismo e l'antropocentrismo, la Chiesa invece, seguendo il Cristo, cerca di congiungerli nella storia dell'uomo in maniera organica e profonda». E aggiunge: «questo è anche uno dei principi fondamentali, e forse il più importante del Magistero dell'ultimo Concilio». Così è superata in radice la visione catastrofale della modernità antropocentrica – alla quale la nostra filosofia e teologia hanno dato nel passato uno spazio troppo grande –, a condizione però di cambiare segno all'antropocentrismo, rendendolo non alternativo ma tendenzialmente coincidente con il teocentrismo.

Venendo ora alle costanti obiettivamente sempre valide nella tradizione filosofica, sebbene spesso nascoste dall'irriducibile molteplicità di posizioni contrastanti che attraversa tutta la storia del pensiero filosofico, ritengo che tali costanti vadano individuate principalmente nel realismo ontologico e gnoseologico e nella libertà e responsabilità della persona umana: sono questi anche i fondamenti dell'apertura dell'uomo a Dio. Già Platone ed Aristotele hanno mostrato come la possibilità di conoscere la realtà non possa essere negata senza cadere in contraddizione. Penso che si incorra in una contraddizione analoga, non sul piano teoretico ma su quello pratico, negando la nostra libertà e responsabilità. In concreto, la perennità e la storicità della filosofia possono essere coniugate con frutto attualizzando, e per così dire "rigorizzando", il nostro grande patrimonio metafisico e, a partire da qui, accogliendo le fondamentali e irrinunciabili acquisizioni positive del pensiero moderno e contemporaneo; cercando però, al tempo stesso, di dare a questo pensiero un nuovo orientamento, che possa aiutarlo a superare le restrizioni di orizzonti di cui esso è stato e tuttora in larga misura rimane vittima.

Charles Taylor, nel suo libro *L'età secolare*, sostiene con buoni argomenti che, sebbene non esista alcun rapporto automatico tra modernità e perdita o diminuzione della fede in Dio, si è verificato tuttavia nella società occidentale un cambiamento decisivo, che ha raggiunto dimensioni di massa verso la metà dell'Ottocento, e che consiste nel passaggio da una società nella quale era "virtualmente impossibile non credere in Dio, ad una in cui anche per il credente più devoto credere in Dio è solo una possibilità umana – un'opzione – tra le altre".¹ La ragione fondamentale di questo passaggio per Taylor non è principalmente di ordine teoretico, ma è consistita nell'affermarsi, nella vita concreta personale e sociale, di un "umanesimo esclusivo", per il quale la piena realizzazione di noi stessi, il "fiorire dell'uomo" non ha più bisogno di Dio o riferimento a Dio.

A una sfida di questo genere non si può rispondere limitandosi a criticare la sensibilità attuale, mettendone in evidenza gli indubbi limiti e contraddizioni. Bisogna soprattutto attingere alla ricchezza della proposta cristiana su Dio e sull'uomo per offrire a questa sensibilità una possibilità di realizzazione ben più piena e più grande. Si tratta cioè non solo di indagare e suffragare intellettual-

¹ Cfr. CH. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009, [Titolo originale: *A Secular Age* (2007)].

mente questa ricchezza, ma di incarnarla in persone e comunità che ne diano testimonianza con la loro vita, a livello sia esistenziale sia sociale e storico.

In concreto, la cosiddetta “riduzione dei desideri” sembra essere la via imboccata dalla nostra civiltà, in maniera sempre più chiara e consapevole negli ultimi decenni. Rinunciamo, cioè, a soddisfare quell’“anelito di pienezza” che portiamo dentro di noi, per prendere invece atto della nostra precarietà e finitezza, adeguando ad esse i nostri obiettivi e le nostre attese. In questo modo però il “fiorire dell’uomo” non può essere che un fiorire molto modesto, difficilmente attraente e tanto meno appagante, specialmente in un tempo come il nostro nel quale le esigenze del soggetto sono esaltate al di là di ogni limite ragionevole. Vi è in tutto ciò una logica profonda: se Dio non esiste e l’uomo è solo nell’universo, viene semplicemente dalla natura e alla natura ritorna – una natura che non sa niente di lui e non si cura di lui –, è difficile pensare che sia possibile soddisfare in qualche modo il nostro “anelito di pienezza”. Non per caso, dunque, la post-modernità ha sviluppato una critica spesso spietata (valida da un lato, troppo radicale e “nichilista” dall’altro) nei confronti della modernità, anzitutto riguardo alla sua pretesa di autosufficienza del soggetto umano.

I credenti hanno nel Dio che è intelligenza e amore, e che ha pronunciato in Gesù Cristo un sì definitivo nei confronti dell’umanità (cfr 2Cor 1,17-22), la base per aprire la loro vita a desideri più grandi, per coltivare, insieme all’umiltà, la virtù della magnanimità, che non teme di puntare ad obiettivi anche molto alti. E ciò riguarda ciascuno di noi, dentro le coordinate concrete della sua esistenza. Riguarda le scelte di vita ma anche, e non meno, le idee e i convincimenti.¹ Riguarda in maniera peculiare chi, come voi, oggi intende dedicarsi alla ricerca scientifica nell’ampio orizzonte aperto dalla fede nel Dio di Gesù Cristo e da una razionalità non ristretta. L’augurio, e la preghiera, con cui vorrei terminare questo intervento è che ciascuno di noi non abbia paura e non esiti a motivare e “saldare” il suo lavoro quotidiano con quella fiducia in Dio che rende possibile essere generosi con noi stessi e con gli altri.

¹ Da questo punto di vista l’analisi di Taylor è un po’ unilaterale e può essere ben integrata, ad esempio, con le riflessioni di R. BRAGUE, *La Sagghezza del mondo. Storia dell’esperienza umana dell’Universo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, come riconosce lo stesso Taylor.

STUDI

BLAISE PASCAL E IL PROGETTO APOLOGETICO DELLE *PENSÉES* (1662).

A 350 ANNI DALLA SUA MORTE

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI

SOMMARIO: I. Uno scienziato dalle preoccupazioni apologetiche. II. L'enigma della condizione umana e la sua apertura alla rivelazione divina in Cristo. III. Luci e ombre della ragione: l'itinerario della ragione verso la fede. IV. I motivi di credibilità della religione cristiana: la coerenza del disegno salvifico, le profezie, i miracoli. V. Attualità di Blaise Pascal: un'apologetica diretta al libertino disimpegno interpellato oggi l'uomo post-moderno?

È PIUTTOSTO singolare che un uomo di scienze come Blaise Pascal (1623-1662), ben noto per i suoi contributi tutt'altro che occasionali alla geometria, alla matematica e alla fisica del Seicento, sia stato al tempo stesso uno degli autori dell'epoca moderna ad aver maggiormente influito sulla teologia. Il pensatore francese occupa al riguardo un posto davvero unico. Se uno scienziato come Galileo Galilei influisce anch'egli, e in modo determinante con la sua vicenda, su tutta la teologia occidentale posteriore, a lui non possiamo però far rimontare alcuna specifica forma di pensiero teologico, mentre le riflessioni di Blaise Pascal saranno invece raccolte da non pochi filosofi e teologi della modernità e dell'epoca contemporanea. Lo scienziato e mistico francese compare esplicitamente nei titoli di opere, fra gli altri, di Maurice Blondel, Émile Boutroux, Romano Guardini, Charles Journet, Luigi Pareyson, Augusto del Noce e Michele Federico Sciacca.¹ A lui von Balthasar dedicherà un ampio capitolo del volume "Stili laicali" della sua *Herrlichkeit*.² Al suo nome – che Nietzsche volle onorare con l'appellativo di "grande cristiano" – è ormai da tempo associato uno snodo preciso nel lungo itinerario del personalismo esistenziale cristiano che trae origine da Agostino per estendersi, dopo Pascal, verso Kierkegaard, Dostoevskij, Blondel e Mounier.

Troppo spesso e reiteratamente accostato all'argomento della *scommessa*, più volte collocato alla radice di un presunto fideismo scetticizzante, presentato qua-

¹ Cfr. M. BLONDEL, *Études sur Pascal*, A. Colin, Paris 1923; E. BOUTROUX, *Pascal*, Hachette, Paris 1924; R. GUARDINI, *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal* (1935), tr. it. *Pascal*, Morcelliana, Brescia 2002; C. JOURNET, *Vérité de Pascal. Essai sur la valeur apologetique des Pensées* (1951), tr. it. *Verità di Pascal. Saggio sul valore apologetico dei "Pensieri"*, Paoline, Alba 1960; L. PAREYSON, *Kierkegaard e Pascal*, Mursia, Milano 1998; A. DEL NOCE, *Il problema Pascal e l'ateismo contemporaneo*, in *Il problema dell'ateismo* (1964), Il mulino, Bologna 2010, 377-511; M.F. SCIACCA, *Pascal* (1972), L'Epos, Palermo 1989.

² Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. 3 "Stili laicali", Jaca Book, Milano 1985, 159-218.

si sempre in opposizione a Cartesio, riproponendo non di rado luoghi comuni e interpretazioni affrettate, la novità teologica del pensiero pascaliano è da cercarsi piuttosto nella incisiva ed inesorabile analisi della condizione umana quando valutata sullo scenario del mondo e della storia. Forse per la prima volta – ed in fondo in accordo con lo spirito della stessa modernità – il discorso su Dio e sulla salvezza umana migra da categorie filosofiche astratte, o comunque attente solo a forme razionali universali, verso la condizione storico-concreta ed esistenziale di ogni uomo, chiamato a prendere personalmente posizione di fronte a Dio e a sé stesso. I destinatari delle riflessioni pascaliane sono i libertini, gli scettici e i razionalisti, ma il suo interlocutore ultimo e più radicale resta in fondo la sua stessa coscienza, alla quale l'autore delle *Pensées* non rinuncia a porre domande implacabili. Queste nascono dalla sua simultanea condizione di apologeta desideroso di avvicinare anime a Dio e di pensatore inquieto la cui fede è continuamente esposta al vaglio critico della ragione, ospitando egli in sé la duplice situazione di spirito pragmatico consapevole del valore dell'esperienza scientifica e di spirito contemplativo convinto del necessario superamento di ogni razionalità empirica. È da questa fruttuosa tensione che potranno emergere sintesi straordinarie, cristallizzate in espressioni pregnanti, divenute ormai aforismi classici del rapporto fra fede e ragione. Sono tali: l'esistenza di "ragioni del cuore che solo il cuore conosce"; il pericolo di "due eccessi da scartare: escludere la ragione oppure ammettere soltanto la ragione"; la constatazione che "il passo supremo della ragione consiste nel riconoscere che un'infinità di cose la superano".

I. UNO SCIENZIATO DALLE PREOCCUPAZIONI APOLOGETICHE

Giunto da solo e in giovanissima età alla dimostrazione della 32^o proposizione del I libro degli *Elementi* di Euclide, a soli diciassette anni Blaise Pascal rese pubblico un *Breve saggio sulle coniche*, che presentava un teorema sugli esagoni iscritti su una sezione conica, destinato a diventare uno dei fondamenti della geometria proiettiva. In questo medesimo ambito contribuì alla revisione di varie dimostrazioni euclidee collaborando alla preparazione dei *Nuovi elementi di geometria* di Antoine Arnauld. Nel 1658 scrive una *Storia della cicloide* e pubblica nello stesso anno un *Trattato sui seni di un quadrante di cerchio*; in quest'ultimo lavoro egli si avvicinò alla scoperta del calcolo infinitesimale, discutendo l'integrazione della funzione trigonometrica seno e riprendendone poi la logica computazionale in un altro opuscolo intitolato *Sommazione delle potenze numeriche*. Gli storici della scienza lo ricordano più spesso per i suoi studi sul calcolo delle probabilità, che all'età di 22 anni lo condussero a progettare e poi a brevettare la prima macchina calcolatrice della storia, di cui si posseggono ancor oggi esemplari d'epoca.¹ Nell'ambito della fisica a lui si deve un *Trattato sull'equilibrio dei liquidi*, e

¹ Sull'opera scientifica di Blaise Pascal, cfr. P. HUMBERT, *Cet Effrayant Génie. L'oeuvre scientifique de Blaise Pascal*, A. Michel, Paris 1947; R. TATON, *Pascal, Blaise*, in C. GILLISPIE (ed.), *Dictionary of Scientific Biographies*, 16 voll., Scribner's, New York 1970-1980, vol. x, 330-342; J.-L. GARDIES, *Pascal*

soprattutto un *Trattato della pesantezza della massa d'aria*, che presentando per la prima volta una trattazione fisica del vuoto, le cui valenze filosofiche verranno discusse in uno specifico *Trattato sul vuoto*, getta le basi dell'aerostatica e della moderna barometria, di cui si può considerare il fondatore insieme ad Evangelista Torricelli. Come è possibile, ci si chiede allora, che un ricercatore di questo genere abbia voluto intraprendere il lavoro di un'Apologia del cristianesimo? A ben vedere, l'autore dei celebri *Pensieri* non intese sviluppare una difesa del cristianesimo contro il razionalismo scientifico, né ebbe lo scopo di fondare una ricerca di Dio entro il contesto delle scienze – il suo interlocutore più tipico sarà infatti l'indifferente da scuotere, non il filosofo colto da confutare. Al tempo stesso, la cultura scientifica resta il contesto remoto entro il quale si sviluppa buona parte del suo argomentare. Come non osservare, ad esempio, il rapporto certamente esistente fra la formazione matematica di Pascal e l'acuta riflessione che egli propone sulla condizione umana, sospesa fra i “due infiniti” di cui parlano i *Pensieri*? O quello fra la sua *forma mentis*, abituata ad esprimersi in termini di calcolo delle probabilità, ed il suo modo di spiegare, come poli di un delicato equilibrio, quale peso la ragione e la fede debbano avere in ogni scelta umana? Così il contesto cosmico proprio delle nuove scienze, alle quali anch'egli si affacciava, gli fornisce più volte lo scenario universale e la distensione storica entro cui, sempre in molteplici frammenti dei *Pensieri*, inquadrare adesso le principali domande esistenziali dell'essere umano.

Gli studi dedicati a Pascal sono assai numerosi, e non sempre omogenee fra loro le interpretazioni del suo pensiero.¹ Del pensatore francese possediamo un alto numero di trattati scientifici, vari opuscoli, scritti spirituali, un ricco epistolario, e soprattutto le note da lui preparate per la composizione di una *Apologia*, lasciata incompiuta e pervenutaci sotto forma di frammenti da lui riuniti in mazzi e poi editati nel tempo da curatori diversi, ma sempre raccolti sotto il titolo di *Pensées*.² L'idea di comporre un'Apologia del cristianesimo matura in

entre Eudoxe et Cantor, Vrin, Paris 1984; G. MOURLEVAT, *Les machines arithmétiques de Blaise Pascal*, La Française d'Édition et d'imprimerie, Clermont-Ferrand 1988; W. SHEA, *Designing Experiments and Games of Chance. The Unconventional Science of Blaise Pascal*, Science History Publications, Canton (MA) 2003.

¹ Per la bibliografia e la storiografia pascaliana rimandiamo all'opera monumentale di A. PERATONER, *Blaise Pascal, ragione, rivelazione e fondazione dell'etica. Il percorso dell'Apologia*, 2 voll., Cafoscarina, Venezia 2002. Per un approccio sintetico, ma qualificato, sempre in lingua italiana, A. BAUSOLA, *Pascal. Pensieri, opuscoli, lettere*, Rusconi, Milano 1997 (la cui prima edizione risale al 1978) e A. BAUSOLA, *Invito alla lettura di Blaise Pascal*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999. Per la prospettiva segnatamente apologetica, oltre all'opera di Peratoner, è classico il lavoro di R.-E. LACOMBE, *L'apologétique de Pascal. Étude critique*, PUF, Paris 1958; spunti di interesse in D. ADAMSON, *Blaise Pascal: Mathematician, Physicist and Thinker about God*, St. Martin's New York 1995. In contesto teologico-fondamentale, R. LATOURELLE, B. Pascal: *Cristo, totalità del significato*, in IDEM, *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, Cittadella, Assisi 1982, 45-114 e, più sinteticamente, IDEM, *Pascal Blaise*, in R. LATOURELLE, R. FISICHELLA (a cura di), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, 843-847.

² La raccolta e l'organizzazione dell'opera omnia pascaliana ha tenuto impegnati vari studiosi. A Léon Brunschvicg si deve la direzione della prima edizione, *Oeuvres de Blaise Pascal, publiées suivant l'ordre chronologique, avec documents complémentaires, introductions et notes*, a cura di L. Brunschvicg, P.

Pascal a partire dal 1655 quando, lasciata progressivamente la vita mondana per dedicarsi in modo più profondo alla meditazione e alla riflessione teologica, senza però lasciare i suoi studi scientifici, il pensatore francese inizia a frequentare l'abbazia cistercense di Port-Royal, dove sua sorella Jacqueline si era ritirata come monaca nel 1652. Di tale progetto egli ne parla in modo esplicito proprio a Port-Royal, durante una conferenza tenuta nell'autunno del 1659; ma la sua morte, sopravvenuta il 19 agosto del 1662, gli impedirà di condurlo a termine: dell'*Apologia* egli poté solo lasciare carte e appunti, senza un preciso ordine tematico, che saranno editati postumi seguendo vari criteri.¹ Nello svolgere le sue riflessioni e nel prendere nota degli argomenti da sviluppare, l'inventore della macchina calcolatrice aveva ragionevolmente in mente l'ambiente culturale e sociale che aveva lasciato a Clermont-Ferrand e poi a Parigi, persone nelle quali coesistevano interessi culturali e disimpegno morale, dubbi recati da uno scetticismo razionalista e tradizione cattolica nella quale si continuava di fatto a vivere, crescente ammirazione per i risultati delle scienze e disillusione per i problemi centrali dell'uomo ancora insoluti.² In realtà, non sarebbe azzardato affermare che tutte queste anime coincidevano, o avevano in parte coinciso, nell'esperienza personale di Blaise Pascal, e che egli desiderava giungere in quest'opera ad una sintesi intellettuale il cui primo destinatario era in fondo lui stesso. In linea con la tradizione apologetica, i *Pensieri* miravano a dare ragioni per credere a chi ancora non credeva, ma intendevano anche aiutare a cogliere la ragionevolezza delle cose già credute.

Per tutti questi motivi, un nuovo incontro con Pascal a 350 anni dalla sua morte può forse giovare ad una Teologia fondamentale oggi alle prese, come

Boutroux, F. Gazier, 14 voll., Hachette, Paris 1904-1914; seguirono *Oeuvres Complètes de Pascal*, a cura di J. Chevalier, Gallimard, Paris 1954, *Oeuvres Complètes*, a cura di L. Lafuma, Ed. du Seuil, Paris 1963, *Oeuvres Complètes*, a cura di J. Mesnard, 4 voll., Desclée, Paris 1964-1992 e *Oeuvres Complètes*, 2 voll., a cura di M. Le Guern, Gallimard, Paris 2006.

¹ Pubblicati per la prima volta e in forma provvisoria a Port-Royal nel 1670, otto anni dopo la morte di Pascal, con il titolo *Pensées de Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets qui ont été trouvées après sa mort parmi ses papiers, avec privilège et approbation*, i *Pensieri* sono stati poi successivamente proposti con differenze di ordinamento interno da diversi curatori, i cui principali sono L. Brunschvicg, J. Chevalier e L. Lafuma. Peratoner elenca fino a 58 diverse proposte di ricostruzione dei frammenti. La numerazione impiegata da A. BAUSOLA in *Pascal. Pensieri, opuscoli, lettere*, opera alla quale qui ci riferiamo per la tr. it. dei testi citati di Pascal, è quella di Chevalier. Sui *Pensieri*, classico lo studio di P. SELLIER, *Introduction aux Pensées*, Garnier-Bordas, Paris 1991. Fra le opere successive si impone, per mole e documentazione, il già citato lavoro di PERATONER, *Blaise Pascal, ragione, rivelazione e fondazione dell'etica*.

² «L'uomo al quale si rivolge l'apologia non è un'umanità astratta e nemmeno una razionalità a sé stante, ma un tipo che risulta ben definito secondo il suo ambiente storico e secondo le sue premesse sociologiche e culturali. È un uomo che prova un certo rispetto per il fatto religioso, ma che per il resto è tutto rivolto al mondo. Un uomo dai sensi desti, di acuta sensibilità, dotato di chiarezza di giudizio. A un tale uomo doveva essere rivolta la progettata dimostrazione della verità cristiana. Scienze naturali e matematica, conoscenza dell'uomo e dei valori del mondo, "esprit de finesse" e "coeur", esperienza religiosa e metodica, elaborazione razionale dovevano collegarsi a quello scopo. L'opera doveva essere frutto di cultura superiore, di intensa esperienza e di metodo preciso», GUARDINI, *Pascal*, 279.

già accadde a lui, sia con l'indifferenza nei confronti di Dio, sia con l'influsso della razionalità scientifica nel mondo in cui i credenti riflettono e operano. Non è però nostra intenzione proporre un'ulteriore lettura del "problema di Pascal", come Guardini lo definisce,¹ né avanzare alcuna specifica interpretazione della sua psicologia. Desideriamo solo chiederci, più semplicemente, quali siano gli elementi portanti dell'apologetica pascaliana, quali la strategia o il percorso che egli propone, quale il ruolo, nella loro definizione, del contesto intellettuale nel quale egli visse e operò. E tutto ciò solo allo scopo di valutare se il suo afflato speculativo e la sua esperienza esistenziale abbiano ancora qualcosa da insegnare agli uomini del nostro tempo. Lo faremo, appunto, a partire da quanto raccolto nei *Pensieri*, senza pretesa di offrirne alcuna interna sistematica, ma solo per enuclearne idee ed argomentazioni utili al lavoro teologico odierno.

II. L'ENIGMA DELLA CONDIZIONE UMANA E LA SUA APERTURA ALLA RIVELAZIONE DIVINA IN CRISTO

Pascal non si dirige all'ateo razionalista dotto, ma piuttosto al libertino e allo scettico, al moralmente trascurato. Ciò lo porta a non impiegare argomenti metafisici in senso stretto, sui quali peraltro non intende fondare la fede, bensì a mettere in campo un'apologetica *pratica*, che alla lunga raggiunge anche i dotti, in quanto tutti, prima o poi, sono chiamati ad imbattersi in eventi e in decisioni di vita che scuotono la coscienza. La propria condotta, osserva Pascal, sarebbe assai diversa se il soggetto riflettesse con responsabilità sul fatto che nella vita non possiamo restarci per sempre, anzi siamo sicuri che non vi resteremo a lungo, essendo perfino incerti di restarci ancora una sola ora.² Il punto di avvio di tale apologetica pratica è dunque la riproposizione, radicale e senza sconti, del "problema antropologico", nel cui cuore Pascal colloca due interrogativi fondamentali: quello sul senso della vita e della morte, e quello circa l'origine della nostra miseria morale e della nostra condizione finita, che vediamo in contrasto con il nostro desiderio di bene e le nostre aspirazioni di infinito. Il problema antropologico non viene formulato in termini metafisico-filosofici, ma piuttosto dettato in termini esistenziali:

Io non so chi mi ha messo al mondo, né che cos'è il mondo, né che cosa sono io stesso; mi trovo in una ignoranza terribile su tutte le cose; non so che cosa sia il mio corpo, i miei sensi, che cosa la mia anima e questa stessa parte di me che pensa quello che sto dicendo, che riflette su tutto e su se stessa, e non conosce se stessa così come non conosce le altre cose. Vedo quegli spaventevoli spazi dell'universo che mi racchiudono, mi trovo confinato in un angolo di questa vasta distesa, senza sapere perché sono posto

¹ Cfr. GUARDINI, *Pascal*, 11-17.

² «Bisogna vivere diversamente nel mondo a seconda di queste due diverse supposizioni: 1) se si potesse starci per sempre; 2) se fosse sicuro che non vi si rimarrà a lungo, e incerto se ci si resterà ancora un'ora. Quest'ultima supposizione è la nostra», *Pensées*, n. 454.

in questo luogo piuttosto che in un altro, né perché questo poco tempo che mi è stato dato da vivere mi è stato fissato in questo momento piuttosto che in un altro di tutta l'eternità che mi ha preceduto e di tutta quella che mi seguirà. Vedo da ogni parte solo infinità che mi racchiudono come un atomo e come un'ombra che dura solo un istante senza ritorno. Tutto ciò che io so è che devo presto morire, ma quello che più ignoro è questa stessa morte che non saprei evitare.¹

Quando considero la breve durata della mia vita, assorbita nell'eternità che la precede e la segue, il piccolo spazio che riempio e che vedo, inabissato nell'infinita immensità degli spazi che ignoro e che mi ignorano, io mi spavento e mi stupisco di vedermi qui piuttosto che là, perché non vi è motivo perché qui piuttosto che là, perché ora piuttosto che allora. Chi mi ci ha messo? Per ordine e per opera di chi mi è stato destinato questo luogo e questo tempo?²

Lo scenario entro il quale la condizione umana viene proiettata possiede le dimensioni dell'intero cosmo fisico ed abbraccia tutta la storia. L'uomo si trova sospeso fra i "due abissi dell'infinito e del nulla", come recita il frammento più lungo di tutte le *Pensées*.³ Si tratta di una vera e propria meditazione spirituale che affonda quasi certamente le sue radici negli studi matematici di Pascal sull'infinito (l'infinitamente grande delle serie numeriche e l'infinitamente piccolo delle divisioni infinitesime), ma che egli distende nell'ambito fisico e cosmologico.⁴ «Tutto questo mondo visibile non è che un segmento impercettibile nell'ampio seno della natura. Nessuna idea vi s'avvicina. Abbiamo un bello sforzarci di dilatare le nostre concezioni al di là degli spazi immaginabili, non partoriremo che atomi, a prezzo della realtà delle cose. È una sfera infinita il cui centro è ovunque, la circonferenza in nessun luogo».⁵ Cinquant'anni dopo che Galileo aveva puntato per la prima volta il telescopio verso il cielo, Pascal pone il suo interlocutore di fronte ad un orizzonte cosmologico ormai incommensurabile – «il silenzio eterno di questi spazi infiniti mi spaventa»,⁶ egli afferma – ma non sembra farlo come conseguenza della proposta copernicana, che in realtà egli supera concettualmente. La sproporzione, la miseria e l'abbandono dell'uomo nel panorama dell'universo vanno ben al di là, per il pensatore francese, della scelta di un centro di rotazione che in fin dei conti resterebbe in ambito puramente locale. Il vero decentramento, ed il corrispondente interrogativo sul posto occupato dall'uomo nel cosmo, egli lo coglie in rapporto alla consapevole sospensione fra "i due infiniti", sospensione nella quale si ritrova ogni coscienza pensante e che non dipende dallo specifico modello cosmologico assunto.⁷ Secondo la meditazione pascaliana sui due infiniti raccolta nel

¹ *Pensées*, n. 335.

² *Pensées*, n. 88.

³ Cfr. *Pensées*, n. 84.

⁴ Ne offre un'interessante lettura, entro il contesto del Pascal scienziato, B.T. VINATY, *Pascal, Blaise*, in G. TANZELLA-NITTI, A. STRUMIA (a cura di), *Dizionario interdisciplinare di Scienza e Fede*, Urbaniana University Press - Città Nuova, Roma 2002, vol. II, 2016-2036.

⁵ *Pensées*, n. 84.

⁶ *Pensées*, n. 91.

⁷ Non troveremo una presa di posizione formale nella disputa fra geocentrismo ed eliocentrismo, alla quale Pascal sembra in fin dei conti poco interessato (cfr. *Pensées*, n. 346), sebbene egli possa certamente qualificarsi come un pensatore copernicano, almeno nel senso filosofico dato nel Rinasci-

frammento n. 84, l'osservazione dell'infinitamente grande al telescopio e quella dell'infinitamente piccolo al microscopio, da un lato vede l'universo allargarsi in spire progressive, ognuna delle quali è il centro della successiva, dal moto del sole nel cielo, al movimento ordinato delle stelle, fino a spire ancora più ampie, accessibili soltanto all'immaginazione; dall'altro si spinge verso il sempre più piccolo, dal corpo umano, alle sue parti più elementari, agli animali più minuti, fino all'acaro della scabbia (il più piccolo insetto allora conosciuto), ed infine ai segmenti infinitesimi di cui esso è composto. Eppure, Pascal non vuole causare nel suo interlocutore disperazione e disorientamento, bensì indurlo all'umiltà, spingerlo a ragionare, stimolarlo ad operare con responsabilità. Nel riconoscersi insieme fragile e meravigliosa, la vita umana è invitata ad aprirsi al mistero, recuperando la tensione finito-infinito come accesso a Dio, e l'infinito come segno-attributo della sua onnipotenza.

Se può sembrare che il problema antropologico venga da Pascal inizialmente proposto nei suoi aspetti geometrici o dimensionali – il titolo dato da Pascal al frammento sui “due infiniti” fu infatti “Sproporzione dell'uomo” – esso approda ben presto al piano morale, urgendo l'interlocutore sull'orientamento da dare alla propria libertà. In letteratura è difficile trovare, forse con l'eccezione di Kierkegaard, una descrizione più realista della condizione umana e delle sue domande esistenziali come quella propostaci dal seguente frammento pascaliano, nel quale l'autore impiega la prima persona:

Nel vedere l'accecamento e la miseria dell'uomo, nel considerare tutto l'universo muto, e l'uomo senza luce, abbandonato a se stesso, e come smarrito in quest'angolo dell'universo, senza sapere chi ve lo ha messo, che cosa vi è venuto a fare, che cosa diventerà morendo, incapace di ogni conoscenza, comincio a provare una grande paura, come un uomo che sia stato portato addormentato in un'isola deserta e spaventosa e che si svegliasse senza sapere dove si trova e senza mezzi per uscirne. Ed effettivamente, stupisco come non si incominci a disperare di una così miserabile condizione. Vedo accanto a me persone di uguale natura: domando loro se sono meglio istruiti di me; esse mi dicono di no; ed effettivamente questi miseri sperduti, dopo aver dato uno sguardo intorno e dopo aver visto qualche oggetto gradevole, vi si sono gettati e vi si sono aggrappati.¹

mento e nella Modernità a questo aggettivo. Non va inoltre dimenticato che per Pascal, come per la maggior parte dell'ambiente scientifico in Francia e altrove, alle ingiunzioni comminate dal Sant'Uffizio a Galileo si attribuiva un valore amministrativo e non venivano considerate pronunciamenti di ambito strettamente dottrinale o scientifico; sarà a partire dalla storiografia ottocentesca che si insisterà, non senza qualche forzatura interpretativa, sulla volontà esplicita della Chiesa cattolica di voler conservare una propria cosmologia, enfatizzando così un conflitto fra due diverse concezioni, una cosmologico-religiosa ed una cosmologico-scientifica, del mondo. Pascal, d'altra parte, sembra aver chiaro che la scelta di uno specifico modello cosmologico non poteva essere frutto di prescrizione religiosa, e così interpreta quanto accaduto a Roma. Cfr. SHEA, *Designing Experiments and Games of Chance*, 205-207.

¹ *Pensées*, n. 393.

Venutasi a trovare in tale situazione, una persona ragionevole non può restare inattiva, ma dovrebbe dirigersi verso la conclusione che Pascal fa propria, e che così propone al suo interlocutore: «da parte mia, non mi sono potuto aggrappare ad un appiglio, e considerando come ci siano più probabilità che ci sia qualcosa oltre ciò che io vedo, ho cercato se questo Dio ha lasciato qualche segno di Sé». ¹

L'articolazione apologetica appare in modo più evidente quando Pascal mostra che il realismo con cui il problema antropologico interpella l'uomo non può che giustificare la ragionevolezza del voler davvero cercare una soluzione, e pertanto anche del porsi ragionevolmente in ascolto di chi ne avesse qualcuna da offrire. In tal modo viene legittimata proprio la *ricerca di Dio* e l'apertura ad una sua possibile rivelazione. Ricerca più che ragionevole, perché *ragionevolmente doverosa*. Ed ecco che la questione antropologica rivela qui, nella strategia pascaliana, il suo ruolo apologetico, quello di mostrarsi come propedeutica alla Rivelazione e preambolo alla fede. La non-ragionevolezza della posizione contraria viene dimostrata dal pensatore francese osservando che l'unico modo per eludere le domande esistenziali (e giustificare apparentemente l'indolenza a cercarne/ascoltarne le risposte) è rifugiarsi nel *divertissement*, la cui durata è però necessariamente limitata, ed effimera la sua efficacia: «il re è attorniato da persone che non pensano che a divertirlo e a impedirgli di pensare a se stesso, perché diventa infelice, per quanto sia re, se vi pensa». ² Come illustrerà l'acuto frammento del *pari*, ovvero della scommessa per il Dio dei cristiani, non possiamo non prendere posizione, ciò non è lasciato al libero volere, perché siamo tutti imbarcati, ³ anzi siamo tutti dei condannati a morte. ⁴ L'essere umano, osserva Pascal, è fatto per pensare e la sua dignità sta proprio in questo; un pensare che deve cominciare da sé stessi, per risalire alla causa di sé, al proprio autore, se esiste, ed interrogarsi sul fine delle proprie azioni. ⁵ L'uomo è sì una fragilissima canna nel panorama della natura, ma una canna pensante: «è in virtù del pensiero che dobbiamo elevarci, e non dello spazio e della durata che non sapremo riempire. Lavoriamo dunque a ben pensare: ecco il principio della morale». ⁶ Non impiegare la ragione, non riflettere sulle cose che davvero importano, indigna Pascal: scegliere di vivere nella distrazione, nella superficialità e nell'edonismo, è per lui pura assurdità. ⁷ Ciò che chiede al suo interlocutore è in primo luogo l'onestà del pensiero, convinto che «vi sono solo due categorie

¹ *Ibidem*.

² *Pensées*, n. 205; cfr. nn. 213, 217.

³ Cfr. *Pensées*, n. 451.

⁴ «Ci si immagina un gran numero di uomini in catene e tutti condannati a morte, di cui alcuni siano ogni giorno sgozzati sotto gli occhi degli altri; quelli che restano vedono la propria sorte in quella dei loro simili e, guardandosi gli uni gli altri con dolore e senza speranza, aspettano il loro turno. Tale è l'immagine della condizione degli uomini», *Pensées*, n. 341.

⁵ Cfr. *Pensées*, n. 210.

⁶ *Pensées*, n. 264; cfr. n. 265.

⁷ «Questo adagiarsi in simile ignoranza è una cosa mostruosa di cui occorre far sentire la stravaganza e la stoltezza a coloro che vi trascorrono la propria vita, mettendola bene dinanzi ai loro occhi, per confonderli con la considerazione della loro stoltezza», *Pensées*, n. 334.

di persone che si possono dire ragionevoli: o quelli che servono Dio con tutto il cuore perché lo conoscono, o quelli che lo cercano con tutto il cuore perché non lo conoscono».¹

Ma la presentazione del problema antropologico resterebbe incompleta se essa non reclamasse anche la necessità di “decodificare moralmente” la condizione umana. L’essere umano legge infatti in sé un’aspirazione alla felicità e al bene, ma constata al contempo la sua incapacità di realizzarli compiutamente; avverte in sé il peso e il disorientamento provenienti dalle proprie miserie, ma non riesce a darsene una ragione né a comprenderne l’origine. La situazione umana, per l’autore dei *Pensieri*, non è infatti solo quella di trovarsi “gettato” nel mondo, come segnalerà a suo tempo Heidegger, ma di trovarvisi in preda a grandi contraddizioni, quelle che leggiamo nella fenomenologia della nostra natura e che cerchiamo con difficoltà di comprendere, riconoscendoci in uno stato perennemente *enigmatico*. A partire da questa lacerazione esistenziale il pensatore francese vuole dare un fondamento non solo alla responsabilità della ricerca di Dio, ma anche all’ascolto ragionevole di una Rivelazione che abbia qualche precisa spiegazione da offrirci sulla nostra condizione originale e originante:

Quale chimera è dunque l’uomo? Quale novità, quale mostro, quale caos, quale soggetto di contraddizioni, quale prodigio! Giudice di tutte le cose, sprovveduto verme della terra; depositario del vero, cloaca di incertezza e di errore; gloria e rifiuto dell’universo. Chi sbroglierà questo garbuglio? [...] Conosci, dunque, o superbo, quale paradosso sei a te stesso. Umiliati, ragione impotente; taci, natura imbecille: imparate che l’uomo supera infinitamente l’uomo: apprendete dal vostro maestro la vostra vera condizione, che ignorate. Ascoltate Dio. Perché se l’uomo non si fosse mai corrotto godrebbe con sicurezza nella sua innocenza della sua verità e della sua felicità; e se l’uomo fosse sempre stato corrotto, non avrebbe alcuna idea né della verità né della beatitudine. Ma, sventurati quali siamo, e molto più che se nella nostra condizione non vi fosse alcuna traccia di grandezza, noi abbiamo un’idea di felicità e non possiamo conseguirla; sentiamo una immagine della verità e possediamo solo la menzogna: incapaci di ignorare in modo assoluto e di sapere con certezza, tanto è manifesto che siamo vissuti in un grado di perfezione, dal quale siamo sventuratamente caduti.²

Tutti gli uomini cercano la felicità e, drammaticamente, non la trovano, perché sempre spinti dalla loro insoddisfazione verso l’ulteriore. In linea con la lezione agostiniana del *cor inquietum*, si chiede Pascal: «Cosa dunque ci gridano questa avidità e questa impotenza, se non che un tempo ci fu nell’uomo una vera felicità, di cui gli restano ora solo il segno e la traccia tutta vuota, e che egli tenta inutilmente di riempire con tutto ciò che lo circonda, chiedendo alle cose assenti l’aiuto che non ottiene dalle presenti, mentre tutte ne sono incapaci, perché quell’abisso infinito può essere colmato soltanto da un oggetto infinito e immutabile, cioè da Dio stesso? Lui solo è il vero bene; e dal momento che l’ha ab-

¹ *Pensées*, n. 335.

² *Pensées*, n. 438.

bandonato, è una cosa singolare che non vi sia nella natura qualcosa che non sia stata capace di sostituirlo». ¹ Sono frequenti i frammenti pascaliani che collegano l'osservazione fenomenologica della condizione umana alla ragionevolezza dell'ipotesi del peccato originale: «Desideriamo la verità e in noi non troviamo che incertezza. Ricerchiamo la felicità e non troviamo che miseria e morte. Siamo incapaci di non desiderare la verità e la felicità, e non siamo capaci né di certezza, né di felicità. Questo desiderio ci è lasciato, tanto per punirci quanto per farci sentire da dove siamo caduti». ² Percepire le miserie dell'uomo come tali, equivale in fondo ad ammettere una sua grandezza primitiva. ³ L'interlocutore si trova così colto fra due fuochi, dovendo dare simultaneamente spiegazione della dignità del suo pensiero e della bassezza delle proprie miserie, dell'infinito verso il quale si sente aperto e del limite dettato dalle proprie insoddisfazioni; e tutto ciò senza potersi rifugiare in un monismo che annulli l'esistenza di una simile dialettica, perché né un idealismo trionfalista, né un nichilismo pessimista, darebbero conto di *tutta* la verità. La veridicità dell'enigma e la sua ineludibilità – e pertanto la sensatezza di ascoltare chi sia capace di decodificarlo – si manifestano per Pascal proprio nella forza di una simile tensione polare: «Se egli si esalta, io lo abbasso; se si abbassa, lo esalto; e lo contraddico sempre fino a che non comprenda che è un mostro incomprensibile». ⁴ Per quanto di umiliante o perfino di urtante possa contenere una Rivelazione che parli di un peccato originale, non si può che concluderne l'ammissibilità per la ragione: «l'uomo è più inconcepibile senza questo mistero di quanto questo mistero sia inconcepibile per l'uomo». ⁵

Una religione, per essere vera, deve poterci spiegare il motivo della simultanea grandezza e miseria dell'uomo, e fornire una risposta all'origine di tutti questi sorprendenti contrasti. ⁶ Il cristianesimo è l'unica proposta in grado, per Pascal, di soddisfare tali interrogativi, e non lo fa in modo astratto, bensì predicandoci la sconvolgente novità del Dio fattosi uomo nella concretezza della storia: «Si può dunque ben conoscere Dio senza la propria miseria, e la propria miseria senza Dio; ma non si può conoscere Gesù Cristo senza conoscere a un tempo Dio e la propria miseria». ⁷ Qui si innesta in modo risolutivo il cristocentrismo pascaliano, «Gesù Cristo è il fine di tutto e il centro a cui tutto tende», ⁸ «in Lui, tutte le contraddizioni sono conciliate». ⁹ Se nel suo avvio tale cristocentrismo guarda soprattutto al risanamento dal peccato originale, nella sua espressione

¹ *Pensées*, n. 370.

² *Pensées*, n. 270. Abbiamo interpretato e corretto il refuso *deridiamo* [sic]/desideriamo in BAUSOLA, *Pascal. Pensieri, opuscoli, lettere*, 499.

³ Sulla "sperimentabilità" di un disordine originale, cfr. *Pensées*, nn. 268, 269, 275, 439.

⁴ *Pensées*, n. 330. «È pericoloso mostrare all'uomo troppo quanto sia simile alle bestie, senza dimostrargli la sua grandezza. È pure pericoloso fargli vedere troppo la sua grandezza senza la sua bassezza. È più pericoloso ancora lasciargli ignorare l'una e l'altra. Non bisogna che l'uomo creda di essere uguale alle bestie, né agli angeli, né che egli ignori l'una e l'altra cosa, ma che sappia l'una e l'altra», *Pensées*, n. 328.

⁵ *Pensées*, n. 438.

⁶ Cfr. *Pensées*, nn. 483, 602.

⁷ *Pensées*, n. 602.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Pensées*, n. 558.

compiuta esso diviene la chiara proposta del mistero di Gesù, quale risposta all'enigma dell'essere umano: «Non solo noi non conosciamo Dio se non per mezzo di Gesù Cristo, ma non conosciamo neppure noi stessi se non per mezzo di Gesù Cristo. Al di fuori di Gesù Cristo non sappiamo che cosa sia la nostra vita, la nostra morte, Dio, noi stessi». ¹ Non è difficile avvertire nella visione dello scienziato francese il seme precoce di quella convergenza fra antropologia e cristologia – non possiamo comprendere l'uomo senza Cristo – che nel Novecento troverà interpreti autorevoli in Henri de Lubac, Romano Guardini e Karl Rahner, confluendo poi nella dottrina conciliare della *Gaudium et spes* diffusamente riproposta dal ricco magistero di Giovanni Paolo II.

È solo Gesù Cristo che decodifica l'uomo, mostrandogli al tempo stesso il perché delle sue aspirazioni e il perché delle sue miserie. È a lui che l'apologetica pascaliana guarda, ed è verso di lui che Pascal intende dirigere lo sguardo dei suoi interlocutori. L'inclemenza e il radicalismo con cui egli abbatte l'uomo e lo pone senza sconti di fronte a sé stesso, si tramutano in sorpresa di salvezza nel riconoscersi adesso finalmente capace di auto-comprendersi in Cristo e chiamato a risorgere in Lui. «È quando la verità cristiana si proietta sull'abisso dell'uomo – commenta René Latourelle – quando egli si rende conto del suo decadimento e della sua grandezza, che il non credente ha la migliore possibilità di essere “tentato” dalla soluzione cristiana». ² Questa è, in fondo, la logica portante dell'Apologia che i *Pensieri* avrebbero voluto tracciare, la quale, al di là delle varie possibili ricostruzioni, si presenta a tutti gli studiosi come organizzata in due grandi parti, “L'uomo senza Dio” e “L'uomo con Dio”, secondo una delle proposte dello stesso Pascal, che suggeriva per le due parti i titoli “Misericordia dell'uomo senza Dio” e “Felicità dell'uomo con Dio”, articolate ancora una volta in chiave cristocentrica: «La conoscenza di Dio senza quella della propria miseria genera l'orgoglio. La conoscenza della propria miseria senza la conoscenza di Dio genera la disperazione. La conoscenza di Gesù Cristo costituisce il giusto mezzo, perché noi vi troviamo Dio e la nostra miseria». ³

Ma i tratti più vibranti del cristocentrismo di Pascal sono quelli che lo coinvolgono in prima persona, consegnatici dal testo *Le Mystère de Jésus*, ⁴ dalla celebre esperienza mistica raccolta dal *Memorial* del 1654, e da alcuni frammenti particolarmente sviluppati, come il n. 603. Nel *Memoriale*, un testo troppo noto per riproporlo qui al lettore, ⁵ non è l'uomo generico, ma lo stesso Blaise Pascal che scopre, in Cristo, di aver finalmente trovato un accesso al vero Dio, un Dio personale, un Dio di pace e di misericordia, sciogliendo fra le lacrime il suo pentimento per gli errori del passato. Ed *Il Mistero di Gesù* raccoglie la riflessione

¹ *Pensées*, n. 729.

² LATOURELLE, *Pascal Blaise*, 847.

³ *Pensées*, n. 75; cfr. nn. 73-75. L'idea guida dell'Apologia è anche esposta negli appunti preparati da Pascal in occasione di una conferenza da dare nel 1658 a Port-Royal, cfr. n. 483.

⁴ Cfr. *Pensées*, n. 736. L'ordinamento proposto da Chevalier raccoglierà insieme i frammenti dal 728 al 737 sotto il titolo “A Dio soltanto attraverso Gesù Cristo”.

⁵ Per il testo it., cfr. BAUSOLA, *Pascal. Pensieri, opuscoli, lettere*, 301-303.

interiore di Blaise Pascal di fronte alla preghiera di Gesù nell'orto degli ulivi, rivivendo la quale egli viene conquistato dalla sincerità del Messia, riconoscendo, ancora una volta in modo esistenziale e non astratto, il mistero pasquale quale centro definitivo della credibilità della Rivelazione. È la credibilità della sincerità dell'amore. È la credibilità della misericordia, che Pascal esprime facendo dire a Gesù: «Io ti amo ardentemente di più di quanto tu non abbia amato i tuoi peccati». È la certezza di una redenzione *personale*, che fa ancora dire a Gesù: «io pensavo a te nella mia agonia, io ho versato delle gocce di sangue per te» e che fa riconoscere a Pascal: «Gesù sarà in agonia fino alla fine del mondo: non bisogna dormire fino a quel momento».¹

La forte connotazione personalista-esistenziale assunta dal pensatore francese lo conduce a pensare che per parlare di Dio a chi ormai ha spento la propria fede, gli argomenti desunti dalla natura, dal suo ordine e dalla sua bellezza, sono troppo deboli. Essi possono svolgere qualche ruolo solo per chi già crede, ma non servono per far rivivere la fede offuscata dal peccato. Da tale accecamento si può venir fuori solo con la conoscenza di Gesù Cristo, al di fuori del quale non vi è comunicazione con Dio. L'evidenza di Dio nella natura è un chiaro-scuro, non è luce meridiana.² Per conoscere il vero Dio, la conoscenza di Gesù Cristo resta per Pascal assolutamente prioritaria; essa coinvolge tutto l'uomo, toccandone strati che la conoscenza razionale, da sola, non potrebbe mai raggiungere. Una totale centralità ermeneutica, quella di Gesù Cristo, che ha condotto vari interpreti a sostenere uno scetticismo dell'autore dei *Pensieri* in merito ad un vero accesso metafisico a Dio, quale conoscenza sviluppata *a latere* del Vangelo – «non è solamente impossibile, ma inutile conoscere Dio senza Gesù Cristo»,³ affermerà in uno dei suoi frammenti. In realtà, siamo di fronte ad un pensiero articolato (e necessariamente frammentato), che come ha mostrato in modo equilibrato Adriano Bausola, non sembra negare la necessità o almeno la convenienza di una conoscenza naturale di Dio, ma ne sancisce piuttosto la sua insufficienza.⁴ Ed è un pensiero che va comunque letto entro la visione pascaliana globale del rapporto fra fede e ragione, certamente né scettica né fideista, sulla quale desideriamo offrire adesso un approfondimento.

III. LUCI E OMBRE DELLA RAGIONE:

L'ITINERARIO DELLA RAGIONE VERSO LA FEDE

La ricerca di Dio è dunque il segno e l'espressione della dignità dell'uomo. Non confrontarsi con essa, non intraprenderla in modo responsabile, semplicemente non è ragionevole, non è umano. Una ricerca che Pascal sa essere sofferta, sia per la inevitabile condizione di dubbio e di limitazioni in cui versa la natura

¹ *Pensées*, n. 736; per il testo it., del *Mistero di Gesù*, cfr. BAUSOLA, *Pascal. Pensieri, opuscoli, lettere*, 711-715.

² Cfr. *Pensées*, n. 366.

³ *Pensées*, n. 728.

⁴ Cfr. BAUSOLA, *Pascal. Pensieri, opuscoli, lettere*, Appendice D, 832-843.

umana, sia per la presenza del peccato e della corruzione morale che l'hanno drammaticamente indebolita. La fede è il bene più grande e come tale andrebbe da tutti agognato; un'esperienza, questa, di cui lo stesso Pascal fu in qualche modo protagonista, raccolta in un frammento intitolato da alcuni autori "la preghiera dell'ateo", ove egli vi proietta il desiderio di chi ancora non crede e cerca attorno a sé, non senza delusioni, dei testimoni credibili:

Ecco quello che vedo e che mi turba. Guardo da tutte le parti e vedo per ogni dove solo oscurità. La natura non mi presenta nulla che non sia materia di dubbio e di inquietudine. Se non ci scorgessi nulla che indicasse una Divinità, mi determinerei per la negativa; se scorgessi per ogni dove i segni di un Creatore, riposerei in pace nella fede. Ma, poiché vedo troppo per negare e troppo poco per essere sicuro, mi trovo in uno stato compassionevole, in cui ho desiderato cento volte che, se un Dio sostiene la natura, essa ce lo indichi senza equivoco, e che, se i segni che essa ne dà sono ingannevoli, essa li sopprima del tutto, ch'essa dica tutto o niente, affinché io veda qual partito debba seguire. Invece, nello stato in cui sono, ignorando ciò che sono e ciò che devo fare, io non conosco la mia condizione né il mio dovere. Il mio cuore tende tutto intero a conoscere dove è il vero bene, per seguirlo; nulla mi sarebbe troppo caro per l'eternità. Provo invidia per coloro che vedo vivere nella fede con tanta negligenza, e che fanno cattivo uso di un dono di cui mi sembra che farei un uso così diverso.¹

La fede è certamente un chiaro-scuro. L'approccio antropologico scelto dall'autore dei *Pensieri*, ed il suo inclemente realismo nel descrivere la condizione umana, non gli consentono di tacere il ruolo determinante che il peccato gioca nel causare incertezza e oscurità. In continuità con la lezione agostiniana,² Pascal ribadisce che la conoscenza di Dio, l'assenso responsabile alla sua rivelazione, sono possibili soltanto rompendo con il peccato, perché è il peccato ad offuscare l'intelletto ed indebolire la volontà.³ Il suo avvertimento è chiaro: senza una conversione del cuore, la ragione non potrà mai aprirsi a Dio. Così un suo dialogo con i libertini: «Avrei già abbandonato i piaceri» essi dicono «se avessi la fede». E io vi dico: «Avreste di già la fede, se aveste abbandonato i piaceri». Ora sta a voi cominciare. Se potessi, vi darei la fede. Non lo posso fare, né pertanto sperimentare la verità di ciò che dite. Ma voi potete ben abbandonare i piaceri e sperimentare se ciò che io dico è vero». ⁴ A guidare lungo il cammino della conversione deve essere l'amore alla verità – è questa infatti la più grande delle verità cristiane⁵ –, per suscitare il quale occorre svegliare l'indifferente dal suo torpore e muoverlo a dirigersi con passione: «La verità si è così oscurata in questo tempo, e la menzogna si è così rinsaldata che, se non si ama la verità, non si è capaci di riconoscerla». ⁶ L'itinerario verso Cristo ha qui la sua premessa.

¹ *Pensées*, n. 414.

² Cfr. ad esempio, AGOSTINO DI IPPONA, *De civitate Dei*, II, 1; *Confessiones*, v, 3, 4-5; *De vera religione*, xxxviii, 69; *Contra Faustum*, xli, 32.

³ Cfr. *Pensées*, n. 451.

⁴ *Pensées*, n. 457. Si apprezzi, in questo frammento, l'impiego della logica e il ruolo dell'esperienza.

⁵ Cfr. *Pensées*, n. 823.

⁶ *Pensées*, n. 793.

La via di uscita dal chiaro-scuro, tuttavia, non è quella di formulare un'opzione volontaristica verso la fede, abbandonandosi interamente allo slancio del sentimento senza riconoscere alcun valore alla ragione e ai suoi dubbi. L'aver spesso presentato Blaise Pascal come l'apologeta delle "ragioni del cuore" ha fatto maturare in più d'uno l'idea che la soluzione prospettata dal pensatore francese sia stata proprio un volontarismo prossimo al fideismo, giungendo in alcuni casi a sostenere un suo anti-intellettualismo o un suo fideismo esplicito.¹ Secondo tale interpretazione, il passato scientifico dell'inventore della macchina calcolatrice, del fondatore della barometria e del precoce studioso di geometria proiettiva, verrebbe considerato solo un periodo iniziale, dal quale egli si sarebbe poi distanziato, ovvero *convertito* (dalla scienza?), specie a partire dall'esperienza mistica del *Memoriale* o dalle vicende personali che lo precedettero. A ben vedere, si tratta di una tesi poco convincente. Lo affermiamo con Peratoner, che ha avuto anche il merito di rintracciare con pazienza e competenza la grande continuità, pur con qualche discontinuità, fra i canoni di ragionamento dell'opera scientifica di Pascal e quelli della sua opera filosofico-religiosa.²

In realtà, nella dinamica che conduce l'uomo verso la fede, Pascal non rinuncia mai all'itinerario della ragione, sebbene sia esplicito circa la sua insufficienza. La sua formazione scientifica e la sua familiarità con il ragionamento preciso e rigoroso lo spingono a chiedere alla ragione di compiere *tutti* i suoi passi prima di riconoscere la propria insufficienza. Il testo del frammento 466 è senza dubbio emblematico in proposito: «L'ultimo passo della ragione sta nel riconoscere che vi è una infinità di cose che la sorpassano: essa è ben debole cosa se non arriva a riconoscere questo». Il senso di questo importante frammento non è soltanto affermare che la ragione deve svolgere tutto l'arco del suo questionare critico prima di arrestarsi; qui Pascal sostiene che l'atto di riconoscere il suo arrestarsi è un atto *della ragione*, ed è ancora essa a percepire, dall'interno del suo questionare critico, l'esistenza di cose che la superano: cose che essa non conosce, ovvero che non può formalizzare entro il proprio metodo, ma nondimeno ne comprende la ragionevole esistenza. Non vi è nulla di eteronomo in tale dinamica, ma soltanto l'ammissione di limiti, forse proprio di fondamenti, che la ragione percepisce nel suo autonomo cammino di ricerca. È quanto confermano altri frammenti delle *Pensées*: «La ragione non si sottometterebbe mai, se non giudicasse che si danno casi in cui deve sottomettersi. È dunque giusto che

¹ Cessioni sul tema sono state fatte dallo stesso Maritain, influente e poco incline ad accettare anche il metodo apologetico di un autore come Maurice Blondel; cfr. J. MARITAIN, *Pascal apologeta*, in IDEM, *Riflessioni sull'intelligenza*, Massimo, Milano 1987, 142-156.

² «La pretesa cesura tra i due periodi e tra i due supposti modi d'essere di Pascal, prima rigorosissimo scienziato, poi scettico tormentato dal dubbio gettatosi nelle braccia di una fede oscura in preda ad un atteggiamento fideistico non può soddisfare il lettore criticamente avvertito, ma neppure il semplice osservatore, per quanto distante dal labirinto delle questioni pascaliane: l'anomalia di una situazione di questo genere è troppo evidente e paradossale per non destare almeno qualche sospetto...», PERATONER, *Blaise Pascal, Ragione, Rivelazione e fondazione dell'etica*, 127. Cfr. 127-230.

essa si sottometta, quando giudica di doversi sottomettere». ¹ Il cristianesimo, afferma esplicitamente Pascal, consiste nell'impiego della ragione e, insieme, nella sua sottomissione. ² Significativa la sintonia di Pascal con quegli itinerari concettuali che la logica e l'epistemologia contemporanee, superate le derive del positivismo e del neopositivismo, hanno saputo percorrere, dando risalto ad esempio alle incompletezze del linguaggio formale e alla indecidibilità cui vanno incontro sistemi assiomatici chiusi ed autoreferenziali. ³ Non sono forse questi dei passi *della ragione*, cioè formulati all'interno del metodo scientifico, che ne concludono l'inadeguatezza ad affrontare temi legati alla natura ultima delle cose, al fondamento dell'essere, ai significati ultimi e ai criteri decisivi di verità dello stesso linguaggio? E non è forse attuale l'osservazione pascaliana che una ragione incapace di tale riconoscimento è in fondo una *ragione debole*, perché restia ad accettare, come accade sovente alla ragione contemporanea, il confronto con ciò che ha la pretesa di superarla senza contraddirla? Osserva, ironicamente, Pascal: «Sarà uno dei motivi di confusione per i dannati vedersi condannati da quella loro stessa ragione con cui hanno preteso di condannare la religione cristiana». ⁴

Il rapporto fra fede e ragione resterebbe tuttavia incomprensibile, in Pascal, se non si ponesse qui brevemente a tema l'*organo* che in certo modo media fra le due, ovvero il "cuore". Al di là dei ricchi e complessi contenuti del *coeur* quale classico tema pascaliano, ⁵ valga la semplice e sicura constatazione che esso rappresenta una categoria squisitamente antropologica, capace di orientare verso l'ambito personalista sia lo studio dell'assenso di fede che il ruolo della ragione nei confronti delle opzioni che coinvolgono l'ambito esistenziale. È certamente da scartare l'interpretazione, tanto superficiale quanto diffusa, che legge *coeur* e *raison* come due ambiti fra loro inconciliabili o comunque indipendenti. Tale interpretazione è assai più debitrice all'influsso romantico e neofideista di certa storiografia pascaliana di quanto non lo sia all'originaria impostazione dell'autore dei *Pensieri*. Ragione e cuore sono entrambe facoltà conoscitive, sebbene dotate di "sensori" e di potenzialità diverse, ed entrambe concorrono al giudizio formulato dal soggetto. È certamente vero che per Pascal il cuore "sente", mentre la ragione avanza discorsivamente; si tratta tuttavia di un "sentire" – e pertanto anche di un sentimento – che non rimanda alla volubilità del sentimentalismo, all'indeterminatezza o peggio all'irrazionalità. Mediante il sentire del cuore il soggetto è in grado di intuire i principi primi del conoscere, di offrire

¹ *Pensées*, n. 462.

² Cfr. *Pensées*, nn. 463, 4.

³ Un racconto di questo itinerario epistemologico può trovarsi in A. STRUMIA (a cura di), *Il problema dei fondamenti. Da Aristotele, a Tommaso d'Aquino, all'ontologia formale*, Cantagalli, Siena 2007 e IDEM, *Il problema dei fondamenti. Un'avventurosa navigazione dagli insiemi agli enti, passando per Gödel e Tommaso d'Aquino*, Cantagalli, Siena 2009.

⁴ *Pensées*, n. 2.

⁵ Per un'analisi della nozione di *coeur* nel contesto della gnoseologia pascaliana, rimandiamo ancora a PERATONER, *Blaise Pascal, Ragione, Rivelazione e fondazione dell'etica*, 421-486. Sul tema, cfr. anche H. MICHON, *L'ordre du coeur. Philosophie, théologie et mystique dans les "Pensées" de Pascal*, H. Champion, Paris 1996.

una formulazione sintetica del giudizio, di convergere con maggiore certezza laddove sensi e ragione possono ingannarsi. Un poeta come Thomas Stearns Eliot non trovava difficoltà ad affermare che «il cuore, nella terminologia di Pascal, è esso stesso autenticamente razionale se è veramente il cuore. Per lui, nelle materie teologiche, che gli apparivano più ampie, difficili e importanti di quelle scientifiche, l'intera personalità è coinvolta».¹

Nel cuore si innesta il consenso della fede, perché è nel cuore che si esprime la libertà con la quale il soggetto si dona a Dio, una volta che con i suoi occhi, gli "occhi del cuore" appunto, ovvero le sue "ragioni", egli ha visto cose che la ragione basata sui sensi e sul raziocinio, da sola, non ha compreso. È in tal modo che Pascal può affermare che «il cuore ha le sue ragioni, che la ragione non conosce».² Al tempo stesso, la ragione deve mantenere la consapevolezza di basarsi su principi che è il cuore a manifestarle, riconoscere che essa in certo modo "confluisce" nel cuore, dove l'uomo cessa di conoscere mediante una razionalità empirica o discorsiva e comincia a conoscere mediante intuizione e sentimento. Così Pascal: «Noi conosciamo la verità, non solamente con la ragione, ma anche con il cuore; è in quest'ultimo modo che noi conosciamo i primi principi, ed è invano che il ragionamento, che non vi ha parte, cerca di impugnarli. [...] Ed è su questa conoscenza del cuore e dell'istinto che la ragione deve fondarsi, e fondarvi ogni suo discorso».³ Una ragione aperta al suo fondamento, dunque, "capace di avere cuore", non autoreferenziale né autosufficiente. Ne risulta così individuato anche un armonico rapporto fra fede e ragione in merito alla dinamica esistente fra parola predicata ed assenso prestato. Coloro i quali non hanno ricevuto il "sentimento" della fede non possono riceverlo da chi predica loro la parola, sebbene chi predica possa (e debba) far percorrere tutto il cammino necessario fino alle porte della fede, anzi giungere perfino ad indurre una sorta di fede che si erge al di sopra dei limiti della ragione, ma non sarebbe ancora per questo una fede salvifica: per quest'ultima occorre attendere che Dio stesso la doni attraverso il sentimento del cuore.⁴ Si comprende allora più facilmente il celebre frammento pascaliano «È il cuore che sente Dio, non la ragione. Ecco cos'è la fede: Dio sensibile al cuore, non alla ragione».⁵ Di fatto, non potrebbe essere altrimenti; e ciò perché solo il cuore è depositario dell'antropologia adeguata per accogliere la parola e rispondervi nella fede, non perché la ragione sia estranea a questo percorso o, peggio, perché debba essere dalla fede contraddetta o umiliata.⁶

Non è difficile evocare i numerosi collegamenti che tale visione suggerisce nell'ambito della teologia della credibilità e dei suoi sviluppi a partire dall'epoca moderna. In primo luogo esiste una singolare convergenza fra i contenuti

¹ T.S. ELIOT, *The Pensées of Pascal*, in IDEM, *Selected Essays*, Brace and Co., New York 1950, 366.

² *Pensées*, n. 477.

³ *Pensées*, n. 479.

⁴ Cfr. *Pensées*, n. 480.

⁵ *Pensées*, n. 481.

⁶ «La fede dice quello che i sensi non dicono, ma non il contrario di quello che essi vedono. Essa sta al di sopra, non contro», *Pensées*, n. 459.

biblico-teologici del cuore presentati dalla Scrittura – sede delle opzioni decisive dell'essere umano, luogo della conoscenza profonda di Dio, santuario della sua libertà e dell'inabitazione dello Spirito – e il *coeur* pascaliano. Anche se il pensatore francese non sembra preoccupato di fondare i contenuti e le capacità del cuore, come da lui tematizzato, su basi biblico-teologiche, è fuori dubbio che esista una sintonia assai forte in tal senso, sebbene tutto sommato implicita.¹ In secondo luogo, l'idea di una facoltà capace di cogliere i principi della ragione, sui quali la ragione stessa debba fondarsi, fa pensare alla capacità del pensiero metafisico di conoscere mediante il senso comune e in genere alla necessità che i fondamenti gnoseologici del linguaggio razionale siano colti da un meta-linguaggio verso il quale tale pensiero deve restare aperto. Ciò colloca il cuore pascaliano non nel regno del sovrannaturale, ma nella dinamica naturale della libertà umana, quella del suo assenso al reale e ai principi sui quali il reale è fondato, mostrandone le virtualità nel raccordare diverse sfere di sapere nell'unità dell'esperienza, intellettuale ed esistenziale, del soggetto.² In tal senso, ragione e cuore non sono immediatamente traducibili nella differenza tra *esprit de géométrie* ed *esprit de finesse*, né la radicalizzano: sebbene il secondo nasca dal cuore, anche il primo deve essere aperto a lasciarsi fondare, e forse anche rivelare, da quanto il cuore dice, perché «tutto il nostro ragionare si riduce a cedere al sentimento».³ In terzo luogo, si colgono collegamenti con autori che si ispireranno a Pascal proprio nell'elaborazione del loro pensiero apologetico. Si pensi ad esempio a Maurice Blondel, nella sua insistenza a denunciare le contraddizioni di una ragione empirica autosufficiente, e a Pierre Rousselot, nella sua proposta di ribaltare il soggetto della credibilità, che egli afferma dover operare con gli «occhi della fede» e non con quelli della ragione. Sono infine possibili richiami anche con la *phronesis* aristotelica, sulla quale John Henry Newman intenderà fondare la sua proposta di conoscenza per convergenza di indizi, sebbene il punto di partenza è certamente diverso, analitico-razionale nel pensatore inglese ed antropologico-esistenziale in quello francese.⁴

¹ La tematica biblica è ben nota e troppo estesa per darne qui puntuali riferimenti. Rimandiamo in proposito alle voci F. STOLZ, *Cuore (lēb)*, in E. JENNI, C. WESTERMANN (a cura di), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, Marietti, Torino - Casale Monferrato 1978-1982, vol. I, 743-748; F. BAUMGÄRTEL, J. BEHM, *καρδία*, in G. KITTEL, G. FRIEDRICH (a cura di), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1965-1992, vol. V, 193-216; L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD (a cura di), *Cuore*, in *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Edb, Bologna 1991, 424-435.

² «Il principio gnoseologico del *coeur* quale individuazione del pensiero nella sua forma intuitiva, taglierebbe verticalmente la stratificazione orizzontale degli ambiti del sapere, in particolare gli ambiti di scienza e fede che lo spirito della modernità tende ormai a scindere in una sorta di partizione netta con la tendenziale preclusione di ogni comunicazione e di ogni possibilità di approccio sulla scorta di un benché minimo codice comune, fatto che Pascal non può veramente ammettere, pur ammettendo l'incommensurabilità dei due livelli o ordini di realtà», PERATONER, *Blaise Pascal, Ragione, Rivelazione e fondazione dell'etica*, 434.

³ *Pensées*, n. 474.

⁴ La dipendenza di Blondel da Pascal è già esplicita nelle citazioni che il filosofo di Digione tributa all'autore di *Pensieri*; sul tema rimandiamo anche al nostro lavoro, G. TANZELLA-NITTI, *La proposta apologetica di Maurice Blondel (1861-1949): Una rilettura del metodo dell'immanenza nel 150° della nascita*, «Annales theologici» 25 (2011) 45-74. Per la nuova prospettiva circa la credibilità recata da

In merito al rapporto fra fede e ragione vi è però un'ultima questione, accennata in precedenza, che deve essere affrontata: quale valore Pascal ha dato alla metafisica e alla razionalità filosofica, avendo egli suggerito un accesso a Dio di carattere eminentemente antropologico ed esperienziale? Proposto secondo canoni diversi, tale dibattito trova la sua formulazione emblematica e più radicale nella disequazione che oppone il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, ovvero il Dio di Gesù Cristo, al Dio dei filosofi e degli scienziati (*des philosophes et des savants*), secondo la testimonianza che Pascal stesso scrisse nella pergamena del suo *Memoriale*, cucita nella fodera interna della sua giacca. Testimone di una singolare esperienza mistica, il testo del *Memoriale* sembrerebbe infatti sancire, ai fini della conoscenza di Dio e della donazione a Lui, la chiara scelta per una percezione della Sua presenza legata al Suo amore misericordioso manifestato in Cristo Gesù: «Dio d'Abramo, Dio d'Isacco, Dio di Giacobbe, non dei filosofi e dei dotti. Certezza. Certezza. Sentimento, Gioia, Pace. Dio di Gesù Cristo [...] Egli non si trova se non per le vie indicate nel Vangelo». Confermerebbero questa scelta un certo numero di *Pensieri* che si mostrano alquanto scettici circa la possibilità di una conoscenza di Dio attraverso la natura.¹ Nella parte dei *Pensieri* relativa alle "prove" del cristianesimo compariranno solo prove di carattere storico (profezie, Chiesa, argomenti desunti dalla Scrittura) e non di tipo razionale-filosofico. Eppure, nella stessa *Apologia* non mancano luoghi ove si parla in modo implicito della conoscenza che la ragione ha di Dio.² Qual è l'origine di questa esitazione? L'ambiguità (e l'incompletezza) manifestata da Pascal su questo importante argomento può derivare dal carattere stesso degli scritti giunti in nostro possesso, quello di essere semplici frammenti non ordinati. Autorevoli interpreti del pensatore francese hanno condiviso entrambe le prospettive, pro e contro il valore di una conoscenza filosofica di Dio. Meritano di essere qui brevemente menzionati i tentativi di composizione forniti da Adriano Bausola ed Alberto Peratoner, e infine, la lettura del *Memoriale* che prima di loro aveva offerto Romano Guardini.

Bausola osserva che i testi dei frammenti sono compatibili con l'idea che la ragione naturale, specie perché ferita dal peccato, sia inadeguata a cogliere Dio in quanto termine di un assenso soprannaturale: le prove razionali-filosofiche circa l'esistenza di Dio non vengono negate apoditticamente, ma se ne nega solo l'efficacia *pratica* ai fini dell'atto di fede. Tali prove posseggono altresì un valore per coloro che già credono in Dio, quale cammino che dalla fede muove verso l'universalità della ragione. In sostanza Pascal sarebbe persuaso che le prove razionali dell'esistenza di Dio non avrebbero un valore rigoroso, capace

Pierre Rousselot, cfr. P. ROUSSELOT, *Gli occhi della fede* (1910), Jaca Book, Milano 1977. Sui rapporti fra Newman e Pascal, cfr. M. MARCHETTO, *Monografia introduttiva*, in J.H. NEWMAN, *Scritti filosofici*, Bompiani, Milano 2005, CCXII-CCXVI; cfr. anche J. CHEVALIER, *Trois conférences d'Oxford. St. Thomas, Pascal, Newman*, Spes, Paris 1933 e M.K. TILLMAN, *The Two-fold Logos of Newman and Pascal*, «Louvain Studies» 15 (1990) 233-255.

¹ Cfr. ad esempio *Pensées*, nn. 5, 362, 366, 602, 730.

² Cfr. *Pensées*, nn. 416, 443, 483.

di generare un giudizio di certezza, ma nondimeno sarebbero probabili, convenienti, e certamente impiegabili da una prospettiva di fede. Inoltre, Bausola fa notare che non esistono testi che *escludano* la validità di tali prove e che, come da noi già osservato, un esame armonico del pensiero pascaliano non depone a favore né di un suo scetticismo né di una avversione al rigore della ragione e dei suoi cammini filosofici.¹ Peratoner sottolinea soprattutto che l'apologetica delle *Pensées*, per come essa fu concepita e per gli interlocutori ai quali veniva diretta, privilegiava un approccio psicologico. Ed è la scelta di puntare tutto sulla decodifica dell'enigma dell'uomo alla luce del mistero di Gesù Cristo, nonché sul binomio caduta-redenzione, che impone a Pascal di restare fedele all'impostazione antropologico-esistenziale. Le prove metafisiche non vengono negate, ma non rappresentano la punta della lancia con cui Pascal vuole entrare nel cuore dell'uomo mettendone a nudo le contraddizioni e le recondite aspirazioni.² Tale strategia, e le conseguenze programmatiche che ne derivano, paiono ben riepilogate nel seguente frammento:

Le prove metafisiche di Dio sono così lontane dal modo di ragionare dell'uomo e così complicate, che colpiscono poco; e quand'anche servissero ad alcuni, servirebbero solo per il momento in cui essi riescono a cogliere tale dimostrazione; ma un'ora dopo temeranno di essersi sbagliati. *Quod curiositate cognoverunt superbia amiserunt*. Questo è ciò che produce la conoscenza intorno a Dio ottenuta senza Gesù Cristo: comunicare senza mediatore, con il Dio che si è conosciuto senza mediatore. All'opposto, quelli che hanno conosciuto Dio per mezzo di un mediatore, riconoscono la loro miseria.³

Ancora una volta Pascal ha ragione. I passi della razionalità filosofica vanno tutti compiuti e sarebbe contro la fede cattolica negare che possano esserlo: anzi, in alcuni casi e con alcuni specifici interlocutori devono esserlo; ma, da soli, questi passi non bastano a conoscere lo spessore e le implicazioni della nostra *vera posizione* di fronte all'*unico vero Dio, in Gesù Cristo*.

Nel suo volume del 1935, *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*, anche Romano Guardini opta con decisione verso una lettura non anti-filosofica del *Memoriale* pascaliano, del quale mette in luce in modo originale la continuità fra la viva dimensione esperienziale che esso contiene e la conoscenza per esperienza alla quale il Pascal scienziato era da tempo abituato.⁴ Egli, che fino a quel momento era stato di fronte alla natura e alle sue leggi, adesso si trova di fronte al Dio vivente e per questo cade in ginocchio. Il fuoco mistico della notte del 23 novembre 1654 non contraddice quanto il pensatore francese aveva

¹ Cfr. BAUSOLA, *Pascal. Pensieri, opuscoli, lettere*, 836-843.

² Cfr. PERATONER, *Blaise Pascal, Ragione, Rivelazione e fondazione dell'etica*, 466-486.

³ *Pensées*, n. 5.

⁴ «Pascal, che richiede esperienza per ogni forma di conoscenza, quell'accertamento che diviene possibile solo quando si è davanti alla realtà, Pascal, che aveva colto la realtà della natura nell'esperimento e nel calcolo, e la realtà dell'uomo nell'osservazione e nell'analisi, ora sta innanzi alla realtà del Dio vivente. Ora egli potrà parlare anche delle cose religiose con quella credibilità oggettiva, con la quale aveva parlato come fisico e come psicologo», GUARDINI, *Pascal*, 44.

intrapreso nella sua ricerca della verità, ma lo obbliga adesso a “rileggere” tutto quanto da una conoscenza più ampia, quasi a “riconquistare” da un nuovo e più penetrante punto di vista tutto ciò che la precedente esperienza, incluso quella scientifica, gli aveva insegnato. Per Guardini, quanto egli aveva fino a quel momento dedotto mediante una speculazione propria di una “conoscenza di Dio al modo dei filosofi” conservava ancora tutto il suo valore. A cambiare è adesso lo sguardo di Pascal, che comprende come tutta la natura è ordinata alla grazia, e come la disequazione fra il Dio dei filosofi e il Dio di Abramo altro non sarebbe se non l’articolazione di una *rivelazione*.

Quando Pascal visse l’esperienza della quale ci dà notizia nel *Memoriale*, non cessò di essere matematico, fisico, ingegnere, psicologo e filosofo. La realtà alla quale si indirizzano queste discipline egli l’ha veduta dopo come prima e di quelle discipline era deciso dopo come prima, a soddisfare le legittime esigenze. Ma una nuova realtà, quella del Dio vivente, gli si era dischiusa oltre l’antica; realtà che non poteva lasciare e nemmeno isolare e chiudere in una speciale sfera, secondo, per esempio, il metodo idealistico della doppia verità. Essa esige infatti un ripensamento di tutto il reale, dalla prospettiva che veniva ponendo. [...] Per Pascal il mondo resta il mondo; la filosofia resta la filosofia; ma tutto viene assorbito in un nuovo complesso e al pensiero viene richiesto un nuovo sforzo per la consapevolezza che quel Dio, che il *filosofo* intende come l’“Assoluto”, è in realtà il Dio vivo che entra nella storia nella persona di Gesù Cristo.¹

Per tutti questi motivi non pare corretto impiegare il brivido pascaliano della conoscenza esperienziale, in Gesù Cristo, del Dio di misericordia e di consolazione, quale attrezzo per operare una rottura fra l’Assoluto (in)conoscibile dalla ragione filosofica (e talvolta intravisto dalla ragione scientifica) ed il Dio rivelatosi nella storia. Una cesura resa in occasioni ancor più severa dalla affrettata identificazione dei *savants*, cui Pascal si riferisce nel *Memoriale*, con gli scienziati odierni, che pure a loro modo tematizzano l’esistenza di un Fondamento per tutto l’essere materiale. Pur nella diversità della Sua immagine, Egli permane un identico soggetto. Una simile cesura non crediamo sarebbe stata sottoscritta neanche dallo stesso Pascal, che nel mettere per iscritto gli appunti della sua *Apologia* ha sempre affermato l’amore all’unica verità, senza mai cessare di essere uomo di scienza.²

¹ *Ibidem*, 54-55.

² «Al contrario di una presunta frattura tra il patrimonio scientifico di Pascal e la sua esperienza di fede, le *Pensées* ne documentano la continuità, al punto che la sopravvivenza dello spirito scientifico nell’*Apologie* è un fatto innegabile. L’abbandono graduale della sua pratica come fine a se stessa ha tutt’altro significato: lungi dal disprezzare la scienza, “ne ha viste chiaramente le possibilità e le deficienze, le bellezze e i pericoli, la potenza e la vanità. Ha visto pure che nei momenti di crisi, non è verso la scienza che l’uomo può rivolgersi” (P. HUMBERT, *Cet Effrayant Génie*, 247)», PERATONER, *Blaise Pascal, Ragione, Rivelazione e fondazione dell’etica*, 230.

IV. I MOTIVI DI CREDIBILITÀ DELLA RELIGIONE CRISTIANA:
LA COERENZA DEL DISEGNO SALVIFICO, LE PROFEZIE, I MIRACOLI

Riproporre con forza il problema antropologico, conducendo l'interlocutore alla conclusione che il cristianesimo è la religione vera perché l'unica in grado di spiegare l'uomo, non esaurisce la strategia apologetica delle *Pensées*. In continuità con la sistematica che l'Apologetica cattolica stava elaborando ormai da alcuni decenni, Pascal intende occuparsi anche delle "prove" del cristianesimo. Lo stesso piano generale dell'Apologia, come esposto nel frammento 483 che raccoglie gli appunti preparati per una conferenza illustrativa a Port-Royal, testimonia l'esistenza di questa intenzionale articolazione. Conservando lo stile di un'apologetica *pratica*, Pascal non disattende le prove tradizionali, quelle delle profezie e dei miracoli, esposte con l'abituale stile diretto, che privilegia argomenti tesi a scuotere l'interlocutore, senza preoccuparsi troppo di una loro sistematica razionale. Presente anche la terza prova tradizionale, quella della Chiesa, che Pascal legge in modo retrospettivo ed originale, collegandola alla singolarità del popolo ebreo e, più in generale, alla coerenza e unità dell'intera storia della salvezza.

La ragione svolge un ruolo imprescindibile per distinguere una vera religione da una falsa, ma non ha competenza, da sola, per abbracciarla. In tale giudizio, essa è chiamata a raccordarsi con il pensiero metafisico e con quello etico: «Ogni religione che nella sua fede non adora un Dio come principio di tutte le cose, e che nella sua morale non ama un solo Dio come fine oggettivo di ogni cosa, è falsa».¹ Le "prove" della religione cristiana sono sostanzialmente desunte dalla sacra Scrittura – che Pascal, in accordo con l'impostazione della sua epoca, non esita a presentare anche ai non credenti come fonte storico-documentale – senza tuttavia assegnare a tali prove l'onere di *causare* la fede. Al di là della prospettiva con la quale le si voglia oggi qualificare, se come semplici preamboli della fede o come motivi di credibilità della Rivelazione, di tali prove egli ne sottolinea l'*appello alla ragione*, non uno specifico ruolo nella generazione della fede. La fede è generata dalla grazia che si innesta nell'umiltà dell'uomo abbattuto dalle sue contraddizioni e rialzato da Cristo. La ragione ha come compito spingere l'uomo a prendere sul serio il Vangelo: se non si volesse tributare al Vangelo l'attenzione che esso ragionevolmente merita, allora sarebbe proprio la ragione a condannarci. «La nostra religione è saggia e folle: saggia perché è la più sapiente e la più fondata sui miracoli, profezie, eccetera; folle, perché non è questo ciò che fa sì che si appartenga ad essa. Ciò fa ben condannare coloro che non le appartengono, ma non fa credere coloro che le appartengono: ciò che li fa credere è la croce, *ne evacuata sit crux* (1Cor 1,17)».² È difficile trovare in poche battute un migliore riepilogo del lavoro apologetico che dovrebbe impegnare il cristianesimo, anche ai nostri giorni. Per Pascal è chiaro che tutto quanto la

¹ *Pensées*, n. 430.

² *Pensées*, n. 828.

ragione concluda sulla credibilità del fatto della Rivelazione è una condizione *necessaria*, ma *non sufficiente*, per abbracciare la fede: due aggettivi (necessario, sufficiente) nell'impiego dei quali pare respirarsi tutto il rigore del Pascal logico e matematico, un rigore che non disturba la forza del diverso genere di appello, esperienziale ed esistenziale, che egli adesso propone, e che saprà maneggiare con uguale maestria.

I frammenti 486 e 487 paiono annunciare in modo programmatico le prove della religione cristiana che l'*Apologia* avrebbe inteso sviluppare. Ritroviamo i tradizionali motivi di credibilità che la neoscolastica organizzerà, in epoca successiva, dividendoli in motivi di ambito "oggettivo" e "soggettivo". Se nella parte dei *Pensieri* dedicata al problema antropologico ("L'Uomo senza Dio") Pascal aveva sviluppato argomentazioni che mantenevano un riferimento implicito a motivi soggettivo-interni, in questa seconda parte ("L'Uomo con Dio") siamo soprattutto di fronte ad uno sviluppo di motivi oggettivo-esterni (dottrina morale, miracoli, profezie). Ma all'interno dell'Apologetica cattolica del suo tempo, la trattazione pascaliana riserva delle interessanti particolarità che le conferiscono ancora una volta attualità. Nella enumerazione delle 12 maggiori prove raccolte dal frammento 487, queste vedono al loro centro la sequenza di 4 prove: Gesù Cristo - Apostoli - Mosè - Popolo ebraico. La religione cristiana è una religione di testimoni in solida coerenza cristocentrica: «Gesù Cristo, a cui guardano i due Testamenti, l'Antico come all'atteso, il Nuovo come al suo modello, tutti e due come al loro centro». ¹ Cristo è la prova del cristianesimo, ma le profezie sono la prova di Cristo. ² La prospettiva adottata dal pensatore francese è marcatamente storico-salvifica e suggerisce di guardare l'intera Rivelazione per scorgervi al suo interno le ragioni ultime della credibilità cristiana. Tutta la storia della salvezza mostra, secondo Pascal, una concatenazione ed una coerenza interna tali che non è più alla singola profezia che dobbiamo dirigerci, per quanto importante sia enumerarle (cosa che egli stesso poi farà³), bensì al loro disegno globale, al loro compimento in Gesù Cristo. Questa intera storia si manifesta essa stessa come un miracolo, per l'unità del progetto che rivela e per il suo puntare a Gesù Cristo. ⁴

Questa religione mi è amabile, e la trovo di già abbastanza giustificata da una morale così divina; ma io ci trovo di più. Trovo effettivamente che, da che dura la memoria degli uomini, ecco un popolo che permane, più antico di ogni altro popolo; è stato costantemente annunciato agli uomini che essi giaceranno in una corruzione universale, ma che verrà un riparatore: un popolo intero lo predice prima della sua venuta, un popolo intero lo adora dopo la sua venuta; non è un uomo che lo afferma, ma una infinità di uomini, e un popolo intero profetizzante e fatto appositamente per quattromila anni. I loro libri dispersi resistono per quattrocento anni. Più li esamino e più vi trovo verità: quello che

¹ *Pensées*, n. 488. Cfr. anche n. 636, ove la centralità di Cristo è proposta entro la simmetria popolo ebreo - popolo dei gentili.

² Cfr. *Pensées*, n. 526.

³ Cfr. *Pensées*, nn. 610-618.

⁴ Cfr. *Pensées*, n. 600.

ha preceduto e quello che è seguito; e quella sinagoga che l'ha predetto; e infine essi, senza idoli, né re, miserabili e senza profeti, che la seguono, e che, essendo nemici dei profeti sono meravigliosi testimoni per noi della verità di quelle profezie, in cui sono perfino predetti la loro miseria e il loro accecamento.¹

Attorno al vertice-fulcro dell'Incarnazione, la Chiesa e il popolo ebraico sembrano collegati da Pascal come motivi di credibilità appartenenti ad un'unica testimonianza. La Chiesa per la sua diffusione cattolica, per la sua stabilità nel tempo, per il suo sopravvivere alle prove della storia e ai limiti degli uomini; il popolo ebraico per la sublimità della legge ricevuta, per i suoi martiri e i suoi profeti, per il suo rapporto con la sacra Scrittura, che esso non crea ma è piuttosto da essa creato. Così la Chiesa è un vascello sbattuto dalla tempesta sul quale si ha piacere di trovarsi perché si è certi che non affonderà mai;² anzi la sua condizione più bella è quella mostrata quando essa si ritrova sorretta soltanto da Dio;³ Dio ispira in essa un principio di Tradizione che la sostiene, perché se la Chiesa antica fosse stata nell'errore, oggi sarebbe già scomparsa.⁴ Dal canto suo il popolo ebreo, afferma Pascal, attira sin dall'inizio l'attenzione per la grande quantità di cose ammirevoli e singolari che vi si manifestano, suscitando stupore.⁵ Non sarebbe possibile giungere a Gesù Cristo prescindendo da esso, perché «la sinagoga ha preceduto la Chiesa; gli Ebrei i cristiani; i profeti hanno predetto i cristiani; san Giovanni, Gesù Cristo».⁶

Nell'accesso alla verità, l'impostazione personalista e fortemente esistenziale dell'autore dei *Pensieri* non può che condurlo a privilegiare la testimonianza, una volta verificata l'attendibilità e la credibilità dei testimoni: «Io credo solo alle storie i cui testimoni sono pronti a farsi sgozzare».⁷

Come abituale per Pascal, anche in questo campo non vi sono mezzi termini: la verità della testimonianza deve essere giudicata sul prezzo della vita intera, come nel caso di Cristo, come per gli apostoli e per i martiri. Ma la logica della testimonianza innerva l'intera Scrittura. In essa si legge la testimonianza di Dio, che la attesta come divina, e la testimonianza di coloro che ne trasmettono il contenuto. La difformità dei Vangeli gioca a vantaggio della veridicità di quanto essi narrano, come la sobrietà con la quale essi descrivono l'irruzione del divino nella storia e al tempo stesso la passibilità dell'umanità di Gesù Cristo: «Chi ha insegnato agli evangelisti le doti di un'anima perfettamente eroica, da metterli in grado di dipingerla così perfettamente in Gesù Cristo? Perché lo fanno debole nella sua agonia? Non sanno dipingere una morte intrepida? Sì, perché lo stesso san Luca dipinge quella di santo Stefano più forte di quella di Gesù Cristo (cfr. Lc 22,41-44; At 7,59)».⁸ In altro luogo dirà che il motivo per cui seguiamo Cristo non è perché egli sia un eroe o un uomo famoso, ma perché ha vissuto ed è morto come tocca fare a ciascuno di noi. La credibilità della testimonianza degli apostoli è sottoposta da Pascal al vaglio della ragione con argomenti semplici

¹ *Pensées*, n. 600.

⁴ Cfr. *Pensées*, n. 816.

⁷ *Pensées*, n. 397.

² Cfr. *Pensées*, n. 783.

⁵ Cfr. *Pensées*, nn. 407-408.

⁸ *Pensées*, n. 741. Cfr. nn. 740, 742, 814.

³ Cfr. *Pensées*, n. 784.

⁶ *Pensées*, n. 525.

e diretti. L'ipotesi degli apostoli ingannatori, che complottano per diffondere la menzogna della resurrezione di Gesù – teorizzata mezzo secolo dopo da Reimarus e poi da Lessing – è per lui semplicemente assurda: troppo debole il cuore umano e troppo vulnerabile alle seduzioni perché neanche uno dei dodici, prima o poi, cedesse alle promesse e alle seduzioni di qualcuno, o non resistesse alle torture, al carcere e alla morte, finendo con lo svelare la realtà dei fatti, tradire i complici e tirarsi indietro.¹

Nel piano dell'Apologia, l'impiego dei miracoli come prova del cristianesimo è presente e diffuso, fatto di per sé significativo se non dimentichiamo la mentalità scientifica di Blaise Pascal, senza dubbio avvezzo alla conoscenza sperimentale e a ben capire la portata delle leggi di natura. Un ruolo importante deve averlo giocato l'episodio del 24 marzo 1656, data dell'improvvisa guarigione di sua nipote Marguerite Périer da una fistola lacrimale, una grave piaga maligna di cui soffriva da tempo, avvenuta dopo il contatto con una spina che nella Cappella di Port-Royal si venerava come appartenente alla corona della passione di Cristo. Pascal fu scosso dall'avvenimento, che interpretò come conferma divina della posizione più rigorista che gli esponenti di Port-Royal avevano assunto nel dibattito contro la dottrina morale lassista dei gesuiti. Richiamando la stessa logica voluta dal Cristo,² egli difende la legittimità della prova dei miracoli, in modo deciso e senza esitazioni, sottoscrivendo l'affermazione agostiniana «io non sarei cristiano senza i miracoli»,³ convinto, come è, che il giudizio di ragionevolezza sia a favore del loro accadimento e non del contrario.⁴ L'apologia del miracolo è sostenuta da Pascal contro Montaigne, contro gli scettici, contro gli atei: se questi critici avessero ragione ed i miracoli fossero tutti un inganno, egli conclude, «la Chiesa resterebbe senza prove». ⁵ È pertanto necessario che vi siano criteri adeguati per poterli riconoscere: «se non ci fosse regola per discernarli, i miracoli sarebbero inutili, e non ci sarebbe ragione di credere». ⁶ Egli pone tale regola nel superamento delle leggi di natura.⁷

Se l'occasione dell'apologia del miracolo fu l'episodio della sacra spina, da tutto il contesto è però evidente che nei *Pensieri* Pascal si stia riferendo ai miracoli di Gesù narrati dai Vangeli, il cui accadimento egli ritiene sufficientemente fondato dal criterio di testimonianza. Il forte orientamento cristocentrico impiegato al presentare la prova delle profezie è qui, tuttavia, meno evidente. Egli ne difende soprattutto la dimensione ontologica, in linea con quanto l'Apologética cattolica tradizionale farà dal Settecento in avanti: se i miracoli suffragano l'opera del rivelatore, allora essi sono una prova sufficiente della divinità del *fatto* della rivelazione. Resta comunque significativo che, per tale difesa, la mentalità scientifica del matematico, fisico e inventore francese non abbia mai rappresentato un ostacolo. Infine, questa volta in linea con la contemporanea

¹ Cfr. *Pensées*, n. 739.

² Cfr. *Pensées*, n. 753.

³ *Pensées*, n. 625; il passo, in Agostino, si riferisce al *De civitate Dei*, xxii, 9.

⁴ Cfr. *Pensées*, n. 626.

⁵ *Pensées*, n. 749.

⁶ *Pensées*, n. 759.

⁷ Cfr. *Pensées*, n. 755.

teologia della Rivelazione, è palese l'impiego che Pascal fa della dinamica fra parole e opere, alla quale anche i miracoli appartengono in modo assai chiaro. «I miracoli discernono la dottrina e la dottrina discerne i miracoli»,¹ affermerà in uno dei frammenti; e, ancora: «bisogna giudicare della dottrina dai miracoli, bisogna giudicare i miracoli dalla dottrina».² Circolarità e non contraddizione, precisa ancora Pascal, perché ciò accade in tempi diversi, secondo la distensione storica della rivelazione divina.

Le prove della credibilità del cristianesimo, nel loro insieme, non tolgono alla Rivelazione e alla dinamica del rapporto fra fede e ragione quel chiaro-scuro che il pensatore francese ha altre volte enfatizzato, nel quale la coscienza e il peccato dell'uomo continuano a svolgere un ruolo determinante: «Le profezie, i miracoli stessi e le prove della nostra religione non sono di tale natura che si possa dire che essi sono assolutamente convincenti. Ma sono di tale natura che non si può dire che sia irragionevole crederli. Così, c'è evidenza e oscurità, per illuminare gli uni e lasciare nell'oscurità gli altri».³ Nella sua ricerca, l'uomo sperimenta una tensione fra nascondimento e rivelazione di Dio, come qualcosa di intrinseco alla stessa logica della fede e della salvezza. Anzi, ad essere espliciti, nella Rivelazione sembra essere il nascondimento di Dio ad attirare maggiormente l'attenzione di Pascal. Romano Guardini parlerà di una sensibilità del pensatore francese per l'aspetto di "ambiguità" della Rivelazione.⁴ Nella mistica pascaliana delle *Pensées*, Bernard Vinaty legge quattro principali nascondimenti di Dio.⁵ Egli si nasconde nella natura, ove l'immensità in cui i sensi si perdono occulta l'infinità intelligibile e spirituale in cui Dio abita, in tal modo che l'infinito potenziale offusca l'infinito attuale, che è il solo vero infinito; Dio si nasconde nell'umanità del Verbo incarnato, rendendo così meno riconoscibile la sua divinità increata; Dio si nasconde ancora nella Chiesa, non solo nel chiaro-scuro dell'Eucaristia, ma anche nella mondanità degli ecclesiastici che offusca la morale evangelica ed ostacola l'apostolato; Dio si nasconde infine nella sacra Scrittura e nelle difficoltà della sua interpretazione, a motivo della tensione esistente fra senso spirituale e senso letterale.

V. ATTUALITÀ DI BLAISE PASCAL: UN'APOLOGETICA DIRETTA AL LIBERTINO DISIMPEGNATO INTERPELLA OGGI L'UOMO POST-MODERNO?

Esistono, nell'Apologia pascaliana, aspetti fruibili in sede di una contemporanea teologia della credibilità? A chi si ponesse oggi una simile domanda non mancherebbero certo elementi per fornirvi una risposta affermativa. Nell'argomentare di Pascal ritroviamo un'attraente impiego dei *praeambula fidei*, in modo particolare la proposta del problema antropologico come preparazione all'ascolto

¹ *Pensées*, n. 750.

² *Pensées*, n. 754.

³ *Pensées*, n. 831; cfr. n. 760.

⁴ Cfr. GUARDINI, *Pascal*, 163-171.

⁵ Cfr. VINATY, *Pascal, Blaise*, 2033-2035. Sul nascondimento di Dio, cfr. anche *Lettere di B. Pascal a M.lle de Roannez*, IV, tr. it. in *Pascal. Pensieri, opuscoli, lettere*, 207-208.

della Rivelazione e delle sue risposte agli interrogativi dell'uomo. L'impianto generale dell'Apologia che sarebbe nata dallo sviluppo dei *Pensieri* avrebbe certamente avuto, proprio come oggi richiesto, un chiaro carattere cristocentrico, sia perché è in Gesù Cristo che Pascal fa acquistare al problema dell'uomo la sua piena luce, sia perché è solo nel mistero pasquale del Verbo incarnato che egli vede tutta la storia della salvezza acquistare coerenza e credibilità. Le prove classiche della verità del cristianesimo, tratte dalle profezie e dai miracoli, si muovono in un contesto personalista ed esistenziale e non vengono proposte in modo meramente storico-filosofico. Ben presente il tema della testimonianza, entro il quale Pascal legge la logica della credibilità e la stessa Scrittura. Di sicuro interesse, poi, la trattazione dell'eccellenza e della trascendenza della dottrina cristiana quale motivo oggettivo di credibilità della Rivelazione, che nei *Pensieri* possiede accenti ben distanti dai toni manierati che assumerà nella successiva apologetica romantica, restando qui ancorato soprattutto al *realismo* della condizione umana. Infine, desta sicuramente attenzione il recupero della storia religiosa del popolo ebraico come parte integrante di una *via historica* capace di tenere insieme antico e nuovo Israele.

Questi ed altri sono tutti elementi che meritano di essere considerati e forse anche impiegati. Eppure, il teologo fondamentale che oggi si accosta a Blaise Pascal, restando anch'egli scosso dalla inclemente, ma efficace dialettica sulla condizione dell'uomo senza Gesù Cristo, si pone un nuovo e più importante interrogativo: Gli argomenti pascaliani che intendono far cadere in ginocchio il libertino disimpegnato, e forse in non pochi casi ci riescono, sarebbero oggi efficaci nei confronti dell'uomo post-moderno, indifferente e secolarizzato? Sebbene anche Pascal percepisse la secolarizzazione dei battezzati – almeno a giudicare dal suo opuscolo *Confronto tra i cristiani dei primi tempi e quelli d'oggi* (1655), nel quale egli lamenta che «anticamente bisognava abbandonare il mondo per essere ricevuti nella Chiesa, mentre oggi si entra nella Chiesa nello stesso tempo che nel mondo»¹ – non vi è però dubbio che la situazione degli interlocutori del pensatore francese era assai diversa da quella della società contemporanea. Possiamo ancora convincere l'uomo che abita le nostre metropoli, una volta cristiane ed oggi teatro di un diffuso edonismo, che egli è comunque “imbarcato”, e fargli capire che, come tutti, è “condannato a morte”? Non accade forse che il suo modo di divertirsi e di distrarsi è ormai troppo sofisticato, ed antropologicamente troppo radicata la sua dipendenza dai piaceri e dalle droghe, per poterlo scuotere e svegliare con una meditazione simile a quella pascaliana? In favore dell'attualità di Pascal si potrebbe osservare che esiste una certa sintonia fra l'immagine da lui proposta di un Dio di consolazione e di misericordia, specie nei suoi passaggi più altamente mistici, e l'odierna sensibilità verso il mondo degli affetti e dei sentimenti, mai spenta anche nell'uomo disilluso e religiosamente indifferente. Tuttavia, per sperimentare la consolazione di Dio,

¹ Tr. it. in BAUSOLA, *Pascal. Pensieri, opuscoli, lettere*, 305-310, qui 305.

Pascal passa e fa passare attraverso lo snodo della consapevolezza del peccato, attraverso il riconoscimento della propria “bruttezza senza Cristo”. L’uomo post-moderno, al contrario, sembrerebbe non più avvezzo a cogliere il senso del peccato, incapace di respingere il nichilismo nel quale egli precipita rifiutando la grazia, perché, di fatto, questa bruttezza e questo nichilismo egli li celebra, esaltandoli e propagandandoli in modo sprezzante, quando non apertamente blasfemo. Possono la misericordia e la consolazione di Dio fare ancora appello al cuore di un uomo siffatto?

Le precedenti domande, per quanto severe esse sembrino, non possono essere eluse. Esse rimandano alla ben più ampia questione di quali strategie pastorali l’evangelizzazione debba oggi seguire nella società contemporanea, quella occidentale in particolare, tema la cui estensione eccede le finalità di questo articolo.¹ Cercheremo qui solo di offrire alcune considerazioni, e lo faremo limitatamente a quanto suggerito dall’incontro con il pensatore francese.

Tanto per cominciare, la condizione post-moderna – ove la si voglia così tematizzare – non si presenta mai come totale incapacità di apertura alla trascendenza, quanto piuttosto come debolezza antropologica, più o meno camuffata, che rivela la sua inconsistenza teoretica e la sua instabilità pratica proprio nelle contraddizioni che in essa si esprimono. L’uomo post-moderno, infatti, mostra certamente disaffezione al tema di Dio (Dio è per lui assente, piuttosto che inesistente), ma non alla sensibilità verso l’affetto e l’amore; si presenta come individualista, egoista, quasi incapace di instaurare relazioni sincere e durature, eppure ancora affascinato dagli amori che non periscono, attratto dalle gesta di donazione e di carità realizzate da altri, e lui stesso capace di generosità, sebbene estrinseca, quando emotivamente coinvolto; sperimenta una perdita di tragicità nei confronti della morte e dei contenuti che essa implica ed evoca (perché sterilizzata e pretenziosamente dominata con l’eutanasia), ma continua ad alimentare un desiderio di aldilà ed un reale interesse alla vita-dopo-la-morte, come mostrano anche oggi molti esempi della letteratura e del cinema, proponendo narrazioni dal sapore di escatologie sostitutive. Sia Pascal che il cristiano del XXI secolo sanno che l’atteggiamento disimpegnato ed indifferente, per quanto intensa sia la narcosi che lo provoca e lo mantiene in essere, non può protrarsi lungo l’intero arco di un’esistenza. E sanno anche che nelle fessure lasciate dai precedenti atteggiamenti contraddittori potranno prima o poi incuinarsi esperienze nuove che facciano riflettere sul perché si continui a deside-

¹ Un approccio essenziale alla situazione sociologica e culturale della condizione post-moderna può essere fornito dagli studi di J.-F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1981; G. MORRA, *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità?*, Armando, Roma 1992; Z. BAUMAN, *Il disagio della postmodernità*, Mondadori, Milano 2002; C. TAYLOR, *L’età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009. Per una riflessione più specificamente teologica: G. LORIZIO, *Rivelazione cristiana, Modernità e Post-Modernità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994; M.P. GALLAGHER, *Fede e cultura*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999; I. SANNA, *Antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2001; C. DOTOLÒ, *Un cristianesimo possibile. Tra post-modernità e ricerca religiosa*, Queriniana, Brescia 2007; F. COSENTINO, *Un Dio possibile. Cristianesimo, immaginazione e “morte di Dio”*, Cittadella, Assisi 2009.

rare inconsapevolmente il bene anche quanto non si vede possibile realizzarlo. Avvenimenti che riportano il soggetto al reale e che lo scuotono, nel bene e nel male, ponendolo di fronte alle realtà della morte e della vita, della sofferenza e dell'amore, continueranno sempre a svegliare l'uomo di tutti i tempi, e talvolta anche a sconvolgerlo. Le armi di Pascal potrebbero restare inefficaci per molti anni, ma avrebbero prima o poi, anche nel contesto della post-modernità, almeno qualche opportunità di tornare a ferire *ad salutem*.

Risulta inoltre di certo interesse il fatto che Pascal, in non poche occasioni, aggranci il suo realismo antropologico ad un preciso riferimento cosmologico, che non può essere rimosso dai cambiamenti epocali. La situazione dell'essere umano sospeso fra due infiniti possiede un realismo intramontabile, sebbene possa essere percepita in modo più o meno facile a seconda di un diverso rapporto con la natura e con ciò che essa evoca. La fragilità dell'essere umano di fronte alla potenza delle forze cosmico-naturali, e al tempo stesso la straordinaria capacità di pensare il cosmo e perfino di esplorarlo fisicamente, sono esperienze perennemente disponibili a chi partecipi del respiro della vita, della fugacità e della bellezza di questo dono. È però vero – e qui si trova a nostro avviso un elemento che distingue il contesto pascaliano da quello attuale – che se l'apologetica pratica dei *Pensieri* era diretta ad un pubblico di non filosofi, o comunque non particolarmente attrezzato dal punto di vista intellettuale e teoretico, oggi occorre invece essere persone di certa vita intellettuale per mostrare sensibilità a quelle medesime argomentazioni. Nel clima di un contemporaneo relativismo e disimpegno morale, occorre che il soggetto sia almeno a conoscenza di cosa implichi porsi di fronte a sé stesso e al cosmo in cui si trova collocato, per poter accedere a quelle domande cui la dialettica pascaliana intendeva fornire una radicale risposta. Da questo punto di vista, i libertini di fine Seicento sono forse assai più vicini agli intellettuali odierni di quanto essi stessi non lo fossero agli intellettuali del loro tempo.

Chiunque abbia un minimo di capacità introspettiva, posto di fronte ai *Pensieri* di Pascal non ne esce indenne. Molto probabilmente le riflessioni che essi suscitano non sono oggi più sufficienti ad individuare un percorso compiuto che sfoci nell'accoglienza della Rivelazione; anzi, potrebbero correre il rischio, se non affiancate da ulteriori aiuti e contenuti, di esaurirsi sul piano emotivo. Eppure, le riflessioni dello scienziato-filosofo di Clermont-Ferrand continuano a rappresentare un efficace punto di avvio, una leva, uno spazio di inserzione, mediante i quali la successiva evangelizzazione può prendere corpo. La strategia di Pascal è, in fondo, un precoce esempio di quel metodo dell'immanenza che Blondel saprà difendere in modo convincente come porta d'accesso obbligata per fare appello al cuore di un uomo ormai abituato a giudicare argomenti ed eventi con il metro della propria sensibilità personale e non (solo) più con quello del loro significato oggettivo e impersonale. La svolta del nuovo equilibrio fra soggetto e oggetto instaurato da Pascal, fra appello personale e prove oggettive, è paradigmaticamente espressa da alcuni passaggi di uno dei suoi frammenti più noti:

E per questo non intraprenderò qui a dimostrare con prove naturali l'esistenza di Dio, o la Trinità, o l'immortalità dell'anima, né alcuna cosa di tale natura; non solo perché non mi sentirei abbastanza forte da trovare nella natura di che convincere degli atei incalliti, ma anche perché questa conoscenza, senza Gesù Cristo, è inutile e sterile. [...] Il Dio dei cristiani non consiste semplicemente in un Dio autore delle verità geometriche e dell'ordine degli elementi: è la parte dei pagani e degli epicurei. Non consiste semplicemente in un Dio che esercita la propria provvidenza sulla vita e sui beni degli uomini, per donare una felice serie di anni a chi lo adora: è la parte degli Ebrei. Ma il Dio d'Abramo, il Dio di Isacco il Dio di Giacobbe, il Dio dei cristiani, è un Dio di amore e di consolazione; è un Dio che riempie l'anima e il cuore di quelli che Egli possiede; è un Dio che fa loro sentire interiormente la loro miseria, e la sua misericordia infinita; che si unisce al più profondo della loro anima, che la riempie di umiltà, di gioia, di fiducia, di amore; che li rende incapaci di altro fine che non sia Lui stesso.¹

Pascal ha ragione. Il peso dei preamboli della fede, la correttezza teoretica del discorso filosofico su Dio, o perfino gli argomenti che mostrino la coerenza logica ed intellettuale delle verità di fede quando colte dalla coscienza credente, per quanto necessari, non sono sufficienti per la vita della grazia.

Laddove, come al giorno d'oggi, venisse a mancare la consapevolezza del peccato e dunque il riconoscimento di un amore di misericordia, oppure risultassero offuscati i bisogni spirituali dell'uomo, rendendo così più difficile la ricerca di una soprannaturale consolazione, l'anelito di Pascal intercetterebbe almeno una mai del tutto sopita nostalgia di Dio. Forse ci si dovrà oggi rassegnare a chinarsi sull'uomo anche quando solo ferito da questo *amore nostalgico*, se egli non ravvisasse più nulla di cui voler chiedere perdono o non volesse rinunciare a nulla con cui ancora consolarsi. Come metterà in luce due secoli dopo Blondel, e Agostino aveva già magistralmente avvertito, proprio la spasmodica e inefficace ricerca di ciò per cui il cuore non è fatto dimostra ciò per cui invece esso è stato fatto. All'evangelizzatore il compito di trasformare l'attesa in apertura e la nostalgia in desiderio efficace.

ABSTRACT

L'articolo presenta una rilettura sintetica del progetto apologetico soggiacente i *Pensieri* di Pascal, cercando di metterne in luce i rapporti con la personalità intellettuale del suo autore e con i destinatari ai quali l'Apologia, rimasta incompiuta, era originariamente diretta. Si esamina la visione del pensatore francese circa il rapporto fra fede e ragione, con speciale riferimento al confronto fra il Dio di Abramo e il Dio dei filosofi, e all'ermeneutica che la mentalità scientifica del suo autore potrebbe suggerire in proposito. Si offre quindi un riepilogo dei motivi di credibilità del cristianesimo deducibili dalla lettura dei *Pensieri*, esaminandone brevemente la loro attualità. L'articolo propone infine un paragone fra l'interlocutore al quale Pascal dirigeva alla sua Apologia e la condizione di indifferenza religiosa dell'uomo post-moderno.

¹ *Pensées*, n. 602.

The article offers a brief comment on the apologetic proposal underlying the *Pensées* by Blaise Pascal, taking into account the intellectual character of his author and the character of the addresses to whom Pascal's Apology was originally directed. Pascal's view on the relationship between faith and reason is here outlined, especially the comparison between the God of Abraham and the God of philosophers. The hermeneutics of such a comparison is also analyzed in the light of the French thinker's scientific background. The most important motives for the credibility of Christian religion, as they turn up from the reading of the *Pensées*, are briefly pointed out, and their possible relevance for the contemporary context shortly evaluated. Finally, the article suggests elements for a parallel between the existential circumstances of mid-seventeen century Pascal's addresses and the contemporary religious situation of post-modern, secular society.

LO SPIRITO SANTO E LA CHIESA. FASI STORICHE DEL RAPPORTO FRA CARISMA E ISTITUZIONE

MIGUEL DE SALIS AMARAL

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Un suggerimento proveniente dal secolo XIX: lo Spirito struttura la Chiesa*. III. *Una voce "isolata" all'interno della crisi modernista: Cristo agisce nella Chiesa tramite lo Spirito*. IV. *Il ruolo dello Spirito nella Chiesa secondo Y.-M. Congar*. V. *Una voce della teologia ortodossa nel secolo XX: il ruolo strutturante dello Spirito Santo nella Chiesa secondo i Padri*. VI. *Un brano del Concilio Vaticano II sull'azione dello Spirito nella Chiesa*. VII. *Ancora sullo Spirito Santo nella Chiesa secondo Congar*. VIII. *Ulteriori sviluppi teologici*. IX. *Il documento della Commissione Teologica Internazionale del 1985*. X. *L'evoluzione dell'idea di strutturazione sacramentale della Chiesa in Pedro Rodríguez*. XI. *Conclusioni*.

I. INTRODUZIONE

QUANDO parliamo di "struttura" della Chiesa, normalmente la nostra mente si dirige all'istituzione e alla gerarchia, che hanno la loro origine nel sacramento dell'Ordine, ovvero verso gli aspetti visibili e permanenti dell'autorità che traggono la loro origine da questo sacramento. Solitamente non pensiamo al sacramento del Battesimo, sebbene anch'esso configuri la struttura fondamentale della Chiesa. Di fatto, se usiamo il termine "struttura" per indicare la mutua articolazione di diverse posizioni, esso non comprende soltanto il sacro ministero, ma anche la condizione di fedeli cristiani, comune a tutti.¹

La parola "carisma" fa di solito pensare a una certa libertà e varietà, nonché ad una certa transitorietà e adeguamento a un determinato momento della storia della Chiesa. I carismi abitualmente compaiono nella vita della Chiesa qua e là, senza un ordine previsto, dovendo essere sottoposti al discernimento dei pastori; la struttura gerarchica, invece, ha un certo ordine e non sarebbe possibile ipotizzare una Chiesa di Cristo sulla terra senza questa strutturazione voluta dal Verbo incarnato.

Nella Chiesa sembrano trovarsi fra loro amalgamate due realtà molto diverse, una statica e l'altra dinamica, una cristologica e l'altra pneumatologica. Bisogna però riconoscere che esistono molti sensi in cui la parola carisma viene

¹ Cfr. A. DEL PORTILLO, *Dinamicità e funzionalità delle strutture pastorali*, in ATENEIO ROMANO DELLA SANTA CROCE, *Rendere amabile la verità. Raccolta di scritti di mons. Álvaro del Portillo*, Lev, Città del Vaticano 1995, 494, il testo originale è del 1969.

adoperata. Infatti, non tutti i doni dello Spirito Santo corrispondono a varietà, transitorietà e libertà. D'altro canto, la struttura gerarchica della Chiesa non esiste in astratto. Lungo la storia i pastori hanno scoperto più forme specifiche nelle quali la medesima struttura della Chiesa si è organizzata per rispondere alle necessità dei cristiani e per svolgere più efficacemente la sua missione. Oltre a questa esperienza ecclesiale, più o meno comune a tutti noi, esistono anche altre esperienze che abbiamo ricevuto dalla storia, forse senza averci pensato più di tanto.

Sulla scia – presunta o vera – di Gioacchino da Fiore molti avevano desiderato individuare lo Spirito Santo quale responsabile di un'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, l'attuale forma storica della Chiesa, associandola all'«età del Figlio»: la forma attuale era vista come 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 su 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 presente una certa idea di collegare il rinnovamento e la libertà dei carismi soltanto allo Spirito, mentre la stabilità, la legge e le istituzioni venivano legate soltanto a Cristo. La reazione più “automatica” era stata quella di 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 fra loro.¹

La polemica con il luteranesimo provocò un diffuso sospetto riguardo un'intervento diretto dello Spirito Santo volto ad assistere il cristiano quando questi legge la Sacra Scrittura, cercando di situare l'azione della Terza Persona della Trinità all'interno della Chiesa gerarchica quando questa insegna la Parola di Dio. Da allora, e con l'esperienza storica che abbiamo appena tratteggiato, sembrava sempre difficile trovare nella Chiesa un posto per lo Spirito che andasse oltre la Sua assistenza alla gerarchia per proclamare il Vangelo e per pascolare il gregge ad essa affidato; al più si ammetteva che lo Spirito potesse realizzare un'ispirazione più o meno saltuaria nella vita della Chiesa tramite i carismi (ri-

¹ «Le esagerazioni dei movimenti spiritualisti del Medioevo (gioachinismo, francescani *spirituali*, con Ockham che attacca violentamente 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», DEL PORTILLO, *Dinamicità e funzionalità delle strutture pastorali*, in *Rendere amabile la verità*, 477; «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», *ibidem*, 478-479.

tenuti “grazie straordinarie”). Nel discorso classico della teologia manualistica non si trovava alcuna implicazione strutturale, anche perché Cristo stesso aveva già realizzato la struttura della Chiesa nei suoi tratti fondamentali.

Il riferimento allo Spirito Santo cominciò ad entrare con più consistenza nei manuali *De Ecclesia* soltanto all’inizio del xx secolo. Fino al Concilio Vaticano II si può trovare soltanto un discorso ecclesiologico in cui il Consolatore compare come anima o principio trascendente di unità della Chiesa, sulla scia della teologia dei Padri e di quella 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 ad una piena maturazione. Forse perché la storia ci porta spesso a pensare alla dialettica struttura-carisma, alla distinzione fra Chiesa istituzionale e Chiesa carismatica, e via dicendo. Alcune volte l’accento sullo Spirito evidenzia così tanto la comunione spirituale che la Chiesa diventa una realtà eterea, nella quale è difficile trovare posto per la dimensione istituzionale. Esistono altri aspetti della questione, ma è più interessante offrire una sintesi, più contenuta possibile, delle diverse impostazioni del binomio struttura-carisma.

Tra i teologi che si sono occupati della questione “struttura-carisma” esiste tuttavia una certa imprecisione terminologica che non aiuta a trovare subito una soluzione. A volte uno stesso autore usa più significati per la parola “struttura” e per la parola “carisma”, potendo situarsi in una o l’altra delle opinioni che in seguito si indicano. Perciò, la descrizione che offriamo ha il semplice scopo di fare un po’ d’ordine in un campo dove l’ordine sembra ancora mancare.

Per alcuni autori non si può parlare propriamente di “strutture carismatiche” perché ciò sarebbe una contraddizione. Essi pensano che la struttura sia sempre istituzionale e permanente – trascende le persone – mentre il carisma sia invece sempre una realtà personale e variabile. Sarebbe quindi impossibile parlare di convergenza fra strutture carismatiche e gerarchiche.¹

Altri ritengono che molti carismi abbiano un’espressione visibile e, quando devono prolungarsi oltre la vita personale di chi li riceve, acquistino persino

¹ Esistono due correnti che negano la possibilità di una struttura carismatica nella Chiesa. La prima, ormai scomparsa, è la posizione dell’ecclesiologia apologetica del secolo xix e degli inizi del secolo xx, più orientata verso una rigidità strutturale. In essa il carisma è inteso come una grazia di tipo piuttosto straordinario, tesa a favorire la conversione degli uomini, molto comune nella Chiesa primitiva ma, con il meraviglioso sviluppo della Chiesa nei secoli successivi, non fu più necessaria divenendo di fatto un evento “straordinario”, proprio come accade oggi. La seconda posizione, di Mörsdorf e di coloro che lo seguono, non difende uno staticismo a oltranza, ammettendo invece una certa dinamicità e adattamento delle strutture ecclesiali, sinonimo di gerarchiche. Il carisma è una grazia di un tipo variegato, ordinaria o straordinaria, con influssi diversificati nella vita della Chiesa, a volte collegata con un ministero pubblico, ma non configurante la struttura visibile della Chiesa.

una dimensione istituzionale. È evidente che una grazia non immediatamente o direttamente sacramentale può configurare la vita di un cristiano individualmente, o persino quella di un insieme di cristiani. La storia della Chiesa è piena di esempi di questo genere, e del tipo più variegato. Perciò tali autori accettano di usare il termine “struttura carismatica” accanto alle strutture gerarchiche, che sarebbero quelle originate dai sacramenti del Battesimo e dell’Ordine. Per costoro ha senso parlare di convergenza o armonia tra strutture carismatiche e gerarchiche della Chiesa perché una istituzione ecclesiale può avere origine dal sacramento o dal carisma, tutte e due hanno la loro radice in Cristo e nello Spirito.¹ Non poche volte, negli ultimi trenta anni, i teologi di questo secondo gruppo hanno cercato di studiare il ruolo e la presenza dello Spirito Santo nella Chiesa con l’intenzione di proporre così le condizioni di possibilità di una sintesi tra tutto ciò che si raduna sotto la parola “strutture” e ciò che viene designato sotto la categoria di “carisma”. A volte, la proposta di una ecclesiologia pneumatologica si prospetta principalmente sulla scia del modo in cui lo Spirito abita in Cristo, come nella teologia tradizionale medioevale. Altre volte si segue la via dell’unità nella molteplicità o, se si vuole, la scia della cattolicità della Chiesa. Ambedue sono vie possibili e non necessariamente escludentisi. Lo scopo degli sviluppi operati dai teologi prima menzionati è giungere ad una comprensione più unitaria dei diversi elementi ecclesiali.

Alcuni autori impiegano l’espressione “struttura ecclesiale” per riferirsi a tutte le forme istituzionali della Chiesa: le formule dogmatiche, la tipologia di governo pastorale, le forme celebrative della fede, le diverse istituzioni e funzioni storiche esistenti nella Chiesa, e così via. Alcune di esse sono vere testimonianze della Tradizione, ma tutte, in generale, vengono lette quali espressioni sociali e visibili della *communio*. In pratica, per tali autori, con il termine “struttura” s’intende tutto ciò che non è esclusivamente personale o tutto ciò che trascende le persone, avendo anche una connotazione di permanenza.² È un modo di impiegare la parola “struttura” con il senso di elemento stabile, singolare o collettivo, in quanto diverso delle persone, analogo ad una distinzione tra struttura e vita. In tal modo, viene così impostato anche un discorso sulle strutture carismatiche e gerarchiche della Chiesa.

Occorre tener conto dell’approccio sociologico che può sottostare a questa lettura e occorre altresì precisare la nozione di carisma che si usa. Altrimenti,

¹ In questo campo si trova, tra gli altri, S. Wiedenhoffer. Nel senso di un parallelismo tra «carismi liberi» scesi dall’alto e la tradizione e successione di «parola, ufficio e sacramento» nella storia, quali due modi in cui uno e lo stesso Spirito agisce nella Chiesa, si può vedere H. MÜHLEN, *Una mystica persona*, Città Nuova, Roma 1968, 686. Quest’ultimo autore sembra prospettare l’unione delle due azioni nella loro fonte comune, lo Spirito.

² Un esempio di connessione tra carisma-persona e struttura-permanenza: «lo Spirito Santo si manifesta nella Chiesa non solo nei carismi personali sempre nuovi e ineducibili dei singoli cristiani, ma anche nelle strutture permanenti della Chiesa», G. CISLAGHI, *Per una ecclesiologia pneumatologica. Il Concilio Vaticano II e una proposta sistematica*, Pont. Seminario Lombardo-Glossa, Roma-Milano 2006, 222.

si può cadere in discorsi che dirottano il rapporto gerarchia-carismi verso l'opposizione istituzione-persone di stampo liberale, a volte inconsapevolmente assunta per leggere il mistero ecclesiale,¹ prendendo spesso il termine "carisma" nel senso di dimensione non istituzionale. Impiegando una chiave sociologica per guardare la Chiesa si perde eventualmente la dimensione istituzionale dei carismi, la dinamicità della gerarchia e l'unità della Chiesa secondo *Lumen gentium* n. 8 (d'ora in avanti LG), la quale è *allo stesso tempo* comunione di persone e comunione strutturata.

Dopo la breve panoramica indicata è legittimo interrogarsi sul perché di questa non raggiunta maturità e della varietà d'impostazioni. È una carenza di pensiero sulla fede o piuttosto la teologia ha mutuato le sue categorie da un pensiero filosofico o politico che non prende in considerazione la realtà di mistero della Chiesa di Cristo? In questo ultimo caso, esiste una ragione che abbia fatto emergere e mantenga ancora in vigore tale scambio di binomi?

Se per la premessa introduttiva da cui siamo partiti abbiamo usato una prospettiva sintetica, cercheremo adesso di illustrare in modo più analitico alcuni tratti del percorso storico recente in merito al collegamento tra lo Spirito e la Chiesa. L'intenzione che ci muove è mostrare le varie conseguenze delle diverse impostazioni di tale rapporto, alcune delle quali potranno avere sviluppi futuri promettenti. In sostanza, offriremo alcune delle riflessioni teologiche realizzate negli ultimi duecento anni, che possono favorire l'approfondimento di una realtà di fede a volte rimasta un po' in ombra.

II. UN SUGGERIMENTO PROVENIENTE DAL SECOLO XIX: LO SPIRITO STRUTTURA LA CHIESA

Oggi è comune attribuire la rinascita ecclesiologica alla scuola di Tubinga, specialmente a Johann-Adam Möhler (†1838). Quest'autore scrisse nel 1825 un'opera – *Die Einheit in der Kirche* – in cui operava una sintesi tra un'ecclesiologia prevalentemente societaria e un'altra fin troppo mistica, ispirandosi agli scritti dei Padri della Chiesa dei primi secoli.² Secondo la sua impostazione la struttura gerarchica della Chiesa procedeva dalla profondità vitale del cristianesimo, dall'azione interiore dello Spirito Santo, il quale faceva sì che la Chiesa fosse una realtà di vita in comunione. Per certi versi, sembrava che Möhler proponesse un'idea di Chiesa quale organismo dello Spirito Santo, in cui i vincoli erano di

¹ Contro coloro che riducono il rapporto carisma-istituzione così descritto, all'opposizione dialettica tra individuo-autorità, cfr. E.D. O'CONNOR, *Charisme et Institution*, «Nouvelle Revue Théologique» 106 (1974) 3-19. Esistono altre letture che non esprimono una opposizione tra carisma e istituzione ma mantengono la lettura individuo-istituzione di stampo liberale. Inoltre, alcuni autori prendono in prestito un discorso maggiormente collegato alle moderne scienze della direzione di risorse umane, lette in chiave pastorale, per illustrare l'importanza di tener conto dei carismi nei diversi livelli della funzione ministeriale. A volte è un discorso a metà strada tra la teologia e la filosofia della religione. Bastino questi esempi per capire la diversità di letture che possono esistere all'interno di questo modo d'impostare il binomio carisma-istituzione.

² In italiano: J.-A. MÖHLER, *L'unità nella Chiesa*, Città Nuova, Roma 1969.

carità e dalla cui vita emergevano le strutture che esso stesso procurava come espressioni dell'amore che lo caratterizzava.

L'idea di Möhler era in forte contrasto con l'ecclesiologia illuminista allora vigente, per la quale la Chiesa era una istituzione gerarchica fondata da Cristo con la missione di portare la salvezza a tutti gli uomini. Essa aveva ricevuto tutti i doni necessari per lo svolgimento del compito affidatole, ma non si capiva tanto bene se il suo rapporto con Cristo dovesse restare confinato entro la cornice dell'istituzione che conservava e proseguiva ciò che era stato indicato dal suo fondatore, oppure andasse ben oltre. Lo Spirito, in realtà, fungeva soltanto da agente esteriore che solo di tanto in tanto agiva nella gerarchia.

Non occorre approfondire in questa sede una certa unilateralità pneumatologica del libro di Möhler *Die Einheit*, superata più tardi nella *Symbolik*. Piuttosto, interessa qui sottolineare l'importanza dell'azione dello Spirito in tutte le fasi e aspetti della vita della Chiesa, anche nella sua struttura gerarchica, che viene situata all'interno del corpo ecclesiale e non come qualcosa di esteriore alla comunità dei fedeli. Non era infatti tanto comune, in quell'epoca, mostrare che lo Spirito Santo possedesse un ruolo fondamentale – nel senso stretto della parola – nella strutturazione della Chiesa.

Alcuni hanno pensato che Möhler volesse affermare che la Chiesa visibile fosse un prodotto spontaneo dello Spirito di carità. Visto che sembrava ricordare alcune idee di autori protestanti e assumeva idee romantiche, alcuni autori lo considerarono come un padre del modernismo. Secondo loro, la mancata sottolineatura, da parte di Möhler, dell'origine divina dell'elemento istituzionale, significava che questo emergeva da forme di carità originate dall'azione dello Spirito nelle anime dei fedeli. Non era questa la sua intenzione, ma il sospetto si prolungò per più di un secolo.

Ciò che Möhler proponeva e voleva dire era invece alquanto diverso, ma forse non risultava troppo bilanciato con le altre verità ecclesiologiche. *In nuce*, il teologo tubinghese presentava lo Spirito Santo come agente dell'incontro con Cristo nel tempo della Chiesa e nell'interiorità dei suoi figli.¹ La presenza di Gesù Cristo e il suo incontro con gli uomini nel *tempus ecclesiae* vengono realizzati dallo Spirito Santo, inviato alla Chiesa nella Pentecoste e rimasto poi sempre con essa (cfr. Ap 22,20). Dopo l'Ascensione, Gesù Cristo era stato sottratto agli Apostoli nella sua visibilità storica, ma con la discesa dello Spirito il giorno di Pentecoste, fu restituita al mondo la presenza di Cristo, interiorizzata. Da allora, lo Spirito rivela Cristo all'interno dei suoi discepoli, finché egli non verrà di nuovo.² È tramite lo Spirito che l'uomo ha accesso a Gesù Cristo nella Chiesa.

Usando le parole d'un noto teologo ortodosso moderno, «durante *la missione terrestre del Cristo* la relazione degli uomini allo Spirito Santo non si operava che

¹ Cfr. MÖHLER, *L'unità nella Chiesa*, 14-15, tra altri luoghi.

² Cfr. P. EVDOKIMOV, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, Paoline, Roma 1983, 117-118.

“in” e “per” il Cristo, *dopo la Pentecoste* invece è la relazione al Cristo che non si opera che “per” e “nello” Spirito Santo». ¹

Questo avvenimento della storia dell'ecclesiologia, oltre le interpretazioni dell'operato di Möhler, ci mostra che già nel 1825 era sorta una prima riscoperta dell'importanza dello Spirito Santo nella strutturazione della Chiesa. L'idea doveva ancora maturare ed integrarsi meglio con la dimensione cristologica della Chiesa per non rimanere imprigionata entro il flusso di un pensiero romantico che vedeva l'istituzione emergere dalla vita nello Spirito, quale reazione all'ecclesiologia illuminista dell'epoca. Di fatto, l'influsso di Möhler sul secolo XIX rimase centrato sulla visione della Chiesa come corpo mistico di Cristo e continuatrice dell'Incarnazione, come mostra un suo altro libro, *Symbolik*, che fu accolto dalla Scuola Romana.

III. UNA VOCE “ISOLATA” ALL'INTERNO DELLA CRISI MODERNISTA: CRISTO AGISCE NELLA CHIESA TRAMITE LO SPIRITO

Più avanti nella storia, negli anni 1908-1911, il domenicano spagnolo Juan González Arintero (†1928) presentò quattro volumi di ecclesiologia, nei quali la Chiesa veniva considerata alla luce della vita in Cristo e nello Spirito Santo. Secondo questo autore, la Chiesa cresceva continuamente lungo la storia dell'umanità, sviluppandosi in molte forme, sempre più complesse, fino a raggiungere la misura di Cristo. ² Il teologo spagnolo fu molto influenzato dai suoi primi studi biologici, che lo portarono ad elaborare un'ecclesiologia molto dinamica, evolutiva e organica. Un influsso di ambito mistico si può apprezzare, tra l'altro, nel ruolo principale da lui attribuito, nel suo discorso sulla Chiesa, allo Spirito Santo e alla vita in Cristo. Considerata globalmente, l'ecclesiologia di Arintero era una meditazione sul quarto capitolo della lettera agli Efesini. La sua riflessione include aspetti esortativi e parenetici, spesso suggeriti dalla vita dei santi, dai Padri della Chiesa e da autori spirituali. Egli conosceva bene anche autori moderni suoi contemporanei come Blondel, Commer, professore a Vienna ed ispiratore di alcune idee sulla Chiesa, ed autori romantici come Möhler. ³

La Chiesa, considerata come organismo caratterizzato principalmente dalla

¹ *Ibidem*, 117.

² Il primo volume è intitolato *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia. Introducción y Evolución orgánica* (Salamanca 1911); il secondo, con lo stesso titolo generico, ha come sottotitolo *Evolución doctrinal* (Salamanca 1911); il terzo – il più famoso – *Evolución mística* (Salamanca 1908) ed il quarto *Mecanismo divino de los factores de la evolución eclesiástica* (Salamanca 1909). Poiché questi quattro volumi sono stati recentemente pubblicati da due case editrici diverse, citeremo con il titolo che ogni editore ha scelto, senza sottotitolo; indicheremo, inoltre, anche il volume dell'edizione originale quando ciò non risulta evidente dal titolo dell'opera.

³ Per ottenere un'indicazione sull'ispirazione möhleriana in Arintero, per quanto riguarda specificamente l'idea di “tradizione vivente” cfr. V. RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, *Evolución de la Iglesia según J. González Arintero*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1992, 134; per l'influenza di Möhler, Newman e altri autori cfr. A. BANDERA, *La obra eclesiológica del P. Arintero. Cronología con mística al fondo*, «Ciencia Tomista» 113 (1986) 503-504.

vita in Cristo e nello Spirito Santo, cresceva progressivamente in santità e si sviluppava lungo la storia, manifestandosi in forme sempre più ricche.¹ Protagonista dell'ecclesiologia di Arintero era la vita spirituale della Chiesa nel suo insieme, la sua crescita nella storia, dalla quale proveniva l'impulso per il suo sviluppo esteriore, fosse esso organico, dottrinale, liturgico, o altro.² Il domenicano spagnolo si riferiva spesso alla Chiesa come pienezza di Cristo (cfr. Ef 1,23) e, quando lo faceva, considerava che essa poteva comprendersi come Cristo stesso che cresceva negli uomini che si aprivano a Lui.³ Si trattava pertanto di una visione più inclusiva, ed anche più esistenziale. In questa prospettiva quasi non esisteva differenza fra la Chiesa e la vita nella grazia di Dio.

Arintero mise in evidenza lo Spirito Santo quale agente che permetteva ai fedeli di adattarsi sempre più al ruolo che essi avevano nella Chiesa, fornendo armonia, solidarietà e crescita in carità a tutto il tessuto ecclesiale.⁴ Tenendo presente l'epoca in cui egli scriveva, quest'idea era alquanto sorprendente. Non si trattava solo di affermare che lo Spirito Santo univa i fedeli a Cristo ed era sempre presente sia in Cristo come nei fedeli stessi, modo abituale in cui il tema della grazia capitale di Cristo veniva sviluppato nel XIX secolo da alcuni ecclesiologi con maggior sensibilità dogmatica. Arintero non intendeva tanto far risaltare l'unità della fonte, cioè la persona dello Spirito Santo, quanto mostrare soprattutto la *diversità* dei doni, la loro *universalità* e, infine, il loro ordinamento alla crescita di tutto il corpo ecclesiale. Questo significava che lo Spirito Santo, oltre ad essere inviato da Cristo, era specialmente considerato come l'autore della crescita e della pienezza della Chiesa – va ricordato che essa è l'intera realizzazione della pienezza di Cristo – che si sarebbero realizzate alla fine del mondo. Enfatizzando alcuni aspetti dell'azione dello Spirito Santo, Arintero affermava che l'azione del Paraclito era sia all'interno che all'esterno dei sacra-

¹ Cfr. J. GONZÁLEZ ARINTERO, *La evolución mística*, Bac, Madrid 1968², 4; cfr. anche F. M. REQUENA MEANA, *El Espíritu Santo, principio vital del cuerpo místico de Cristo: notas sobre la eclesiología vitalista de Juan González Arintero*, in A. ESPONERA CEDRÁN (ed.), *El Espíritu, Memoria y Testimonio de Cristo. A propósito de la Tertio Millennio Adveniente. Actas del IX Simposio de Teología histórica (5-7 Marzo 1997)*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 1997, 319.

² «Habiendo estudiado el desarrollo de la Iglesia en su organización exterior y en las más visibles manifestaciones de su vitalidad – cuales son los crecientes progresos de su disciplina, de su liturgia, de sus santas prácticas y de toda su doctrina maravillosa –, réstanos ahora examinar y considerar detenidamente el interno y misterioso desenvolvimiento de su vida íntima. Este aspecto es el fundamental y el más importante de todos; puesto que de la vida, o de las exigencias del proceso vital, se derivan a la vez el desarrollo de la doctrina y el de la organización; siendo ésta una condición necesaria para que se manifieste la interna virtualidad, y expresando aquélla la ley de las relaciones orgánicas y vitales. Así, el progreso exterior – sea orgánico o doctrinal, disciplinar o litúrgico – revela un progreso interior, un incremento de vida; y éste es el esencial y fundamental, de que los otros dependen y al cual se ordenan y se subordinan, tanto que sin él serían vanos; siendo como es la íntima vida de la Iglesia causa final y motriz de todos sus desarrollos», GONZÁLEZ ARINTERO, *La evolución mística*, 3 (prólogo).

³ Cfr. RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, *Evolución de la Iglesia*, 43-46, dove si manifesta specificatamente che la Chiesa è l'espansione dell'azione santificante di Dio uno e trino.

⁴ Cfr. GONZÁLEZ ARINTERO, *La evolución mística*, 750.

menti, come anima della Chiesa.¹ Inoltre, sosteneva che lo Spirito Santo era il *vivificatore* e, pertanto, la causa principale e fondamentale della vitalità della Chiesa, della sua *crescita* e del suo *sviluppo*: questo era il punto di vista principale della sua ecclesiologia.

Nei primi decenni del secolo xx, l'ecclesiologia poggiava sull'idea di *societas perfecta* o *inaequalis*, contro gli errori del liberalismo. Malgrado l'impulso del Magistero di Leone XIII nell'enciclica *Divinum illud* (del 9-v-1897), il ruolo dello Spirito Santo nei manuali *De ecclesia* era limitato all'azione di assistere il Santo Padre nelle definizioni dogmatiche – si era appena concluso il Concilio Vaticano I, immediatamente ricevuto nei manuali – e tutti i vescovi nei Concili Ecumenici. Oltre il carisma di assistenza, è vero, si attribuiva allo Spirito anche il sorgere dei carismi nella vita della Chiesa, segnalato alcuni anni prima nella stessa enciclica. In queste affermazioni si racchiudeva in fondo tutta la trattazione dell'azione dello Spirito nel *De ecclesia*. L'affermazione di Arinterero che lo Spirito pervadeva tutta la Chiesa, la faceva crescere ed assomigliare ogni volta di più a Gesù Cristo era ancora poco comune. Egli sottolineava il ruolo dello Spirito secondo una forma un po' diversa dal modo abituale di vedere, quello di un aiuto carismatico, alquanto *esteriore* e *intermittente*, fornito alla struttura della Chiesa, o alla Chiesa in generale.

Il principale valore dell'opera di Arinterero risiede nell'epoca in cui essa fu scritta: l'avvento della crisi modernista. Si trattò di un impulso importante per aiutare a capire che l'azione di Cristo nella Chiesa attraverso lo Spirito Santo era diretta, spirituale e carismatica. La Chiesa era intesa come la comunità nella quale l'azione dello Spirito era finalizzata a sorreggere e spingere costantemente tutti verso la formazione perfetta del corpo di Cristo. Egli agiva pertanto nella strutturazione di quest'ultimo aiutando tutti i fedeli a svolgere consapevolmente il ruolo al quale erano stati chiamati. In un certo senso, si può affermare che queste idee erano uno sviluppo in chiave pneumatologica dell'influsso diretto di Cristo sulla Chiesa tramite lo Spirito, tipico della teologia più tradizionale. Quest'ultima affermava anche che tale azione interiore si realizzava insieme all'influsso esterno di Cristo sulla sua Chiesa, mediante il quale Cristo stesso agiva attraverso la gerarchia.² L'enfasi di Arinterero riguardava perciò l'azione più interna di Cristo tramite lo Spirito. Attualmente, tra gli studiosi di questo teologo, vi è la convinzione che sia stato uno dei precursori del Concilio Vaticano II.

IV. IL RUOLO DELLO SPIRITO NELLA CHIESA SECONDO Y.-M. CONGAR

Si legge a volte che il cardinale Yves-Marie Congar sia stato l'ecclesiologo più importante del secolo xx. Anche se queste affermazioni solitamente si fanno dopo maggior tempo, tale opinione è oggi comune negli ambienti teologici, e ci

¹ Cfr. J. GONZÁLEZ ARINTERO, *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*, I, Fundación Universitaria Española. Seminario Suárez, Madrid 1974, 270.

² Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 8, a. 6.

offre la possibilità di osservare un cambiamento nel modo d'impostare l'azione dello Spirito nella Chiesa.

Tale prospettiva si è cominciata a studiare negli ultimi dieci anni e soltanto recentemente si comincia a capire la portata di questo cambiamento.¹ Per rilevare la trasformazione operata da Congar abbiamo separato in due parti il suo percorso, 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. Nel nuovo saggio lo Spirito Santo e il corpo apostolico venivano presentati come realizzatori dell'opera di Cristo. Congar aveva l'intenzione di spiegare che Cristo aveva fondato la Chiesa inviando gli Apostoli lo Spirito. Vi era, sempre secondo la sua spiegazione, una dualità di agenti – missioni – che realizzavano l'opera di Cristo. Lo Spirito suggeriva dal di dentro ciò che il ministero apostolico realizzava al di fuori, 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, fondamentalmente cristologica, 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, attraverso la libertà sovrana dei doni e degli interventi di ognuno. Attribuendo allo Spirito una specie di libertà o autonomia, Congar spiegava una delle caratteristiche della vita della Chiesa.

Il cardinale domenicano ebbe occasione di impiegare ulteriormente quest'impostazione, applicandola alla 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 al suo intervento nella vita della Chiesa, solitamente con carismi, e doveva essere legata alla missione del Figlio,² così come la vita della Chiesa era legata alla struttura gerarchica voluta da Cristo. Nel quinto saggio Congar studiò anche la natura dell'unione dello Spirito Santo con l'istituzione ecclesiale, considerando tre possibilità, che esaminò con più attenzione. La prima consisteva nel vedere quest'unione a partire dall'incarnazione, pur rifiutandola Congar vi riconob-

¹ Cfr. J. FAMERÉE, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II*, Leuven University Press, 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. GROUPE, *Yves Congar's Theology of the Holy Spirit*, Oxford University Press, Oxford 2004; secondo i nostri dati la tesi di dottorato più recente su questo tema 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).

² Sembra che qui Congar segua l'opinione dell'Aquinate nel *Contra errores graecorum*.

be alcune affinità. La seconda prospettiva approfondiva il binomio struttura-vita, analizzato all'inizio di questo paragrafo. Il terzo punto di vista era quello dell'Alleanza, fondato nel decreto di salvezza e nella promessa di Dio, realizzata nel *tempus ecclesiae*. Questa Alleanza consentirebbe di giustificare l'infallibilità di cui godono determinati atti del Magistero e l'azione divina nei sacramenti – in particolare l'azione dello Spirito in essi, portando la promessa di Cristo a compimento –, anche se Congar sottolineava che la risposta di fede ai sacramenti era necessaria per la loro ricezione fruttuosa. Inoltre, egli affermava che lo Spirito donava la sua grazia anche al di là dell'intervento del ministro ordinato. L'impostazione di Congar era, all'epoca, molto classica e per certi versi meno sviluppata di quella di Arintero.

In un'opera dello stesso periodo – *Cristo, Maria, la Chiesa* –¹ Congar affermava che la Chiesa come istituzione era lo strumento santo di Dio per la salvezza del mondo, in linea con la cristologia calcedoniana che evidenziava la vera umanità del Signore. Chiamò dimensione “carismatica”² l'azione diretta di Dio nelle anime dei fedeli, ritenendola tipica dell'ecclesiologia protestante, e considerò che l'inclusione di tale dimensione nell'ecclesiologia cattolica si poteva avere soltanto attraverso la gerarchia, cioè, sempre e quando quest'ultima avesse provato tutti i carismi, come affermava san Paolo. Così l'azione carismatica era confinata entro due categorie: quella dell'origine divina dei carismi e quella della loro accettazione da parte della gerarchia, non veniva ancora considerato che Dio agiva anche nella gerarchia – in modo ordinario o straordinario – affinché questa si pronunciasse sui carismi. L'unione dell'azione carismatica divina con l'azione gerarchica si verificava infatti nell'accettazione dei carismi da parte della gerarchia.

Se da quanto esposto possiamo notare che il teologo domenicano intendeva ancora l'azione dello Spirito nella Chiesa in una forma piuttosto ridotta e, per non indebolire la mediazione ecclesiale, bisognosa di sottomissione alla gerarchia, allo stesso tempo dobbiamo riconoscere che già negli anni '50 Congar s'interessava al rapporto dello Spirito Santo con la Chiesa, che cercava di arricchire ecclesiologicamente, pur partendo dall'impostazione cattolica classica che trattava tali temi principalmente nell'ambito dell'antropologia teologica.³

Il domenicano francese approfondì le sue idee sul rapporto tra lo Spirito Santo e la Chiesa negli anni successivi, specialmente dopo il Concilio Vaticano II. Tra il 1979 e il 1980 Congar pubblicò tre libri sullo Spirito Santo – in seguito raccolti in un unico volume –⁴ che mostrano un'evoluzione significativa riguardo ciò che aveva detto nei primi anni. In essi Congar arricchisce l'impostazione cattolica classica sullo Spirito, centrata sull'inabitazione dello Spirito Santo nel

¹ Cfr. Y.-M. CONGAR, *Le Christ, Marie et l'Église*, Desclée de Brouwer, Paris 1955.

² Va notato che in questo libro Congar considera che la dimensione carismatica della Chiesa è sinonimo di azione diretta di Dio nelle anime, cfr. *ibidem*, 46.

³ Cfr. FAMERÉE, *L'ecclesiologie d'Yves Congar avant Vatican II*, 82-83 e 148-149.

⁴ Y.-M. CONGAR, *Je crois en l'Esprit-Saint*, Cerf, Paris 2002³.

cristiano, con una considerazione più ecclesiologica in cui afferma, tra l'altro, che lo Spirito è co-istituente, o co-fondatore della Chiesa, e principio della sua stessa vita.¹ 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 l'enciclica *Divinum illud* di Leone XIII accordava allo Spirito un ruolo in tutte le azioni di Cristo, sin dall'incarnazione.² Con tali premesse, non era azzardato affermare che lo Spirito Santo avesse un autentico ruolo nella fondazione della Chiesa e che non si dovesse considerarlo semplicemente come inviato da Cristo agli apostoli nella Pentecoste.

L'intervento di Congar negli anni 1979-80 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. Fu in *Io credo lo Spirito Santo* che Congar cercò di superare questa impostazione, opera che approfondiremo anche più avanti per studiare altri argomenti. La storia dell'opposizione tra Chiesa carismatica e Chiesa gerarchica veniva da lontano. Già nel 1939 Pio XII era dovuto intervenire contro la sterile opposizione tra "Chiesa del diritto" e "Chiesa dell'amore", ispirata dal protestantesimo di R. Sohm (†1917). Questo canonista luterano di Strasburgo aveva capito la valenza strutturante del carisma nella Chiesa, ma l'aveva impostata sia in opposizione con la costituzione gerarchica della Chiesa, sia con l'esistenza del Diritto nella Chiesa.³ Oltre all'avvertimento di Pio XII, ripetuto nell'enciclica *Mystici corporis* del 29-VI-1943, in ambito cattolico fu K. Mörsdorf a rispondere a R. Sohm negando categoricamente la tesi di quest'ultimo. In particolare, il canonista cattolico sosteneva che «la struttura gerarchica della Chiesa non rende possibile la ricezione di una struttura carismatica; struttura gerarchica e carismatica sono concetti che si escludono reciprocamente».⁴ La posizione di Mörsdorf è stata predominante – ma non esclusiva – tra i suoi discepoli fino ai nostri giorni.

A queste idee di Sohm bisogna aggiungere l'influsso della sociologia weberiana secondo la quale il carisma corrispondeva alla dote che rendeva una persona *leader* di una comunità.⁵ Per M. Weber, qualsiasi cambiamento religioso era rea-

¹ Cfr. *ibidem*, 243 e 246.

² Cfr. 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, 88-89.

³ «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*, rist. 2 ed., Duncker und Humblot, Berlin 1923, 700.

⁴ K. MÖRSDORF, *Das eine Volk Gottes und die Teilhabe der Laien an der Kirche*, in K. SIEPEN et alii (hrsg. von), *Ecclesia et Ius. Festgabe für Audomar Scheuermann zum 60. Geburtstag*, F. Schöningh, München 1968, 101.

⁵ Cfr. M. WEBER, *Max Weber on Charisma and Institution Building: Selected Papers*, ed. e introd. da S. N. Eisenstadt, University of Chicago Press, Chicago 1968; F. TUCCARI, *Carisma e leadership nel pensiero di Max Weber*, Franco Angeli, 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, cfr. M. RIESEBRODT, *Charisma in Max Weber's Sociology of Religion*, «Religion» 29 (1999) 1-14. Comunque, Riesebrodt riconosce l'influsso di Sohm in Weber per ciò che riguarda l'op-

lizzato da *leader* carismatici e, in concreto seguendo le idee di Sohm, la religione in se stessa aveva un'origine carismatica, per cui il periodo più intenso era quello della prima generazione in quanto il *leader* era ancora in vita, il fenomeno dell'istituzionalizzazione giungeva successivamente e con la 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 che intendeva prolungarne gli effetti ma in forma più debole e fissa. Queste idee furono ampiamente diffuse a partire degli anni Venti del secolo scorso, prima di tutto in ambito protestante (Brunner, Käsemann, Von Campenhausen),¹ e poi anche in casa cattolica, ecco perché Pio XII dovette intervenire. Tra i cattolici, K. Rahner,² H.-U. von Balthasar e Y. Congar si sono interessati dell'argomento senza però offrire una prospettiva sistematica completa. Forse H. Küng fu uno dei teologi che seguì fino in fondo la prospettiva di Sohm, cercando di elaborare un discorso teologico sulla struttura carismatica della Chiesa, ma non riuscì a superare l'opposizione con la struttura istituzionale della stessa.³ Per certi versi finì per confondere ulteriormente le acque, togliendo spazio teologico ad altre ricerche su questo tema.

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, e spesso 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, innanzi tutto, l'impostazione ecclesiologica classica, in cui la persona del Verbo incarnato

posizione istituzione-carisma e la necessaria evoluzione del carisma verso l'istituzione che si indica nel testo. 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 voll., Fordham University Press, New York 1966-1972.

¹ Cfr. E. KÄSEMAN, *Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, in *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Vol. 1, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960, 109-134; IDEM, *Die Legitimität des Apostels*, «Zeitschrift für 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, 30-75; per approfondimenti riguardo gli autori protestanti tra le due guerre mondiali e dopo, cfr. PH. GOYRET, *Dalla Pasqua alla Parusia. La successione apostolica nel tempus ecclesiae*, Edusc, Roma 2007, 88-91 e 99.

² 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, 28.

³ Cfr. M. KEHL, *Kirche als Institution*, Knecht, Frankfurt a. M. 1976, 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 *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, 1, Marietti, Casale Monferrato 1977, 505.

era fondamentale, non dedicava molta attenzione allo Spirito Santo, come già abbiamo visto in precedenza. Il ruolo della Terza Persona della SS. Trinità si studiava principalmente nel trattato *De Deo trino*, nel *De gratia* e nella teologia spirituale. Vi era poi il sospetto di oscurare la mediazione ecclesiale – assumendo “acriticamente” un’impostazione protestante – se si fosse dato 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 momento tipico della Chiesa carismatica e istituzionalizzata, col trascorrere del tempo.¹

L’idea di una primitiva Chiesa carismatica strutturatasi dopo il primo secolo in organismi ogni volta più complessi, si rivelò poi falsa e priva di fondamento; essa era però ancora viva negli anni Settanta, e servì da 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 Settanta non aiutò a chiarire il dibattito a tal riguardo. Da sfondo a questo quadro vi erano anche alcuni studi che radunavano attorno all’idea di carisma una parte degli elementi della Chiesa e sotto l’istituzione un’altra parte, quella sacramentale e strutturante della gerarchia. Il concepire l’azione di Cristo nella Chiesa tramite i sacramenti o, al contrario, *direttamente* nelle anime – tramite i carismi dello Spirito – era supportato da una lunga tradizione ecclesiale, all’interno della quale possiamo includere san Tommaso e, più recentemente, l’enciclica *Mystici corporis* del Venerabile Pio XII.² Pur mantenendo tale distinzione, si riteneva fon-

¹ 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 dopo, visto che la Chiesa già sviluppata era un segno 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. Questi ultimi non tenevano molto conto della radice in cui era fondata tale vita nello Spirito, e forse non si accorgevano dell’ispirazione romantica alla quale erano debitori.

² «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 (cfr. Gv 10,1-13; 1Pt 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 (cfr. Gv 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” (cfr. 1Pt 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, enc. *Mystici corporis*, (29-VI-1943), AAS 25 (1943) 200, 209-210; per la traduzione italiana riportata: EE 6/167, 186-188.

damentale sostenere l'unità tra i due tipi di elementi e tra le realtà da essi nati, a volte chiamate struttura gerarchica e struttura carismatica. Solitamente tutti i grandi teologi dell'epoca cercavano di non separare la gerarchia e i carismi, dichiarando l'origine comune di entrambi in Cristo, la loro convergenza nella missione ecclesiale e la loro mutua ordinazione nell'unica Chiesa. Trattandosi della coesistenza di due elementi diversi, si risolveva la loro opposizione, ma non si escludeva la loro polarità. Come vedremo più avanti, fu di quest'ultimo aspetto che si lamentò Congar alla fine degli anni Settanta. Mancava ancora un'impostazione unitaria della Chiesa all'interno della quale scoprire l'azione di Cristo e dello Spirito in tutti i suoi livelli. Nonostante ciò, fu proprio in quegli anni che Congar dichiarò serenamente finito il dibattito sulla cosiddetta «Chiesa istituzionale-Chiesa carismatica», ma in realtà se ne ebbe ancora per molti anni, e a tutt'oggi non vi è l'unanimità all'interno dei teologi cattolici riguardo questo tema.

V. UNA VOCE DELLA TEOLOGIA ORTODOSSA NEL SECOLO XX:
IL RUOLO STRUTTURANTE DELLO SPIRITO SANTO NELLA CHIESA
SECONDO I PADRI

Nel percorso attraverso i secoli vogliamo ora soffermarci su un teologo ortodosso, Georges Florovskij (†1979), noto come iniziatore della teologia neopatristica ortodossa e che, come altri teologi ortodossi e greco-cattolici, conferma il ruolo strutturante dello Spirito Santo nella Chiesa. Egli sosteneva che l'episcopato è un'organo carismatico, cioè, un organo che non deve essere visto quale garante canonico dell'unità della Chiesa, quale struttura aggiunta occupata a mettere ordine e governare, bensì come il mezzo con cui lo Spirito garantisce l'unità e l'identità del *corpo vivente* della Chiesa.¹ Secondo lui, l'Eucaristia e la Pentecoste sono fonti complementari dell'esistenza cristiana. La Tradizione in quanto principio carismatico, cioè, come vita nello Spirito Santo e in Cristo, egli la concepiva come dono che è vissuto nell'organismo strutturato che è la Chiesa. La Tradizione quale principio carismatico trova la sua fonte nella presenza dello Spirito Santo che vive, abita, nella Chiesa. Tale inabitazione del Paraclito la aiuta a tramandare questa stessa vita in Cristo e nello Spirito alle future generazioni. All'interno dell'idea generica di assistenza del Consolatore alla Chiesa, Florovskij evidenziava specificamente la successione apostolica, intesa come base del dono carismatico alla gerarchia di proclamare la verità.

Troviamo in lui l'idea, già vista in Möhler, del ruolo dello Spirito Santo quale garante della presenza di Cristo tra gli uomini lungo i secoli. Lo Spirito coordina la carità in tutte le sue forme all'interno del corpo mistico di Cristo e fa in modo che la Chiesa sia molto più di una società, la fa essere il sacramento della

¹ Cfr. G. FLOROVSKIJ, *Le Corps du Christ vivant. Une interprétation orthodoxe de l'Église*, in *La Sainte Église Universelle. Confrontation œcuménique*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1948, 37.

comunione con Dio.¹ Oltre a queste affermazioni, Florovskij riteneva che lo Spirito offrisse un posto ad ognuno nella Chiesa: l'azione dello Spirito non si limita all'ambito sacramentale o ministeriale in genere, ma configura anche in un certo modo tutte le situazioni ecclesiali esistenti nella Chiesa.² Lo Spirito è, in ogni fedele, fonte di pace e semplicità spirituale, fonte di cattolicità, cioè, di una unità viva e differenziata. In questo senso, alcuni autori hanno ritenuto che Florovskij, nell'affermare il ruolo strutturante dello Spirito nella Chiesa, abbia sottolineato che non si può concepire l'azione dello Spirito solo nei sacramenti. In altre parole, l'azione dello Spirito – attraverso e aldilà dei sacramenti – configurerebbe la struttura della Chiesa.

In conclusione, in queste affermazioni del teologo ortodosso russo possiamo riscontrare idee di Arintero e di Möhler. Egli non andò molto oltre il ribadire l'azione dello Spirito in tutta la Chiesa, sia nei ministri che nei fedeli non ordinati. Il suo valore sta, più che altro, nell'affermazione di un ruolo dello Spirito nella strutturazione della Chiesa, che compare all'interno di una visione ecclesiale prevalentemente cristocentrica e patristica. Questa prospettiva sul ruolo dello Spirito, poco più che enunciata da Florovskij, non è in realtà un'idea tanto recente, e in ogni caso non deve essere considerata in concorrenza con l'impostazione cristocentrica classica.³ Per certi versi, Florovskij – che scrisse molto prima del Concilio Vaticano II – anticipa il risveglio pneumatologico cattolico e lo fa offrendo una via tradizionale non opposta all'impostazione ecclesologica classica, che era cristocentrica.

¹ Cfr. FLOROVSKIJ, *Le Corps du Christ vivant*, 17, 19, 27-28, 37-39; «L'Esprit Saint nous unit au Seigneur, en nous incorporant dans son corps [...] et dans chaque âme fidèle, l'Esprit Saint devient une source vivante de paix et de simplicité spirituelle. Et par le Saint-Esprit, c'est le Seigneur lui-même qui opère dans son corps cette unité glorieuse [...] et de cette manière perpétue son sacerdoce éternel [...] La source unique de toute la vie sacramentelle de l'Église, c'est la Pentecôte, [...] L'Esprit est descendu sur l'Église, où il habite depuis. [...] La Pentecôte est continuée et perpétuée dans l'Église, et les sacrements sont des moyens ordinaires de cette perpétuation. "C'est dans l'Esprit qui vivifie: en effet, l'Esprit rend les membres vivants" [...]», *ibidem*, 27-28.

² «L'activité polymorphe de cet Esprit est de rendre témoignage au Christ glorifié pour susciter la foi chez les hommes [...], d'ouvrir l'intelligence et le cœur des appelés pour qu'ils répondent adéquatement à leur vocation, d'unir tous les croyants dans l'agapè, et spécialement de donner à chacun un charisme propre qui lui permette de trouver sa place et de jouer son rôle dans la communauté. L'Esprit, en effet, est l'adaptateur de la grâce à la configuration complexe d'une Église composée de personnes libres. Il n'est pas seulement et transmetteur de l'énergie sacramentaire et l'animateur des ministères, mais encore l'inspirateur de chaque chrétien, afin qu'en toute situation soit posée l'action efficace qui fera avancer le Royaume. L'Esprit agit donc un peu comme un ordinateur biologique, comme la *ratio animalis* d'un vivant qui programme le développement et l'activité de chaque membre en fonction de la forme et des besoins du corps considéré dans son ensemble. L'Esprit assure ainsi l'insertion de chaque croyant dans l'organisme chrétien et unifie sans cesse le Corps du Christ dans ses diversités complémentaires: ce qui revient à dire que l'Esprit est encore l'artisan de la catholicité de l'Église», Y.-N. LELOUVIER, *Perspectives russes sur l'Église. Un théologien contemporain: Georges Florovsky*, Centurion, Paris 1968, 82.

³ Per una visione più completa delle affermazioni di Florovskij, cfr. M. DE SALIS AMARAL, *Dos visiones ortodoxas de la Iglesia: Bulgakov y Florovsky*, Eunsa, Pamplona 2003, 220-236.

VI. 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 LG; ora però ci soffermiamo sul senso di due brani che riteniamo utili per il nostro percorso: si tratta dei nn. 4 e 12 della stessa costituzione dogmatica sulla Chiesa. Nel n. 4 di LG si legge che lo Spirito «provvede e dirige [la Chiesa] con diversi doni gerarchici e carismatici, la abbellisce dei suoi frutti (cfr. Ef 4,11-12; 1Cor 12,4; Gal 5,22)».¹ Alla luce di quanto visto in precedenza, sembrerebbe che il Concilio Vaticano II affermi l'azione strutturante dello Spirito nella Chiesa. Ma la versione precedente del testo del n. 4 riportava che «lo Spirito dirige la Chiesa con i suoi doni e carismi, e l'adorna con i suoi frutti (cfr. 1Cor 12,4; Gal 5,22)». L'aggiunta dei doni «gerarchici» fu proposta dal cardinale Ruffini nel 1963. Con tale proposta egli voleva sottolineare che sin dall'inizio, nella Chiesa apostolica, vi erano i doni gerarchici che già allora si distinguevano dai carismi o grazie *gratis datae*. Il porporato aggiungeva quattro citazioni del 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 incaricata della redazione, 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 4,11-12, 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.²

Vi furono due proposte posteriori all'emendamento di Ruffini. 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 con quelli 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 all'interno della gerarchia, come all'origine di essa. Inoltre, si vede che l'impostazione che sosteneva una posizione «ridotta» dell'azione dello Spirito Santo era presente anche nell'aula conciliare. Se guardiamo bene, i due interventi qui sopra indicati, del 1964, sono coerenti con la prospettiva di Congar degli anni '50.

¹ «*Ecclesiam, quam in omnem veritatem inducit (cfr. Io 16,13) et in comunione et ministratioe unificat, diversis donis hierarchicis et charismaticis instruit ac dirigit, et fructibus suis adornat (cfr. Eph 4,11-12; 1Cor 12,4; Gal 5,22)*», LG, n. 4, EV 1/287.

² Cfr. F. GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II. Synopsis constitutio dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*, Lev, Città del Vaticano 1995, 25 e 1028. Il cardinale Ruffini si appellò ad un suo libro di 1921 in cui affermava la distinzione di questi doni il cui titolo era *La gerarchia della Chiesa negli Atti degli Apostoli e nelle lettere di S. Paolo*.

Per capire meglio che cosa intendeva il Concilio per «carisma» può essere utile rivolgerci alle risposte della commissione riguardanti gli emendamenti del n. 12 di LG, 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 ed i ministeri e tramite l'elargizione libera dei suoi doni ad ognuno, dalla gerarchia fino all'ultimo fedele laico. Lo fa tramite grazie speciali che rendono questi fedeli pronti a svolgere varie opere e uffici per il rinnovamento ed edificazione della Chiesa.¹ Il testo 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 4,11-12, già presentati *supra*). E non voleva assumerlo soltanto in quanto dono mirevole 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 che non solo raccomandava che tutto si svolgesse con ordine, riprendendo il consiglio di 1Cor 14,40 – che riguarda le assemblee liturgiche e non spiega sufficientemente le relazioni intercorrenti tra la gerarchia e i carismi privati –, ma si facesse piuttosto 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 è 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.²

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 presente nel *corpus* 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 (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

¹ «*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 aedificatione Ecclesiae proficua, secundum illud: "Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem" (1Cor 12,7)*», LG, n. 12, EV/317.

² Cfr. GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II. Synopsis Lumen Gentium*, 98-101 e 1444-1445.

nei manuali *De ecclesia*. Il Concilio disse che, rimanendo valida la regola della verifica gerarchica dei carismi straordinari, 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 compito 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 (cfr. *Ad gentes*, 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.¹ 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 n. 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, nell'enc. *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 i secoli non soffocava i carismi né si doveva vedere il carisma come qualcosa di inutile in un momento di sviluppo istituzionale già avvenuto, in quanto nella Chiesa si trovano sempre insieme la struttura gerarchica e i doni carismatici.²

Così il Concilio presentava una rinnovata comprensione della struttura gerarchica della Chiesa più dinamica della precedente in quanto collegata contemporaneamente a Cristo e allo Spirito Santo. Secondo il Concilio, Cristo e lo Spirito insieme fanno sì che la Chiesa sia sacramento universale di salvezza.³ Nella teologia italiana, sono stati ben recepiti da autori come Dianich, Forte e Sartori⁴ il ruolo dello Spirito sia all'origine della Chiesa, sia nella realizzazione della sua

¹ «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*, Eunsá, Pamplona 2006, 93; per un approfondimento teologico sulla non separazione delle missioni del Figlio e dello Spirito Santo sia durante il secolo xx che prima, cfr. *ibidem*, 86-91. Per l'analisi della presenza dello Spirito Santo in Cristo e nella Chiesa secondo AG, n. 4, cfr. CISLAGHI, *Per una ecclesiology pneumatologica*, 240-242.

² «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», P10 XII, enc. *Mystici Corporis*, 29-VI-1943, AAS 35 (1943) 200. In una nota anteriore (p. 64) abbiamo offerto la traduzione ufficiale dell'Enchiridion delle Encicliche e quella della pagina web della Santa Sede, lasciando al lettore la libertà di giudicare l'accuratezza della traduzione del latino in italiano.

³ Cfr. P. RODRÍGUEZ, *Carisma e institución en la Iglesia*, «Studium» 7 (1966) 487-493.

⁴ Cfr. I. TIEZZI, *Il rapporto tra la pneumatologia e l'ecclesiology nella teologia italiana post-conciliare*, Pug, Roma 1999, 262-272. Più recentemente, cfr. CISLAGHI, *Per una ecclesiology pneumatologica*.

missione, e la sua presenza attiva nelle proprietà della Chiesa, nella comprensione della Rivelazione, nella sua trasmissione, ecc.

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 state 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». ¹ 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. ² È pur vero che finché esiste una comprensione limitata della dinamicità degli elementi gerarchici della struttura della Chiesa, sarà difficile comprendere la natura ecclesiologica di molti eventi ecclesiali del secolo xx e dell'inizio del XXI.

VII. ANCORA SULLO SPIRITO SANTO NELLA CHIESA SECONDO CONGAR

Nelle considerazioni di Congar sulla pneumatologia del Concilio Vaticano II – nell'*Io credo lo Spirito Santo*, pubblicato tra il 1979 e il 1980 –, ritroviamo la comparazione tra l'aspetto visibile e spirituale, umano e divino, della Chiesa, studiato alla luce dell'unione delle due nature di Cristo. Questo aiutò il domenicano francese a riconoscere allo Spirito il ruolo di animatore della Chiesa in una prospettiva di evento, ³ uno Spirito che non è altro che lo Spirito di Cristo. Nel suo studio venivano riportati più punti in cui il Concilio aveva mostrato il ruolo attivo dello Spirito nella missione santificatrice della Chiesa, e in particolare nei sacramenti della Nuova Legge. Il domenicano francese 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 anche con l'infinita varietà dei doni dello Spirito.

¹ RODRÍGUEZ, *Carisma e institución en la Iglesia*, 492-493, la traduzione dallo spagnolo è nostra, il corsivo è nell'originale.

² L'incipit della costituzione apostolica *Anglicanorum coetibus* (4-XI-2009), è già molto chiaro in 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, la Costituzione 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.

³ Cfr. CONGAR, *Je crois en l'Esprit-Saint*, 228-229; LG, n. 8a.

Congar aveva avuto l'occasione di sviluppare all'inizio degli anni Settanta 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). Non ci interessa ora l'oggetto di questa teologia dei ministeri, in quanto sviluppatasi nel contesto polemico e nelle problematiche degli anni '60-'80, ma il fatto stesso della sua esistenza dimostra come Congar volesse porre come presupposto del suo discorso l'affermazione del ruolo dello Spirito nella *strutturazione* della Chiesa.

Un argomento tanto ampio poteva avere sviluppi diversi, infatti, nel libro *Io credo lo Spirito Santo* Congar affermava che lo Spirito fonda la Chiesa, e approfondiva le condizioni e i modi attraverso i quali ciò si realizza, citando anche 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, 44-45); in campo apostolico e missionario non di rado la Sua azione era anteriore all'azione di 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.¹ Possiamo continuare l'elenco delle azioni dello Spirito, ma riteniamo che queste siano sufficienti per rilevare ciò che ci interessa ribadire in questa sede: siamo davanti a un discorso sull'azione dello Spirito nella struttura della Chiesa e non in opposizione o concorrenza ad essa. Nelle conclusioni 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; e sarà la prassi della vita ecclesiale a far sì che si sviluppi in futuro una riflessione sullo Spirito nella Chiesa.

Analizziamo adesso l'affermazione congariana dello Spirito quale soggetto che co-istituisce la Chiesa, poggiata su più riferimenti di sant'Ireneo di Lione e di altri Padri.² Il teologo francese considerava che lo Spirito non era venuto soltanto ad animare una istituzione ormai totalmente determinata nelle sue strutture,³ e percorrendo alcune opere di teologi, alcuni testi neotestamentari e alcuni eventi della storia della Chiesa primitiva, concludeva affermando che l'opposizione tra carisma ed istituzione non era teologicamente corretta, anche se la storia ci offriva esempi di tensione tra funzioni istituite e funzioni di

¹ Cfr. CONGAR, *Je crois en l'Esprit-Saint*, 231-232.

² 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, cfr. IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses*, v, 6, 1. Di fatto, non vi è alcun ostacolo serio per la sua applicazione alla Chiesa.

³ Cfr. CONGAR, *Je crois en l'Esprit-Saint*, 249.

tipo carismatico. Secondo lui tale opposizione era frutto dell'interpretazione formulata da alcuni e non di un'attenta analisi della realtà delle cose. A suo avviso, l'ecclesiologia aveva avuto la tendenza di subordinare i carismi all'autorità istituita – come ad esempio nei trattati *De ecclesia* di taglio apologetico –; per poi passare ad una tappa successiva in cui l'organismo ecclesiale sembrava avere una struttura tutta carismatica, in cui il momento istituzionale aveva un posto secondario. Quando nel 1980 Congar scrisse le sue idee, si trovava di fronte ad uno scenario fin troppo dualistico in cui si distingueva l'istituzione proveniente da Cristo ed i liberi interventi dello Spirito. Il cardinale francese descriveva l'ambiente di allora precisando che se da una parte c'erano l'apostolato ed i mezzi della grazia di cui Gesù aveva istituito i principi, accompagnati dall'azione dello Spirito, dall'altra vi era una specie di “settore libero” dove agiva soltanto lo Spirito. Arrivato a questa ultima idea, Congar si riferiva agli studi inclusi nei suoi *Saggi sul mistero della Chiesa* e alle critiche a lui rivolte per il cosiddetto “settore libero” accordato allo Spirito, ammettendo di essersi sbagliato perché si era dimenticato di considerare che in quel settore libero v'era pure il Cristo glorificato, sempre unito al Consolatore. 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.¹ L'azione del Signore tramite e con lo Spirito non si riduceva a una semplice attuazione delle strutture d'Alleanza fondate dal Cristo terreno, cioè prima della Ascensione. L'azione di Cristo con e tramite lo Spirito era stata e sarà sempre presente nella storia, tante volte con novità, ma sempre portando a compimento l'opera di Cristo, edificare il suo corpo che è la Chiesa; quindi sempre in conformità con il Vangelo e con il kerygma apostolico. Congar chiudeva il primo capitolo del secondo volume con una verità spesso ribadita in altri momenti del libro: la correttezza di un discorso sullo Spirito Santo nella Chiesa dipende dal suo riferimento costante all'opera di Cristo e alla Parola di Dio.²

Alla fine di questo percorso possiamo notare come negli anni Congar abbia cambiato il modo di vedere il rapporto Spirito-Chiesa, e ricordiamo che soltanto poco tempo fa si è cominciato a studiare la portata ecclesiologica di questo passaggio dal vedere il ruolo dello Spirito come animatore della vita della Chiesa già fondata e strutturata da Cristo, al ruolo di soggetto che co-istituisce

¹ Attualmente nell'ambito cattolico è uso 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), cfr. C. IZQUIERDO, *El Espíritu Santo en la historia. Dimensión pneumatológica de la teología fundamental*, in ALVIAR, *El tiempo del Espíritu*, 72-73. 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.

² Cfr. CONGAR, *Je crois l'Esprit-Saint*, 243-254. Questa idea fu recepita dalla teologia italiana. Ad esempio, cfr. M. SEMERARO, *Mistero, Comunione e Missione. Manuale di ecclesiologia*, Edb, Bologna 1996, 90-91.

la Chiesa insieme a Cristo.¹ È facile capire che la percezione del modo in cui le missioni divine si svolgono nella Chiesa può influenzare considerevolmente la nostra impostazione ecclesiologica. Congar ne è un tipico esempio.

VIII. ULTERIORI SVILUPPI TEOLOGICI

Oltre al noto scritto di H. Mühlen, *Una mystica persona*, e all'evoluzione di Congar, altri teologi si sono soffermati sul ruolo dello Spirito nella Chiesa. Bruno Forte, per citarne uno, confermando il superamento del crismomonismo di Congar, ha focalizzato l'attenzione sul ruolo dello Spirito Santo nella celebrazione eucaristica, dalla quale sorge la Chiesa.² Si tratta di una prospettiva originale del teologo napoletano in cui si unisce lo studio dei teologi ortodossi ai testi conciliari, dai quali ha tratto il suo interesse per la pneumatologia e per l'ecclesiologia eucaristica. Per certi versi ci ricorda ciò che abbiamo già considerato nella visione di Florovskij anche se Forte si ispira soprattutto ai testi conciliari.

Nella ricerca sull'ecclesiologia eucaristica nei testi conciliari, mons. Bruno Forte fa notare che la costituzione *Lumen gentium*, in alcuni capitoli, ha integrato il ruolo dello Spirito Santo nella teologia dell'Eucaristia.³ Tale opinione non era isolata, ma più che cercare la paternità dell'idea, ci sembra importante soffermarci sulla coscienza dell'azione dello Spirito Santo non soltanto nei carismi ma anche nei sacramenti celebrati dai ministri insieme a tutta la Chiesa. L'idea dell'azione del Paraclito anche e specificamente nei sacramenti comparve nella teologia sacramentaria dopo la seconda guerra mondiale e lentamente si estese all'ecclesiologia. Dopo il Concilio essa affiorò con più consapevolezza.⁴

Tra gli autori che hanno studiato il rapporto fra dimensione carismatica e istituzionale della Chiesa vi è Angelo Scola. Sono molte le pubblicazioni del porporato in campo ecclesiologico negli ultimi trent'anni. Useremo qui il libro sulla Chiesa pubblicato nel 2005, *Chi è la Chiesa*, perché in esso si raccolgono le sue principali riflessioni sull'argomento. Lo studio ha il peculiare scopo di offrire una cornice ecclesiologica a una questione che fu molto acuta negli anni Ottanta e che attende ancora un ulteriore sviluppo, cioè la natura e il posto dei "movimenti" nella Chiesa. Il cardinale italiano mette in guardia contro quelle letture che oppongono ai movimenti sorti di recente le realtà di «antica istituzione» (diocesi, parrocchie e associazioni tradizionali). Secondo lui, i problemi pratici connessi al sorgere di questi movimenti non devono portarci a una lettura di questi due tipi di realtà quasi fossero due organismi a se stanti, compiuti o paralleli. «Questa contrapposizione – afferma il porporato – nasce dall'ipotesi, spesso implicita, che movimenti e diocesi (parrocchie) siano, appunto, due real-

¹ Cfr. FAMERÉE, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II*, 450-451.

² Cfr. B. FORTE, *Chiesa icona della Trinità. Breve ecclesiologia*, Queriniana, Brescia 1985, 48-50.

³ Cfr. IDEM, *La Chiesa nell'Eucaristia. Per una ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, M. D'Auria, Napoli 1988, 220-223.

⁴ Cfr. J.L. RIERA CASADEVALL, *El Espíritu Santo y los sacramentos en la teología católica actual*, Diss., Pusc, Roma 1996.

tà in se compiute e separate dall'origine». ¹ Per certi versi ci sembra ritrovare qui l'avvertimento di Congar che chiedeva di non interpretare le tensioni storiche come opposizioni tra carisma e istituzione. Esistono però alcune differenze.

Le letture che Congar aveva davanti a sé subordinarono la dimensione istituzionale a quella carismatica o vice versa. Ognuna di esse era riferita specificamente a una delle due Persone divine inviate dal Padre: il Verbo incarnato o lo Spirito. Le letture che Scola ci presenta mostrano due tipi di soggetti in sé compiuti, più che due dimensioni. Gli uni sono "antichi" e gli altri sono "nuovi". Non troviamo nella sua analisi l'idea che gli uni prevalgano sugli altri, bensì una questione di articolazione pastorale. Inoltre, ognuno dei due soggetti è in collegamento con tutte e due le Persone divine inviate dal Padre. Anche se i tempi sono ormai cambiati, il rischio di letture che esaltino la dualità rimane alto.

Siamo certamente di fronte ad un discorso che proviene da una problematica più precisa e circoscritta rispetto a quelle precedentemente studiate, ma nondimeno interessante per i suoi risvolti. Sembra che oggi emerga ancora una lettura in cui strutture istituzionali (nel senso di antiche) e carismatiche (nuove) sembrano opporsi. Oltre al solito monito di non dover estrapolare una difficoltà pratica trasformandola in problema teologico, il cardinale Scola indica una strada teologica per evitare il dualismo in agguato: «si tratta di guardare, alla luce della Rivelazione, al *fatto cristiano*, ossia *all'evento di Gesù Cristo morto e risorto*, cioè del Figlio incarnato del Padre *che*, per opera dello Spirito, *si rende presente*, nella Chiesa e attraverso la Chiesa, *all'oggi della storia*, comunicandosi, in modo gratuito e sorprendente, a uomini concretamente situati». ² In questa soluzione al dualismo il cardinale ci presenta l'azione di Cristo e dello Spirito in un modo non dissimile a quello che abbiamo già trovato in Möhler. Infatti, il ruolo dello Spirito è, tra l'altro, quello di sostenere «il cammino degli uomini che aderiscono a Gesù [...] attraverso i cosiddetti *carismi*». ³ Il carisma non è estraneo all'istituzione gerarchica né a Gesù Cristo. «Il singolare sostegno che lo Spirito offre alla libertà attraverso i carismi ci permette di capire perché, nella vita della Chiesa, la dimensione carismatica sia coesistente a quella istituzionale: esse pertanto non vanno concepite dialogicamente, ma dentro un'unità organica». ⁴

La lettura di Scola ci mostra che l'azione dello Spirito è tesa a incarnare negli uomini la vita di Cristo. Non c'è vita di Gesù Cristo che non avvenga tramite l'azione dello Spirito e tale azione rende concreta la vita ecclesiale e cristiana. Prendendo in prestito le parole del cardinale, ciò vuol dire che la Chiesa non vive nella pura astrazione perché non vive fuori dalla persona socialmente e storicamente situata. Possiamo capire così che l'unione organica della missione del Figlio e dello Spirito nella Chiesa è una costante finalizzata a rendere reale il

¹ A. SCOLA, *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia*, Queriniana, Brescia 2005, 199.

² *Ibidem*, 200.

³ *Ibidem*, 217.

⁴ *Ibidem*, 217-218.

fatto della presenza di Cristo tra gli uomini, nella *communio*, e a trasmetterlo. Le somiglianze con la dottrina möhleriana sono molto evidenti. Il cardinale Scola conclude che carismi e movimenti sono costitutivi dello storico autorealizzarsi della Chiesa, e proprio perciò richiedono il discernimento della gerarchia.

Prendiamo atto della proposta di Scola, l'articolazione essenziale tra le missioni del Verbo e dello Spirito, che permettono di capire la presenza di Cristo nella Chiesa oggi e la spinta missionaria di quest'ultima intesa come *traditio Christi*. All'interno di questa visione i carismi e i movimenti sono momenti *costitutivi*. Questa impostazione ecclesiological respinge l'opposizione artificiale tra carisma e istituzione. Ci ricorda le idee di Möhler, per cui la Chiesa è oggi qui sulla terra grazie alla presenza in essa dello Spirito e rammenta anche quelle di Congar sulla fondamentale unità delle due missioni divine e il superamento della polarità, anche se declinate da Scola nell'antropologia cristiana o, se vogliamo, in una antropologia ecclesiological. In conclusione, siamo davanti a un'idea assai specifica di Chiesa: *i cristiani unti dallo Spirito* per trasmettere *Gesù vivo* agli altri; essa non si vede soltanto in funzione della trasmissione di una idea o di una forma storicamente determinata di seguire Cristo.

IX. IL DOCUMENTO DELLA COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE DEL 1985

Nell'ottobre del 1985 la Commissione Teologica Internazionale (d'ora in poi CTI) – allora presieduta dal cardinale Joseph Ratzinger – pubblicò un documento su *Temi scelti di ecclesiologia*. Tutti i temi ivi trattati prendono spunto dalla lettura e ricezione della costituzione dogmatica *Lumen gentium*. In esso si trovano alcune affermazioni che possono chiarire il ruolo dello Spirito nella Chiesa.

Il documento della CTI affermava che non si poteva parlare di Chiesa, nel senso pieno e teologico del termine, se non dopo la Pasqua, comprendendola come una comunità composta di ebrei e di pagani uniti nello Spirito Santo (cfr. Rm 9,24). Questa dichiarazione non intendeva considerare la Chiesa come qualcosa di separato dalle azioni di Cristo nella sua vita prepasquale in quanto tendenti alla fondazione della Chiesa, né autorizzava a comprendere la Chiesa in discontinuità con la sua preparazione veterotestamentaria.¹ Il documento considerava la fondazione della Chiesa non associata ad un determinato e specifico momento della vita di Gesù Cristo, ma piuttosto in collegamento con tutta la sua opera e la sua vita: «la fondazione della Chiesa presuppone l'insieme dell'opera salvifica di Gesù [...] come pure la missione dello Spirito».² L'invio dello Spirito compariva dunque come una delle tappe della fondazione della Chiesa e non come qualcosa avvenuto quando la Chiesa era già stata fondata. In pratica, nessuna delle tappe fondatrici, presa da sola, poteva costituire il tutto. La fondazione della Chiesa andava intesa, quindi, come un processo storico all'interno dei diversi

¹ Cfr. CTI, *Temi scelti di ecclesiologia*, 7-x-1985, n. 1.2, EV 9/1674.

² CTI, *Temi scelti di ecclesiologia*, n. 1.3, EV 9/1676.

momenti della Rivelazione, e «in questo medesimo svolgimento si costituisce la struttura fondamentale permanente e definitiva della Chiesa». ¹

Dopo un decisivo riferimento all'azione fondatrice di Cristo, all'attuale rapporto tra Cristo e la Chiesa tramite lo Spirito, e all'importanza dell'immagine del corpo di Cristo, il documento studiava l'immagine del popolo di Dio. Tra altre cose, vi leggiamo che lo Spirito inviato dal Padre e dal Figlio esaltato alla destra del Padre, diventa principio della Chiesa e la costituisce quale corpo e sposa di Cristo. Lo Spirito è il garante e mediatore della continuità tra Gesù Cristo e la Chiesa (n. 3.1); inoltre, Gesù Cristo e lo Spirito sono all'origine del nuovo popolo di Dio, e ciò che lo edifica – oltre alla volontà dell'uomo di rispondere a Dio – è la struttura istituzionale costituita a tale fine.

In seguito, il documento indicava alcuni elementi appartenenti alla struttura istituzionale: la parola di Dio, la nuova legge, l'Eucaristia e i sacramenti, i carismi e ministeri (n. 3.2), anch'essi aventi come finalità l'edificazione del popolo di Dio. Non ci sono elementi che appartengano specificamente allo Spirito Santo o a Gesù Cristo: essi sono tutti caratterizzati come struttura istituzionale al servizio del popolo e riferiti nel loro insieme a Gesù Cristo e allo Spirito, senza opposizioni né esclusività. Anzi, ciò che caratterizza il popolo di Dio, sempre secondo il documento della CTI, è la memoria e l'attesa di Gesù Cristo.

Il testo tornava più avanti sul ruolo dello Spirito. Leggiamo che «il nuovo popolo di Dio riceve la sua "consistenza" di popolo dallo Spirito Santo. Secondo le parole dell'apostolo Pietro, ciò che era "non-popolo" non può divenire un "popolo" (cfr. 1Pt 2,10) se non mediante colui che unisce dall'alto e dall'interno al fine di realizzare l'unione in Dio. Lo Spirito Santo fa vivere il nuovo popolo di Dio nella memoria e nell'attesa di Gesù Cristo e gli conferisce la missione di annunciare la buona novella di questa memoria e di quest'attesa a tutti gli uomini». ²

Un'ultima specificazione della struttura della Chiesa compariva nella prima parte del capitolo 5 del documento, in cui si ribadiva che la struttura essenziale comprende tutto ciò che deriva dall'istituzione divina mediante la fondazione operata da Gesù Cristo e il dono dello Spirito Santo (*iure divino*). Tale struttura possiede sempre una specifica figura e un'organizzazione (*iure ecclesiastico*) frutto entrambi di elementi storici e contingenti. Questa è la ragione per cui la figura storico-specifica della Chiesa è normalmente soggetta a cambiamenti e possono in essa notarsi legittime differenze (nel tempo e nello spazio). La diversità delle possibili organizzazioni rimanda comunque all'unità della struttura, e non

¹ *Ibidem*, n. 1.4., EV 9/1679. Commentando questa idea, Rodríguez affermava: «La distribuzione di funzioni a cui accennavamo prima – Cristo istituisce, lo Spirito anima quel che è stato istituito – denota uno schematismo che non rispecchia la coimplicazione storico-salvifica del Figlio e dello Spirito, come "mani" del Padre per la nascita della Chiesa [...] la Chiesa può essere capita solo nell'interezza del processo salvifico che la fa nascere», P. RODRÍGUEZ, *Verso una considerazione cristologica e pneumatologica del Popolo di Dio*, in P. RODRÍGUEZ (a cura di), *L'ecclesiologia trent'anni dopo la «Lumen Gentium»*, Armando, Roma 1995, 162-163.

² CTI, *Temi scelti di ecclesiologia*, n. 3.4, EV 9/1696.

vi è neutralità né separazione fra figura storico-specifica della Chiesa e la sua struttura essenziale: quest'ultima non si dà se non in figure specifiche (n. 5.1). Infine, il documento considerava che, su alcuni punti, «specificare con certezza ciò che dipende dalla struttura e dalla forma (o organizzazione) può richiedere un delicato discernimento» (in latino *haud facile est*).

Uno sguardo d'insieme ai dati qui sopra riportati, ci consente di concludere che il documento della CTI afferma con chiarezza come l'opera di Gesù Cristo e dello Spirito Santo siano all'origine della fondazione della Chiesa. Nello svolgimento storico della missione delle due Persone divine, che porta alla sua fondazione, si costituisce la struttura fondamentale della Chiesa. Questo concetto di struttura fondamentale e permanente (sic) della Chiesa è di grande interesse perché rimanda simultaneamente a Gesù Cristo e allo Spirito; essa non si dà soltanto in un determinato atto, ma ha un'origine progressiva nella Rivelazione della Nuova Alleanza. Il documento sembra voler andare oltre l'impostazione cristocentrica classica e, allo stesso tempo, escludere un'impostazione tipica degli anni 60'-80' in cui si distingueva la struttura sorta dall'azione di Gesù Cristo – cosiddetta istituzionale e fissa – da quella sorta dall'azione dello Spirito Santo – chiamata carismatica e storicamente variabile –, opposte tra loro, oppure sorte in diversi momenti della vita della Chiesa.¹

L'idea di "struttura" impiegata dal documento sembra più centrata sugli elementi dai quali proviene la collocazione ecclesiologica dei cristiani come membri della Chiesa stessa: i sacramenti, i carismi, la nuova legge, le funzioni ministeriali e via dicendo. In molti ambiti teologici tali elementi "collocano" le persone che li ricevono nella Chiesa e, allo stesso tempo, in una relazione specifica tra loro. Ma il termine "struttura", così come viene usato dal testo della CTI, non riguarda tanto il rapporto vicendevole fra le persone originato da tali elementi, quanto *gli elementi in se stessi*. In pratica, siamo davanti ad una idea di struttura alquanto separata dalle persone.

Inoltre, il documento afferma chiaramente che grazie allo Spirito la Chiesa è sia corpo che sposa *di Cristo*. Egli fa sí che la Chiesa sia sacramento *della vita in Cristo* (esercizio della memoria e attesa). Il ruolo dello Spirito nella struttura viene affermato non soltanto come vivificatore o animatore di una realtà anteriore alla Pentecoste e alla Sua azione, ma pure come fondamento di tale realtà: senza di Lui la struttura sacramentale della Chiesa non esisterebbe nei tratti essenziali voluti da Dio sin dall'inizio. Vi è pure un'indicazione sulla differenza tra struttura essenziale (in cui compaiono Cristo e lo Spirito) e organizzazione concreta della Chiesa. Il contesto in cui il documento operava questa distinzione si basava sul rapporto delle chiese particolari con la Chiesa universale, all'epoca approfondito. È interessante rilevare la ricchezza di possibilità storiche

¹ L'influsso del libro di H. Küng sulla Chiesa, l'influsso di alcuni teologi della liberazione come L. Boff, e anche di altre opinioni teologiche, si faceva sentire con più forza in quegli anni. Ovviamente, qui non vogliamo riportare tutte le opinioni che ci furono ma piuttosto riferirci al nocciolo dell'impostazione che si può apprezzare in più discorsi.

in cui la struttura fondamentale della Chiesa si realizza, l'aperta conferma della dinamicità della struttura gerarchica e l'armonia che dovrebbe presiedere ogni sua realizzazione specifica. Infine, il documento sembra confermare la lettura del Concilio Vaticano II già analizzata.

X. L'EVOLUZIONE DELL'IDEA DI STRUTTURAZIONE SACRAMENTALE
DELLA CHIESA IN PEDRO RODRÍGUEZ

Un'ultima riflessione prima di giungere alla conclusione del nostro percorso storico: il ruolo accordato allo Spirito Santo nella strutturazione sacramentale della Chiesa secondo il pensiero del teologo spagnolo Pedro Rodríguez.

Il tema compare esplicitamente in un articolo dell'anno 1985 e, otto anni dopo, nel 1993, lo troviamo sviluppato nello studio, *La Chiesa alla luce della sua struttura*, pubblicato in varie lingue.¹ Esiste anche un terzo studio pubblicato in italiano e spagnolo, dell'anno successivo, in cui l'autore si concentra sull'origine cristologica e pneumatologica della Chiesa.

Il primo elemento da rilevare è un principio di ecclesiologia generale conforme con il Concilio Vaticano II: la Chiesa, finché cammina in questo mondo, è *sempre e allo stesso tempo* comunione con Dio e sacramento della comunione con Dio e in quanto sacramento della comunione con Dio, ha un momento strutturale, un modo costitutivo in cui la comunità dei cristiani si attua e un modo di realizzare la comunione salvifica. Sin dall'inizio la Chiesa è una comunità spirituale che ha *allo stesso tempo* una struttura sociale e istituzionale. Non c'è mai stato un primo momento caratterizzato da una molteplice partecipazione indeterminata in seguito al quale i cristiani si sono dati da se stessi un'organizzazione strutturale – di fatto mutevole nel tempo – né vi è stata una prima comunità tutta invisibilmente strutturata che tramite un processo di assimilazione di forme storico-culturali abbia acquisito una struttura sociale. Entrambi i casi separerebbero la comunità di persone dalla corrispondente struttura sociale.² Quell'«allo stesso tempo», sempre secondo Rodríguez, esclude la priorità cronologica della comunità nei confronti della società strutturata ed esclude la sovrapposizione delle due. Comunità e società strutturata sono due dimensioni dell'unica realtà che è il sacramento della Chiesa.³

¹ Lo studio del 1985 era *El concepto de estructura fundamental de la Iglesia*, in A. ZIEGENAUS, F. COURTH, P. SCHÄFER (Hrsg.), *Veritati catholicae. Festschrift für Leo Scheffczyk*, Pattloch, Aschaffenburg 1985, 237-246. Quello del 1993 è un paragrafo all'interno di un capitolo ecclesiologico: Cap. 1, II. *La Iglesia comprendida en su estructura fundamental*, in P. RODRÍGUEZ, F. OCÁRIZ, J.L. ILLANES, *El Opus Dei en la Iglesia. Introducción eclesiológica a la vida y el apostolado del Opus Dei*, Rialp, Madrid 1993², 45-69, la versione italiana reca il titolo *La Chiesa alla luce della sua struttura*, in P. RODRÍGUEZ, F. OCÁRIZ, J.L. ILLANES, *L'Opus Dei nella Chiesa. Ecclesiologia, vocazione, secolarità*, Piemme, Casale Monferrato 1993, 43-68.

² Cfr. RODRÍGUEZ, *Verso una considerazione cristologica*, 170-171.

³ Cfr. IDEM, *El concepto de estructura fundamental de la Iglesia*, 241-242. Un testo più recente dove si mostra la manifestazione conciliare di questa simultaneità teologica tra *communio* e *sacramentum* nella Chiesa, cfr. CISLAGHI, *Per una ecclesiologia pneumatologica*, 221-222.

Rodríguez concepisce la Chiesa, realtà unica con due dimensioni o momenti distinti, nella sua origine cristologica-pneumatologica. Essa è sempre una convocazione-congregazione realizzata da Dio tramite Gesù Cristo nello Spirito Santo.¹ Perciò la Chiesa è sulla terra una comunità di persone e *simultaneamente* una comunità con una struttura sociale. Scrive Rodríguez: «è Dio che chiama e congrega gli uomini nel Popolo di Dio, e Dio ha stabilito una volta per tutte l'“economia” di questa chiamata e congregazione, cioè, il suo modo proprio di convocare-congregare».²

L'Autore afferma che tale economia ha come elementi importanti la Parola e i sacramenti che imprimono carattere, configurando la comunità tramite l'azione dello Spirito in una partecipazione differenziata al sacerdozio di Cristo. È un'azione permanente di Dio Padre nella missione del Figlio e dello Spirito nella Chiesa, e allo stesso tempo un'azione che trascende le singole persone così chiamate. Questa specificità dell'azione divina nella Chiesa che si incarna nelle persone chiamate e congregate e allo stesso tempo le trascende, rende manifesta la struttura e permette di parlare della Chiesa come istituzione.

La struttura della Chiesa compare così, agli occhi di Rodríguez, come una realtà che allo stesso tempo è permanente, trascende le persone, ma non esiste se non in esse. La struttura sociale della Chiesa non è, secondo lui, qualcosa che esiste nei libri o nelle leggi bensì solo nelle persone. Inoltre, la struttura fondamentale della Chiesa rispetto alla differenziazione delle sue parti ed elementi ha una sua unità anteriore in senso ontologico e concettuale e non in senso cronologico. Il mistero della *communio* si manifesta nell'unità e totalità del *sacramentum* (la Chiesa in quanto possiede struttura sociale).

Tale azione di Dio è permanente nella Chiesa, un'azione che la ricrea continuamente tramite la Parola e i sacramenti. Nello schema di Rodríguez abbiamo così Gesù Cristo che, insieme con il Padre, invia lo Spirito nella Parola e nei sacramenti, rendendo la Chiesa struttura sacramentale e realtà di comunione. La struttura – la Chiesa in quanto istituzione – è assunta dallo Spirito di Cristo allo scopo di celebrare e amministrare i sacramenti.³

Il teologo spagnolo continua la sua spiegazione esaminando il carattere sacerdotale della comunità e della sua struttura (cfr. LG, 11), affermando a più riprese che l'azione dello Spirito Santo si realizza nei sacramenti che danno, allo stesso

¹ «La Chiesa nasce e si mantiene, come unità strutturata, grazie all'“unzione dello Spirito”, con la quale il Padre e il Figlio “cristificano” la Chiesa in modo analogo a come il Padre ha fatto, del suo Figlio fatto uomo, il “Cristo”. C'è molto a che vedere con la polemica tra i binomi istituzione/struttura e comunità/comunione», RODRÍGUEZ, *Verso una considerazione cristologica*, 170. Come si vede, l'autore fa un collegamento diretto tra considerazione cristologica e pneumatologica della Chiesa e polemica struttura-comunione; questo collegamento non compare nel lavoro di 1985.

² RODRÍGUEZ, *Verso una considerazione cristologica*, 172.

³ Occorre indicare che l'azione di Cristo prima della Pasqua è intesa da Rodríguez come azione nello Spirito. Le azioni di Cristo prima della passione, morte e risurrezione sono sempre compiute *nello Spirito*, perché Egli era, sin dall'incarnazione, l'unto dello Spirito. La cristologia di Rodríguez nei testi che abbiamo indicato è pneumatologica, e la sua comprensione dell'azione dello Spirito nella Chiesa è sempre cristocentrica.

tempo, origine e struttura alla Chiesa. In seguito sostiene che lo Spirito struttura la Chiesa anche tramite i carismi, e lo fa permanentemente.¹

Questa seconda azione permanente dello Spirito non nega che vi sia la permanenza e stabilità anche nel primo nucleo strutturale in cui Battesimo, Confermazione e Ordine configurano la Chiesa nella sua strutturazione sacerdotale costituita da *fedeli* e da *ministri ordinati*. Rodríguez ritiene infatti che la seconda azione dello Spirito sia strutturalmente legata alla prima dimensione della struttura della Chiesa.² Quindi l'azione strutturante dello Spirito nella Chiesa non si esaurisce nella sola donazione *sacramentale* con la quale configura i fedeli a Cristo sacerdote nei suoi *tria munera*. Nel dinamismo dello Spirito vi è infatti una continua donazione *carismatica* alla comunità sacerdotale così organicamente strutturata, che ricade sui fedeli e sui ministri sacri originando altre posizioni strutturali nella Chiesa o modalizzando "carismaticamente" la struttura originata dall'azione sacramentale dello Spirito. È interessante accennare brevemente alle conclusioni del discorso di Rodríguez nelle quali riconosce che tale strutturazione interna si coniuga in una strutturazione esterna secondo una doppia forma: come Chiesa universale e come comunione di Chiese particolari.

Ci interessa qui mettere in risalto due aspetti del discorso di Rodríguez. Il primo è la frequente sottolineatura del ruolo strutturante che lo Spirito Santo ha nella Chiesa: configurando i fedeli con Cristo sacerdote, lo Spirito fa sì che la Chiesa diventi sacramento della comunione salvifica. Si tratta del superamento della posizione cristocentrica unilaterale classica, un superamento già tratteggiato nei testi conciliari, ma che con Rodríguez assume una posizione che rende più manifesto il ruolo dello Spirito, chiare sono le somiglianze con ciò che Congar affermava alla fine degli anni '70. Il secondo è il doppio momento strutturante in cui lo Spirito e Cristo agiscono: una donazione sacramentale e una donazione carismatica che non sono né in concorrenza né in opposizione fra loro. La priorità spetta, secondo Rodríguez, alla donazione *sacramentale*, che configura i fedeli secondo una determinata partecipazione al sacerdozio di Cristo modellata carismaticamente nella seconda donazione. La seconda donazione non agisce soltanto all'interno della donazione *sacramentale* ma agisce anche al di fuori di essa. Bisogna aggiungere che secondo il pensiero del teologo spagnolo, come per altri teologi, questa seconda azione dello Spirito Santo sembra

¹ Anche L. Sartori (che studieremo in un'altra sede) e H. Mühlen affermano che la Chiesa si struttura in modo permanente tramite i carismi, ma ognuno di loro ha la sua impostazione particolare e tutte e due presentano differenze quando comparate con quelle di Rodríguez. Nel caso di Mühlen, per esempio, si tratta di affermare che i «carismi straordinari» esistono sempre nella Chiesa e questa loro esistenza non è qualcosa di accidentale, piuttosto appartiene all'essenza della Chiesa, cfr. MÜHLEN, *Una mystica persona*, 686. Nell'ambito della canonistica E. Corecco, anche lui sostenitore del carisma quale elemento costituente della Chiesa ma non condividendo la posizione di Sartori, affermava che l'ipoteca ideologica messa al carisma aveva impedito al legislatore di usare il termine nel Codice di diritto canonico, cfr. E. CORECCO, *Institution and Charism with reference to Associative Structures*, in IDEM, *Canon Law and Communio. Writings on the Constitutional Law of the Church*, Lev, Città del Vaticano 1999, 326.

² Cfr. RODRÍGUEZ, *La Iglesia comprendida en su estructura fundamental*, 45-53.

avere un carattere di permanenza – appartiene alla struttura fondamentale della Chiesa – con indipendenza dal carisma specifico che le viene offerto. Con altre parole, tale permanenza non significa che un determinato carisma sia permanente, e sì che ci saranno sempre carismi.

Più di recente, nell'ottobre 2009, Rodríguez è tornato sull'argomento della dimensione carismatica della struttura fondamentale della Chiesa con qualche approfondimento di tipo epistemologico.¹ È interessante rilevare che egli ribadisce il carattere primario e fondamentale della strutturazione sacramentale della Chiesa in dipendenza dalla partecipazione al sacerdozio di Cristo e soltanto in un secondo momento riprende la strutturazione della Chiesa proveniente del fenomeno carismatico. È dunque suo intento sottolineare l'importanza della strutturazione sacramentale mostrando che essa è anche azione dello Spirito Santo.² Si percepisce inoltre l'orizzonte storico-salvifico in cui la struttura della Chiesa viene considerata: visto il suo carattere primariamente sacerdotale o, se vogliamo, di partecipazione al sacerdozio di Cristo, la struttura appartiene alla Chiesa in quanto quest'ultima è *sacramentum* o *medium salutis*. La caratterizzazione carismatica di tale struttura non cambia l'essenziale specificazione originata dai sacramenti. Tale orizzonte era meno presente nel testo di 1985, anche se già allora il carattere sacerdotale della struttura della Chiesa compariva con chiarezza.

Rodríguez vede la riflessione sulla struttura della Chiesa fortemente in relazione con l'autocoscienza che la Chiesa – guidata dallo Spirito – ha in ogni momento della sua storia. È nella storia che la Chiesa discerne le realtà presenti da sempre in essa e, tra queste, la struttura del *sacramentum salutis* necessaria per arrivare alla definitiva *communio* degli uomini con Dio e tra loro,³ indicando che la struttura fondamentale della Chiesa si offre alla riflessione teologica soltanto attraverso le forme storiche in cui si svela la sua struttura originaria. È in esse che si manifestano gli elementi fondamentali, in un determinato livello di sviluppo, aperto ad altre maturazioni.

Nello studio di tali realtà storiche si avverte anche – sempre secondo Rodríguez – il livello di coscienza di “struttura fondamentale” che avevano i cristiani

¹ Cfr. P. RODRÍGUEZ, *La estructura fundamental de la Iglesia. Consideración sistemática*, in REAL ACADEMIA DE DOCTORES DE ESPAÑA, *Discurso pronunciado en el acto de toma de posesión como académico de número de la Real Academia de doctores de España por el Ilmo. Sr. Dr. D. Pedro Rodríguez García y contestación del académico Excmo. y Revmo. Sr. Dr. D. Juan Antonio Martínez Camino el día 7 de octubre de 2009*, Madrid 2009.

² Come si sa, durante il secolo scorso la teologia sacramentaria si è evoluta da una considerazione prevalentemente cristologica dei sacramenti a una impostazione più attenta all'azione dello Spirito Santo nei sacramenti, cfr. RIERA CASADEVALL, *El Espíritu Santo y los sacramentos*; A.M. TRIACCA, *La presenza e l'azione dello Spirito Santo nella celebrazione dei Sacramenti*, «Liturgia» 19 (1985) 26-62; A. MIRALLES, *I Sacramenti cristiani. Trattato generale*, Apollinare Studi, Roma 1999, 319-336.

³ In realtà, questo riferimento alla vita vissuta nella storia non è nuovo nel discorso del Nostro. Parlando della comprensione che gli Apostoli avevano della Chiesa nei primi anni dopo la Pentecoste, afferma: «le parole dello Spirito Santo penetrano nella storia che la Chiesa nascente vive, e portano gli Apostoli alla comprensione del suo mistero e della “forma” di Chiesa che Gesù ha voluto», RODRÍGUEZ, *Verso una considerazione cristologica*, 164.

che vivevano in quelle realtà storiche. Il teologo spagnolo ritiene che il discernimento della struttura della Chiesa nei suoi momenti *sacramentale* e *carismatico* non sia un compito facile né per gli storici della Chiesa né per i teologi. Riconosce, però, che il compito più difficile lo si trova sul versante carismatico della struttura della Chiesa perché la presenza della storia – per forza mutevole e variegata – è più intensa. «La riflessione teologica sulla struttura fondamentale della Chiesa deve affrontare il “carisma” come realtà strutturante e individuare nella struttura “elementi fondamentali” di origine carismatico». ¹ Una delle difficoltà risiede nel duplice senso della parola “carisma” che significa sia dono sia azione donante dello Spirito. Quando il suo significato è riferito all’azione dello Spirito, il carisma trascende la Chiesa, e quindi la sua struttura, perché è azione divina, in questo caso i “carismi” sarebbero all’origine della Chiesa ma non la *constituiscono*. Invece, se si considera il termine “carisma” in quanto dono, allora questi si possono situare sul piano ecclesiale della struttura.

Per avvicinarsi a ciò che chiama la «configurazione» carismatica della struttura fondamentale della Chiesa, Rodríguez parte da un elemento maggiormente conosciuto: le due posizioni strutturali originate dai sacramenti del Battesimo e dell’Ordine. Secondo lui, le posizioni strutturali non si identificano con i sacramenti che le originano. I sacramenti sono azioni, non posizioni o elementi della struttura. Nella sua considerazione teologica della struttura fondamentale della Chiesa, i sacramenti del Battesimo e dell’Ordine compaiono come azioni di Cristo *in Spiritu* che, attraverso la Chiesa, conferiscono la grazia sacramentale e il carattere, originando così quei due elementi personali della struttura fondamentale della Chiesa: i *christifideles* e i ministri sacri. Tali sacramenti, sempre secondo il teologo spagnolo, non sono struttura ma dono. La Chiesa li ha ricevuti da Cristo, li possiede, cioè, li celebra e li amministra. La Chiesa vive di essi e, attraverso di essi, lo Spirito la mantiene nel suo essere e nella sua struttura.

Anche se Rodríguez non lo afferma nel testo che stiamo qui esaminando, sembra importante indicare che la sua idea di struttura fondamentale non è la sedimentazione della Tradizione *tout court*, né un insieme di elementi santi o una istituzionalizzazione di essi, anche se realizzata sotto la guida dello Spirito Santo. Alcuni autori, quando pensano alla struttura della Chiesa (usando a volte il termine “struttura” al plurale) si riferiscono alle formulazioni dogmatiche, ai documenti magisteriali, alle formule di culto, ai modelli di governo pastorale, alla legge canonica e alle consuetudini. Questi elementi sono di fatto e in diversa misura testimoni della Tradizione. Il teologo spagnolo però non li considera struttura fondamentale della Chiesa perché la sua idea di quest’ultima riguarda piuttosto la mutua articolazione delle posizioni delle singole persone, che in essa proviene originalmente dai sacramenti e si modella secondo alcuni carismi permanenti. ²

¹ RODRÍGUEZ, *La estructura fundamental de la Iglesia*, 45-46.

² Cfr. RODRÍGUEZ, *El concepto de estructura fundamental de la Iglesia*, 239-240.

Riprendendo quanto prima lasciato in sospeso, osserviamo che Rodríguez ritiene che nello studio del “carisma” e della “struttura” occorre procedere in modo analogo a quanto affermato circa la strutturazione della Chiesa tramite i sacramenti.

I carismi in quanto “attività” dello Spirito Santo nella Chiesa sono Dio e non Chiesa, quindi non sono “struttura”, non sono elementi della struttura. Non sono elementi della struttura fondamentale (permanente) né delle strutture secondarie e derivate (mutevoli). Invece, il dono, la realtà carismatica *donata*, può – in analogia alle posizioni di origine sacramentale – incidere sulla dimensione sacramentale della struttura della Chiesa contribuendo a configurarla. Ma qui compare una profonda differenza teologica riguardo alla dinamica strutturale dei sacramenti. Questi sono azioni di Cristo che celebra la Chiesa e il loro effetto configurante si produce *ex opere operato*, secondo la nota espressione consacrata a Trento. Invece, il carisma è azione di Dio-Spirito Santo, ma nella sua realtà terminativa (il dono) non ha la stessa forma di ecclesialità dell’*opus operatum* dei sacramenti. Voglio dire che esso non è pienamente ecclesiale e configurante della struttura se non attraverso il “discernimento” della Chiesa. Si può apprezzare così la differenza e l’analogia con i sacramenti.¹

Quindi, per il teologo spagnolo la Chiesa possiede i sacramenti donati a lei da Cristo. È sua missione celebrarli e nel compiere tale missione si producono gli effetti strutturali indicati. Eppure non è la Chiesa a possedere i carismi: essi appartengono allo Spirito Santo che li offre da parte del Figlio. Ciò che corrisponde alla Chiesa nei confronti dei carismi non è celebrarli ma “discernerli” e riconoscerli, assistita dallo stesso Spirito che li dona. Per Rodríguez, dunque, lo schema sarebbe «*celebrazione* dei sacramenti, con i loro corrispondenti effetti strutturali, *donazione* divina e *discernimento* ecclesiale dei carismi, con le loro eventuali incidenze nella struttura della Chiesa».²

Un’ultima aggiunta, proveniente dal pensiero più recente del teologo spagnolo, riguarda la sua valutazione del percorso contemporaneo della teologia dei carismi.³ Secondo lui, la teologia medioevale e postridentina considerava i carismi come doni “straordinari”. La teologia dei carismi dopo il Concilio Vaticano II si è soffermata quasi esclusivamente su ciò che lui chiama l’“attualismo” dei carismi, il carattere “imprevedibile” dell’azione dello Spirito Santo che soffia dove vuole. A suo avviso, manca attenzione a ciò che chiama le «grandi direzioni carismatiche dello Spirito», che hanno effetto permanente e configurante nella struttura, e raccomanda uno studio più attento della teologia paolina dei carismi, della quale presenta qualche indicazione già esposta anni prima in un altro suo studio. “Permanente” vuol dire, nella sua lettura di san Paolo, una determinazione carismatica che impegna in modo totale il soggetto che riceve tale dono

¹ IDEM, *La estructura fundamental de la Iglesia*, 46-47, la traduzione è nostra, il corsivo e le virgolette sono dell’originale.

² *Ibidem*, 47.

³ Per una visione d’insieme si può vedere R. PELLITERO, *La reflexión contemporánea sobre los carismas y su papel en la estructuración de la Iglesia*, in J.R. VILLAR (dir.), *Iglesia, ministerio episcopal y ministerio petrino*, Rialp, Madrid 2004, 49-64.

ed è allo stesso tempo un modo ricorrente della donazione dello Spirito Santo e dei suoi doni.¹ Inoltre, ritiene che i carismi incidano sulla struttura fondamentale della Chiesa soltanto quando la loro realtà è tale da influire non solo su uno o pochi soggetti per determinati servizi, ma piuttosto sulle stesse “situazioni” strutturali di origine sacramentale (la *conditio fidelis* e il *sacrum ministerium*) i quali vengono configurati e sviluppati dai doni dello Spirito.

Finché la teologia dei carismi non verrà approfondita, prosegue Rodríguez, il ricorso al carisma ha due posizioni: rimane al margine di una vera riflessione strutturale sulla Chiesa, come nella teologia classica, o equivale a dissolvere la struttura fondamentale della Chiesa, come si vede in alcune opere teologiche del xx secolo. In quest’ultimo caso si avrebbe certamente la presenza dello Spirito ma in realtà non vi sarebbe struttura alcuna perché lo Spirito è Dio ma non “sarebbe” Chiesa. Le posizioni dei singoli fedeli nella Chiesa, che vengono originate dai sacramenti, perderebbero sostanza a favore dei carismi, della relatività dei tempi e delle culture. La struttura della Chiesa sarebbe semplicemente carismatica, diventando difficile capire esattamente che cos’è un “laico”, un “religioso” e, non di rado, un “ministro sacro”.

Nel pensiero di Rodríguez è molto elaborata l’idea di “struttura fondamentale della Chiesa”. Egli preferisce non usare il plurale “strutture” perché potrebbe rimandare a termini quali “organismi” o “modi di fare”, ed è intercambiabile con essi, inoltre l’uso al plurale del termine è meno unitario e diluisce la struttura in modi di organizzare la missione.² L’idea di struttura fondamentale della Chiesa che abbiamo esaminato accoglie molti dei suggerimenti del Concilio Vaticano II già visti, prende in considerazione l’azione dello Spirito Santo nella strutturazione della Chiesa – insieme a Cristo – ed è attenta alla dinamicità che è inerente alla stessa Chiesa. Il teologo spagnolo rileva, giustamente, la centralità dell’azione strutturante dei sacramenti senza chiudere o fissare la struttura stessa che è originata da essi, vale a dire, senza dimenticare l’arricchimento che può venire da altri doni divini che la gerarchia accoglie, giudica e discerne come legittime espressioni o validi sviluppi storici del modo di “essere-Chiesa” nella storia per la salvezza degli uomini.

XI. CONCLUSIONE

Giunti al termine di questo itinerario storico, si può affermare che il versante pneumatologico dell’ecclesiologia contemporanea sta oggi sperimentando un certo risveglio: il Concilio Vaticano II ha raccolto le migliori intuizioni di autori delle epoche precedenti (Möhler, Arinterro, Florovskij e altri ancora), incoraggiando il discorso ecclesiologico ad ulteriori sviluppi cristologici e pneumatolo-

¹ L’Autore ritiene che la maggioranza dei doni carismatici dello Spirito Santo non abbiano incidenza strutturale. Egli, di fatto, individua soltanto due posizioni risultanti di questa azione dello Spirito: quella del laicato e quella della vita religiosa, entrambe in un rapporto di reciprocità davanti al mondo che deve essere ricapitolato in Cristo.

² Cfr. RODRÍGUEZ, *El concepto de estructura fundamental de la Iglesia*, 237-246.

gici. Il pensiero teologico ha colto l'impulso conciliare e lo sta sviluppando con studi approfonditi e vari, nei quali si rivela chiaramente l'esigenza e l'attesa di una maturazione.

La via intrapresa negli ultimi decenni ha dovuto affrontare alcune difficoltà teologico-culturali che, in realtà, affondano le loro radici in epoche precedenti agli anni del Concilio e che rispecchiano il pensiero giuridico-ecclesiastico protestante dell'Ottocento (ereditario di S. Pufendorf e J.H. Böhmer, tra altri). La radice di altri problemi rimanda ad autori protestanti come, ad esempio, R. Sohm e E. Käseman, già nel Novecento. Questi ultimi furono all'origine di intuizioni interessanti, ma anche di molte sfide che, come abbiamo visto, non sono state sempre ben risolte dai teologi cattolici. Il percorso storico qui illustrato ci ha insegnato che non sempre si può attribuire a questi ultimi la responsabilità di non aver saputo rispondere in modo efficace, perché all'inizio del secolo xx la teologia dello Spirito Santo era ancora poco sviluppata per poter affrontare tale sfide. Inoltre, visto che la problematica era sorta entro una cornice concettuale di ambito protestante, alla teologia cattolica si rendeva e si rende necessaria una prospettiva diversa per poterla illuminare correttamente, cosa di cui non tutti gli autori cattolici sono stati a nostro avviso coscienti.

In questo senso, occorre riconoscere che il binomio carisma-istituzione, in quanto questione teologica ha una origine protestante. Questo fatto ci suggerisce, pertanto, di non polarizzare così lo studio sulle eventuali tensioni esistenti all'interno della Chiesa. Non va dimenticato che esistono in proposito una varietà di prospettive che sono già state usate con profitto, come ad esempio, le letture di J.H. Newman, di Ch. Journet e di E. Corecco, che non hanno fatto ricorso a tale binomio.

Bisognerà affrontare con serenità le pesanti connotazioni inibitrici che di tanto in tanto compaiono, ad esempio, sul versante della teologia dei carismi che necessita di ulteriori approfondimenti. Spesso il binomio struttura-carismi è stato visto 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, come si è visto, 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 hanno ricordato, tra gli altri, Congar, Scola e Rodríguez.

Sembra oggi farsi strada la domanda sulla possibilità di considerare lo Spirito quale fonte di una strutturazione della Chiesa e il modo in cui farlo. Il Concilio Vaticano II lo aveva già suggerito e il documento della CTI lo ha reso esplicito, incoraggiando lo sviluppo della teologia in tale senso. Essa ha già ricevuto risposte positive nell'ambito dei sacramenti: basti ricordare la ricerca di Bruno Forte sulla presenza e sull'attività dello Spirito Santo nell'ecclesiologia eucaristica e quella di Rodríguez sull'azione strutturante dello Spirito nei sacramenti. Sono state anche fornite risposte positive nel campo dei carismi. Il cardinale

Scola, sulla scia di Möhler, ha visto l'azione dello Spirito come azione che invera la presenza di Cristo e rende possibile la trasmissione viva della sua Persona in ogni momento della storia; Pedro Rodríguez ha rilevato che tale azione dello Spirito ha degli aspetti permanenti che configurano la struttura storica della Chiesa, quindi sono nello specifico i doni permanenti dello Spirito che modellano la collocazione ecclesiale dei fedeli cristiani e i rapporti tra loro in situazioni storiche stabili, una riflessione che in quest'ultimo autore si trova all'interno di un discorso più ampio sulla struttura fondamentale della Chiesa. Sono tutte vie di non poco interesse e promettenti, ma occorrerà riflettere ancora a lungo affinché questi suggerimenti maturino pienamente nel discorso ecclesiologicalo.

Intanto sembra saldamente acquisita la validità di considerare congiuntamente le due missioni divine, senza separarle, per elaborare un discorso più equilibrato sulle cosiddette strutture gerarchiche e carismatiche della Chiesa. Si tratta di uno dei punti saldi indicati dal Concilio Vaticano II e giustamente accolto nelle principali ricerche ecclesiologicalhe mirate a valutare la dimensione pneumatologica della Chiesa, come quella di Congar. Di fatto, l'approfondimento del rapporto fra le due Persone divine inviate dal Padre, nella loro presenza e azione nella Chiesa, sta situando a poco a poco la problematica "carisma-istituzione" originatasi in casa protestante, su un livello diverso, contribuendo così alla costruzione di una riflessione cattolica.

Occorrerà senz'altro individuare nel discorso teologico le influenze recate dalla sociologia e dalle idee circa i modi di concepire i rapporti sociali, che non sempre tengono conto o riconoscono la natura e la missione divina della Chiesa, fermo restando la validità di una lettura teologica che entri in dialogo con le scienze sociali. Infine, la conoscenza del percorso fatto, dei suggerimenti sorti progressivamente in vari contesti e delle ragioni per cui la precedente elaborazione teologica non fu sempre del tutto soddisfacente, anche se conteneva delle buone intuizioni di fondo, può aiutare a capire meglio il ruolo della Terza Persona della Trinità nella Chiesa. Confidiamo che anche le presenti riflessioni possano servire in proposito.

ABSTRACT

In questo studio si offre un percorso storico sulla riflessione teologica attorno alla presenza e ruolo dello Spirito Santo nella Chiesa. Il tema non ha ancora maturato una risposta soddisfacente perché ha trovato difficoltà riguardanti, per esempio, il senso del termine "carisma", "struttura" e "istituzione". Una di queste difficoltà, che l'ecclesiologia ha trovato nel suo approfondimento della questione, fu l'uso generalizzato in campo cattolico dell'opposizione "carisma-istituzione", molto presente nel pensiero protestante e in certe idee della società di stampo liberale. Lo studio rileva una soluzione a questa difficoltà e mostra alcune delle proposte che sono state fatte in tempi più recenti.

This study offers a historical overview of the theological reflection about the role of the Holy Spirit in the Church. The issue can be considered still open because of several difficulties found when dealing with the meaning of words such as "charisma", "struc-

ture” and “institution”. A difficulty that ecclesiology came across in its attempt to gain a deeper understanding of this issue was the use of the dual model “charisma-institution”, used in Catholic circles, very present in Protestant thought and in certain liberal theories of society. The article suggests a way to solve these difficulties and summarizes some proposals that have been presented during recent years.

SANTIFICAZIONE DEL TEMPO PENITENZIALE: ASPETTI PASTORALI E OBBLIGHI GIURIDICI

MASSIMO DEL POZZO

SUMMARIO: I. *Lo smarrimento del senso e del valore della mortificazione.* II. *Le pratiche penitenziali in quanto beni dovuti.* III. *Panoramica dottrinale ed evoluzione normativa:* 1. La disciplina nel CIC 17. 2. La dottrina conciliare e le disposizioni pontificie successive. 3. L'affinamento codiciale e magisteriale. 4. L'opzione della disciplina orientale. IV. *La composita strutturazione del precetto ecclesiastico:* 1. Il fondamento divino della chiamata alla conversione. 2. Il titolo ecclesiastico della prescrizione penitenziale. 3. Il concorso personale nella misura del dovere. V. *La gravità, la sostanzialità e l'umanità dell'obbligo.* VI. *La promozione dell'ortoprassi penitenziale:* 1. Il recupero della valenza culturale del precetto. 2. Il rapporto *ethos-ius* e l'influenza decisiva della componente morale. 3. L'iniziativa personale e la dimensione comunitaria nel cammino della conversione.

I. LO SMARRIMENTO DEL SENSO E DEL VALORE DELLA MORTIFICAZIONE

«IL Card. Willebrands mi ha raccontato che, dopo i colloqui con i monofisiti, il loro Patriarca in Egitto alla fine della visita a Roma diceva: “Si ho capito che la nostra fede in Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo, è identica. Ma ho trovato che la Chiesa Romana ha abolito il digiuno, e senza il digiuno non c'è Chiesa”».¹

L'episodio riportato dall'attuale Pontefice aiuta a percepire *la preoccupazione e la gravità della situazione ecclesiale attuale*. La sempre più impellente secolarizzazione occidentale rischia non a caso di sminuire il richiamo al valore della croce e all'esigenza del sacrificio.² È abbastanza scontato infatti che la perdita del senso del peccato e la crisi nella prassi del Perdono inducono anche a misconoscere la necessità della purificazione e della riparazione.³

In altre occasioni ci siamo già riferiti alla *problematicità odierna nell'osservanza*

¹ J. RATZINGER, *Il cammino pasquale. Corso di Esercizi Spirituali tenuti in Vaticano alla presenza di S.S. Giovanni Paolo II*, Ancora, Milano 1985, 16.

² È significativa della preoccupazione pontificia per la perdita dell'identità cristiana, soprattutto in Occidente, la costituzione del Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione (BENEDETTO XVI, Motu proprio *Ubicumque et semper*, 21 settembre 2010, spec. art. 2, «L'Osservatore Romano» 13 ottobre 2010, 4-5) e il tema della XIII Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi del 2012: «*Nova evangelizatio ad christianam fidem tradendam* - La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana».

³ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica postsinodale *Reconciliatio et Paenitentiae*, 2 dicembre 1984, n. 18, AAS 77 (1985) 224-228. La spesso denunciata “crisi della penitenza” (che non riguarda solo la pratica del relativo Sacramento) altro non è in definitiva che un riflesso dell'abbassamento del grado di santità del Corpo mistico di Cristo.

della recita dell'ufficio divino o del precetto festivo,¹ un rilievo non dissimile, anzi, ancor più accentuato riguarda probabilmente il costume penitenziale. Il rigore del digiuno e dell'astinenza per i più non solo sembra un residuo del passato ma una regola oscura e incomprensibile. Il multiculturalismo o l'efficientismo commerciale non bastano ad esempio a giustificare la quasi (ad essere benevoli) "normalità" della frequentazione dei locali della ristorazione il Mercoledì delle ceneri o il Venerdì santo nelle nostre città. L'incentivo alla preghiera dei sensi, alla conversione e all'espiazione restano purtroppo un messaggio profetico indecifrabile per buona parte del popolo di Dio. Il lassismo disciplinare rivela chiaramente un ben più profondo deficit dottrinale e spirituale.

Anche in questo caso peraltro non può che registrarsi un sorprendente *stacco* tra l'apprezzabile *affinamento e sviluppo teorico* intervenuto nell'autocoscienza ecclesiale del precetto penitenziale e l'*effettività e concretezza della pratica religiosa contemporanea*.² La promozione dell'autentico orizzonte di senso e di valore della mortificazione cristiana sembra aver condotto paradossalmente ad un offuscamento della coscienza sociale della proficuità dell'espiazione. La Costituzione apostolica *Paenitemini*, intendendo andare oltre il digiuno e l'astinenza, ha indicato nuove forme e possibilità di adempimento del mandato del Signore.³ Ironia della provvidenza il desiderio d'incremento e d'arricchimento del patrimonio salvifico si è tramutato in uno svuotamento e immiserimento dei mezzi tradizionali (*ieiunium et abstinentia*⁴).

Sarebbe però ingeneroso e disavveduto addebitare alla riforma liturgica l'obnubilamento della coscienza del bisogno di conversione, il Concilio Vaticano II e il magistero che ne è seguito hanno segnato un *indubbio progresso nella tradizione viva della Chiesa* in questa direzione. Le cause del declino dello spirito del ravvedimento sono da ricercare probabilmente nell'imperante principio d'immanenza e nel più generale contesto sociale e culturale della modernità. La sorprendente eterogenesi dei fini del movimento liturgico – cui è imputabile semmai un limite catechetico e pedagogico ma non certo contenutistico – ci auguriamo che rappresenti solo una tappa di maturazione e di consolidamento nel cammino storico del popolo orante di Dio. Il buon seme dell'approfondimento

¹ Cfr. M. DEL POZZO, *La natura e la portata dell'obbligo del chierico di celebrare la Liturgia delle ore*, «Ius Ecclesiae» 22 (2010) 21-40; *Il senso liturgico della festa e l'obbligo del riposo domenicale*, «Ius Ecclesiae» 23 (2011) 117-134.

² Un fenomeno analogo è stato già evidenziato per la disciplina della Liturgia delle ore e del precetto domenicale (cfr. la nota precedente).

³ «Perciò la Chiesa, conservando – là dove più opportunamente potrà essere mantenuta – la consuetudine (osservata per tanti secoli con norme canoniche) di esercitare la penitenza anche mediante l'astinenza dalle carni e il digiuno, pensa di convalidare con sue prescrizioni anche gli altri modi di far penitenza, là dove alle Conferenze Episcopali sembrerà opportuno sostituire l'osservanza della astinenza dalla carne e del digiuno con esercizi di preghiera ed opere di carità», PAOLO VI, Costituzione apostolica *Paenitemini*, 17 febbraio 1966, AAS 58 (1966) 183, (d'ora in poi *Paen.*).

⁴ Può essere emblematica la constatazione che nel *Codice di Diritto Canonico* (CIC) 17 il titolo corrispondente all'attuale *De diebus penitentiae* si intitolasse proprio *De abstinentia et ieiunio* (cann. 1250-1254), quasi che le due pratiche cumulassero lo spirito del tempo penitenziale.

dell'ortoprassi della penitenza col tempo non mancherà di produrre i suoi salutarî effetti.¹ L'esito non drammatico ma doloroso della ricezione popolare degli insegnamenti conciliari costituisce ad ogni modo una sorta di "emergenza educativa" pastorale di cui tener conto e un monito alla prudenza nel governo per evitare in avvenire salti in avanti forse troppo bruschi e repentini.²

In una prospettiva spiccatamente giusrealista, ove la tutela del giusto non è il riconoscimento di un valore ma l'attribuzione del dovuto, più della perfezione formale del sistema interessa l'aspetto "performativo" della prescrizione.³ La verifica dell'adempimento del precetto non è allora indifferente all'opera del giurista, è anzi motivo di confronto con la realtà del dato e spunto di riflessione per una riconsiderazione critica della fattispecie. L'innegabile miglioramento del tenore letterale del disposto codiciale dei canoni sul tempo sacro penitenziale (cann. 1249-1253 CIC) non pare malauguratamente coincidere con un incremento del desiderio d'espiazione e un rinvigorimento della pietà popolare. Una semplice lettura della normativa previgente (cann. 1250-1253 CIC 17) induce a concludere: "allora vivere la penitenza era una pratica piuttosto seria!"⁴ Al rilievo comparatistico diacronico si aggiunge una considerazione sociologica non da poco: la disciplina prevista per lo più era conosciuta e seguita. Può essere utile notare che l'attenuazione dell'esigenza delle prescrizioni, come spesso accade, non ha comportato uno stimolo o un impulso ma un rilassamento o un disincentivo operativo. In maniera un po' provocatoria viene da chiedersi: "non abbiamo perso terreno anziché guadagnarlo? Per andare oltre il digiuno e l'astinenza, non siamo magari tornati indietro?". Se forse è opportuno temperare l'enfasi intellettualistica della novità, non bisogna chiaramente commettere l'errore di chiudersi in un atteggiamento nostalgico e reazionario.⁵ La soluzione non sta in un improponibile e amaro ritorno all'antico ma nel guardare al futuro con speranza e ottimismo, cogliendo il segno dei tempi e le sfide della secolarizzazione per completare il piano formativo e mistagogico auspicato dal Concilio.

¹ Si possono ricordare al riguardo le incoraggianti parole di Giovanni Paolo II nel 25° anniversario della *Sacrosantum Concilium*: «Il grano fu seminato: esso ha conosciuto il rigore dell'inverno, ma il seme ha germogliato, è divenuto un albero. Si tratta, in effetti, della crescita organica di un albero tanto più vigoroso, quanto più profondamente spinge le radici nel terreno della Tradizione», Lettera apostolica *Vicesimus quintus annus*, 4 dicembre 1988, n. 23, AAS 81 (1989) 918.

² Può estendersi anche a questo contesto il monito di Benedetto XVI: «Nella storia della Liturgia c'è crescita e progresso, ma nessuna rottura. Ciò che per le generazioni anteriori era sacro, anche per noi resta sacro e grande, e non può essere improvvisamente del tutto proibito o, addirittura, giudicato dannoso. Ci fa bene a tutti conservare le ricchezze che sono cresciute nella fede e nella preghiera della Chiesa, e di dar loro il giusto posto», *Lettera di accompagnamento del m.p. «Summorum Pontificum»*, 7 luglio 2007, in www.vatican.va.

³ Cfr. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Spe salvi*, 30 novembre 2007, nn. 4 e 10, AAS 99 (2007) 988 e 994.

⁴ I giorni di astinenza e digiuno erano oltre una ventina e il digiuno riguardava tutta la Quaresima.

⁵ La chiave di volta sta probabilmente nell'«ermeneutica della riforma, del rinnovamento nella continuità» additata da BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia Romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi*, 22 dicembre 2005, AAS 98 (2006) 46.

II. LE PRATICHE PENITENZIALI IN QUANTO BENI DOVUTI

La rivalutazione del digiuno, dell'astinenza e delle altre opere penitenziali non concerne tanto il dover essere della pratica religiosa quanto la *riscoperta dell'essere o dell'identità cristiana*.¹ Solo il recupero della pregnanza redentrice del sacrificio può accrescere la stima nei confronti della mortificazione interiore ed esteriore e stimolare l'inoltro nel cammino pasquale.² L'accentuazione della doverosità non è in grado di competere con l'autenticità e la bellezza dell'ortodossia.³ Se in altre epoche l'ordine e il comando positivo potevano bastare ad assicurare la conformazione alla *lex divina* della penitenza, oggi la disposizione e l'ingiunzione dell'autorità non è più sufficiente, anzi, rischia talora di essere malintesa e controproducente.⁴ Uno dei limiti della regolamentazione del passato è stato probabilmente quello di accentuare il profilo potestativo e obbligatorio della disciplina senza preoccuparsi troppo della *ratio* del precetto e della partecipazione interiore dei fedeli. Venuto meno il presupposto è caduto così anche il significato della prestazione. Un aspetto favorevole della congiuntura attuale è allora quello di far maggiormente perno sulla mediazione razionale e sulla libertà dei credenti. *La promozione della pienezza dell'obbligatorietà insomma non contrasta ma anzi reclama l'approfondimento della natura del bene.*

Gran parte della santificazione dei giorni penitenziali è dunque affidata alla maggior rilevanza e penetrazione della scienza teologica nel costume sociale. La componente spirituale, morale e liturgica del bene ecclesiale considerato appare molto più decisiva e caratterizzante di quella giuridica e normativa.⁵ Ribadiamo che il principale problema canonico-pastorale attuale non concerne la qualità o eventuali insufficienze della legislazione ma l'effettività e il riscontro del disposto. L'esigenza fondamentale non è pertanto quella di interpretare o contribuire a perfezionare il testo legale ma di dare nuova linfa vitale alla "lettera della legge". Occorre ad ogni modo aver presente che *anche la dimensione di giustizia è una parte o un profilo dell'impegno penitenziale ecclesiale*, l'approfondimento della spettanza comunitaria contribuisce insomma alla ricostruzione dell'integrità del bene. In prospettiva ontologica si comprende anche la *valenza*

¹ Cfr. ad esempio A. SCARNERA, *Il digiuno cristiano dalle origini al IV secolo. Contributo per una rivalutazione teologica*, CLV - Edizioni liturgiche, Roma 1990; N. BRANTSCHEN, *Riscoprire il digiuno*, Queriniana, Brescia 2004.

² L'etimologia del termine *metánoia* (cambio di mentalità) evidenzia il presupposto conoscitivo e razionale di ogni vera conversione.

³ «Ortodossia significa quindi il modo giusto di onorare Dio e la retta forma di adorazione. In questo senso l'ortodossia è per sua stessa definizione anche "ortoprassi"; il contrasto moderno tra i due termini, nella loro origine si risolve da se stesso», J. RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 155-156.

⁴ Nel modo di sentire comune attuale il bisogno e la domanda di senso prevalgono nettamente sul dovere e sull'obbedienza.

⁵ La "battaglia della formazione giusliturgica" si vince nel campo ontologico prima che in quello deontologico.

euristica e sapienziale dell'arte del canonista: il giurista non è tanto il tecnico della norma quanto il garante dell'ordine giusto del popolo di Dio.¹ Una considerazione non legalistica del precetto (la giuridicità non sta solo nella positività del comando ma nella doverosità della prestazione) aiuta a comprendere meglio il senso e la portata del vincolo obbligatorio.

La giuridicità degli esercizi ascetici cristiani risiede nella solidarietà del Corpo mistico di Cristo. La chiamata universale alla conversione e alla riparazione si concretizza invero in una specifica responsabilità verso i fratelli.² Già il Battista prepara l'avvento del regno messianico chiedendo segni esteriori di pentimento: «Fate dunque un frutto degno della conversione, e non crediate di poter dire...».³ Il carattere battesimale comporta poi una deputazione al culto divino che richiede la conformità della condotta personale alla santificazione del tempo.⁴ L'esercizio del sacerdozio regale è indissociabile infatti dall'offerta di vittime spirituali, temprando il corpo e lo spirito del fedele.⁵ Non c'è insomma valida incorporazione e vero sacrificio senza l'aspirazione alla condivisione e alla partecipazione all'espiazione delle miserie e delle colpe proprie e altrui in seno alla santa assemblea. L'organicità della comunità è fonte di precisi vincoli di esemplarità, di aiuto e di supplenza.⁶

Il progetto divino trascendente di salvezza è abbastanza chiaro e delineato, da un punto di vista giuridico bisogna però individuare la *relazione intersoggettiva di debito* e il *titolo della spettanza*. Un significativo apporto del magistero pontificio postconciliare adombrato pure dal Codice vigente è stato quello di richiamare fortemente l'attenzione sull'atteggiamento interiore del credente, senza però sminuire il significato dell'osservanza esterna.⁷ È essenziale distinguere senza separare il piano interiore e personale da quello esteriore e sociale. La giuridicità, richiedendo l'esteriorità e l'alterità, è limitata *suapte natura* al profilo

¹ «L'oggetto dell'arte del canonista è il diritto; più esattamente, la finalità dell'arte del canonista è determinare il diritto nel Popolo di Dio, dire il diritto, *ius dicere* o *iurisdictio*. Per sapere in cosa consista il determinare o dire il diritto, si deve tener presente cosa è il diritto; senza un simile passaggio, l'oggetto dell'arte del canonista rimane confuso», J. HERVADA, *Pensieri di un canonista nell'ora presente*, Marcianum Press, Venezia 2007, 30.

² La predicazione del Signore si può riassumere nel: «convertitevi e credete al Vangelo», Mc 1,15, che non a caso suggella l'inizio del cammino quaresimale. Anche il Battesimo, *ianua sacramentorum* e titolo d'ingresso nella Chiesa, richiede (nell'adulto o, per gli infanti, nei genitori e nei padrini) un fattivo impegno di purificazione e una consequenzialità di stile di vita che accompagna tutto lo sviluppo della vocazione cristiana alla santità. ³ Mt 3,8-9.

⁴ Non è casuale che nel sacerdozio uxoriato la celebrazione della Divina liturgia sia normalmente preceduta dall'astinenza sessuale. ⁵ Cfr. Rm 12,1.

⁶ La corresponsabilità e la solidarietà nei beni spirituali manifesta l'unità di tutti i fedeli (cfr. J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, Giuffrè, Milano 1989, 68).

⁷ Recita l'*incipit* del Cap. II della *Paen.*: «Il carattere preminentemente interiore e religioso della penitenza, e i nuovi mirabili aspetti che in Cristo e nella Chiesa assume, non escludono né attenuano in alcun modo la pratica esterna di tale virtù, anzi ne reclamano con particolare urgenza la necessità e spingono la Chiesa, attenta sempre ai segni dei tempi, a cercare, oltre l'astinenza e il digiuno, espressioni nuove, più atte a realizzare, secondo l'indole delle diverse epoche, il fine stesso della penitenza». Il can 1249, come vedremo (*infra* III,3), riprende largamente l'insegnamento della Costituzione apostolica.

percepibile intersoggettivamente.¹ Il diritto è appunto la *res iusta* che media il rapporto di debito o l'oggetto della virtù della giustizia.² La perentoria affermazione della *Sacrosanctum Concilium* circa la visibilità e comunicatività della pratica purificatrice costituisce il presupposto della giuridicità penitenziale: «La penitenza quaresimale non sia soltanto interna e individuale, ma anche esterna e sociale».³ Non c'è spazio per lo *ius* nell'intimità individuale, ma c'è posto per il giusto nella rilevanza comunitaria della condotta: non è mai esigibile la contrizione e la compunzione del cuore ma possono esserlo ad esempio la cenere o il sacco, quando fossero il segno richiesto per manifestare la comune sintonia con lo spirito del tempo.⁴ La fonte dell'obbligatorietà si trova appunto nella *conspiratione fidelium ad unum* nella santificazione del particolare momento storico.

Il bene del digiuno e dell'astinenza, solo per citare i mezzi tradizionali, ha dunque una spettanza comunionale e istituzionale oltre che singolare e personale. In maniera molto opportuna il neointrodotta can. 1249, dopo aver richiamato la volontà divina, indica chiaramente la giustificazione del dettato codiciale: «*ut vero cuncti communi quadam paenitentiae observatione inter se coniungantur, dies paenitentiales praescribuntur*».⁵ Il chiaro titolo legale dell'obbligo non deve far perdere di vista la matrice soprannaturale del mandato e la rispondenza della statuizione al diretto interesse del fedele. La determinazione e specificazione ecclesiastica dell'osservanza non compromette insomma il fondamento razionale della pretesa. Il bene comune ecclesiale esige una coincidenza spazio-temporale nell'esercizio della penitenza.⁶ La verità e l'oggettività del giusto mette così al riparo il credente da impropri soggettivismi e sentimentalismi nell'interpretazione della vita di fede.

Il sincronismo e il mutuo ausilio fraterno nell'attualizzazione del mistero salvifico giustificano l'aspettativa ecclesiale dell'impegno ascetico richiesto, la

¹ La mortificazione interiore e le disposizioni dell'agente riguardano ad esempio solo il piano morale.

² Cfr. S.Th., II-II, q. 57, a. 1.

³ CONCILIO VATICANO II, Costituzione *Sacrosanctum Concilium*, 4 dicembre 1963, n. 110, (d'ora in poi SC). Tutta la letteratura canonistica recepisce espressamente tale inequivoco insegnamento conciliare (cfr. ad esempio L.H. ACEVEDO, *Penitenza, giorno di*, in C. CORRAL SALVADOR, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA [a cura di], *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, 782; J. MANZANARES, C. 10. *Lugares y tiempos sagrados*, in J. MANZANARES, A. MOSTAZA, J.L. SANTOS, *Nuevo Derecho parroquial*, Editorial Católica, Madrid 1988, 569; T. RINCÓN PÉREZ, *La liturgia y los sacramentos en el derecho de la Iglesia*, Eunsa, Pamplona 1998, 358).

⁴ Nel testo si ricorre a due tipici esempi biblici (cfr. ad esempio Gdt 4,11; Est 4,1; Gn 3,6). Chiaramente la perfezione dell'adempimento suppone un'integrazione morale e spirituale che supera ampiamente la sfera giuridica.

⁵ «Per legge divina, tutti i fedeli sono tenuti a fare penitenza, ciascuno a proprio modo; ma perché tutti siano tra loro uniti da una comune osservanza della penitenza, vengono stabiliti dei giorni penitenziali in cui i fedeli attendano in modo speciale alla preghiera, facciano opere di pietà e di carità, sacrificino se stessi compiendo più fedelmente i propri doveri e soprattutto osservando il digiuno e l'astinenza a norma dei canoni che seguono», can. 1249 CIC. Il canone non ha alcuna corrispondenza nel CIC 1917.

⁶ In tal modo il ritmo cosmico e ciclico della salvezza diviene un valore condiviso e partecipato dall'intero corpo ecclesiale.

radice ultima del mandato risiede comunque nella *sacramentalità dell'esistenza soprannaturale del fedele*. Anche la penitenza, come ogni manifestazione della religiosità cristiana, ha una profonda valenza culturale (nasce, si ordina e segue l'azione sacra). La ragion d'essere del digiuno, dell'astinenza e quant'altro è indissociabile dalla celebrazione dell'opera della salvezza.¹ La sintonia dei battezzati con il Corpo di Cristo dunque è mistica e reale ad un tempo. La stessa letteratura canonistica riconosce espressamente il contenuto liturgico della pratica penitenziale.² L'origine sacramentale di tutto il diritto canonico allora illumina decisamente pure questo aspetto della pratica della fede.³ L'inerenza delle opere penitenziali al contesto culturale tra l'altro ne riconduce l'osservanza non alla semplice socialità di un gruppo ma all'istituzionalità propria della santa assemblea (intesa quale comunità organica e differenziata). Il precetto diviene quindi un fattore di riconoscimento e d'identità del popolo di Dio. L'auspicabile riscoperta del senso liturgico della penitenza in definitiva porta ad avvalorarne pure l'intrinseca componente giuridica.⁴

Bisogna ribadire ancora che il rispetto della sacralità del tempo si modula secondo la specificità della condizione personale («*suo quisque modo*»⁵) e la liberalità della *lex gratiae*.⁶ Il *dover essere* non è rigido e chiuso ma *flessibile e aperto*: la Chiesa fissa un minimo imprescindibile ma non un limite massimo o una predeterminazione assoluta. Ciascuno insomma è tenuto a vivere lo spirito di mortificazione secondo le proprie possibilità e aspirazioni. La normativa universale non a caso, come vedremo (*infra* III-IV), lascia ampio spazio all'adattamento legislativo particolare e all'incremento individuale. Purtroppo l'incenti-

¹ La consonanza con il *mysterium salutis* non è solo estensiva (materiale o temporale) ma intensiva (spirituale ed escatologica). La pratica prescritta non esprime un generico bisogno di purificazione e di riparazione ma un'adesione personale alla *lex gratiae* nella storicità dell'individuo. Il "tempo sacro" non è insomma l'occasione ciclica per riprendere una "dieta dello spirito" ma il costante invito a riconoscere il sigillo indelebile del Signore nel piano di redenzione. Può essere indicativa *a contrario* l'espressa proibizione relativa ai giorni festivi riportata dal Decreto di Graziano: «*Die dominica et quinta feria non est celebrandum ieiunium*», *De cons.*, D. III, cc. 14-15.

² La matrice liturgica della penitenza può essere agevolmente colta nell'idea del prolungamento dell'azione sacra o del collegamento con la celebrazione del mistero pasquale: «la vivencia de esos días especiales no se agota en la celebración cultural (libre los viernes, obligatoria los domingos) sino que se prolonga en la rutina cotidiana, en las prácticas (alimenticias) penitenciales o en la alegría y el descanso festivos», L. ALESSIO, *Derecho Litúrgico. Comentario a los cc. 2, 834-839 y 1166-1233 del CIC*, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 1998, 135; «Es importante subrayar el valor no sólo ascético sino también sacramental de los viernes del año y el Viernes Santo, en cuanto expresión del seguimiento de Cristo en el día semanal y anual consagrado a la memoria de su Pasión», J.A. ABAD, *Comentario c. 1251*, in A. MARZOA, J. MIRAS, R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (coord. e dir.), *Comentario exegético al código de derecho canónico*, III/2, Eunsa, Pamplona 2002, 1906.

³ Cfr. J. HERVADA, *Las raíces sacramentales del derecho canónico*, relazione del 1983 (raccolta in *IDEM, Vetera et Nova. Cuestiones de Derecho Canónico y afines [1958-2004]*, Eunsa, Pamplona 2005², 297-319, nostra traduzione in italiano, «*Ius Ecclesiae*» 17 [2005] 629-658).

⁴ L'origine liturgica del precetto è un elemento distintivo rispetto alle pratiche ascetiche delle altre religioni.

⁵ Can. 1249 CIC.

⁶ Cfr. J. HERVADA, *La ley del Pueblo de Dios como ley para la libertad*, in *Vetera et Nova*, 411-425, ove si sostiene la peculiarità della legge nuova rispetto alla minuziosità del ritualismo veterotestamentario.

vo all'iniziativa privata e alla libertà di scelta dei modi disposto dall'Autorità si è tradotto sovente nel rilassamento e nel disimpegno nell'esercizio della virtù di religione nella comunità cristiana. L'impegnatività della condotta chiaramente è pienamente compatibile con la discrezionalità e la fungibilità delle forme (è il caso di quasi tutte le legislazioni particolari sui venerdì extraquaresimali¹). La variabilità e mutevolezza del *quomodo* non incide chiaramente sulla stringenza dell'*an*. Il minimo richiesto dalla benevolenza del Legislatore non deve logicamente cancellare e annullare il massimalismo e la radicalità della vocazione alla santità, tarpando la generosità dei fedeli.

III. PANORAMICA DOTTRINALE ED EVOLUZIONE NORMATIVA

La prima codificazione canonica consolidò la disciplina in uso. Il *Codex* mirò prevalentemente a fissare non ad innovare l'ordinamento vigente, ebbe comunque il merito di procedere con prudenza, equilibrio e sapienza tecnica. Occorreva invece una maggior penetrazione concettuale e metodologica per operare più decisive riforme legislative. La sensibilità liturgica del Concilio, portò appunto ad una significativa riappropriazione critica del senso e del valore delle pratiche penitenziali. L'attuale formalizzazione normativa ha avuto l'accortezza di raccogliere gli insegnamenti conciliari e i successivi sviluppi magisteriali e regolamentari. La bontà del dettato non esime comunque dallo sviluppo esegetico e applicativo della normativa. Il punto critico della revisione operata rimane purtroppo la scarsa formazione liturgica nel popolo di Dio. Gli insorgenti pericoli della secolarizzazione in atto rendono peraltro quantomai precarie e incerte le acquisizioni raggiunte.

1. La disciplina nel CIC 17

Il Titolo XIV del Libro III del Codice piano-benedettino suggellava già nell'intitolazione (*De abstinentia et ieiunio*) l'*assorbimento dei mezzi tradizionali del digiuno e dell'astinenza*.² Il disposto si limita quindi a definire e inquadrare con rigore e precisione le due fattispecie considerate. La prospettiva legislativa adottata pertanto non era improntata tanto alla santificazione del tempo sacro quanto a regolamentare l'adempimento della pratica penitenziale prescritta. La normativa tuttavia aveva l'indubbio vantaggio di fissare e universalizzare consuetudini popolari piuttosto confuse e diversificate, orientandole allo scopo latreutico implicitamente perseguito. Manca però non solo una qualche spiegazione della sacralità del tempo ma un'esplicitazione della *ratio* della disciplina.³

¹ Per i relativi riferimenti cfr. J.T. MARTÍN DE AGAR, L. NAVARRO, *Legislazione delle Conferenze episcopali complementare al C.I.C.*, Coletti a San Pietro, Roma 2009², 1368-1369 (Tavola di sintesi con relativi rinvii).

² Non è casuale che nella redazione del codice vigente è l'unico titolo che è stato cambiato nella parte dedicata a *I luoghi e i tempi sacri* (cfr. «Communicationes» 35 [2003] 128).

³ Il limite definitorio della categoria non è stato superato neppure dal CIC 83: «Il legislatore rinuncia a definire preliminarmente cosa intende per "tempo sacro" e in che senso debba essere spie-

La mancata giustificazione e contestualizzazione dell'ordine stabilito non impedisce una *puntuale analisi della fattispecie*. La stringatezza del disposto evidenzia anzi la chiarezza e l'incisività del regime. I cinque canoni del Titolo (cann. 1250-1254) sottolineano appunto l'obbligatorietà del precetto, discendendo dal contenuto, all'applicazione, all'estensione soggettiva della legge ecclesiastica. Il dettato normativo procede prima alla definizione e circoscrizione dell'astinenza e del digiuno (più propriamente della *lex abstinentiae et ieiunii*¹), quindi al dettagliato esame dei vincoli previsti,² e infine all'individuazione dei destinatari del mandato, salvaguardando sempre la vigenza degli indulti particolari, dei voti, delle costituzioni e delle regole difformi precedentemente approvati.³ Come nell'impostazione dell'attuale legislazione, per completare la materia ai suddetti canoni vanno aggiunti pure quelli comuni *De temporibus sacris* (cann. 1243-1246) circa la nozione dei tempi sacri, le autorità preposte alla determinazione, la competenza relativa alle dispense e la durata dei giorni stabiliti. Tali canoni introduttori sono stati in parte trasfusi nella codificazione vigente con qualche semplificazione, affinamento e integrazione.⁴ Bisogna anche tener presente che la notevole estensione del "digiuno eucaristico" all'epoca previsto (dalla mezzanotte precedente) configurava una sorta di ulteriore e non irrilevante forma di privazione del cibo ordinata alla preparazione sacramentale.⁵

Nel CIC 17 spicca immediatamente *l'impronta legalista del dettato*.⁶ È rivelatore dell'impostazione legalista del Codice precedente la constatazione che il digiuno e l'astinenza non costituiscono autonome realtà ascetico-sacramentali e risulta-

gata questa specifica sacralità», A. LONGHITANO, *Il sacro nel codice di diritto canonico*, «Ius Ecclesiae» 6 (1994) 726.

¹ Cfr. cann. 1250-1251. La descrizione del contenuto del digiuno del can. 1251 CIC 17 tra l'altro viene ritenuta ancora valida (cfr. ad esempio B.F. PIGHIN, *Diritto sacramentale*, Marcianum Press, Venezia 2006, 449; P. VERGARI, *Commento cc. 1249-1253*, in P.V. PINTO [a cura di], *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Lev, Città del Vaticano 2001, 718).

² «§ 1. *Lex solius abstinentiae servanda est singulis sextis feriis*. § 2. *Lex abstinentiae simul et ieiunii servanda est feria quarta Cinerum, feriis sextis et sabbatis Quadragesimae et feriis Quatuor Temporum, pervigiliis Pentecostes, Deiparae in caelum assumptae, Omnium Sanctorum et Nativitatis Domini*. § 3. *Lex solius ieiunii servanda est reliquis omnibus Quadragesimae diebus*. § 4. *Diebus dominicis vel festis de praecepto lex abstinentiae, vel abstinentiae et ieiunii, vel ieiunii tantum cessat, excepto festo tempore Quadragesimae nec pervigilia anticipantur; item cessat Sabbato Sancto post meridiem*», can. 1252 CIC 17.

³ Cfr. can. 1253 CIC 17, si ricava quindi che il disposto non intende mutare la minore o maggior esigenza specificamente concessa.

⁴ È stato ad esempio soppresso il contenuto dei cann. 1243, 1245 § 2, 1246 CIC 17, menzionato il Vescovo diocesano anziché l'Ordinario del luogo (can. 1244 § 2 CIC 17), integrata la condizione della dispensa del parroco (si richiede ora anche la conformità con le disposizioni del Vescovo diocesano) e prevista la facoltà della commutazione (can. 1245 CIC 83).

⁵ Cfr. can. 858 § 1 CIC 17 («*Qui a media nocte ieiunium naturale non servaverit, nequit ad sanctissimam Eucharistiam admitti, nisi mortis urgeat periculum, aut necessitas impediendi irreverentiam in sacramentum*»). Il fedele era, per così dire, abitualmente educato dal desiderio di comunicarsi all'ascesi liturgica e alla "sentita" incorporazione al sacrificio della Messa (anche se di fatto la ricezione eucaristica non risultava troppo frequente).

⁶ Anche da un punto di vista semantico è indicativo che la parola *lex* compare ben otto volte nei cinque canoni (in tutti tranne nel can. 1253).

no indissociabili dalla legge.¹ L'istituto in pratica è dato unicamente dalla relativa prescrizione ecclesiastica: il Legislatore non si preoccupa di individuare o ricostruire il bene giuridico sottostante. Preoccupa dunque l'ottica concettuale adottata più della restrizione del campo d'osservazione (il digiuno e l'astinenza costituiscono importanti manifestazioni ma non esauriscono certo la pratica penitenziale della Chiesa). Non solo i giorni di penitenza sembrano avere un rilievo quasi accessorio e integrativo,² ma la regolamentazione è ancora molto lontana dal riconoscimento dell'invito all'integralità della santificazione dell'anno liturgico. Il giudizio critico *ex post* (con gli occhi del presente!), necessariamente molto parziale e approssimativo, nulla toglie chiaramente alla bontà del risultato pratico (la pietà popolare diffusa). Il richiamo all'esecuzione dell'obbligo comunque prevale nettamente sulla motivazione dell'imposizione.

Anche la *dottrina coeva* conferma l'impressione di una notevole minuziosità e rigidità nell'applicazione del disposto.³ La principale monografia sull'argomento "seziona" in maniera molto chiara e schematica il tema (*notio, divisio, historia, disciplina vigens*, ecc.) ma si sofferma su questioni molto particolari e dettagliate.⁴ Il letteralismo e l'esegesi tarpano ogni tentativo di enucleazione della natura delle *res iustae*. L'impronta parenetica e moraleggiante è abbastanza chiara e definita. Non è probabilmente casuale che il digiuno e l'astinenza superino abbondantemente l'attenzione sulla celebrazione e sulla festa. La giuridicità canonica riflette probabilmente l'autocoscienza ecclesiale dell'epoca ed ha un atteggiamento casuistico e prontuaristico. Le insufficienze metodologiche ed epistemologiche registrate, non incidono comunque sulla qualità tecnica dell'argomentazione e sulla rispondenza di molte delle conclusioni proposte. In definitiva lasciano perplessi le categorie di riferimento e il *modum operandi* più delle soluzioni adottate.

2. La dottrina conciliare e le disposizioni pontificie successive

Il Concilio Vaticano II ha segnato un'indubbia svolta o, piuttosto, una *riappropriazione critica della centralità del mistero di Cristo nell'anno liturgico*.⁵ La riforma ha cercato pertanto di sottolineare l'adesione settimanale e annuale al nucleo pasquale del cammino cristiano.⁶ Il senso del tempo si è così orientato decisa-

¹ Longhitano rileva incidentalmente «lo stile marcatamente positivista con cui il Codice del 1917 affrontava questo argomento», *Il sacro nel Codice*, 726.

² «*Tempora sacra sunt dies festi; iisque accensentur dies abstinentiae et ieiunii*», can. 1243 CIC 17.

³ Cfr. ad esempio M. CONTE DA CORONATA, *De Locis et Temporibus sacris. Codicis Iuris Canonici L. III Pars altera. Tractatus theorico-practicus*, P. Marietti, Torino 1922 (la stessa intitolazione è emblematica dell'impostazione); F.X. WERNZ, P. VIDAL, *Ius Canonicum*, IV, Pontifica Universitas Gregoriana, Roma 1934-1935, 608-622; A. VERMEERSCH, J. CRUESEN, *Epitome iuris canonici*, II, H. Dessain, Malines - Roma 1940, 395-400.

⁴ Conte da Coronata ad esempio si sofferma dettagliatamente sulla *quantitas et qualitas cibi* anche col relativo giudizio morale (*De Locis et Temporibus sacris*, 314-315) o sull'analisi delle *causae excusantes* (320-327).

⁵ Cfr. SC 102 e 107.

⁶ Significativa è la valorizzazione della domenica (SC 106).

mente ad assecondare l'azione della grazia nella storia degli uomini. Lo spirito sacramentale della penitenza, ancorché non esplicitamente formulato, risponde all'autocomprensione stessa della missione della Chiesa come comunità «santa e insieme *sempre bisognosa di purificazione*». ¹ Le pratiche espiatorie in pratica, senza perdere il loro valore ascetico, assumono sempre più la funzione di segni dispositivi (propedeutici e successivi) alla misericordia divina.

La revisione dei mezzi penitenziali non è stata certamente un obiettivo prioritario dell'assise conciliare. L'*attenzione* dedicata al tema è stata *abbastanza limitata* e non particolarmente illuminante: «La Chiesa, infine, nei vari tempi dell'anno, secondo una disciplina tradizionale, completa la formazione dei fedeli per mezzo di pie pratiche spirituali e corporali, per mezzo dell'istruzione, della preghiera, delle opere di penitenza e di misericordia». ² I Padri conciliari hanno richiamato dunque la dottrina tradizionale e lo scopo integrativo dell'*eruditio fidelium* svolto dai diversi esercizi pii. ³ L'intento della riforma liturgica non è stato d'altronde quello di ripensare l'esigenza del sacrificio ma di stimolare e incrementare l'*actuosa participatio* del popolo orante di Dio. In questa linea la mortificazione ha senz'altro un rilievo discreto e contenuto anche se per nulla irrilevante e marginale nella promozione dell'economia culturale. Non sono mancate peraltro interessanti sottolineature del carattere esterno e sociale della penitenza quaresimale ⁴ e della nota battesimale e penitenziale di tutto il *tempus quadragesimalis* con un incentivo all'adattamento della prassi penitenziale e un accorato richiamo al digiuno pasquale: «E la pratica penitenziale sia incoraggiata e raccomandata dalle autorità, di cui all'art. 22, secondo le possibilità del nostro tempo e delle diverse regioni, nonché secondo le condizioni dei fedeli. Sia però religiosamente conservato il digiuno pasquale, da celebrarsi ovunque il venerdì della passione e morte del Signore, e da protrarsi, se possibile, anche al sabato santo, in modo da giungere con cuore elevato e liberato alla gioia della domenica di risurrezione». ⁵ Il magistero conciliare sul tema insomma è riferito all'ambito prettamente liturgico (non si esplicita troppo la persistente valenza extraquaresimale). *Ad mentem Concilii* la pastoralità e la comprensione, che dovrebbero presiedere il riordino della materia, richiedono la conformazione alla realtà dei tempi e delle situazioni non la semplice edulcorazione o attenuazione della serietà e dell'impegno. Nel passaggio dalla precedente rigidità ed austerità ad una maggior elasticità e consapevolezza purtroppo è mancato il

¹ CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, 16 novembre 1964, n. 8, (d'ora in poi LG). La dottrina della sacramentalità radicale della Chiesa è uno degli assi portanti della Costituzione conciliare.

² SC 105.

³ Il presupposto essenziale consapevolmente delineato dalla SC (la cui insufficienza purtroppo ne ha condizionato in negativo la ricezione e applicazione) è quello dell'incremento della formazione liturgica dei fedeli (chierici compresi), cfr. M. DEL POZZO, *Principi giuridico-ecclesiologici della liturgia della Chiesa: l'ordine sociale giusto del popolo di Dio e la fedeltà all'immagine della Sposa*, «Annales theologici» 24 (2010) 15-20.

⁴ Cfr. supra p. 94, nt. 3.

⁵ SC 110. È l'unico caso in cui compare nel documento il termine digiuno (non vi è invece alcun riferimento all'astinenza).

tramite di un'adeguata catechesi e spiegazione dei mutamenti. L'adattamento non si è tradotto così nell'impulso e nella spinta alla ripresa e attualizzazione del patrimonio ecclesiale desiderati ma nel depauperamento e rilassamento del costume.

La Costituzione apostolica *Paenitemini* che funge da *caposaldo essenziale della normativa vigente* si muove dichiaratamente nella linea tracciata dal Vaticano II.¹ Il breve lasso di tempo intercorso e l'espresso richiamo della recente dottrina *de Ecclesia* evidenziano l'urgenza di adeguare la legislazione al mutato contesto sociale ed ecclesiale.² L'auspicio del Pontefice è quello di attuare una rivisitazione avveduta e matura delle pratiche penitenziali. La struttura del documento antepone opportunamente alla parte normativa una presentazione dottrinale che ne chiarisca la *mens* e lo spirito. Paolo VI esplicita l'inscindibile nesso tra penitenza e senso religioso nello sviluppo della rivelazione: l'adesione intima e personale al sacrificio richiesta sin dall'Antico Testamento, l'invito alla conversione e l'integralità della riforma del cuore additati da Cristo con la conseguente prospettiva battesimale ed ecclesiologicala. La permanente necessità dell'ascesi fisica e della pratica esterna di mortificazione richiede secondo il Papa il superamento di ogni deriva formalistica.³ La volontarietà di ogni azione esterna invita ad una considerazione più piena ed esistenziale delle possibili forme di penitenza. Il Santo Padre non ha voluto minimamente soppiantare il digiuno, ha inteso piuttosto recuperare l'antica compenetrazione con la preghiera e la carità rimasta alquanto in ombra nell'epoca moderna e attivare un riordino disciplinare conforme alle specificità locali. L'impostazione codiciale del *De abstinentia et ieiunio* (*supra* III.1) risultava insomma ormai obsoleta e inadeguata. La Costituzione apostolica invita a spingersi decisamente oltre il digiuno e l'astinenza. La risposta della Congregazione del Concilio ha chiarito poi la sostanzialità della gravità dell'obbligo.⁴ Gli insegnamenti e le disposizioni pontificie probabilmente non hanno trovato ancor oggi un terreno di cultura troppo preparato e disposto. La secolarizzazione ha purtroppo eroso in profondità la "sapienza della Croce".⁵ Inoltre l'integrazione delle conferenze episcopali forse non ha saputo sviluppare appieno le virtualità del nuovo ordinamento.

¹ Nei lavori codificatori l'esplicito riferimento del nuovo impianto codiciale fu la ricezione della disciplina della *Paenitemini*: «*Plures Consultores in suis votis dicunt hanc materiam recognoscendam esse secundum mentem Constitutionis Apostolicae Paenitemini (Rev.mi secundus, tertius, decimus primus Consultores et Relator)*», «*Communicationes*» 35 (2003) 124, anche in seguito ci si attenne espressamente a tale provvedimento legislativo.

² La qualificazione di "riordino totale" delle prescrizioni legislative indica la consapevolezza della radicalità dell'intervento (cfr. *Paen.*, *pars normativa* I § 2)

³ «Contro il reale e sempre ricorrente pericolo di formalismo e di fariseismo, nella Nuova Alleanza, come ha fatto il divin Maestro, così gli Apostoli, i Padri, i Sommi Pontefici hanno apertamente condannato ogni forma di penitenza che sia puramente esteriore», *Paen.*, *pars expositiva* II.

⁴ Cfr. S. CONGR. CONCILII, *resp.* 24 febbraio 1967, AAS 59 (1967) 229.

⁵ Trovano perenne attualità le parole di san Paolo in 1Cor 1,17-31.

3. L'affinamento codiciale e magisteriale

La disciplina codiciale vigente è la fedele traduzione in termini “canonici” della *pars normativa* della Costituzione apostolica *Paenitemini*. La codificazione d'altronde ha inteso esplicitamente riformulare l'attuale Titolo II del Capitolo II della Parte III del Libro IV, recependo il provvedimento papale, e, in taluni casi, ha adoperato quasi testualmente espressioni della suddetta Costituzione.¹ «*Maior responsabilitas tribuitur fidelibus simul cum aequa libertate*».² La felice intitolazione di un paragrafo del commento di Romita può fornire un'efficace chiave di lettura dell'innovazione legislativa intervenuta. *La responsabilità e la libertà dei fedeli costituiscono il fulcro dell'attuale assetto normativo*. Il dettato ha cercato così di attuare la sollecitudine pastorale della Suprema autorità e di fugare ogni deformazione casuistica e formalistica.

È interessante anzitutto percepire *gli spunti e gli aneliti emersi durante i lavori codificatori*. A fronte del primo progetto che lasciava totalmente indeterminata l'indicazione dei giorni penitenziali, fu subito accolta la proposta di introdurre un riferimento di portata generale e universale che salvaguardasse comunque la prerogativa di una notevole varietà locale. I capisaldi della costruzione normativa furono così lucidamente individuati nel promuovere lo spirito di penitenza, nello stabilire giorni e forme comuni e nel rispettare la facoltà d'integrazione o sostituzione delle conferenze episcopali.³ Sin dal principio i redattori hanno deliberatamente preso le distanze dalla precedente impostazione di tipo casuistico.⁴ L'astinenza e il digiuno furono sottoposti ad una revisione critica e ad una ragionevole semplificazione che ne illuminasse il senso e il contenuto.⁵ Nonostante l'ampiezza del tenore della Costituzione, nel dibattito non ci si discostò troppo dal riferimento ai mezzi tradizionali. La palese inadeguatezza del vecchio *Titulus XVI (De abstinentia et ieiunium)* portò comunque a mutarne l'intitolazione. L'aspirazione al riconoscimento del valore espiatorio delle circostanze ordinarie della vita, indicato prioritariamente dalla *Paenitemini*, rimane alquanto in ombra nelle discussioni e osservazioni redazionali.⁶ Non sorprende

¹ Ad esempio nel can. 1249.

² F. ROMITA, *Annotationes (in Const. Ap. «Paenitemini»)*, «Monitor Ecclesiasticus» 91 (1966) 206.

³ Le diverse opzioni concernevano soprattutto la statuizione in merito alla forma delle opere di penitenza: se conservare un regime di base unitario o prevedere un decentramento normativo circa il *quomodo* (cfr. «Communicationes» 35 [2003] 125-126).

⁴ «*Iam a pluribus annis interpretatio legis de abstinentia et ieiunio duxerat ad casuisticam vere nocivam*», «Communicationes» 35 (2003) 125, donde porsi prioritariamente le domande sul senso dell'astinenza e sul modo del digiuno.

⁵ Le due questioni inizialmente dibattute furono: «*A. Quis est sensus abstinentiae “a carnis”?*»; «*B. De modo exercendi ieiunium*». La conservazione della validità dell'astinenza dalle carni venne contestualizzata e giustificata e la modalità d'esercizio del digiuno realisticamente chiarita e contenuta («*Oportet enim ut obiectum praecepti ecclesiastici clarum sit, et observantia eius sit possibilis maximae parti populi christiani*», *ibidem*).

⁶ Romita nel suo commento aveva precisato: «*sensus existentialis vitae humanae sanctificatur*», *Annotationes*, 206. Nello schema del 1979 veniva invece omissivo il riferimento alla preghiera e alle opere di pietà e di carità («Communicationes» 12 [1980] 363).

troppo che i consultori ragionassero su una realtà profondamente mutata con categorie mentali antiche. Emerge comunque la chiara consapevolezza della persistenza del vincolo giuridico e della serietà del relativo obbligo.¹

L'*impostazione del CIC 83* risponde allo sviluppo teologico intervenuto con il Concilio Vaticano II. La concezione dei giorni di penitenza è pertanto diversa e più ampia rispetto a quella del CIC 17.² L'articolazione del testo codiciale prevede: un inquadramento della natura e *ratio* delle prescrizioni *de diebus paenitentiae* (can. 1249), l'individuazione dei giorni e del tempo penitenziale (can. 1450), con l'imposizione della relativa specifica modalità santificatrice (can. 1251), la delimitazione dei soggetti obbligati (can. 1252) e il riconoscimento della facoltà di ulteriore determinazione e sostituzione da parte delle conferenze episcopali (can. 1253). Viene eliminata la previsione eccezionale del regime dei religiosi e di altre realtà.³ Del tutto nuovi risultano i cann. 1249 e 1253; tali norme – che delineano la struttura portante della disciplina – additano la ricca e composita formulazione della fattispecie e il possibile adattamento o particolarizzazione della regolamentazione. Come meglio vedremo in seguito, l'ariosa prospettiva del Codificatore mira a sviluppare la pienezza dello spirito penitenziale non a sminuire il valore del digiuno e dell'astinenza. Il rinvio alle valutazioni locali aiuta a flessibilizzare e conformare le pratiche penitenziali all'indole e alle situazioni delle diverse *portiones populi Dei*. La legislazione si presenta quindi intrinsecamente aperta e variegata ispirata ad una visione più matura della penitenza come dimensione fondamentale e costante della vita cristiana.⁴

Non ci si può certo attendere dal testo codiciale la scienza del bene giuridico, il dettato normativo comunque in questa direzione è sicuramente rilevante e apprezzabile.⁵ I limiti riguardano semmai l'inquadramento sistematico e il ripensamento della categoria del sacro: il Codificatore ha recepito infatti la schematizzazione preesistente senza giungere ad una rielaborazione profonda

¹ Possono essere indicative alcune osservazioni emerse durante i lavori: «*Rev. mus septimus Consultor petit ut formula redigatur ut induat indolem verae legis, quia, prout nunc stat, est potius pia exortatio*», «*Communicationes*» 35 (2003) 126; «*Ad formam paenitentiae quod attinet, Consultores concordant ut modo indicativo proponantur formae traditionales nempe ieiunium, abstinentia, opera caritatis, exercitationes pietatis, etc.; modo autem imperativo proponantur ieiunium et abstinentia pro certis diebus vel temporibus*», «*Communicationes*» 12 (1980) 364.

² Cfr. PIGHIN, *Diritto sacramentale*, 439-442.

³ La Costituzione apostolica *Paenitemini* abroga tutti i privilegi e indulti generali e speciali e lascia immutate le previsioni di voti, costituzioni e regole approvati (*Paen., pars normativa v*). Il can. 1253 CIC 17 non trova alcuna corrispondenza nel codice vigente.

⁴ Ancora una volta può essere indicativa la lapidaria sintesi di Romita: «*Pars normativa autem essentialiter est una, et apparenter seu de facto, multiplex juxta locorum adiuncta*», *Adnotationes*, 207. M. Marchesi procedendo ad un confronto tra i codici osserva: «Le normative canoniche, contenute nelle parti seconda e terza, sono state ampiamente modificate, sotto l'influsso della riforma liturgica e della legislazione postconciliare, contenuta nei documenti di applicazione. Forse le modifiche riguardano più la visione generale e gli aspetti accidentali. Tuttavia si deve affermare che ci troviamo di fronte ad una normativa più semplice, più snella e più decentrata», *Altri atti di culto, luoghi e tempi sacri*, in E. CAPPELLINI (a cura di), *La normativa del nuovo codice*, Queriniana, Brescia 1985, 268.

⁵ La penetrazione conoscitiva dell'essenza della realtà giuridica compete alla scienza canonistica più che alla prudenza di governo del Legislatore.

della materia.¹ Il CIC 83 non è forse un monumento di tecnica giuridica (per la nozione di digiuno e astinenza si deve ad esempio ricorrere alla regolamentazione anteriore) ma è uno strumento valido ed efficace. Nel riferimento alla fattispecie è stato superato il precedente impianto legalistico (non si ricorre alla caratterizzazione delle due ipotesi come *lex abstinentiae* e *lex ieiunii*). Le pratiche penitenziali assumono così un'autonoma valenza obbligatoria normativamente disciplinata. Apprezzabile è la scelta di individuare solo il "minimo garantito". L'orizzonte del Legislatore è quello di preservare l'essenza comunitaria del ritmo penitenziale non di esaurire la portata del mandato divino. Altro e più delicato è il problema della ricezione e dell'autentica comprensione della revisione del contenuto del precetto (*in primis* tra i pastori e poi nel popolo fedele). Ribadiamo che il deficit principale nella giuridicità canonica concerne – a nostro modo di vedere – l'applicazione pastorale della riforma e la percezione dell'estensione della doverosità.²

Conviene accennare anche al successivo inquadramento magisteriale delle pratiche penitenziali. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (CCE) e il relativo *Compendio* logicamente riflettono l'impostazione dottrinale e regolamentare assunta.³ Il CCE ha il pregio inoltre di esplicitare non solo il nesso inscindibile tra vita morale e vita liturgica ma anche la benevolenza della prescrizione: «I precetti della Chiesa si collocano in questa linea di una vita morale che si aggancia alla vita liturgica e di essa si nutre. Il carattere obbligatorio di tali leggi positive promulgate dalle autorità pastorali, ha come fine di garantire ai fedeli il minimo indispensabile nello spirito di preghiera e nell'impegno morale, nella crescita dell'amore di Dio e del prossimo». ⁴ I precetti generali della Chiesa non sono una gravosa imposizione autoritaristica ma una manifestazione di preoccupazione e comprensione pastorale. Tale fonte insiste anche sulla varietà e sull'orizzonte esistenziale delle forme di espressione della penitenza interiore: la tripartizione classica digiuno-preghiera-elemosina non esaurisce l'impegno di purificazione e abbraccia tutta la vita quotidiana dei cristiani.⁵ Lo spettro d'osservazione supe-

¹ Per qualche rilievo critico circa l'attuale stato di positivazione della categoria del sacro cfr. V. MOSCA, *I luoghi e i tempi sacri* (cann. 1205-1253), in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura del), *La funzione di santificare della Chiesa. xx Incontro di studio, Passo della Mendola (Trento)*, 5 luglio - 9 luglio 1993, Glossa, Milano 1995, 194-195, 210-211; LONGHITANO, *Il sacro nel codice*, 720-730.

² Una buona legge rischia di diventare "lettera morta" se non è vivificata dallo spirito che l'ha ispirata.

³ Per quanto concerne la formulazione del quarto precetto della Chiesa, pur rinviando espressamente alla normativa canonica (cfr. Parte III, nt. 88), il CCE sviluppa l'aspetto teleologico: «Il quarto precetto ("In giorni stabiliti dalla Chiesa astieniti dal mangiare carne e osserva il digiuno") assicura i tempi di ascesi e di penitenza che ci preparano alle feste liturgiche e a farci acquisire il dominio sui nostri istinti e la libertà del cuore», n. 2043. Il *Compendio* sintetizza il precetto come: «4) astenersi dal mangiare carne e osservare il digiuno nei giorni stabiliti», n. 432.

⁴ N. 2041 CCE, cfr. pure nn. 2043 e 2048.

⁵ Cfr. n. 1434 CCE. La sintesi del *Compendio* è molto efficace: «La penitenza si esprime in forme molto varie, in particolare con il digiuno, la preghiera, l'elemosina. Queste e molte altre forme di penitenza possono essere praticate nella vita quotidiana del cristiano, in particolare nel tempo di Quaresima e nel giorno penitenziale del venerdì», n. 301.

ra ampiamente il binomio digiuno-astinenza. Il CCE offre insomma un'adeguata cornice assiologica all'osservanza delle pratiche penitenziali. La mancanza di un più evidente rilievo costitutivo della mortificazione attenua però la forza del richiamo.¹ La sola logica del precetto non esalta troppo la portata necessaria e fondamentale dell'invito alla conversione.² Una maggior concentrazione sulla conformazione vitale dell'esistenza al mistero pasquale (passione, morte e risurrezione) e uno spazio più definito per il cammino penitenziale aiuterebbero forse a diffondere la "sapienza della Croce" e a cogliere meglio il valore spirituale dell'espiazione.

4. L'opzione della disciplina orientale

Benché la nostra attenzione si rivolga prevalentemente alla Chiesa latina, pare doveroso compiere almeno un *sommario accenno alla disciplina orientale*. Tale riferimento – anche in ragione della divergente scelta legislativa operata dal *Codice dei Canoni delle Chiese Orientali* (CCEO) – permette infatti di raggiungere una considerazione più completa della questione e fornisce utili indicazioni per il prosieguo dell'indagine.³ La stessa Costituzione apostolica *Paenitemini* contiene una norma di rinvio in ordine alla statuizione relativa alle Chiese Orientali.⁴ Il dibattito già sorto in seno alla commissione redattrice del CIC culminato nell'esclusione dell'ipotesi di un decentramento normativo assoluto, ha condotto dunque in maniera abbastanza pacifica e prevedibile ad un risultato diverso nella preparazione del CCEO. La quasi scontata soluzione adottata deriva dalla varietà e articolazione della *communio Ecclesiarum*.⁵ Ai cinque canoni latini corrisponde così l'unico canone di rimessione al diritto particolare della propria Chiesa *sui iuris*.⁶ Occorre precisare ad ogni modo che le prescrizioni universali conservano la loro validità generale: la facoltà dispositiva delle Autorità locali concerne solo la *determinatio dierum penitentiae* e la forma di osservanza prescritta.⁷

¹ Il digiuno, l'astinenza e le altre forme di penitenza compaiono solo a proposito del sacramento della Penitenza e dei precetti ecclesiastici e non hanno un autonomo riscontro e inquadramento.

² Converrebbe esaltare e dimostrare in maniera positiva e affermativa il senso e valore del mandato prima di imporre l'osservanza del precetto.

³ Una trattazione esauriente del tema richiederebbe evidentemente un'adeguata conoscenza delle consuetudini e tradizioni delle singole Chiese *sui iuris* che supera le nostre competenze e l'intento della ricerca.

⁴ «Nelle Chiese Orientali spetta al Patriarca insieme con il Sinodo o alla suprema Autorità di ogni Chiesa insieme con il Concilio dei Gerarchi il diritto di determinare i giorni di digiuno e di astinenza, a norma del Decreto conciliare *De Ecclesiis orientalibus catholicis*, n. 21», *Paen.*, *pars normativa VIII*.

⁵ Cfr. L. LORUSSO, *Il culto divino nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium. Commento ai singoli canoni*, Ecumenica, Bari 2008, 182. Non è ininfluente neppure la maggior pregnanza dei mezzi penitenziali nella tradizione orientale.

⁶ «*Diebus paenitentiae christifideles obligatione tenentur ieiunium vel abstinentiam servandi modo iure particulari propriae Ecclesiae sui iuris statuto*», can. 882 CCEO.

⁷ La legislazione particolare riguarda il calendario dei giorni penitenziali, il modo d'esercizio delle pratiche penitenziali, i soggetti tenuti all'obbligo, il contenuto e l'estensione del precetto, la dispensa e la sostituzione (cfr. H. ALWAN, *Commento c. 882*, in P.V. PINTO [a cura di], *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, Lev, Città del Vaticano 2001, 762).

La disposizione esplicita in maniera perentoria la stringenza del vincolo: «*obligatione tenetur*». Il testo del canone inoltre richiama espressamente il digiuno e l'astinenza, tanto radicati nella tradizione orientale, senza menzionare altre forme alternative. La semplificazione rinuncia così alla maggior ampiezza catechetica e disciplinare della codificazione latina. Il successivo can. 883, rinviando *extra territorium* al rispetto del calendario locale, fermo restando però quanto al modo la propria tradizione culturale, evidenzia la matrice rituale e celebrativa del precetto.¹ La dovizia e diversificazione del patrimonio regolamentare assorbe peraltro pure i canoni generali *De temporibus sacris* latini. La maggior concisione e essenzialità del dettato codiciale insomma non intende penalizzare o sminuire il valore delle opere penitenziali ma anzi promuovere e preservare la ricchezza e incisività del digiuno, dell'astinenza e delle altre manifestazioni dello spirito di mortificazione presenti nelle culture orientali.

IV. LA COMPOSITA STRUTTURAZIONE DEL PRECETTO ECCLESIASTICO

Chiarita l'obbligatorietà fondamentale del digiuno e dell'astinenza e la prospettiva normativa e dottrinale assunta, conviene ora approfondire i profili di doverosità del precetto. La ricostruzione della natura della spettanza agevola infatti l'individuazione della reale estensione della giuridicità canonica. Il precetto penitenziale ecclesiastico risponde evidentemente alla *volontà divina* e alla *tradizione apostolica*. La *determinazione umano-positiva* delle forme e delle espressioni dell'espiazione cristiana non incide dunque sull'origine soprannaturale del mandato. L'integrazione nella fattispecie del fattore divino e umano aiuta anzi a comprendere la storicità e variabilità della prassi e della misura del giusto e la necessaria mediazione della discrezionalità dell'Autorità. La *sfera di libertà del fedele* completa il quadro e manifesta più pienamente il concorso della volontarietà nell'esercizio dell'ascesi fisica.

Il can. 1249 ha il pregio di sintetizzare in maniera chiara e rispondente la dottrina della Costituzione apostolica *Paenitemini*. Prescindendo in questa sede dall'apporto teologico-spirituale, il provvedimento papale ha sottolineato la necessità dell'adesione interiore del fedele, dell'ampliamento dello spirito di mortificazione e dell'adeguazione alle situazioni personali e locali. Tali spunti trovano un riscontro nella *pars normativa* della Costituzione e sono stati poi recepiti nel CIC. Il Legislatore ha così inteso scongiurare un approccio casuistico e formalistico al tema con un'illuminante statuizione di principio.² Lo scopo ultimo dell'insegnamento pontificio: l'integralità della chiamata alla conversione³

¹ «[I singoli fedeli] Si possono conformare, solo al calendario dei giorni, non al modo e alle altre norme concernenti l'esercizio della penitenza, che deve essere sempre legato alla legge propria della loro Chiesa», cfr. ALWAN, *Commento c. 883*, 762. Occorre precisare che solo le prescrizioni rituali sono impegnative fuori dal territorio proprio della Chiesa *sui iuris*.

² Abad qualifica il can. 1249 "programmatico" per i canoni successivi (*Comentario c. 1249*, 1903).

³ Cfr. l'intitolazione di un paragrafo: «Intimo e totale cambiamento di tutto l'uomo», *Paen.*, *pars expositiva* I.

rischia però di essere privato della sua forza da una lettura miope e riduttiva del disposto. La logica pastorale del “minimo garantito” non deve mai dimenticare l’aspirazione ecclesiale al “massimo consigliato”.¹

1. Il fondamento divino della chiamata alla conversione

«Per legge divina, tutti i fedeli sono tenuti a fare penitenza, ciascuno a proprio modo» (can. 1249). L’incipit del *De diebus paenitentiae* evidenzia l’inerenza dell’obbligo penitenziale allo stesso messaggio salvifico. Il presupposto ultimo dell’esigenza di purificazione sta nell’essenza della legge nuova della carità.² Il Nuovo Testamento si pone infatti in continuità col valore morale e spirituale delle pratiche dell’Antico ma aggiunge un imprescindibile riferimento all’attuazione dell’opera della salvezza.³ Il senso latamente religioso di ogni esercizio ascetico-corporale nella storia dell’umanità non può sottacere la specificità della mortificazione dei battezzati: il cristianesimo è appunto la religione del vero ed eterno sacrificio.⁴ Non è possibile insomma cooperare all’edificazione del Corpo di Cristo senza partecipare ai suoi patimenti.⁵ La diretta risonanza liturgico-sacramentale del digiuno e delle altre forme di penitenza conferisce una precisa connotazione istituzionale alla prestazione richiesta. L’«*ex lege divina tenentur*» dunque non solo suggella l’origine del mandato ma sancisce anche la natura transpersonale della spettanza.

Nella percezione del sacrificio individuale come bene della comunione ecclesiale occorre evidenziare pure la *prospettiva esistenziale* di tale realtà. Lo spirito di penitenza non è circoscritto ad una serie di pratiche esteriori, costituisce un atteggiamento vitale del fedele.⁶ La mortificazione si sviluppa estensivamente oltre il tempo fissato e intensivamente più in profondità delle forme stabilite.⁷ Nella costanza della chiamata alla conversione c’è il riconoscimento dell’illimi-

¹ La Chiesa raccomanda sempre il massimo ma chiede solo il minimo indispensabile (il massimalismo teleologico e il minimalismo obbligatorio riflettono d’altronde la pastoraltà della missione ecclesiale), cfr. J. HERVADA, *El ordenamiento canónico: aspectos centrales de la construcción del concepto*, Euns, Pamplona 2008, 197-200.

² Cfr. supra p. 93, nt. 2.

³ Il rilievo soteriologico, ecclesiologico ed escatologico è patente nelle origini del precetto (cfr. ABAD, *Comentario c. 1251, 1905-1906*; M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, II, Ancora, Milano 1964³ [ristampato 2005], 33-37).

⁴ J. Ratzinger ha insistito con particolare acume sul sacrificio come forma base della liturgia cristiana: «Il culto cristiano, invece, considera definitiva e teologicamente necessaria la distruzione del tempio di Gerusalemme: al suo posto è subentrato il tempio universale del Cristo risorto, le cui braccia distese sulla croce sono protese verso il mondo per attirare tutti nell’abbraccio dell’amore eterno. Il nuovo tempio esiste già e così pure il nuovo e definitivo sacrificio: l’umanità di Cristo manifestata nella sua morte in croce e risurrezione; la preghiera dell’uomo Gesù è ora una sola cosa con il dialogo intertrinitario dell’amore eterno», *Introduzione allo spirito della liturgia*, 45.

⁵ Cfr. can. 208 CIC, *Paen.*, *pars expositiva I* («Partecipazione ai patimenti di Cristo»).

⁶ Cfr. G. BELLUCO, *Luoghi e tempi sacri*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura del), *Il diritto nel mistero della Chiesa*, III, Pontificia Università Lateranense, Roma 1980, 417.

⁷ «La penitenza è infatti da considerarsi una dimensione fondamentale e costante della vita cristiana», M. CALVI, *Commento c. 1249*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura del), *Codice di diritto canonico commentato*, Ancora, Milano 2001, 977.

tatezza della durata (*semper*). L'espressa statuizione di "alcuni" giorni di penitenza non intende restringere l'orizzonte del credente ma rin vigorire e incrementare il persistente anelito alla riparazione e all'espiazione in tutti i giorni dell'anno.¹ In questa linea può essere distorto e fuorviante una supposta concezione dialettica tra festa e penitenza.² La determinazione normativa non comporta *ad mentem Legislatoris* una parentesi o un intervallo ma l'indicazione di uno speciale e singolare impegno celebrativo.

È quantomai significativo che la stessa invocazione della fonte soprannaturale salvaguardi in linea di principio l'*autonomia dell'attuazione dei fedeli*.³ Anche sotto questo profilo si conferma come la *lex gratiae* sia fundamentalmente una legge di libertà.⁴ La generalità dell'obbligo («tutti i fedeli sono tenuti...») non implica l'uniformità delle condotte ma la varietà della risposta («ciascuno a proprio modo»). L'*universalità del richiamo* si coniuga così con la *pluralità delle manifestazioni*. La varietà, proprio per rapportarsi alla comunione, non esclude chiaramente la convergenza e la condivisione. Il precetto penitenziale nella sua formulazione basilare rispetta l'articolazione e la strutturazione del popolo di Dio. L'inciso «*suo quisque modo*» non è chiaramente un incentivo al soggettivismo o al sentimentalismo comportamentale ma la positiva considerazione della condizione personale e sociale (ecclesiastica e civile) del fedele. In questa linea non può che manifestarsi perplessità nei confronti di ogni residuo della concezione per stati nella Chiesa, non esente da un punto della *Paenitemini*,⁵ e ripresa in talune interpretazioni risalenti.⁶

2. Il titolo ecclesiastico della prescrizione penitenziale

Precisate alcune indicazioni contenute nell'origine divina del mandato penitenziale, occorre illustrare ora l'atteggiarsi della prescrizione ecclesiastica del dovere. L'opera del giurista infatti consiste essenzialmente nel determinare a che titolo e in che misura la cosa (in questa fattispecie la condotta penitenziale) è dovuta.⁷ La nozione di titolo individua non a caso la fonte più diretta e prossima della giuridicità (la causa dell'attribuzione).⁸

¹ «Il rispetto dei giorni di penitenza non esaurisce l'esercizio penitenziale cui ogni fedele è chiamato per legge divina», CALVI, *Commento c. 1249*, 977.

² Benché le manifestazioni esteriori possono sconsigliare la sovrapposizione dei segni (cfr. *can. 64 Apostolorum*; supra p. 95, nt. 1). I due aspetti non si pongono sullo stesso piano e non si contraddicono. Nel cristianesimo c'è sempre la festa e la gioia della fede e parimenti la presenza non desolante ma consolante della croce.

³ Il «*suo quisque modo*» del can. 1249 si pone in una logica di stretta continuità con il «*secundum propriam cuiusque condicionem et munus*» della cooperazione all'edificazione del Corpo di Cristo (can. 208 CIC).

⁴ Cfr. HERVADA, *La Ley del Pueblo de Dios*.

⁵ La Costituzione apostolica allude alla più perfetta soddisfazione da parte dei sacerdoti e di coloro che professano i consigli evangelici (*Paen., pars expositiva III.C*).

⁶ Cfr. ad esempio BELLUCO, *Luoghi e tempi sacri*, 418; M. ZALBA, *Ad const. apost. «Paenitemini» adnotationes quaedam canonico-morales*, «Periodica» 55 (1966) 748.

⁷ Cfr. supra p. 93, nt. 1.

⁸ Con categorie realiste si può parlare della *suitas*, ciò che nella formula classica della giustizia

Orbene, se l'universalità e l'obbligatorietà della penitenza sono imposte *ex iure divino*, l'entità e il modo d'esercizio è stabilita *ex iure ecclesiastico*.¹ L'annuncio evangelico contiene la necessità della conversione non la puntuale indicazione delle pratiche d'espiazione richieste.² La concretizzazione storica del modo di assolvere tale esigenza soprannaturale è frutto allora della vita gerarchico-comunitaria della Chiesa. L'individuazione *ex auctoritate* dei tempi e delle forme di santificazione dei *dies paenitentiae* non è insomma una scontata e automatica specificazione o determinazione dell'ordine divino, ma un'avveduta misura di guida spirituale e pastorale nel cammino del popolo di Dio. Il rapporto tra diritto divino ed ecclesiastico in questo caso non si pone in termini di stretta consequenzialità o vincolatività contenutistica ma di derivazione teleologica e di applicazione prudenziale: l'uno è il presupposto assiologico e deontologico del secondo ma non assorbe certo la regolamentazione del bene giuridico. Residua insomma un ampio margine di valutazione e d'autonomia al Legislatore ecclesiastico. La spettanza del sacrificio dunque non può che ascriversi alla statuizione positiva: l'eventuale relazione di giustizia è dunque essenzialmente legale seppur con fondamento *in re iusta* soprannatural-positiva.³ A compensare l'impressione dell'esaltazione del profilo autoritativo occorre puntualizzare che la genesi e la protrazione della disciplina relativa al digiuno e alle altre forme penitenziali non ha fatto che recepire e mitigare il costume diffuso e la pratica spontanea del popolo cristiano dei primi secoli.⁴ Di fatto il precetto è la canonizzazione di una consuetudine.⁵ La fissazione normativa del "minimo garantito" non è quindi un atto di coazione o d'imperio, ma una forma di comprensione e di benevolenza a fronte del risorgente rischio di un intiepidimento e rilassamento della vita dello spirito.⁶

Chiarita la consistenza del titolo, conviene esplorare meglio l'*essenza del bene tutelato*. Il can. 1249 ha il merito di circoscrivere la rilevanza del giusto alla convergenza *ad unum* del popolo di Dio: «ma perché tutti siano tra loro uniti da una comune osservanza della penitenza, vengono stabiliti dei giorni penitenziali».

(*suum cuique tribuere*) fa sì che il soggetto abbia la spettanza del bene (cfr. HERVADA, *Pensieri di un canonista*, 39-40).

¹ Cfr. ABAD, *Comentario c. 1249*, 1902-1903.

² Cfr. Mt 9,15.

³ La fattispecie, come vedremo (*infra* VI,2), interessa solo limitatamente la sfera prettamente giuridica. La stessa formulazione della Costituzione apostolica *Paenitemini* adombra la funzione specificativa della legislazione ecclesiastica: «1. *Omnes fideles paenitentiam agere ex lege divina tenentur. 2. Quae vero ex lege ecclesiastica in re servanda praecipiantur, sequentibus normis ab integro ordinantur*», *pars normativa* I.

⁴ «Fin dalla fine del I secolo, la *Didaché* indica il mercoledì ed il venerdì come giorni di digiuno. [...] Il digiuno del mercoledì e del venerdì fu osservato unanimemente da tutta l'Antichità cristiana», P. JOUNEL, *La domenica e la settimana*, in A.G. MARTIMORT (a cura di), *La Chiesa in preghiera. Introduzione alla Liturgia*, IV, Queriniana, Brescia 1984, 43-44.

⁵ La pratica matura dal basso (dal costume popolare) e non certo dall'alto (per imposizione dell'Autorità).

⁶ La *ratio* dell'introduzione non è dissimile del precetto domenicale (cfr. R. CORONELLI, *Origine e sviluppo del precetto domenicale e festivo*, «Quaderni di diritto ecclesiale» 18 [2005] 228-258).

La pratica della fede non ha solo un profilo intimo e personale, ha anche un imprescindibile contenuto pubblico e sociale.¹ La concordanza nella celebrazione del mistero cristiano appare allora come un decisivo fattore d'identità della comunità. La ragione dell'esistenza di alcuni giorni di penitenza validi per tutta la Chiesa consiste in pratica nel manifestare patentemente l'unità e l'integrità della santa assemblea.² La spontaneità e l'iniziativa del fedele, precedentemente riconosciute in linea di principio (*supra* IV,1), si coniugano così con l'armonia e la solidarietà salvifiche nel Corpo mistico di Cristo. La normativa canonica in tal modo disgiunge opportunamente l'aspetto individuale da quello sociale: la rilevanza *sub specie iusti* concerne solo l'intersoggettività degli esercizi penitenziali. La "comune osservanza della penitenza" (non certo il frutto ascetico o la disposizione del singolo) costituisce il vero bene della comunione perseguito. Il vincolo giuridico sta nella mutua ordinazione della condotta tenuta («*inter se coniugantur*»³). Il rispetto degli altri esige la conformità anche esteriore col momento liturgico. La santificazione del tempo richiede insomma il concorso di tutti all'edificazione congiunta tanto della festa tanto della sua preparazione.⁴

La natura prudentiale dell'imposizione del dovere esalta tanto la discrezionalità quanto la responsabilità del *munus regendi*.⁵ Una visione non elitaria e selettiva ma accessibile e popolare del patrimonio salvifico porta a moderare e temperare l'impegno preteso, senza mai annacquare o edulcorarlo. Il pastore deve preoccuparsi logicamente della salute dell'intero gregge: i capi deboli hanno spesso bisogno di maggiori cure e attenzioni di quelli forti. Alcuni esiti della riforma liturgica possono essere malintesi se giudicati solo da un punto di vista epidermico o fenomenologico.⁶ Il minor rigore nella pratica esteriore della penitenza non è di per sé un indice della diminuzione del grado di santità della Chiesa. L'intensificazione qualitativa e motivazionale auspicata dal Concilio compensa precedenti squilibri e non comporta un reale cedimento e rilassamento disciplinare. Un ruolo indispensabile nell'esercizio del governo ecclesastico d'altronde è quello di interpretare la mutevolezza e variabilità delle situazioni e delle circostanze alla luce del Vangelo e di rendere sempre vivo e attuale

¹ Cfr. BENEDETTO XVI, *Messaggio per la XLIV Giornata Mondiale della Pace 2011*, 8 dicembre 2010, n. 6, in www.vatican.va.

² Cfr. J. T. MARTÍN DE AGAR, *Commento c. 1249*, in J. I. ARRIETA (direzione ed. it.), *Codice di diritto canonico e leggi complementari commentato*, Coletti a San Pietro, Roma 2010, 824.

³ Can. 1249. La dimensione comunionale indica che è possibile digiunare "da soli" ma mai "per conto proprio": per vivere l'autenticità dell'ascesi è sempre necessaria la sintonia con gli altri e con l'oggettività del patrimonio salvifico.

⁴ La festa ha una portata assorbente nell'economia cristiana (è abbastanza indicativa l'intitolazione dell'opera di J. RATZINGER, *La festa della fede. Saggi di teologia liturgica*, Jaca book, Milano 1990). L'aspirazione alla massima condivisione possibile del bene non significa negare il valore della singola prestazione (ciascuno ovviamente risponde solo del proprio).

⁵ In realtà non c'è soluzione di continuità nell'esercizio dei *tria munera Christi*, cfr. ad esempio J. HERRANZ, *La funzione di governo del Vescovo diocesano*, in IDEM, *Giustizia e pastorale nella missione della Chiesa*, Giuffrè, Milano 2011, 323-333.

⁶ Mentre i dati quantitativi sono facilmente misurabili, non lo sono quelli qualitativi e motivazionali.

l'adempimento dei doveri. L'*actuosa participatio* desiderata dalla *Sacrosanctum Concilium* riguarda infatti tutte le espressioni della *logiké latreía*. L'abbassamento del "minimo indispensabile" non è affatto disgiunto dalla promozione del "massimo di consapevolezza e rettitudine". La perdita di vigore e di spessore nel costume penitenziale nel popolo cristiano che si è presumibilmente registrata negli ultimi anni non era un dato preventivabile e non pare ascrivibile certo alle scelte operate. Il richiamo alla stringenza perfetta del digiuno e dell'astinenza e un controllo e incentivo all'esecutività del disposto comunque rientrano nei compiti giurisdizionali della gerarchia.¹

3. Il concorso personale nella misura del dovere

L'ultimo profilo di esigenza del precetto penitenziale è quello *personale*. La volontà di Cristo e la legge ecclesiastica non esauriscono infatti l'adempimento *substantialiter* dell'invito alla conversione, il sistema canonico richiede pure l'*integrazione* e la *fattiva cooperazione del fedele*.² La disciplina attuale esalta infatti la discrezionalità del singolo e la disponibilità dei mezzi di purificazione adottati. Il modo di determinare il contenuto della prestazione è sovente rimesso alla decisione individuale. La volontarietà nell'esercizio delle azioni esteriori non è solo l'indubbio fine del riordino regolamentare operato ma anche il metodo prescelto per attuare l'ordine sociale giusto del popolo penitente di Dio.³ La "nuova" forma disciplinare armonizza così l'ingiunzione pastorale dell'Autorità con la libertà non solo nell'adesione al precetto ma anche nella valutazione dei mezzi. L'indeterminatezza e apertura deontologica della prescrizione può avere inconvenienti da un punto di vista pratico e applicativo ma risulta premiante in un'ottica pedagogica e formativa, sempre che sia supportata da un'adeguata scienza e catechesi del bene giuridico. Il limite esplorativo e comunicativo della cultura canonistica attuale purtroppo ha pesantemente condizionato l'esito della riforma. Interessa sottolineare che il nuovo assetto programmatico⁴ non ha solo una portata morale o esortativa ma anche una possibile valenza giuridica e impegnativa. Il «*presertim*» (soprattutto) del can. 1249 che introduce la revisione della disciplina tradizionale non segna uno stacco o una separazione con il resto dell'osservanza, indica la considerazione complessiva della pratica penitenziale

¹ La *pars normativa* della *Paenitemini* si conclude con un accurato invito allo stimolo della prassi penitenziale: «1. È vivo desiderio che i Vescovi e tutti i pastori di anime, oltre a un più frequente uso del Sacramento della Penitenza, promuovano con zelo, specialmente durante il tempo quaresimale, opere straordinarie di penitenza con finalità di espiazione e di impetrazione. 2. Si raccomanda vivamente a tutti i fedeli di ben radicare nel loro animo un genuino spirito cristiano di penitenza, che li spinga più vivamente a compiere opere di carità e di penitenza», IX.

² Per la nozione di sostanzialità del compimento del precetto cfr. *infra* V. Qui interessa solo chiarire che il concorso individuale se può non essere richiesto puntualmente o istantaneamente (ad esempio quando il digiuno e/o l'astinenza sono infungibili da parte del soggetto) non manca nella valutazione generale o complessiva dell'impegno richiesto.

³ Circa l'aspirazione di fondo della Costituzione cfr. *Paen.*, *pars expositiva* III («Volontario esercizio di azioni esteriori»).

⁴ Cfr. *supra* p. 105, nt. 1.

e la prospettiva unitaria d'interpretazione. La continuità ideale del disegno codificatorio evidenzia dunque l'unitarietà della pretesa e del titolo della spettanza.

Il principale aspetto d'innovatività della dottrina della Costituzione apostolica *Paenitemini*, come già rilevato, concerne l'*integralità della prospettiva ascetica segnalata*. L'orizzonte di senso e di valore del Legislatore non è quello restrittivo del *De abstinentia et ieiunium* del Codice 1917 ma il recupero dello spirito primordiale del sacrificio cristiano (la riconciliazione e la disponibilità all'incontro con se stesso, con Dio e con gli altri¹). Il provvedimento papale ha ricompreso nelle manifestazioni dello spirito di penitenza *in primis* la fedeltà perseverante ai doveri del proprio stato e l'accettazione paziente delle prove della vita.² Gli esercizi prescritti pertanto hanno il senso di risvegliare e rafforzare l'aspirazione ad una più piena coerenza e autenticità esistenziale.³ In questa linea ripristinare la vigenza della triade tradizionale unitaria e inscindibile "preghiera, digiuno, opere di carità" costituisce l'obiettivo dichiarato del riordino operato. Senza rinunciare al valore storico del digiuno, la Costituzione ha così inteso promuovere «anche gli altri modi di far penitenza». La precedente concentrazione sulla privazione alimentare si apre ora alle altre manifestazioni tipiche della religiosità. La santificazione della quotidianità costituisce comunque il necessario presupposto della mortificazione straordinaria.

Il dettato codiciale ha recepito puntualmente la maturazione ecclesiale *de diebus paenitentiae*: «vengono stabiliti dei giorni penitenziali in cui i fedeli attendano in modo speciale alla preghiera, facciano opere di pietà e di carità, sacrificino se stessi compiendo più fedelmente i propri doveri e soprattutto osservando il digiuno e l'astinenza a norma dei canoni che seguono» (can. 1249). La normativa riprende e puntualizza la triade classica "orazione, pietà-carità, sacrificio". In questa linea il digiuno e l'astinenza integrano un importante settore dell'impegno penitenziale ma non esauriscono l'attenzione del Codificatore. La statuizione dei giorni penitenziali abbraccia l'intero fronte del ritorno a Dio e non si limita ai momenti forti prescritti. La costanza dell'invito alla penitenza emerge chiaramente dalla specialità dell'impegno sollecitato.⁴ La stessa scansione letterale evidenzia il richiamo prioritario delle altre due forme di penitenza (*oratio, opera pietatis et caritatis*) e l'anteposizione nello stesso aspetto sacrificale della diligenza negli obblighi del proprio stato (il messaggio evangelico non travalica ma rispetta l'ordinarietà della vita). L'ampliamento del novero delle pratiche e la postergazione del digiuno e dell'astinenza non significa peraltro residualità o poco rilievo. La privazione del cibo conserva tutta la propria importanza ma non può essere assolutizzata o avulsa dal contesto. Solo la visione d'insieme offre un inquadramento esaustivo del dovere. Il fedele è chiamato a esercitare

¹ Cfr. CCE, n. 1434.

² Cfr. *Paen.*, *pars expositiva* III.a.

³ «La Chiesa però invita tutti i cristiani indistintamente a rispondere al precetto divino della penitenza con qualche atto volontario, al di fuori delle rinunce imposte dal peso della vita quotidiana», *Paen.*, *pars expositiva* III.

⁴ Lo «*speciali modo*» indica un generale e persistente dovere penitenziale.

responsabilmente e complessivamente gli obblighi penitenziali per non ridurre l'osservanza ad un formalismo o a un ossequio meramente esteriore. La maggior determinazione o la sostituzione rimessa alle Conferenze episcopali manifesta ulteriormente la liberalità e apertura del sistema canonico: evidenzia il desiderio di conformare lo stile penitenziale alla situazione e alla cultura locale e mira a consolidare i vincoli della comunione ecclesiale.¹

Senza la pretesa di sintetizzare il contenuto della legislazione particolare sul tema,² ci pare che l'orientamento prevalente assunto dalle conferenze episcopali confermi la struttura aperta della fattispecie. La frequente scelta di non vincolare la modalità di soddisfazione del precetto nei venerdì extraquaresimali, offrendo un ampio ventaglio di possibilità alternative, mira a stimolare la responsabilità e l'autonomia del fedele senza compromettere la condivisione ecclesiale del bene.³ La minor gravità morale dell'inottemperanza al di fuori della Quaresima non implica la non vincolatività personale e sociale della relativa condotta. Il precetto divino-ecclesiastico sulla penitenza non solo richiede sempre il concorso perfetto dell'agente (l'adesione interiore) ma ammette anche un suo diretto intervento nella configurazione della misura del dovere. La sequenza Dio, Chiesa, fedele ben manifesta dunque l'orientamento teleologico, solidale e personalistico dell'attuale regolamentazione.

V. LA GRAVITÀ, LA SOSTANZIALITÀ E L'UMANITÀ DELL'OBBLIGO

«*Dies paenitentiae, obligatorie in tota Ecclesia servandi, [...] eorum substantialis observantia graviter tenet*».⁴ La Costituzione apostolica *Paenitemini* recepisce la tradizionale qualificazione morale dell'obbligatorietà dei precetti ecclesiastici⁵ ma introduce la precisazione della "sostanzialità" dell'osservanza. L'espressione adottata («*substantialis observantia*»), che mira evidentemente ad evitare un eccessivo rigorismo casuistico, cerca di coniugare il rigore e la serietà dell'impegno con un sano realismo deontologico. In linea con il richiamo all'essenza del bene protetto, il Legislatore ha inteso evidenziare l'integrità complessiva

¹ «La Conferenza Episcopale può determinare ulteriormente l'osservanza del digiuno e dell'astinenza, come pure sostituirvi, in tutto o in parte, altre forme di penitenza, soprattutto opere di carità ed esercizi di pietà», can. 1253. Cfr. anche MARTÍN DE AGAR, *Commento c. 1253*, 826. Fraternità e pietà esplicitano i vincoli (orizzontali e verticali) della comunione (cfr. CONGR. PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Communio notio*, 22 maggio 1992, n. 3, AAS 85 [1993] 839).

² Cfr. MARTÍN DE AGAR, NAVARRO, *Legislazione*.

³ Cfr. ad esempio CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Nota pastorale «*Il senso cristiano del digiuno e dell'astinenza*», *Disposizioni normative*, 4 ottobre 1994, n. 13, «Notiziario CEI» (1994) 212; con qualche notazione di commento in PIGHIN, *Diritto sacramentale*, 450. In riferimento alla legislazione spagnola (Conferenza Episcopale Spagnola, decreto generale 26 novembre 1983 e 18 dicembre 1987) cfr. RINCÓN PÉREZ, *La liturgia y los sacramentos*, 358; MANZANARES, *Lugares y tiempos sagrados*, 570. Per un riscontro della normativa USA cfr. J.M. HUELS, *Commentary c. 1253*, in J.P. BEAL, J.A. CORIDEN, T.J. GREEN (ed.), *New commentary on the code of canon law*, Paulist Press, New York - Mahwah (NJ) 2000, 1448.

⁴ *Paen.*, pars normativa II. § 2.

⁵ Cfr. ad esempio CONTE DA CORONATA, *De Locis et Temporibus sacris*, 316-318 («*Peccata contra ieiunium et abstinentia*»).

della penitenza senza sminuire la consolidata connotazione teologico-morale dell'obbligo. La novità della formulazione, come tra poco approfondiremo, ha richiesto d'altronde una tempestiva interpretazione autentica ad evitare equivoci ed incertezze ermeneutiche. Benché la menzione del grado di esigenza non sia riportata nel Codice¹ né tantomeno – circostanza che sorprende di più – nel Catechismo² la vigenza attuale del disposto può ritenersi pacifica e scontata. Le pratiche penitenziali evidentemente appartengono alla pienezza della vita cristiana e integrano l'essenza della via della salvezza. Conviene dunque esplorare con un minimo di prospettiva storica recente la corretta accezione della *substantialitas* e soprattutto la reale consistenza del dovere.

L'emanazione della *Paenitemini* ha animato un certo dibattito dottrinale sull'effettiva portata della statuizione sulla gravità. A fronte della profondità degli spunti offerti e della revisione legislativa operata, la vicenda stessa manifesta l'impostazione forse eccessivamente pragmatica e minuziosa della letteratura dell'epoca.³ La questione di fondo concerneva il mutamento o meno della natura del vincolo connesso alla *lex abstinentiae et ieiunii* fino a quel momento prevalentemente assunto dai canonisti e dai moralisti.⁴ L'approccio tradizionale tendeva a riconoscere la gravità di materia nella violazione della singola prescrizione legale.⁵ L'indicazione della sostanzialità in tal senso si limiterebbe ad escludere solo l'accidentalità dell'omissione o della manchevolezza nel giorno penitenziale ma non comporterebbe una considerazione più ampia dell'ambito temporale del precetto. A ben vedere l'espressione non risulterebbe troppo caratterizzante finendo col coincidere con i normali principi applicabili in campo morale.⁶ Il settore dottrinale più avanzato ed evoluto riteneva invece che l'*intentio Legislatoris* fosse stata quella di configurare unitariamente l'obbligo penitenziale.⁷ La *substantialis observantia* non sarebbe ristretta all'arco orario della gior-

¹ La qualifica teologico morale (la natura del peccato) può essere ritenuta estranea alla prospettiva propriamente giuridica. Alcuni autori hanno lamentato tuttavia il mancato rilievo espresso della gravità dell'obbligo del precetto domenicale (cfr. ad esempio ABAD, *Comentario* c. 1247, 1899; L. CHIAPPETTA, *Il manuale del parroco. Commento giuridico-pastorale*, Dehoniane, Roma 1997, 356), una considerazione simile potrebbe essere svolta in questo caso.

² In un momento di serio sbandamento disciplinare e lassismo operativo qualunque chiarimento o puntualizzazione didattico-pastorale-normativa risulta importante. La natura dello strumento d'altronde lo fa apparire come la sede più opportuna per compendiare tutta la regola della fede, cfr. ad esempio per il precetto domenicale CCE, n. 2181.

³ Indicativa può essere la questione riportata di Zalba: «*Et quia simul cum carne non prohibetur ius carnis ut in iure antiquo (cf. c. 1250), putamus dubium olim existens circa iura ex succis carnis confecta facilius quam pridem in sensu permissionis esse solvendum; unde, sicut ova, lactinia et adeps animalium, sic etiam "brodo magi" et similia permittantur*», *Ad const. apost. «Paenitemini» adnotationes*, 752.

⁴ Cfr. supra p. 112, nt. 5.

⁵ «*Nonnulli (Pugliese, B. di Gangi ut certum; Regatillo et Higuera ut dubium), indicant substantialem observantiam intellegendam esse de singulis diebus; ut scl. qui substantialiter violet unicum diem abstinentiae, vel ieiunii cum abstinentia a fortiori, graviter peccat*», ZALBA, *Ad const. apost. «Paenitemini» adnotationes*, 753.

⁶ In ipotesi si escluderebbe la grave responsabilità per una carenza degli elementi costitutivi o per una parvità di materia.

⁷ «*Alii (Bertrams et ego ipse) opinati sumus illam obligatoriam observantiam substantialem intellegendam esse de diebus paenitentiae complexive sumptis. Nam textus ipse, qui est primaria norma interpretationis, id*

nata ma all'insieme dei *dies paenitentiae*. Una mancanza isolata o circostanziale insomma potrebbe non integrare gli estremi di un peccato mortale.¹ La qualificazione non incide chiaramente sulla stringenza perfetta e morale dei momenti indicati e sull'integrità formale del ritmo penitenziale. La misura fissata non sarebbe quindi un incentivo al lassismo e all'arrendevolezza applicativa ma un criterio di adeguazione del giudizio alla complessità della fattispecie: decisivo appare in definitiva il rispetto effettivo della sacralità del tempo. Resta il non facile problema della quantificazione della serietà dell'inadempienza e il riconoscimento della sufficienza dell'espiazione specie a fronte della notevole riduzione del "minimo richiesto". La prima posizione, ponendosi in stretta continuità col passato, accentuava l'esigenza della prescrizione in sé (la materialità della contravvenzione imputabile indicava una rilevante trascuratezza o disprezzo della legge), l'altra, percependo la novità formale e contenutistica della disciplina ecclesiale introdotta, considerava compiutamente la natura del bene tutelato, dava concreto valore al disposto e maggior flessibilità all'ordine stabilito.

La rapidità della soluzione indica l'urgenza pastorale prima che dottrinale di pervenire ad un'interpretazione univoca e sicura della normativa.² La Congregazione per il Concilio, con l'approvazione del Pontefice, chiarisce che la *substantialis observantia* si riferisce al *complexus dierum* e non al *singulus dies*. La formulazione binaria del quesito non lascia adito a dubbi circa la volontà di dirimere la controversia in atto.³ Il tenore del responso esplicita poi la *mens Legislatoris* e precisa che la violazione grave della legge consiste nella privazione di una parte quantitativamente o qualitativamente cospicua del precetto.⁴ La reiterazione protratta di una condotta negligente o la consapevole inadempienza della prescrizione dovuta possono integrare lo spregio della chiamata alla conversione. L'accenno al profilo qualitativo indica la sufficienza di un determinato comportamento omissivo al di là dell'abitudine della disattenzione. Il principio discriminante è la sottrazione di una parte considerevole del sacrificio dovuto tale da compromettere non solo l'integralità o completezza ma la riconoscibilità o significatività del bene.⁵ La risposta insomma pare ispirata al buon senso e

satis clare suadet», ZALBA, *Ad const. apost. «Paenitemini» adnotationes*, 753. Non convince troppo il ricorso risolutorio all'argomento letterale.

¹ Circa la permanente validità della qualifica del peccato cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor*, 6 agosto 1993, n. 69, AAS 85 (1993) 1188.

² Tra la Costituzione (17 febbraio 1966) e l'interpretazione autentica (24 febbraio 1967) è passato solo un anno.

³ «I. *Utrum substantialis observantia [...] referenda sit ad singulos dies paenitentiae obligatorie in tota Ecclesia servandos; II. an potius ad complexum dierum penitentialium cum impositis paenitentibus custodiendum*», S. CONGR. CONCILII, resp. 24 febbraio 1967, AAS 59 (1967) 229.

⁴ «Ad I. *Negative; Ad II. Affirmative, seu eum graviter contra legem peccare, qui, observationis paenitentialis complexive praescriptae partem, sive quantitative sive qualitative notabilem, absque motivo excusante, omiserit*», S. CONGR. CONCILII, resp. 24 febbraio 1967, AAS 59 (1967) 229. Tale interpretazione si può qualificare come esplicitiva, cfr. J. HERRANZ, *Sull'interpretazione del diritto canonico: spunti di riflessione*, in IDEM, *Giustizia e pastoraltà*, 166-168.

⁵ Il concetto di parte esclude di per sé la totalità o completezza del bene, la parte tuttavia non

alla comprensione onde evitare rigidità o cavillosità ermeneutiche, comunque non legittima assolutamente la minimizzazione da parte dei pastori o dei confessori e la sommarietà o approssimazione nell'agire dei fedeli.

Fermo restando la permanente validità del suddetto chiarimento, bisogna tener conto del profondo mutamento del clima ecclesiale: ai residui della scrupolosità e meticolosità ancora imperanti è subentrata una preoccupante noncuranza e rilassatezza nel rispetto della disciplina ecclesiastica.¹ La sostanzialità non autorizza quindi una mollezza e un cedimento nella promozione della prassi penitenziale.² La dottrina dal canto suo richiama abbastanza attentamente il disposto della risposta della Congregazione del Concilio.³ Secondo alcuni Autori la fattispecie della grave inosservanza si concreterebbe nell'omissione prolungata per vari giorni o nell'omissione selettiva, più lunga, di alcune delle pratiche prescritte, soprattutto se accompagnata da disprezzo o da scandalo.⁴ Ci pare che nella *ratio* del responso la significatività quantitativa non coincida solo con la totalità dell'inottemperanza (l'insistenza può dare rilievo anche a mancanze più modeste) e l'esclusione di una parte qualitativamente considerevole non richieda un lasso di tempo aggiuntivo ma semmai minore né si può determinare apriori alcun termine di maturazione dell'ipotesi. Il rischio di un'eccessiva larghezza è quello di rendere praticamente non riscontrabile la trasgressione. Anche l'eventuale fungibilità del modo o della forma non sminuisce la natura dell'obbligo.⁵ In taluni casi non tanto il contenuto del ragionamento quanto le espressioni adoperate possono ingenerare equivoci o fraintendimenti.⁶ La

deve essere piccola o insignificante. Ricorrendo ad un gioco di parole si potrebbe affermare che la mancanza di integralità non deve viziare irrimediabilmente l'integrità della *res iusta*.

¹ L'interpretazione autentica precede il clima contestatorio del '68 e i riflessi dello sbandamento postconciliare.

² Può essere interessante rilevare che nella revisione della regolamentazione della celebrazione della Liturgia delle ore fu evitata l'introduzione della sostanzialità (l'originaria formulazione del testo recitava: «*Substantialis huius obligationis observantia graviter tenet*») per evitare eccessive casistiche e perché ritenuta superflua (J. MANZANARES, *De obligatione Liturgiam Horarum cotidie persolvendi*, «Notitiae» 297 [1991] 197-198).

³ Cfr. ad esempio BELLUCO, *Luoghi e tempi sacri*, 418 (nt. 211); A. GIACOBBI, A. MONTAN, *I luoghi e i tempi sacri*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Il diritto nel mistero della Chiesa*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1992, 342 (nota 66); MANZANARES, *Lugares y tiempos sagrados*, 570-571; J. SAN JOSÉ PRISCO, *Derecho parroquial. Guía canónica y pastoral*, Sígueme, Salamanca 2008, 413-414.

⁴ «Tal sería la omisión prolongada por varios días, o la omisión selectiva, más larga, de algunas de esas prácticas; sobre todo cuando va acompañada de desprecio o de escándalo», MANZANARES, *Lugares y tiempos sagrados*, 571, la stessa frase è riportata anche in SAN JOSÉ PRISCO, *Derecho parroquial*, 414.

⁵ «Si deve notare che la possibilità dell'alternativa, concessa dalla C.E.I., non significa l'abolizione dell'obbligo grave per i venerdì dell'anno fuori della Quaresima, ma solo la sostituzione del modo fermo restando la gravità dell'obbligo», BELLUCO, *Luoghi e tempi sacri*, 419 (nota 214). Riteniamo che il limite del rispetto dovuto si attenui ma non si annulli al di fuori del tempo di Quaresima.

⁶ L. Chiappetta, alla gravità dell'obbligo fa seguire un paragrafo sullo spirito della legge di carattere forse troppo idealista per il genere dello scritto (*Il manuale del parroco*, 703-704). Non convince troppo la logica della "discontinuità": «l'obbligo della penitenza è di precetto divino, che una volta si concretizzava nel digiuno e nell'astinenza, e che oggi invece abbraccia anche altri tipi di penitenza,

logica della disponibilità e della tolleranza non comporta uno svuotamento o impoverimento del valore del dettame normativo. La giusta esaltazione della spiritualità della mortificazione non implica mai una svalutazione della materialità del dovere.

In un'ottica realista la puntualizzazione legislativa della *sostanzialità del compimento degli esercizi penitenziali* non include solo l'appena descritta accezione limitativa dell'acribia nella valutazione dell'inadempimento ma assume anche una possibile valenza positiva, esplicativa dell'entità del dovuto. Oltre a scongiurare un pernicioso formalismo e letteralismo, la nota può servire dunque ad attribuire un più pregnante contenuto obbligatorio alla prescrizione: la ricerca dell'essenza o dell'anima della mortificazione.¹ L'attribuzione del dovuto, della *res iusta*, implica la ricostruzione del nucleo della prestazione. Il rispetto e l'osservanza del tempo esige la conformità alla fecondità soprannaturale del sacrificio.² Non basta la semplice privazione se non si raggiunge tale atteggiamento fondamentale. Il risultato perseguito prima di quello caritativo e sociale è quello ascetico e liturgico.³ La *substantialitas* dunque ben sintetizza l'orientamento realista e teleologico del mandato ecclesiastico.

L'obbligo si conforma infine al *personalismo tipico dell'ordinamento canonico*. Al centro del fenomeno giuridico c'è sempre l'uomo nella sua storicità e contingenza. Parafrasando un noto passo evangelico si può affermare che "il digiuno è per l'uomo e non l'uomo per il digiuno".⁴ Il sistema dunque non assolutizza la regola a danno della persona e della virtù. Le acquisizioni normative e dottrinali attuali portano anzi a flessibilizzare e umanizzare sempre di più il dovere, basti pensare alle facoltà di adattamento locale e all'ampia libertà di scelta individuale concessa.⁵ La linea direttiva d'altronde è quella di circoscrivere ed essenzializzare il minimo irrinunciabile. Il motivo esimente deve essere inteso nella sua accezione ampia di impossibilità fisica o morale, che comprende il grave incomodo o la ragionevole eccezione *ex natura professionis*.⁶ La tradizionale esenzione per i naviganti è una misura di prudenza e buon senso.⁷ Al di là del regime d'esonero generale, vi è poi quello speciale e *ad casum* della dispensa.⁸ L'umanità e la comprensione dell'applicazione non significa chiaramente arrendevolezza e mancanza di fermezza nei principi. La dottrina insiste sull'inderogabilità assoluta del precetto divino (anche in caso d'esonero muta il contenuto dell'impegno ma

lasciando i primi come obbligatori due giorni soltanto nell'anno (mercoledì delle ceneri e Venerdì santo) e per le persone la cui età è fissata dal can. 1252», VERGARI, *Commento cc. 1249-1253*, 717.

¹ L'essenza della penitenza sta nella fattiva ricezione dell'invito alla conversione del cuore, nella conformazione al sacrificio redentore e nella santificazione del giorno.

² Cfr. ROMITA, *Adnotationes*, 199.

³ Chiappetta sembra fermarsi al primo livello: «È da notare che il precetto del digiuno e dell'astinenza ha uno scopo eminentemente caritativo e sociale, oltre che morale e intimo», *Il manuale del parroco*, 703.

⁴ Cfr. Mc 2,27.

⁵ Cfr. supra p. 102, nt. 4.

⁶ Cfr. CHIAPPETTA, *Il manuale del parroco*, 703.

⁷ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Motu proprio *Stella maris*, 31 gennaio 1997, Tit. II, III, n. 2, AAS 87 (1997) 210.

⁸ Il ricorso all'Autorità è necessario in caso di dubbio o insufficienza circa il motivo scusante.

permane lo specifico dovere di santificazione del giorno).¹ L'espressa previsione della commutazione manifesta l'utilità e convenienza, ove possibile, di preservare il valore significativo e pedagogico dell'esigenza.² La stessa Costituzione, abrogando i privilegi e gli indulti generali e particolari, ha voluto contenere un regime di eccessiva eccezionalità.³ L'esercizio della facoltà di sostituzione da parte delle Conferenze episcopali non solo soggiace ad un'interpretazione restrittiva⁴ ma non comporta la possibilità di scelta ma la fissazione di un unico obbligo d'osservanza di uguale portata.⁵

Le note della gravità, sostanzialità e umanità del precetto costituiscono in un certo senso un *continuum* di attenzione e di tutela e assicurano la ponderata e sicura percezione della misura dell'obbligo.

VI. LA PROMOZIONE DELL'ORTOPRASSI PENITENZIALE

In altre occasioni ci siamo già soffermati sulla *compenetrazione dei profili liturgici, morali e giuridici nella doverosità della celebrazione del mistero pasquale* sia a livello teorico⁶ che applicativo,⁷ in questa sede, evitando ulteriori appesantimenti concettuali, ci limitiamo solo a offrire possibili spunti relativi a ciascuno dei *tre settori deontologici* indicati che concorrano alla promozione delle prassi penitenziale ecclesiale. La rivalutazione dei mezzi ascetici tradizionali richiede infatti una riappropriazione critica comune e condivisa.⁸ Anche in questo ambito il ruolo della scienza canonica nell'economia complessiva del bene ecclesiale è piuttosto contenuto e limitato: ribadiamo che attualmente il problema di fondo resta eminentemente teologico e spirituale. La fedeltà al taglio epistemologico dell'indagine induce chiaramente ad approfondire solo talune aree di contatto e di prossimità del sapere giuridico con quello liturgico e morale, non ad esaminare altre corpose questioni di metodo e di valore. I rilievi che seguono non hanno inoltre alcuna pretesa d'eshaustività e completezza, sono solo indicazioni o provocazioni intellettuali per evidenziare l'ampiezza della realtà.

¹ «*Insuper, ab ipso praecepto divino-positivo, in dicta sua substantia considerato, Ecclesia non dispensat, nec per se adsunt causae ab eodem eximentes neque excusantes. Si quando ergo legi ecclesiasticae derogandum erit, commutationi erit locus, non dispensationi, si haec ipsum jus divinum tangere posset*», ROMITA, *Adnotationes*, 210. «La mortificazione del corpo, per motivi ragionevoli, può essere differita o sospesa, ma la mortificazione dello spirito non conosce scuse o dispense né interruzioni o soste, e tutti, anche i poveri, gli ammalati, i sofferenti vi sono ugualmente e perennemente obbligati», CHIAPPETTA, *Il manuale del parroco*, 703.

² La facoltà della commutazione non era prevista nel CIC 17.

³ Cfr. *Paen.*, *pars normativa* v.

⁴ Cfr. RINCÓN PÉREZ, *La liturgia y los sacramentos*, 359.

⁵ Non vi è un'alternatività dell'obbligazione tra quella generale e quella particolare ma un'unica obbligazione (cfr. MOSCA, *I luoghi e i tempi sacri*, 215; ABAD, *Comentario c. 1253*, 1908-1909).

⁶ Cfr. M. DEL POZZO, *La doverosità liturgica, morale e giuridica del culto ecclesiale*, «*Ius Ecclesiae*» 21 (2009) 549-568.

⁷ Cfr. IDEM, *La natura e la portata dell'obbligo*, 35-40; *Il senso liturgico della festa*, 128-130.

⁸ L'interdisciplinarietà è la sentita esigenza di un approccio realista ai beni salvifici, cfr. M. DEL POZZO, *La dimensione giuridica della liturgia. Saggi su ciò che è giusto nella celebrazione del mistero pasquale*, Giuffrè, Milano 2008, 407-414.

1. Il recupero della valenza culturale del precetto

L'ascesi cristiana non è mai svincolata dal culto. Il primato della grazia si impone ed è garanzia di autenticità di ogni manifestazione della vita di fede. Nel caso della penitenza la *matrice liturgico-sacramentale del cammino di conversione* è particolarmente *pregnante e incisiva*. La santificazione del tempo espiatorio ha infatti un orientamento diretto ed immediato con il mistero pasquale sia nel ritmo annuale (Quaresima)¹ sia in quello settimanale (venerdì).² Il limite inferiore fissato dalla disciplina ecclesiastica esprime allora una misura minima e irrinunciabile del culto divino:³ senza un sincero anelito di purificazione e di riparazione non può esserci partecipazione vitale al sacrificio di Cristo. Trascurare o sminuire il senso sacramentale della mortificazione cristiana significa smarrirne la proiezione esistenziale. Il digiuno non esprime tanto una forma di dominio sullo stimolo della carne quanto una ricerca e attesa della soddisfazione e consolazione piena e completa dello Spirito. La retta preparazione e disposizione alla celebrazione esige un certo "allenamento" del corpo e del cuore.⁴ La stessa azione sacra contiene un costante invito alla conversione.⁵ L'esercizio della preghiera impetratoria ed espiatoria, della mortificazione della carne e delle opere di carità prolungano lungo il giorno il servizio del Signore. I momenti forti dell'espiazione e della celebrazione sono indissociabili nel comune orizzonte della santificazione del tempo. Lo stretto collegamento tra *dies festis* e *dies paenitentiae* non deve indurre però ad oscurare o mettere in ombra l'assoluta priorità e centralità della domenica e della Pasqua. Il venerdì e la Quaresima sono passaggi obbligati e obbligatori ma non ultimi e definitivi. Un ripensamento della sistemazione codiciale potrebbe suggerire anche di scongiurare equivoci ed indebite equiparazioni.

Chiarita la natura culturale della penitenza, se nella letteratura canonistica si registra una certa attenzione per il tema e una positiva sensibilità per la componente sacramentale del precetto,⁶ nel fronte liturgistico desta sorpresa la quasi totale assenza di riferimenti e approfondimenti sull'argomento. L'importanza della mortificazione sembra per lo più sfuggire alla trattazione della liturgia fondamentale sulla santificazione del tempo. Il digiuno e le altre forme penitenziali interessano (piuttosto limitatamente) l'inquadramento storico del tempo

¹ ABAD, *Comentario c. 1251*, 1905-1906. L'Avvento invece talora non ha avuto una connotazione direttamente penitenziale.

² «Il venerdì è legato intimamente alla domenica», MOSCA, *I luoghi e i tempi sacri*, 219.

³ Cfr. ALESSIO, *Derecho Litúrgico*, 135.

⁴ La tradizione orientale manifesta un significativo attaccamento al digiuno.

⁵ L'episodio dei discepoli di Emmaus appare emblematico: «Non bisognava che il Cristo sopportasse queste sofferenze per entrare nella sua gloria?», Lc 24,26.

⁶ Cfr. tra gli altri ABAD, *Comentario c. 1251*, 1906; MANZANARES, *Lugares y tiempos sagrados*, 569; MOSCA, *I luoghi e i tempi sacri*, 194-195. Il giudizio ottimistico va temperato dalla scarsità della produzione sul *munus sanctificandi* e dal riferimento prevalentemente codiciale (l'esistenza di una normativa obbliga ad un commento ma manca spesso una prospettiva di più ampio respiro).

quaresimale, con un'impostazione più reliquiaria e archeologica che attuale e programmatica. La dimensione penitenziale della liturgia viene così sminuita e messa da parte con un certo danno e pregiudizio per la pienezza della celebrazione del mistero pasquale. La perdita di valore è reciproca, da un canto, manca la linfa che vivifica e illumina la pratica espiatoria, dall'altro, la ritualità viene avulsa dal contesto esistenziale e dell'esigenza della purificazione e del perdono della colpa.¹ Il rischio è quello di svuotare di contenuto il richiamo alla conversione e di aumentare ancor più la distanza e lo stacco con la tradizione orientale.² È auspicabile pertanto una riappropriazione e promozione da parte della pastorale liturgica dell'istanza penitenziale della *logiké latreía*.³

2. Il rapporto *ethos-ius* e l'influenza decisiva della componente morale

L'attribuzione del giusto ruolo alla componente giuridica porta a non esagerare troppo e semmai a circoscrivere la portata dello *ius*. L'adempimento del quarto precetto generale della Chiesa ha una valenza spiccatamente morale e può avere anche un'obbligatorietà *sub specie iusti*. L'eventuale dimensione di giustizia anche in questo caso concorre nella pienezza del bene,⁴ con la precisazione però che il contenuto della prestazione (ad esempio il digiuno e l'astinenza) non ha un carattere direttamente giuridico.⁵ Puntualizzata l'essenza propriamente etica del dovere penitenziale, la presenza dello *ius* è rapportabile implicitamente e persistentemente all'istituzionalità (edificazione del Corpo mistico di Cristo) e culturalità (significato liturgico) dell'attività, ma deve essere verificata in concreto quanto all'atteggiarsi del fenomeno. La mancata osservanza individuale della prescrizione e, a maggior ragione, la carenza di rettitudine sarà imputabile al soggetto ma non configura una violazione dell'altrui sfera giuridica, a meno che non si inserisca in un rapporto di affidamento ad esempio nel seno della famiglia o della vita della comunità. L'esplicito richiamo dell'indole esterna e

¹ La penitenza deriva e si dirige alla pietà e alla virtù di religione. Conviene non perdere di vista il monito conclusivo della *Paenitemini* cfr. supra p. 110, nt. 1.

² «La Liturgia penitenziale viene a mancare del suo pieno senso quando manchi la pratica del Digiuno», G. LERCARO, *Piccolo dizionario liturgico*, Bevilaqua & Solari - Apostolato liturgico, Genova 1950, 104.

³ Non è casuale che la promozione del nuovo culto spirituale nella sua dimensione esistenziale inviti a riscattare e recuperare anche la corporeità (cfr. Rm 12,1). È abbastanza indicativo quanto indica S. Rosso circa la prassi primitiva: «Nei documenti più antichi la celebrazione pasquale presenta una struttura in due fasi, *penitenziale* la prima, e *festiva* la seconda: essa comprendeva un *digiuno sacramentale* – per cui non era permessa la celebrazione dell'eucaristia – di uno, due o più giorni, seguito da una *veglia liturgica* che durava tutta la notte e si concludeva con l'eucaristia. Dal punto di vista rituale la Pasqua era celebrata con un'unica *sinassi liturgica*». Poco oltre lo stesso A. rileva: «Il digiuno sacramentale ricorda *passione, morte e sepoltura*, mentre la Veglia fa memoria della *risurrezione*; il rito unico e continuato presentava il vantaggio di evidenziare la globalità del mistero», *Il segno del tempo nella liturgia. Anno liturgico e liturgia delle ore*, Elledici, Torino 2002, 248-249.

⁴ Il diritto non è mai una sostanza, è sempre una relazione che inerisce ad una realtà sociale o interpersonale data (cfr. J. HERVADA, *Introduzione critica al diritto naturale*, Giuffrè, Milano 1990, 34).

⁵ Il discorso è diverso per la statuizione che è fonte del dovere. Il fenomeno legale risponde sempre ad una relazione di obbligatorietà.

sociale di una parte della mortificazione cristiana avvalorata la possibile influenza del giusto, occorre comunque determinare l'esistenza di una qualche relazione debitoria. La frequente compresenza dell'elemento morale e di quello giuridico nella stessa fattispecie non dovrebbe indurre a una commistione dei profili epistemologici. Nella letteratura più risalente invece è abituale assommare e in un certo senso confondere i due piani.¹ Il discrimine tra le due discipline sta nel distinguere nettamente il rilievo individuale (solo morale) da quello sociale (morale e forse giuridico) del precetto e – in questo secondo caso – nell'individuare un vincolo obbligatorio aggiuntivo e differenziato.

L'indubbia convenienza dell'inclusione della fattispecie penitenziale nella normativa vigente deriva dalla matrice legale della disciplina non dalla natura dell'impegno. La giuridicità non costituisce insomma un profilo costitutivo necessario dell'espressione espiatoria.² Il richiamo all'intimità e alla partecipazione interiore del fedele, che ha ispirato la revisione legislativa in materia, fuoriesce ad esempio dalla considerazione dello *ius*.³ La spettanza, come già rilevato, risiede solo nell'attribuzione collettiva del mandato. La solidarietà e la condivisione tra i battezzati dà origine infatti a legami d'interdipendenza reciproca. L'impegnatività giuridica del digiuno (solo per indicare la tipologia più classica di opera di mortificazione) non risiede nella materialità dell'astensione dal cibo ma nell'aspettativa e nel sincronismo sociale *quoad bonum commune*. Il can. 1249 è estremamente chiaro nell'individuare nell'osservanza comune della penitenza l'univoca *ratio* della prescrizione. *Sub specie iuris* rileva solo ciò che riguarda l'unità visibile del popolo penitente di Dio. Ciò significa anche che la titolarità ultima del bene del sacrificio non è individuale ma ecclesiale.⁴ La dimensione comunitaria ad ogni modo struttura e configura il cammino della conversione. La convergenza *ad unum* della *congregatio fidelium* non è la mera coincidenza temporale nella medesima pratica ma l'espressione tangibile della *communio sanctorum*.⁵ Tutto ciò che incide sui legami intersoggettivi di appartenenza («*ut omnes christifideles... adstringatur*»⁶) può costituire allora oggetto di pretesa.

Anche la componente morale, un tempo in parte assorbita dalle trattazioni

¹ Può essere esemplare al riguardo quanto afferma Conte da Coronata: «*hae autem leges, licet stricte iuridicae non sint, sunt tamen iuridicae sensu lato et obligationem imponunt non iustitiae sed obedientiae ex motivo virtutis temperantiae*», *De Locis et Temporibus sacris*, 276, in senso analogo anche WERNZ, VIDAL, *Ius Canonicum*, 610-611. Cfr. anche l'intitolazione del commento di Zalba («*adnotationes quaedam canonico-morales*»).

² Bisogna sempre distinguere la configurazione della fonte, il precetto ecclesiastico (che rientra a pieno titolo nell'esercizio della *iurisdictio*) dal nucleo del rapporto. In questo contesto ci stiamo riferendo al secondo aspetto.

³ Il motivo di fondo della Costituzione apostolica *Paenitemini* è stato il recupero della pienezza perfetta del precetto.

⁴ La valenza superindividuale è una caratteristica della relazione giusliturgica (cfr. DEL POZZO, *La dimensione giuridica della liturgia*, 191-197).

⁵ «*Che cosa significa l'espressione comunione dei santi?* Tale espressione indica anzitutto la comune partecipazione di tutti i membri della Chiesa alle cose sante (*sancta*): la fede, i Sacramenti, in particolare l'Eucaristia, i carismi e gli altri doni spirituali», *Compendio CCE* n. 194.

⁶ Can. 1249.

canonistiche,¹ lungi dal raggiungere una desiderabile emancipazione scientifica sembra finita nell'oblio e nell'incuria per la quasi completa assenza di una specifica attenzione teologico-morale per la materia sacramentale e spirituale.² Le virtù della religione, della pietà, della penitenza, ecc. che presiedono alle pratiche ascetiche in parola non risultano dunque sufficientemente esplorate e valorizzate. Il superamento teorico della perniciosa separazione tra teologia dogmatica, morale e ascetica non si è ricomposto ancora in una visione di carattere deontologico organica e matura che promuova l'interdisciplinarietà e la scienza del bene e ponga al centro del proprio esame la perfezione ultima del fedele.³

3. *L'iniziativa personale e la dimensione comunitaria nel cammino della conversione*

Inquadri i diversi profili di doverosità del precetto penitenziale possiamo allora cercare di fare il punto sull'*esatta portata giuridica del comportamento richiesto*. La santificazione del tempo ha una dimensione di giustizia nella misura in cui interessa la corretta strutturazione del popolo di Dio e il rispetto dei vincoli di comunione. Il riconoscimento della rilevanza pubblica e l'adeguata manifestazione esterna del ritmo penitenziale possono costituire pertanto oggetto di relazioni intersoggettive di debito.⁴ Per illustrare la "moderata incisività" del fattore giuridico conviene conclusivamente approfondire la comprensione del "minimalismo giuridico canonico" e la valenza sociale dell'iniziativa personale.

Precisato il limitato (ma non ininfluenza) orizzonte epistemologico del profilo giuridico, bisogna chiarire i due criteri che sono alla base dell'impostazione normativa attuale: la riduzione del "minimo indispensabile" e l'esaltazione dell'autonomia del fedele. Un approccio giusrealista infatti induce a diminuire estensivamente il campo d'osservazione del giurista ma ad aumentare intensivamente la pregnanza del debito. Sarebbe un grave errore ermeneutico supporre che l'arricchimento ecclesiale del bene non abbia un riscontro nella sfera dello *ius* e soprattutto che la promozione dell'iniziativa del singolo non abbia un consistente rilievo obbligatorio.

¹ Cfr. ad esempio, oltre all'impostazione dell'opera di Conte da Coronata, F.M. CAPPELLO, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, I-V, Marietti, Torino 1950-1958, H. NOLDIN, *Summa theologiae moralis iuxta Codicem iuris canonici*, I-V, F. Rauch, Ratisbona 1923-1939, B. OJETTI, *Synopsis rerum moralium et iuris pontificii*, I-II, ex officina libraria Giachetti, Prato 1904.

² «Al moralismo e al casuismo che sfiguravano il nuovo culto spirituale in senso legalistico e formalistico è subentrata una preoccupante perdita di tono etico, di rigore e di rettitudine comportamentale. Il "grande assente" nella festa della fede o il settore di studio forse attualmente più penalizzato sembra proprio l'apparato ascetico delle virtù (la religione *in primis*, ma anche la prudenza, la temperanza, ecc.)», DEL POZZO, *La doverosità liturgica*, 366.

³ Osserva acutamente Romita: «*Revera, separatio illa olim artificiose invecta inter theologiam dogmaticam et theologiam moralem, inter hanc et theologiam asceticam, in hac Constitutione feliciter superata est atque in substantialem eorundem unitatem apte composita*», *Adnotationes*, 204. Purtroppo l'unità raggiunta ha trovato dunque un nuovo ostacolo nell'astensionismo dei moralisti.

⁴ Con somma approssimazione si può dire che gli ambiti del giusto concernono tanto la determinazione (quando, *quomodo*, chi, ecc.) delle pratiche penitenziali tanto il concreto svolgimento della prestazione richiesta.

L'abbassamento del "minimo garantito" non vuole appiattire o sminuire il massimalismo radicale segnato dal Concilio Vaticano II (la vocazione universale alla santità e all'apostolato nella Chiesa¹) ma proiettarlo verso la meta ultima della *salus animarum*.² La santità della Chiesa non risiede d'altronde nel rigore della penitenza ma nel fervore della carità. Anzi la strumentalità dell'apparato penitenziale e la generosità del ricorso all'asceti non deve mai offuscare o sminuire il ruolo prioritario della misericordia divina.³ La sollecitudine pastorale della Chiesa si esplica allora nell'assicurare e, se possibile, facilitare l'incontro di grazia col Signore.⁴ La natura comunitaria dell'espiazione che è alla base nella dimensione giuridica della prescrizione comporta non solo l'universalità della destinazione ma l'arricchimento reciproco nella maggior concomitanza dell'osservanza.⁵ La fissazione del limite inferiore, con il realismo, l'oggettività e la concretezza del giusto, segna dunque la garanzia dell'integrità e autenticità del valore perseguito e della massima condivisione possibile del segno. Se da un punto di vista dottrinale la maternità della Chiesa induce alla mansuetudine e alla moderazione, sotto il profilo tecnico la prudenza di governo spinge alla determinazione e considerazione minimalistica. Non a caso nei lavori codificatori emerse subito l'esigenza della chiarezza e possibilità dell'osservanza.⁶ Al di là di possibili difetti di comunicazione e di ricezione nella riforma disciplinare, l'impostazione codiciale vigente ha concepito la legge positiva come segno di comunione.⁷ La retta comprensione del minimalismo canonico avvalorava quindi lo spirito aperto e non formalista della normativa ecclesiastica.

La "riduzione quantitativa" dell'esigenza prescritta vorrebbe comportare inoltre un "incremento qualitativo" del bene penitenziale.⁸ Il richiamo alla sostanzialità dell'osservanza invita infatti a raggiungere l'essenza e la pregnanza della virtù della penitenza. Una preoccupazione che ha guidato la riforma è stata proprio quella di contrastare un adempimento formalistico e superficiale del precetto per recuperare la piena valenza religiosa e personale della condotta. Tale indicazione purtroppo non è stata sempre ben percepita e attuata. Benché il profilo motivazionale e perfettivo della mortificazione cristiana interessi soprattutto l'ambito teologico, la corretta attuazione del segno di comunione non è affatto priva di rilevanza giuridica. La forma libertaria e aperta della disciplina attuale richiede invero la consapevole integrazione e cooperazione da parte del

¹ Cfr. Cost. dogm. *Lumen Gentium*, Cap. v.

² Cfr. can. 1752, M. DEL POZZO, voce «*salus animarum*», in *Dizionario Generale di Diritto Canonico*, Eunsa, Pamplona (in corso di pubblicazione).

³ Cfr. anche supra p. 110, nt. 1. Gli esercizi penitenziali sono un mezzo e non un fine.

⁴ Nel Catechismo i precetti generali sono compresi nella sezione «La Chiesa, Madre e Maestra» (Parte III, Sez. 1, Cap. III, Art. 3). L'ingiunzione non costituisce una rivendicazione o imposizione dell'autorità ma una misura di servizio e di cura pastorale.

⁵ Una concezione elitaria ed esclusivista del patrimonio salvifico tradisce patentemente l'essenza della chiamata alla conversione.

⁶ Cfr. supra p. 101, nt. 5.

⁷ Cfr. GIACOBBI, MONTAN, *I luoghi e i tempi sacri*, 342 («La legge divina della penitenza. La legge positiva come segno di comunione»).

⁸ Se si ha una visione minimalista non si coglie appieno e si stravolge il senso della prescrizione.

fedele.¹ Il mutato approccio legislativo richiede quindi un affinamento e uno sviluppo del senso ecclesiale. Il normale contesto vitale del soggetto diviene l'ambito privilegiato in cui matura il frutto della conversione. La diligenza nei doveri del proprio stato e l'accettazione delle prove e sofferenze dell'esistenza dovrebbero costituire l'esplicazione più ordinaria dello spirito di sacrificio. La specialità dell'impegno richiesto («*speciali modo*») indica appunto la priorità e abitualità del comportamento segnalato. L'impostazione stessa della *ratio legis* ex can. 1249 denota come la compiuta esecuzione del mandato divino non sia disgiunta dagli altri mezzi ed anzi richieda la santificazione del tempo attraverso l'esercizio congiunto della "triade penitenziale classica" (*oratio, abnegatio, opera pietatis et caritatis*). Il significato dell'espiazione non è ridotto alla privazione del cibo ma è orientato al rinnovamento del cuore. L'ottica alla luce della quale si deve comprendere la disciplina vigente è quella del principio di sussidiarietà e della promozione dell'iniziativa personale.²

Occorre inoltre puntualizzare che nell'ambito canonistico, al di là dell'apprezzabile inquadramento e del riconoscimento della portata assiologica della normativa vigente, probabilmente manca ancora un approfondimento che, superando l'esegesi e il commento dei canoni,³ esplori la natura del bene e la sostanzialità della spettanza.

Lo stacco tra la penetrazione dottrinale e magisteriale raggiunta e la povertà dell'esperienza contemporanea è una patente negazione del più genuino spirito ecclesiale.⁴ L'obiettivo ultimo allora non può che essere coniugare l'affinamento disciplinare con l'effettività della pratica e dare concreta attuazione agli intenti di incremento e rilancio che hanno animato il riordino postconciliare.

ABSTRACT

L'articolo partendo dall'attuale "eclissi" del senso e del valore della mortificazione, cerca di giustificare come le pratiche penitenziali, prima che prescrizioni legali, possono costituire per il loro carattere comunionale e istituzionale beni dovuti in giustizia. L'evoluzione normativa postconciliare, superando il rischio del formalismo e del letteralismo precedenti, ha inteso recuperare la pienezza dello spirito d'espiazione (preghiera, opere di pietà e carità, sacrificio). L'attuale formulazione dell'obbligo esplicita il fondamento divino del mandato, l'esigenza ecclesiastica della comune osservanza e il concorso personale nell'integrazione del dovere (can. 1249 CIC). Il limite principale

¹ Cfr. supra p. 101, nt. 2.

² Cfr. VERGARI, *Commento cc. 1249-1253*, 718.

³ «In questi tempi successivi alla promulgazione del nuovo Codice di Diritto canonico si sta evidenziando un fenomeno già riscontrato negli anni che hanno fatto seguito alla pubblicazione del Codice del 1917: il metodo esegetico sta avendo molto spazio nella scienza canonistica, [...] Il primo passo della scienza giuridica è l'esegesi del testo legale. È sempre stato così. Ma sarebbe deprecabile che i canonisti si fermassero all'esegesi. Si tratta di un primo passo ma è un passo da principiante. Dall'esegesi si deve passare al sistema; dal metodo esegetico è necessario passare al metodo sistematico», HERVADA, *Pensieri di un canonista*, 75.

⁴ L'autocoscienza del patrimonio salvifico e la pietà popolare dovrebbero essere sempre valori sintonici e convergenti.

concerne tuttavia l'effettività e l'applicazione del disposto. La "riduzione quantitativa" del precetto non pare essersi tradotta finora nell'"incremento qualitativo" auspicato. La promozione della prassi penitenziale in chiave interdisciplinare richiede allora la riscoperta del significato liturgico-sacramentale della mortificazione, la riappropriazione del ruolo decisivo della componente morale e la presa di coscienza della portata sociale e comunitaria della condotta del fedele.

The article, departing from the "eclipse" of the meaning and the value of mortification, attempts to argue the justification of the practices of penance on the basis of their character of communal and institutional goods due to justice's sake, rather than only for legal requirements. The normative development after Vatican Council, having overcome the risk of past formalism and literalism, intended to recapture the fullness of the spirit of expiation (prayer, work of piety and charity, sacrifice). The present wording of the obligation clearly expresses the divine foundation of the mandate, the ecclesiastical requirement of the common observance and the individual participation to the fulfillment of the duty (can. 1249 CIC). However, the main inadequacy relates to the effectiveness and the actual application of the norm. It doesn't seem, up to the present time, that the "quantitative lessening" of the precept brought about the "qualitative growth" wished for. The advancement of the penitential praxis in an interdisciplinary key, then, requires the rediscovery of the liturgical and sacramental meaning of mortification, the regaining of the decisive role of the moral component and the perception of the social and communal relevance of the conduct of the faithful.

NOTE

AZIONE ECCLESIALE E IMPEGNO NEL MONDO DEI FEDELI LAICI: UNA INSIDIOSA DISTINZIONE

VICENTE BOSCH

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Chiarimenti e indicazioni della Christifideles laici*. III. *Vita ecclesiale e progresso umano*. IV. *Ecclesialità dell'impegno intramondano del fedele laico*. V. *Conclusioni*.

I. INTRODUZIONE

LA teologia del laicato presente nei testi conciliari e nella *Christifideles laici* (ChfL) è tutta permeata di quella ecclesiologia di comunione che riconosce la diversità e la complementarietà dei carismi nella Chiesa e proclama la radicale uguaglianza dei suoi membri e la loro corresponsabilità nei confronti dell'unica missione della Sposa di Cristo: la salvezza delle anime e la santificazione del mondo.¹ Le diverse riflessioni sul rapporto tra questi due inseparabili aspetti dell'unica missione della Chiesa – salvezza degli uomini e rinnovamento dell'ordine temporale² – e sull'assunzione di tali compiti da parte dei battezzati non sempre hanno trovato consenso tra i teologi. Già prima del Concilio la tesi di Maritain,³ che distingueva tra *agire in quanto cristiano*, ossia come membro del Corpo mistico di Cristo (quindi, sul piano spirituale) e *agire da cristiano*, cioè come membro della città terrena (sul piano temporale), fu inizialmente circondata dall'infondato timore che l'autonomia della sfera temporale significasse sottrarla alla valutazione morale della gerarchia, ma furono le critiche – molto posteriori – di Chenu⁴ e di Angelini⁵ a colpire nel segno mostrando la precarietà

¹ La presente nota ripropone il testo di una Comunicazione presentata al xv Convegno di Studi della Facoltà di Diritto Canonico della Pontificia Università della Santa Croce (Roma, 7-8 aprile 2011): *Il fedele laico: realtà e prospettive*.

² CONCILIO VATICANO II, decreto *Apostolicam actuositatem*, n. 5 (EV 1, 932): «L'opera della redenzione di Cristo, mentre per natura sua ha come fine la salvezza degli uomini, abbraccia pure la instaurazione di tutto l'ordine temporale. Perciò la missione della Chiesa non è soltanto di portare il messaggio di Cristo e la sua grazia agli uomini, ma anche di *permeare e perfezionare l'ordine delle realtà temporali con lo spirito evangelico*». Il corsivo è nostro.

³ Cfr. J. MARITAIN, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Aubier-Montaigne, Paris 1937, 273-311.

⁴ Cfr. J. DUQUESNE, *Jacques Duquesne interroge le Père Chenu. Un théologien en liberté*, Le Centurion, Paris 1975, 73-76.

⁵ Cfr. G. ANGELINI, *Nascita e declino della "Teologia del laicato"*, in G. ANGELINI, G. AMBROSIO, *Laico e cristiano. La fede e la condizione comune del vivere*, Marietti, Casale Monferrato 1987, 88-101.

della distinzione tra “temporale” e “spirituale”, che implicava una certa separazione tra natura e grazia nell’ordine politico e sociale.

Congar seguì le tracce di Maritain nel tentativo di “distinguere nell’unito”. Alla base del suo pensiero si trovava la dualità Chiesa-mondo e il loro rispettivo rapporto col Regno di Cristo, segnato anche dal binomio storia-escatologia. La concezione ecclesiologica presente in *Jalons per una théologie du laïcat* (1953) sboccia, di conseguenza, nella divisione di compiti dei membri della Chiesa: ai chierici e religiosi spetta il soprannaturale (funzioni sacre, salvezza delle anime) e ai laici l’animazione cristiana del mondo. Lo stesso Congar fece autocritica in un articolo di 1971¹ ammettendo l’inconveniente di “distinguere troppo bene”. Infatti, l’eccessiva distinzione a livello concettuale (sacro-profano, soprannaturale-naturale, chierici-laici) senza riferimento al dato empirico e all’esperienza storica può giocare brutti scherzi in forma di schemi rigidi e compartimenti stagni. Tale pericolo sembrava scongiurato con la dottrina conciliare sulla Chiesa e sulla sua missione, di cui sono corresponsabili tutti i battezzati, ma la realtà ci dimostra che la minaccia dei dualismi concettuali rimane sempre in agguato e si risveglia facilmente.

II. CHIARIMENTI E INDICAZIONI DELLA *CHRISTIFIDELES LAICI*

L’annuncio della convocazione del Sinodo dei Vescovi per studiare la “vocazione e missione dei laici *nella Chiesa e nel mondo*” avvenne tre anni prima del suo effettivo svolgimento (ottobre 1987), contribuendo così a una fioritura di studi sull’argomento. Infatti, a metà degli anni 80 videro la luce in Italia pubblicazioni che possono essere raggruppate in due linee di pensiero: la “teologia dei ministri”, che mettendosi al seguito del secondo Congar ripensa la funzione del laico intorno al concetto di “ministero” per superare gli squilibri provenienti dal binomio “chierici-laici” e che difende la secolarità di tutta la Chiesa (Forte², Dianich³), e la “teologia del cristiano e basta” che sottolinea la consistenza dell’essere cristiano e minimizza la condizione laicale in quanto categoria sociologica senza valore teologico (Colombo⁴, Angelini⁵). Entrambe le linee teologiche hanno il pregio di essere figlie dell’ecclesiologia di comunione e di evidenziare, da una parte, la priorità dell’essere cristiano sulla sua concrezione nelle diverse vocazioni e stati di vita e, dall’altra, la dimensione secolare di tutta la Chiesa. Non mancano, però, le ombre in queste ipotesi di lavoro, che possiamo ridur-

¹ Cfr. Y.-M. CONGAR, *Mon cheminement dans la théologie du laïcat et des ministères*, in IDEM, *Ministères et communion eclesiale*, Cerf, Paris 1971, 9-30.

² Cfr. B. FORTE, *Laicato e laicità*, Marietti, Casale Monferrato 1986; e *Laicato e laicità. Un contributo teologico*, in S. PINTOR (a cura di), *Laici nella Chiesa e nella società*, Città Nuova, Roma 1987, 25-47.

³ Cfr. S. DIANICH, *Appunti per un’analisi critica del dualismo chierici-laici*, in C. MILITELLO, D. MORGAVERO (eds.), *Laici-chierici: dualismo ecclesiologico?*, EdiOfes, Palermo 1986, 62-72; S. DIANICH, *Laici e laicità nella Chiesa*, in IDEM (ed.), *Dossier sui laici*, Queriniana, Brescia 1987, 103-151.

⁴ Cfr. G. COLOMBO, *La “teologia del laicato”: bilancio di una vicenda storica*, in G. ANGELINI et alii, *I laici nella Chiesa*, Elledici, Leumann 1986, 9-27.

⁵ Cfr. ANGELINI, AMBROSIO, *Laico e cristiano*.

re, fondamentalmente, a due: il disguido o la non curanza del dato conciliare sull'indole secolare come tratto caratteristico del fedele laico e, in secondo luogo e conseguentemente, il rischio di "ministerializzare" tutte le attività cristiane e di clericalizzare una parte del laicato con la conseguente divisione in laici impegnati (perché in possesso di un ministero ecclesiale) e laici normali (senza ministero), che include il pericolo di una mancata distinzione tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale.

Il testo dell'esortazione postsinodale *ChfL*, promulgata da Giovanni Paolo II nel gennaio del 1989, offrì chiarimenti e indicazioni al riguardo. In primo luogo, riprende dal Concilio l'indole secolare come tratto specifico dei fedeli laici – compatibile con (anzi, conseguente alla) dimensione secolare di tutta la Chiesa – e afferma il carattere teologico e non soltanto sociologico della secolarità:

Il Concilio considera la loro *condizione* [dei laici] non semplicemente come un dato esteriore e ambientale, bensì come una realtà *destinata a trovare in Gesù Cristo la pienezza del suo significato*. [...] Il "mondo" diventa così l'ambito e il mezzo della vocazione cristiana dei fedeli laici, perché esso stesso è destinato a glorificare Dio Padre in Cristo. [...] Così l'essere e l'agire nel mondo sono per i fedeli laici una realtà non solo antropologica e sociologica, ma anche e specificamente teologica ed ecclesiale. [...] La *condizione ecclesiale* dei fedeli laici viene radicalmente definita dalla loro *novità cristiana* e caratterizzata dallo loro *indole secolare*.¹

In secondo luogo, l'esortazione esprime in termini di "tentazione" la tendenza a «riservare un interesse così forte ai servizi e ai compiti ecclesiali, da giungere spesso a un pratico disimpegno nelle loro specifiche responsabilità nel mondo professionale, sociale, economico, culturale e politico» (*ChfL* 2), e mette in guardia «circa l'uso troppo indiscriminato del termine "ministero", la confusione e talvolta il livellamento tra il sacerdozio comune e il sacerdozio ministeriale, [...] la tendenza alla "clericalizzazione" dei fedeli laici e il rischio di creare di fatto una struttura ecclesiale di servizio parallela a quella fondata sul sacramento dell'Ordine» (*ChfL* 23).

Questi due chiarimenti o precisazioni della *ChfL* che illuminano le ombre e arginano le eventuali derive della riflessione teologica postconciliare sulla nozione e missione del laico, hanno a mio parere una stessa radice: l'interesse nel sottolineare l'unità del disegno salvifico divino e il giusto rapporto tra natura e grazia, tra storia e escatologia, in modo tale che la Chiesa non appaia come realtà *opposta* al mondo e nemmeno in un certo senso *di fronte* al mondo. Chiesa e mondo non sono due realtà diverse nelle quali il fedele laico agisce alternativamente (ora prego, ora pago le imposte; ora partecipo a una riunione del consiglio parrocchiale, ora faccio il ragioniere; ecc.). Giovanni Paolo II insiste con frequenza nel testo postsinodale sull'importanza dell'unità di vita per i fedeli laici: «Nella loro esistenza non possono esserci due vite parallele: da una parte, la

¹ GIOVANNI PAOLO II, esortazione postsinodale *Christifideles laici*, n. 15 (EV 11, 1657). Il corsivo è dell'originale.

vita cosiddetta “spirituale”, con i suoi valori e con le sue esigenze; e dall’altra, la vita cosiddetta “secolare”, ossia la vita di famiglia, di lavoro, dei rapporti sociali, dell’impegno politico e della cultura. Il tralcio, radicato nella vite che è Cristo, porta i suoi frutti in ogni settore dell’attività e dell’esistenza» (*ChfL* 59).¹ Occorre, per tanto, grande attenzione ogni qualvolta è adoperata la dicitura “nella Chiesa e nel mondo” per non indurre all’idea di un impianto dualista nell’essere e nell’agire del fedele laico. La piena appartenenza del laico alla Chiesa e al mondo non si traduce in un doppio agire in cui l’uno sarebbe incentrato sulla dinamica di comunione e di santificazione, interna alla Chiesa, e l’altro, esterno, che girerebbe attorno al mondo e ai compiti secolari.

Vorrei, a questo proposito, riportare una lunga citazione di mons. Álvaro del Portillo, della sua nota indagine teologica-canonica sulla delimitazione delle figure di fedele e di laico. Ciò che scrisse vent’anni prima della *ChfL* riassume e anticipa lo sviluppo del mio intervento:

Si dice, a ragione, che il laico ha un compito da svolgere *nel mondo e nella Chiesa*, ma in realtà questo secondo impegno è sfigurato quando – nel lasciar da parte la ricerca del regno di Dio all’interno di un pieno inserimento nelle realtà temporali, che è la caratteristica propria e peculiare del laico – ci si riduce a descrivere il laico come un membro della Chiesa, che può fare apostolato senza tuttavia essere ecclesiastico. Sembra che coloro che così si esprimono, intendano inavvertitamente l’espressione *nel mondo e nella Chiesa* in senso disgiuntivo: da una parte, *nel mondo*; e dall’altra, *nella Chiesa*, considerata in modo riduttivo come “strutture ecclesiastiche”. Non si apprezza sufficientemente che questa attività *nel mondo e nella Chiesa* (concetto non riconducibile a quello di organizzazione ecclesiastica) forma un tutto unico e inseparabile, nel quale entrambi gli aspetti si fondono armonicamente e si compenetrano, senza perciò confondersi in nessun momento. Il modo di pensare cui faccio riferimento prescinde del fatto che la relazione del laico col mondo secolare non è qualcosa di accidentale, realizzato “fuori della Chiesa”, ma, al contrario, è alla radice stessa della piena partecipazione del laico alla missione del Popolo di Dio. Ne segue che si priva di valore il contributo specifico del laico alla missione della Chiesa e, al contempo, si pongono i presupposti perché il laico, che voglia essere veramente attivo, si senta spinto ad adottare forme e modi clericali che intaccano il suo carattere di autentico laico.²

La letteratura teologica sul laicato degli ultimi vent’anni – poco abbondante, per cui dobbiamo ammettere un certo disinteresse sull’argomento³ – rifiuta, in linee generali, il dualismo disgiuntivo di cui parliamo, ma di fatto e con diverse sfumature presenta l’agire del laico incanalato sui due soliti binari: l’edificazione

¹ La nozione di “unità di vita” ricorre spesso nel documento papale, che segnala al n. 2 «la tentazione di legittimare l’indebita separazione tra la fede e la vita, tra l’accoglienza del Vangelo e l’azione concreta nelle più diverse realtà temporali e terrene», sottolineando al n. 17 la sua «grandissima importanza». In alcune occasioni si adopera esplicitamente la dicitura “unità di vita” (5 volte) e in altre, locuzioni equivalenti come “sintesi di vita”, “sintesi vitale” e «sintesi organica della loro vita, che insieme è espressione dell’unità del loro essere e condizione» (*ChfL* 60).

² A. DEL PORTILLO, *Laici e fedeli nella Chiesa*, Giuffrè, Milano 1999, 178.

³ Una bibliografia degli ultimi anni si può consultare in A. SCOLA, *La teologia del laicato alla luce dell’ecclesologia di comunione: l’identità del fedele laico*, «Marcianum» 5 (2009) 12-13, nota 3.

della Chiesa, da una parte, e la costruzione del mondo, dall'altra. A mio avviso, nemmeno una tale impostazione o schema promuove nella pratica la desiderata unità di vita del fedele laico, giacché l'edificazione della Chiesa e la costruzione del mondo sono talmente intrecciate tra loro che la così detta "azione intraecclesiale" del laico incide nella costruzione del mondo e, al contempo, il suo impegno sociale edifica anche la Chiesa. Svilupperò a continuazione in modo schematico questo reciproco influsso.

III. VITA ECCLESIALE E PROGRESSO UMANO

La vita cristiana è vita d'identificazione con Cristo che è venuto nel mondo per guarire l'uomo e il creato. La vita di Gesù a Nazareth segnata da un lavoro manuale e la vita pubblica costellata da guarigioni e da miracoli che sono veri e propri perfezionamenti della natura ci parlano anche del destino eterno del creato nella gloria di Dio. Il Creatore ha affidato all'uomo il compito di restaurare il mondo con la grazia ottenutaci da Cristo sulla Croce¹: «Il mondo è buono: il peccato di Adamo rompe la divina armonia del creato, ma Dio ha inviato il suo Figlio unigenito a ristabilire la pace. E così noi, divenuti figli di adozione, possiamo liberare la creazione dal disordine e riconciliare tutte le cose con Dio». ² L'amore teologale al mondo costituisce, quindi, una dimensione costitutiva e inalienabile della vita spirituale di ogni cristiano e per il laico è condizione *sine qua non* della propria santificazione.³

La vita della Chiesa fa presente Cristo nella storia con la Parola e la liturgia dei sacramenti. Partecipare alla vita della Chiesa significa mettersi in contatto con la fonte della santità e della carità, per cui ogni attività ecclesiale – anche organizzativa e amministrativa – è finalizzata alla crescita della carità nei suoi membri. Dalla vita ecclesiale (liturgica e anche organizzativa) il fedele laico ricava le forze necessarie per compiere i suoi doveri famigliari, lavorativi e sociali. L'amore non è mai astratto né indeterminato: cerca sempre di realizzarsi nei rapporti umani e nell'impegno per migliorare il mondo nelle concrete circostanze della vita. La carità, come ci ricorda Benedetto XVI nell'introduzione della lettera enciclica *Caritas in veritate*, «è una forza straordinaria, che spinge le persone a impegnarsi con coraggio e generosità nel campo della giustizia e della pace» (n. 1). In altre parole, la cosiddetta "vita intraecclesiale" o di edificazione

¹ Rm 8,19-21: «La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio; essa infatti è stata sottomessa alla caducità – non per suo volere, ma per volere di colui che l'ha sottomessa – e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio».

² J. ESCRIVÀ DE BALAGUER, *È Gesù che passa*, Ares, Milano 2003⁷, n. 112.

³ CONCILIO VATICANO II, costituzione *Lumen gentium* (LG), n. 31 (EV 1, 363): «Per loro vocazione è proprio dei laici cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio. Essi vivono nel secolo, cioè implicati in tutti e singoli impieghi e gli affari del mondo e nelle ordinarie condizioni della vita familiare e sociale, di cui la loro esistenza è come intessuta. Ivi sono da Dio chiamati a contribuire, quasi dall'interno a modo di fermento, alla santificazione del mondo mediante l'esercizio della loro funzione propria e sotto la guida dello spirito evangelico».

della Chiesa sboccia sempre nell'azione che costruisce al contempo il mondo e il Regno di Dio.¹

In questo senso, la partecipazione dei fedeli laici nella responsabilità di edificare la Chiesa non rimane chiusa nei confini di un ministero liturgico o della partecipazione ai consigli parrocchiali o diocesani (anche perché non ci sono sufficienti ministeri né strutture ecclesiali in cui possano partecipare tutti i fedeli laici di una comunità). Nonostante l'evidenza, sembra che la letteratura teologica e pastorale sulla missione del laico *nella Chiesa* dedica troppo spazio alla trattazione dei ministeri laicali e della compartecipazione dei laici nelle strutture organizzative e amministrative ecclesiastiche. Osserva acutamente Castellucci che «alle volte gli stessi presbiteri cadono nella tentazione di valutare la "maturità" di un laico sulla quantità di tempo ed energie che spende visibilmente dentro le mura della canonica, dimenticando che l'azione del laico si svolge non solo e non primariamente lì ma nei diversi ambienti del mondo, nella vita ordinaria».² Infatti, quando un laico, mosso da quella manifestazione del sacerdozio comune dei fedeli che è l'offerta di sé, cioè dalla carità, assume un ufficio o incarico ecclesiastico deve essere consapevole che il tempo e le energie da dedicare a quest'attività non devono sottrarsi al lavoro, alla famiglia e agli impegni sociali che continuano ad essere il primo fronte del suo impegno ecclesiale.

Al primo livello della "vita intraecclesiale" e comunitaria del fedele laico si trova l'essere soggetto della (tras)formazione personale, che avviene nella frequenza dei sacramenti (principalmente dell'Eucarestia e della Riconciliazione), nell'accostamento alla Parola di Dio, nella preghiera, nella formazione dottrinale e teologica, spirituale e apostolica. Tutti i battezzati sono soggetti attivi e passivi in tale attività presente nel cuore della comunità. In un secondo momento, e di conseguenza, la "vita intraecclesiale" dei fedeli si manifesta nella comunione affettiva ed effettiva tra i membri della comunità e col pastore locale e universale, abbracciando le loro scelte pastorali e missionarie. Il terzo livello della "vita intraecclesiale" del laico si trova nella sua specifica missione di animazione cristiana del mondo, vissuta nella quotidiana trasmissione del Vangelo alla famiglia, al lavoro, all'amicizia e allo svago e ad ogni attività umana. Insegna il Concilio Vaticano II che i fedeli laici cercano il Regno di Dio, ovvero si santificano, «trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio» (LG 31) e questa ricerca della santità o perfezione cristiana «promuove nella stessa società terrena un tenore di vita più umano» (LG 40). La santità personale di ogni battezzato ha sempre una ricaduta sul tessuto sociale e sul progresso del mondo, ma nel caso del laico è più immediata giacché «vivono nel secolo, cioè implicati

¹ Cfr. BENEDETTO XVI, enciclica *Caritas in veritate*, n. 7, «Insegnamenti di Benedetto XVI» v. 1 (2009) 1185: «L'azione dell'uomo sulla terra, quando è ispirata e sostenuta dalla carità, contribuisce all'edificazione di quella universale città di Dio verso cui avanza la storia della famiglia umana».

² E. CASTELLUCCI, *Il punto sulla teologia del laicato oggi: prospettive*, «Orientamenti pastorali» 51 (2003) nn. 6-7, 33. Il corsivo è nostro.

in tutti i diversi doveri e lavori del mondo e nelle ordinarie condizioni della vita familiare e sociale, di cui la loro esistenza è come intessuta» (LG 31). Questa inseparabilità tra azione “intraecclesiale” o di edificazione della Chiesa e animazione del mondo e progresso umano risulta ancora più chiara se consideriamo il binomio nella direzione opposta: l’ecclesialità dell’impegno del fedele laico nella costruzione del mondo.

IV. ECCLESIALITÀ DELL’IMPEGNO INTRAMONDANO DEL FEDELE LAICO

Questa prospettiva, tranne qualche eccezione, non è stata, a mio parere, sufficientemente approfondita dalla recente letteratura sul laico. Non si è sviluppata un’opportuna riflessione sulla chiara indicazione di *Chfl*: «l’essere e l’agire nel mondo sono per i fedeli laici una realtà non solo antropologica e sociologica, ma anche e specificamente teologica ed ecclesiale» (*Chfl* 15). Così come nessuno dubita del carattere ecclesiale dell’educazione cristiana dei figli attuata dai genitori, nemmeno si dovrebbe dubitare dell’ecclesialità del lavoro svolto da un operaio o da un professionista cristiano che cerca la santità nello svolgimento della sua attività, dal momento in cui la santificazione del mondo – rinnovamento dell’ordine temporale – costituisce uno degli aspetti dell’unica missione della Chiesa. Perché connotare di ecclesialità quasi esclusivamente la collaborazione dei laici alle funzioni dei ministri ordinati, lasciando in ombra il valore ecclesiale della loro attività professionale? Mi sembra di scorgere dietro a questa sensibilità una certa dose di clericalismo, che concepisce il lavoro dei laici nel mondo come qualcosa che si trova alla periferia della vita della Chiesa e lontana dai “centri di potere” in mano ai ministri ordinati. Una tale impostazione è ancora erede di una Chiesa piramidale in cui certi presbiteri amano comandare e certi laici con complesso d’inferiorità guardano loro come paradigma di vita cristiana da imitare (non stupisce così la brama di alcuni “laici” di svolgere funzioni e attività proprie dei presbiteri e il desiderio di alcuni presbiteri di riempire le sagrestie come metodo di coinvolgere i laici nella vita ecclesiale). La Chiesa-comunione dovrebbe superare questi schemi: tutti hanno la stessa dignità battesimale, tutti sono responsabili dell’unica missione da compiere in modo diverso secondo la propria condizione, tutti devono essere uniti nella complementarità e nella diversità di funzioni, servizi e carismi. Una Chiesa-totale, quindi, ma che deve ancora mettere a fuoco concetti come sacerdozio comune, funzione regale dei laici, servizio, governo, collaborazione, complementarità e corresponsabilità. A proposito di quest’ultima nozione, segnala Castellucci: «La corresponsabilità suppone che la storia abbia nella Chiesa un diritto di cittadinanza non periferico, ma essenziale e che, di conseguenza, chi si dedica direttamente alla “animazione delle realtà temporali” stia costruendo la Chiesa e non semplicemente traducendo nel mondo ciò che la Chiesa indica». ¹

L’ecclesialità dell’impegno nel mondo dei fedeli laici trova il suo fondamento

¹ CASTELLUCCI, *Il punto*, 52.

nella partecipazione alla funzione regale di Cristo e nel loro contributo all'instaurazione del Regno. La Costituzione *LG* ne parla in questi termini:

Nel compiere nella sua universalità questo dovere [l'ufficio regale] i laici hanno il posto di primo piano. Con la loro competenza quindi nelle profane discipline e con la loro attività, elevata intrinsecamente dalla grazia di Cristo, portino efficacemente l'opera loro, perché i beni creati, secondo l'ordine del Creatore e la luce del suo Verbo, siano fatti progredire dal lavoro umano, dalla tecnica e dalla cultura per l'utilità di tutti gli uomini, e siano tra loro più giustamente distribuiti e, nella loro misura, contribuiscano al progresso universale nella libertà umana e cristiana. Così Cristo per mezzo dei membri della chiesa illuminerà sempre di più con la sua luce salvifica l'intera società umana.¹

L'idea è stata ripresa da Giovanni Paolo II in *ChfL* 14:

Per la loro appartenenza a Cristo Signore e Re dell'universo i fedeli laici partecipano al suo *ufficio regale* e sono da Lui chiamati al servizio del Regno di Dio e alla sua diffusione nella storia. [...] I fedeli laici sono chiamati in particolare a ridare alla creazione tutto il suo originario valore. Nell'ordinare il creato al vero bene dell'uomo con un'attività sorretta dalla vita di grazia, essi partecipano all'esercizio del potere con cui Gesù Risorto attrae a sé tutte le cose e le sottomette, con Se stesso, al Padre, così che Dio sia tutto in tutti.

Nell'assumere la natura umana il Figlio di Dio manifesta cosa sia la perfezione umana, in modo tale che non sarebbe possibile immaginare un vero progresso umano che non tenga conto della luce di Cristo: «Il desiderio di santificare le attività temporali cercando "il Regno di Dio e la sua giustizia" (Mt 6,33) garantisce un progresso autentico».² In questo senso, le strutture temporali che compiono la sua funzione naturale e servono al bene umano dei cittadini, adempiono anche una funzione soprannaturale giacché promuovono il cammino dei cristiani verso la santità. «Dotare la società di strutture conformi a una concezione cristiana della vita tende a garantire a tutti i cittadini i mezzi per vivere conforme alla dignità umana e, proprio per questo, facilita la risposta dei cristiani alla loro vocazione alla santità».³ L'impegno dei fedeli laici nel promuovere col proprio lavoro il progresso umano della società costituisce una tappa necessaria nella costruzione del Regno di Cristo, un compito al quale non si può negare la sua condizione ecclesiale giacché fa parte della missione affidata a tutto il Popolo di Dio.

Alla fine di queste riflessioni mi sembra opportuno illuminare e sintetizzare quanto finora detto con tre testi, datati nel 1968, di san Josemaría Escrivá, promotore fin dal 1928 di una spiritualità laicale che fa perno sulla santificazione del lavoro. Nel primo di essi il fondatore dell'Opus Dei risponde alla domanda di un giornalista su come spiegare il ruolo dei laici nella Chiesa e il loro ruolo nel mondo:

¹ *LG* 36, (EV 1, 379).

² E. BURKHART, J. LÓPEZ, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría. Estudio de teología espiritual*, I, Rialp, Madrid 2010, 420.

³ *Ibidem*, 421.

Penso che bisogna evitare assolutamente l'idea di due funzioni diverse. La partecipazione specifica che spetta ai laici nella missione globale della Chiesa è appunto quella di santificare *ab intra* – in modo immediato e diretto – la realtà secolare, l'ordine temporale, il mondo. Allo stesso tempo, oltre a questa funzione propria e specifica, i laici hanno anche, come i chierici e i religiosi, una serie di diritti, di doveri e di facoltà fondamentali, che corrispondono alla condizione giuridica di "fedele" e che hanno logicamente un loro ambito di esercizio in seno alla società ecclesiastica: la partecipazione attiva alla liturgia della Chiesa, la facoltà di cooperare direttamente all'apostolato specifico della Gerarchia o di consigliarla nella sua attività pastorale, quando si è invitati a farlo, ecc.¹

I seguenti due testi appartengono anche a due diverse interviste nelle quali san Josemaría, interpellato sul ruolo dell'Opus Dei nel processo di evoluzione del laicato, rispose tra l'altro additando le questioni da noi evidenziate:

Bisogna respingere il pregiudizio secondo cui i semplici fedeli dovrebbero limitarsi ad aiutare il clero in attività di carattere ecclesiastico. Bisogna pure rendersi conto che gli uomini, per raggiungere il loro fine soprannaturale, hanno bisogno di essere e di sentirsi personalmente liberi, con quella libertà che Gesù Cristo ci ha conquistato.²

Il modo specifico che hanno i laici di contribuire alla santità e all'apostolato della Chiesa è la loro libera e responsabile azione all'interno delle strutture temporali, nelle quali essi infondono il lievito del messaggio cristiano. La testimonianza di vita cristiana, la parola che illumina nel nome di Dio, l'azione responsabile per servire gli altri contribuendo a risolvere i comuni problemi: ecco come si manifesta questa presenza, attraverso la quale il comune cristiano compie la sua missione divina.³

V. CONCLUSIONI

La dicitura *nella Chiesa e nel mondo* è valida se vuol significare l'appartenenza del fedele laico sia al Popolo di Dio sia alla società civile e temporale. Invece, una insistente distinzione dell'agire del laico tra questi due ambiti va incontro a due difficoltà non indifferenti: a) il pericolo di un dualismo che può operare la frattura della necessaria unità di vita del fedele laico; b) il non riconoscimento dell'ecclesialità dell'impegno nel mondo del laico che, sotto l'influsso della grazia, opera per la giustizia, lo sviluppo e il bene comune, nello sforzo di riportare il creato verso Dio.

Oltretutto dietro una non sufficiente affermazione del carattere ecclesiale dell'impegno nel mondo cova il pregiudizio "clericale" di pensare che il fedele laico è più cristiano nella misura in cui s'impegna in uffici e compiti ecclesiastici.

È bene considerare anche che la necessaria collaborazione che i fedeli laici devono prestare al clero nelle funzioni liturgiche e nel governo-gestione della comunità non è l'unica manifestazione di ecclesialità e nemmeno la più impor-

¹ J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Colloqui con Monsignor Escrivá*, Ares, Milano 1987, n. 9.

² *Ibidem*, n. 34.

³ *Ibidem*, n. 59.

tante, giacché l'azione del laico si svolge *primariamente* nei diversi ambienti del mondo (famiglia, lavoro, arte, cultura, ecc.) e nella vita ordinaria.

In conclusione, saper "distinguere nell'unito" non è stato mai semplice e la storia ci insegna che la troppa distinzione continua ad offrire visioni unilaterali o mancanti di un giusto equilibrio e di aderenza alla realtà delle cose.

ABSTRACT

La presente nota cerca di evidenziare i problemi derivanti da un non felice impiego della dicitura *nella Chiesa e nel mondo* quando si pretende diversificare l'azione del fedele laico. L'autore sostiene che alcuni chiarimenti della *Christifideles laici* hanno in comune l'interesse nel sottolineare l'unità del disegno salvifico divino e il giusto rapporto tra natura e grazia, tra storia e escatologia, in modo tale che la Chiesa non appaia come realtà opposta al mondo e nemmeno in un certo senso di fronte al mondo. Chiesa e mondo non sono due realtà nelle quali il fedele laico agisce alternativamente. Una insistente distinzione dell'agire del laico tra questi due ambiti facilita un dualismo opposto alla necessaria unità di vita del cristiano e una mancata affermazione del carattere ecclesiale dell'impegno nel mondo.

This note seeks to highlight the problems deriving from an unfortunate use of the expression "in the Church and in the world" to indicate a division in the activity of the lay faithful. The author claims that several clarifications in *Christifideles laici* are aimed at underlining the unity of the divine plan of salvation and the just relationship between nature and grace, history and eschatology, in such a way that the Church is not presented as a reality opposed to the world or even, in a sense, apart from the world. The Church and the world are not two realities in which the lay faithful acts separately. Insisting on a division between the activities of the lay person in these two environments encourages both a dualism contrary to the unity of life necessary for a Christian, and a failure to recognize the ecclesial nature of commitment in the world.

LA AMISTAD EN MÁXIMO EL CONFESOR

MANUEL MIRA

SUMARIO: I. *Naturaleza y límites de la amistad.* II. *La amistad herida por el pecado.* III. *La amistad sanada.* IV. *La amistad trascendida en caridad.* V. *Conclusiones.*

EL amor de amistad es un amor selectivo, recíproco y de benevolencia entre quienes se reconocen semejantes. Es diverso de otros tipos de amor. El término griego *φιλία*, con el que se designa la amistad, se opone en el mundo clásico al término *ἔρως*, que designa el amor entre un hombre y una mujer y se caracteriza por el deseo de adquirir aquello de lo que se carece. En el mundo bíblico, el abanico de conceptos es enriquecido con la noción de “caridad” (*ἀγάπη*), que en parte se distingue de *φιλία*, ya que es un amor fundamentado en la gracia y gratuito, pero que a veces atrae la noción de *φιλία* y se funde con ella, como en la descripción del amor de amistad realizada por Jesucristo en el discurso de la Última Cena recogido en el Evangelio de san Juan.¹ Lotz, en su estudio sobre el amor, afirma que se divide precisamente en estas tres formas: la amistad, el amor erótico y la caridad.²

Puesto que la amistad proporciona uno de los mayores gozos de la vida, no es extraño que los intelectuales de la antigüedad hayan reflexionado sobre ella, desde Platón y Aristóteles hasta Gregorio de Nacianzo,³ por permanecer

¹ Cfr. Jn 15,12-15; J. FOLLON, J. McEVOY, *Sagesses de l'amitié*, 2: *Anthologie de textes philosophiques patristiques, médiévaux et renaissants*, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Cerf, Fribourg 2003, 69-71, explican las dificultades con las que se encontraron los hagiógrafos del Nuevo Testamento para encontrar un término con el que designar esta nueva amistad inaugurada por Jesucristo. En griego el término “amistad” era muy empleado y por ello era difícil transformarlo dándole un nuevo significado cristiano. Por ello, aunque la traducción de los Setenta todavía lo usaba, por ejemplo para designar la relación entre Dios y Abraham, el Nuevo Testamento ya casi no lo utiliza, dando gran prioridad a *ἀγάπη*.

² Cfr. J.B. LOTZ, *Die Drei-Einheit der Liebe: Eros – Philia – Agápe*, J. Knecht, Frankfurt am Main 1979; C.-S. LEWIS, *The four loves*, G. Bles, London 1960, distingue en cambio cuatro formas del amor, pues incluye la *στοργή* o afecto familiar junto a las tres anteriores. Lo mismo hacen FOLLON, McEVOY, *Sagesses de l'amitié*, 69-70. Lewis reconoce que la *στοργή* es una forma secundaria pues no nace de la voluntad, sino que es un afecto emotivo producido por la cercanía habitual a otra persona. Si se ve el amor como una actitud humana y por ello libre, es claro que conviene dejar fuera del análisis esa *στοργή*. Una presentación sintética de la amistad en el ámbito cristiano puede encontrarse en S.R.L. CLARK, G. CLARK, *Friendship in the Christian tradition*, en R. PORTER, S. TOMASELLI, *The Dialectics of Friendship*, Routledge, London-New York 1989, 26-44.

³ Cfr. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, ed. I. BYWATER, Clarendon Press, Oxford 1962, libros VIII y IX; el diálogo *Lysis*, en PLATO, *Platonis opera*, III, ed. J. BURNET, Clarendon Press, Oxford 1968; la *Oratio* 43, 17-19-20, en GREGORIUS NAZIANZENSUS, *Discours 42-43* (SC 384), ed. J. BERNARDI, Cerf, Paris 1992, 156-166 (cfr. C. WHITE, *Christian friendship in the fourth century*, Cambridge University Press,

tan sólo en el ámbito griego. Máximo cultivó tanto la amistad que gran parte de sus obras está dedicada a responder a preguntas que le formulaban las personas a las que trataba; cabe recordar también que dos de sus discípulos estuvieron a su lado cuando fue condenado y torturado por no abandonar el ditelismo, lo que manifiesta la fortaleza de los lazos que lo unían a esos monjes. No es extraño, por tanto, comprobar que el Confesor, aunque no teoriza sobre las diferencias entre las tres formas de amor mencionadas,¹ emplea el término *φιλία* en catorce pasajes: dos veces en las *Quæstiones et dubia*, diez veces en los *Capita de charitate* y dos veces en las *Quæstiones ad Thalassium*. Sin embargo, los diversos estudios sobre la amistad no lo incluyen entre los autores analizados.² Tampoco los estudiosos de san Máximo abordan este aspecto de su reflexión. No está de más por ello presentar su pensamiento en las siguientes páginas.

I. NATURALEZA Y LÍMITES DE LA AMISTAD

En las *Quæstiones et dubia*, destinadas a un público monástico,³ Máximo hace dos alusiones indirectas a la amistad, que pese a su brevedad traslucen el interés del Confesor por esta relación interpersonal.⁴

Cambridge 1992, 61-84). Orígenes influye en muchos puntos en el pensamiento de Máximo, pero no en éste, ya que, según L. PIZZOLATO, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, G. Einaudi, Torino 1993, 253-254, a penas trata de la amistad, e incluso afirma que el término "amigo" (ἑταῖρος) tiene un matiz negativo en la Escritura, pues Jesucristo lo emplea para referirse a Judas (Mt 26,50), a los viñadores homicidas (Mt 20,13) y al sirvo que entra en el banquete de bodas mal vestido (Mt 22,12). Pizzolato matiza esta afirmación recordando que Gregorio Taumaturgo describe a un Orígenes amable con sus alumnos, y mencionando la descripción origeniana de la amistad entre María e Isabel, Jesús y el Bautista. En el ámbito latino destaca el *De amicitia* de Cicerón (CICERO, *L'amitié*, ed. R. COMBÈS, Les belles lettres, Paris 1971), y la reflexión de san Agustín de Hipona, vertida en diversas obras (cfr. J.-F. PETIT, *Saint Augustin et l'amitié*, Desclée de Brouwer, Paris 2008).

¹ Máximo a penas trata el tema del ἔρως; alude a él en el *Ambiguum* 42 (PG 91, 1348 A) para indicar que la generación sexual es consecuencia del pecado, aunque también afirma en el *Ambiguum* 10 (PG 91, 1161 D) que Dios une a sí tanto a quienes se casan como a quienes permanecen vírgenes, con tal de que vivan esos estados según las leyes divinas que los regulan. En cambio, es central en su pensamiento la noción de "caridad" (ἀγάπη): el Confesor le dedica incluso un escrito, la *Epistula* 2 (PG 91, 391-408); y en la *Quæstio ad Thalassium* 64, 725-812 (cfr. MAXIMUS CONFESSOR, *Quæstiones ad Thalassium LVI-LXV* [CCHSG, 22], ed. C. LAGA, C. STEEL, Brepols, Turnhout 1990, 233-239) distingue tres tipos de caridad, según esté motivada por la ley natural, por la ley escrita o por la ley de la gracia, lo que recuerda la distinción entre afecto, amistad y caridad; también la *Epistula* 27 (PG 91, 617 B - D) contiene una distinción entre dos diversas formas de caridad: la basada en motivos humanos - muy semejante a lo que se llamaría amistad - y la basada en motivos sobrenaturales. Sobre la noción maximiana de amistad (*φιλία*) tratamos a continuación.

² M.E. MULLETT, *Byzantium: a friendly society?*, «Past and present» 118 (1988) 3-24, constituye una excepción, pues en la página 9 afirma que los autores bizantinos del siglo XI que escribieron sobre la amistad contaban con precedentes como Gregorio de Nacianzo y Máximo el Confesor. Sin embargo, en la nota 33, que documenta esta afirmación, no cita los *Capita de charitate* sino los *Kephalaia theologica* o recopilación de pasajes de autoridades sobre los que Máximo trabajó.

³ Cfr. *Saint Maxime le Confesseur. Questions et difficultés*, introduction par J.-C. LARCHET, traduction et notes par E. PONSOYE, Cerf, Paris 1999, prologo.

⁴ Algunas formas de monasticismo ofrecen un ámbito muy favorable al cultivo de la amistad, pues

En *Quaestiones et dubia*, 52, Máximo se pregunta qué quiere decir: «No des garantías por tu amigo», pues, «si no tienes con que saldar la deuda, te quitarán el lecho sobre el que te acuestas». Explica que la Escritura «Llama amigo al cuerpo a causa de la relación del alma con él» (Φίλον λέγει τὸ σῶμα διὰ τὴν πρὸς αὐτὸ τῆς ψυχῆς σχέσιν), y aconseja no dar garantías por él, es decir, no permitirle descanso alguno, ni consentirle que obtenga una liberación de su deber de pasar trabajos por la virtud. Pues si el alma comienza a aflojar en su lucha ascética, no podrá demostrar a los demonios que es virtuosa, y ellos se cobrarán sustrayéndole los buenos hábitos obtenidos hasta ese momento. Pues a esos hábitos se refiere el término “lecho”.¹

El Confesor basa su identificación entre el amigo y el cuerpo en que el cuerpo tiene una relación con el alma, dando así por supuesto el dato evidente de que la amistad consiste en una relación.

En *Quaestiones et dubia*, 149, Máximo cita el proverbio «No pongas el pie en casa de tu amigo con frecuencia, no sea que, cansado de ti, termine por odiarte». Y lo comenta – no sin una buena dosis de imaginación – explicando que el texto «Llama amigo a nuestro cuerpo, a causa de la unión natural y el afecto» (Φίλον ἐνταῦθα τὸ σῶμα ἡμῶν λέγει διὰ τὴν πρὸς αὐτὸ φυσικὴν ἔνωσιν τε καὶ στοργήν) y que el proverbio aconseja no prestarle una atención excesiva, sino tan sólo escasos y como despreocupados cuidados, pues tener excesiva solicitud por el cuerpo provoca que las fuerzas enemigas que hay en él se alzen y presenten batalla.²

los monjes comparten un mismo ideal, luchan por adquirir la virtud, y viven en común, impulsados por la caridad cristiana. B.-P. McGUIRE, *Friendship & community: the monastic experience*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1988, ofrece un estudio guiado por esta intuición. Al no detenerse en la cultura bizantina no contiene alusiones a Máximo el Confesor. Sin embargo, puesto que describe cómo vivían la amistad los monjes de los siglos IV-VI, permite rastrear si la reflexión de Máximo sobre la amistad aporta alguna novedad a la tradición precedente. McGuire recuerda primero el escaso cultivo de la amistad que se encuentra en los eremitas del siglo IV, que buscan apartarse de los demás para poder dedicarse a la oración (7-24); es patente cuánto se diferencian de Máximo. El estudioso menciona después a los monjes que, siguiendo la línea iniciada por Basilio de Cesarea, dan una gran importancia a la convivencia dentro del monasterio (25-32); el Confesor, aunque comparte con ellos la visión positiva de la amistad, se diferencia de ellos por no mencionar el peligro que la formación de grupos de amigos exclusivos puede suponer para la unidad, así como por las numerosas relaciones que mantenía con personas inmersas en la sociedad civil. Máximo no es desde luego el monje recluido en su monasterio y dedicado al trabajo manual y a la oración descrito por las reglas de san Basilio, sino que más bien recuerda a personajes como Jerónimo de Estridón o Eutiques alejandrino, por ser más independiente de la vida en común del monasterio, y relacionado con muchas personas de la calle por motivos apostólicos o doctrinales. Esta figura no debía ser demasiado extraña, si recordamos personas como Sofronio de Jerusalén o Esteban de Dor, monjes después ordenados como obispos, ambos amigos del Confesor. En este contexto vital se entienden mejor las ideas de Máximo sobre la amistad. Sobre la amistad en Evagrius Póntico, tema ausente en la obra de McGuire, puede consultarse PIZZOLATO, *L'idea di amicizia*, 240.322, quien asegura que el monje creía que la amistad cristiana es posible sólo entre quienes han alcanzado el conocimiento más alto de Dios.

¹ MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones et dubia* (CCHSG, 10), ed. J.-H. DECLERCK, Brepols, Tunhout 1982, 52, 43-44. En la pregunta se funden dos pasajes bíblicos: Pr 6,1 y Pr 22,27.

² Cfr. *Quaestiones et dubia*, 149 (DECLERCK, 105-106). El proverbio está tomado de Pr 25,17.

La alusión es muy semejante a la que encontramos en el pasaje anterior. Añade una caracterización más precisa de la amistad, pues supone que ésta se da entre los que poseen una misma naturaleza y sienten mutuo afecto. Aristóteles describe la amistad con rasgos análogos. En primer lugar, insiste en la semejanza que debe haber entre los amigos;¹ esto puede relacionarse con la unión de naturaleza de la que habla Máximo, aunque el Confesor entiende de modo distinto el peso que tiene la unión natural, ya que considera que los hombres, por tener una misma naturaleza, deben tener también un mismo modo de actuar, lo que evita todo enfrentamiento;² esta paz es turbada por el amor propio, que al provocar la aparición de deseos individuales al margen de lo exigido por la naturaleza, lleva a las disputas entre los hombres.³ En segundo lugar, el Estagirita piensa que la benevolencia es un rasgo fundamental de la amistad, y esto puede relacionarse con el “afecto” (στοργή) del que habla Máximo; pero Aristóteles distingue mejor entre el afecto de benevolencia y la amistad, explicando que el primero es lo que suele producir la segunda, aunque no siempre da este paso.⁴

Los dos textos analizados parten de un proverbio bíblico que trata sobre la amistad, y realizan un comentario alegórico relacionado con el dominio del cuerpo por medio de la lucha ascética.

En los *Capita de charitate* encontramos abundantes enseñanzas sobre la amistad. Máximo es consciente de que no es el bien más alto por el cual hay que sacrificarlo todo, puesto que ese bien es la unión con Dios. El Confesor, en efecto, afirma: «Es preciso amar a todos los hombres de corazón. Pero hay que poner la esperanza sólo en Dios, y sólo a Él es preciso servirlo con todas las fuerzas. Pues cuando Él nos protege, todos los amigos nos siguen y todos los enemigos nada pueden contra nosotros. Pero cuando Él nos deja, todos los amigos se apartan de nosotros y todos los enemigos prevalecen sobre nosotros».⁵

¹ Cfr. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, VIII, 8 (1159b). Aristóteles, aunque alude a la unión natural (VIII, 2; 1155b) habla más de la semejanza en cuanto a la virtud: «la igualdad y la semejanza constituyen la amistad, especialmente la semejanza en lo que respecta a la virtud» (VIII, 8; 1159b). Esta semejanza hace que los amigos quieran y rechacen las mismas cosas, y que puedan así encontrarse a gusto en compañía mutua.

² Al enraizar en la unidad de naturaleza la amistad, la amistad se acerca al “afecto” o στοργή, que surge espontáneamente hacia lo que es semejante. También puede apreciarse que Máximo emplea el término en este texto con acierto, ya que está describiendo la relación entre cuerpo y alma, entre lo que media una relación fortísima, más allá de la elección libre.

³ Cfr. MAXIMUS CONFESSOR, *Epistula 2* (PG 91, 396 C–D).

⁴ Cfr. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, VIII, 5 (1157b). La palabra de Aristóteles para “afecto” es φίλησις.

⁵ MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de charitate*, IV, 95, en *Capitoli sulla carità*, editi criticamente con introduzione, versione e note da A. CERESA-GASTALDO, Studium, Roma 1963, 236; P. SHERWOOD, *The ascetic life. The four centuries on charity*, Newman Press, New York 1955, 266, cita como fuente del pensamiento Mc 12,30, si bien en realidad la fuente de la expresión “con todas las fuerzas” que san Máximo emplea aquí es más bien la oración hebraica “Escucha, Israel”, tomada de Dt 6,4-5 o de Lv 19,18. Más interesante es la observación del mismo Sherwood según la cual las mismas palabras de este pensamiento se encuentran también en el *Liber asceticus*, 992-997 (MAXIMUS CONFESSOR, *Liber asceticus* [CCHSG, 40], ed. P. VAN DEUN, Brepols, Turnhout 2000, 117).

Este pensamiento ayuda a evitar el peligro de idolatrar la amistad o al amigo, atribuyéndole una dignidad que sólo Dios tiene. Pero, al mismo tiempo, muestra el gran valor que Máximo atribuye a la amistad, ya que el motivo por el que en esta ocasión exhorta a servir a Dios con todas las fuerzas es que así podremos gozar de la benevolencia de nuestros amigos.

No hay que temer que Máximo tenga una noción del amor a Dios que esté al margen del amor a los demás hombres, puesto que en opinión del Confesor sólo entre los amigos de Dios se encuentran quienes son capaces de vivir la caridad con todos: «Los amigos de Cristo nutren caridad hacia todos noblemente, pero no son tratados con caridad por todos. Los amigos del mundo no nutren caridad hacia todos ni son tratados con caridad por todos. Los de Cristo conservan el vínculo de la caridad hasta el fin, pero los del mundo, hasta que chocan entre sí a causa de los afanes del mundo».¹

La caridad de los hombres sobrenaturales se caracteriza por abrirse a todos y por no cesar ante los obstáculos, siendo así universal por su objeto y persistente en el tiempo. La expresión “amigos de Cristo” se apoya en las palabras con las que el Señor llama amigos a los Apóstoles.² Los hombres mundanos tienen una caridad restringida y mutable.

II. LA AMISTAD HERIDA POR EL PECADO

Al hablar sobre la amistad, san Máximo adopta en ocasiones una perspectiva sapiencial: ofrece pensamientos que describen la vida buena, da consejos para vivir de ese modo. Lo que describe la visión habitual como bueno es también visto por él de modo positivo, pero el Confesor insiste en que el fundamento de esos bienes sólo se puede encontrar en Dios, y exhorta por ello a basar en Él la propia vida.

Así, afirma que «un amigo noble es aquel que en el momento de la prueba soporta como propias las eventuales tribulaciones, privaciones y desventuras con el prójimo sin turbación ni agitación»,³ y que «un amigo fiel no tiene precio, pues considera como propias las desventuras del amigo y las conlleva con él, padeciendo hasta la muerte»,⁴ recogiendo en estas alabanzas la visión positiva de la amistad que tienen todos los hombres.

¹ MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de charitate*, IV, 98 (CERESA-GASTALDO, 238).

² Cfr. Jn 15,15. Aristóteles considera imposible la amistad del hombre con Dios, pero ya en el Antiguo Testamento aparecen personajes que son llamados amigos de Dios, como Moisés (Ex 33,11). Sobre este argumento puede consultarse CLARK, CLARK, *Friendship in the Christian tradition*, 36, y G. MASPERO, *Dell'amicizia con Dio nel pensiero greco: paradosso e paradigma dell'amore, tra filosofia e teologia*, en *Reflessioni sull'amicizia*, Atti del Convegno della Facoltà di Filosofia della Pontificia Università della Santa Croce “La necessità dell'amicizia” Roma 24-25 febbraio 2005, Edusc, Roma 2007, 271-294.

³ MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de charitate*, III, 79 (CERESA-GASTALDO, 236).

⁴ *Ibidem*, IV, 93 (CERESA-GASTALDO, 236); SHERWOOD, *The Ascetic Life*, 266 n 244, indica que el inicio del pensamiento está tomado de Si 6,15, y que una idea semejante puede leerse en MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de charitate*, III, 79. En esta misma línea se encuentra también *Capita de charitate*, IV, 99 (CERESA-GASTALDO, 238): «Un amigo fiel, protección segura, pues es buen consejero y colaborador concorde del amigo en la prosperidad; y segurísima ayuda y defensor compasivo en el momento del sufrimiento»; Sherwood hace ver que este pensamiento comienza con una cita de Si 6, 14.

Ahora bien, san Máximo recuerda que ese ideal de la amistad es muchas veces traicionado por los que declaraban poseerlo cuando llega la desventura o la calamidad, diciendo en los *Capita de charitate*: «Muchos son los amigos (οἱ φίλοι) en el momento de la prosperidad (ἐν καιρῷ εὐημερίας), pero en el momento de la prueba (ἐν δὲ καιρῷ πειρασμοῦ), a penas puedes encontrar uno sólo».¹

La amistad puede incluso ser fingida para que el otro se abra totalmente, y así poder herirlo más hondamente; se aprecia en ese empleo una corrupción total de su bondad natural. Así, en *Quaestiones ad Thalassium*, 49, Máximo comenta la figura de Rapsaces, general del ejército asirio acampado junto a la ciudad de Jerusalén, que pronunció un discurso en hebreo para convencer al pueblo de que su mejor opción era rendirse. En su comentario, el Confesor ve en Rapsaces una figura del demonio, que fingiendo amistad atrae a los hombres para destruir su virtud y someterlos:

Rapsaces significa generoso en besos al beber o que tiene grandes besos. El demonio perverso, que suele hacer la guerra a la mente por medio de las situaciones prósperas, habla en hebreo, pues bebe el alma como una conmoción tumultuosa por medio de una apariencia de virtud, pero no de virtud real, mostrándole una amistad engañosa y destructiva (δεικνύς αὐτῇ τὴν ἠπατημένην καὶ ὀλέθριον φιλίαν), a la que son preferibles las heridas inferidas por el amigo (ἦς τοῦ πλήττοντος μᾶλλον φίλου καθέστηκε τὰ τραύματα κρείττονα); dice, en efecto: “más fidedignas son las heridas del amigo que los besos del enemigo” (ἄξιοπιστότερα τραύματα φίλου ὑπὲρ φιλήματα ἐχθροῦ).²

Las falsas muestras de afecto del enemigo, que finge amistad, las contrapone Máximo a las heridas infligidas por el amigo, que puede hacer daño para ayudar al amigo a evitar males mayores. De esa manera, el Confesor acompaña la crítica a la falsa amistad con una alabanza a la amistad auténtica, deseable incluso cuando hiere con un buen propósito.³ La reflexión del bizantino vuelve a apoyarse en la enseñanza de un proverbio bíblico.⁴ El enemigo por antonomasia es el demonio, y su costumbre de engañar, visible ya en el relato de la caída de Adán y Eva, se mantiene en los tiempos neotestamentarios, como se aprecia en el episodio de las tentaciones de Jesucristo en el desierto. Al establecer un paralelismo entre el idioma hebraico y la falsa virtud, Máximo sólo desea referirse al uso engañoso del hebreo por Rapsaces.

¹ MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de charitate*, IV, 94 (CERESA-GASTALDO, 236).

² MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, 49, 152-160 (en *Quaestiones ad Thalassium I-LV* [CCHSG, 7], ed. C. LAGA, C. STEEL, Brepols, Turnhout 1980, 359).

³ Aristóteles afirma que se debe tratar de corregir al amigo que comienza a apartarse de la virtud (Cf. ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, IX, 3; 1165b), corrección que se parece a estas “heridas del amigo” de la *Quaestio*.

⁴ Cfr. Pr 27,6. Entre los textos bíblicos en los que se contienen enseñanzas sobre la amistad, V. EPP, *Amicitia: zur Geschichte personaler, sozialer, politischer und geistlicher Beziehungen im frühen Mittelalter*, A. Hiersemann, Stuttgart 1999, 7-9, señala el libro de los *Proverbios*, resaltando en concreto este proverbio; Epp realiza una interesante presentación de la amistad en el periodo tardoantiguo, pero, desafortunadamente, se centra sólo en autores de lengua latina: Cesareo de Arles, Casiodoro, Isidoro de Sevilla y Gregorio Magno.

Pensamos que no se puede deducir de estas alusiones a amigos traidores o infieles que Máximo tenga una visión negativa de la amistad *tout court*, y tampoco nos parece acertado afirmar que traslucen una visión negativa de la amistad que sería propia de la cultura bizantina.¹ Es cierto que los bizantinos tenían una visión un tanto utilitarista de la amistad, según la cual al amigo se recurría en busca de ayuda en situaciones difíciles;² esto se aprecia en el epistolario maximiano, pues muchas de sus cartas consisten en peticiones de favores a personajes importantes en beneficio de amigos en apuros. En consecuencia, cuando una persona caía en desgracia y perdía sus contactos influyentes, podía ser abandonado por los que antes eran sus amigos, que ya no lo verían como un apoyo útil; los lamentos de Máximo por los que abandonan a sus amigos en momentos de dificultad pueden ser una crítica a esta lacra. Sin embargo, parece que Máximo considera que este último extremo es tan sólo una corrupción de la amistad, al que se llega cuando el hombre adopta el amor propio y la búsqueda del placer como norma de conducta,³ pues ese comportamiento no permite vivir el ideal de la amistad, que exige considerar como el bien más alto la unión con Dios y los bienes espirituales.

III. LA AMISTAD SANADA

El Confesor no se limita a señalar esa inestabilidad de lo humano, sino que asegura que quien trata de cumplir la ley de Dios puede superar esa inestabilidad y convertirse así en un amigo leal:

Sólo quienes custodian de modo irreprochable los mandamientos y las personas nobles iniciadas en los divinos juicios no abandonan a los amigos sometidos a la prueba por permisión divina (τοὺς κατὰ συγγώρησιν Θεοῦ πειραζομένους). En cambio, los que desprecian los mandamientos y no están iniciados en los divinos juicios cuando el amigo tiene prosperidad, disfrutan con él, pero cuando, probado, sufre, lo abandonan. En algunas ocasiones incluso se ponen con el enemigo.⁴

Al igual que los primeros pensamientos se inspiraban en el *Libro de los proverbios*, continuamente citado, la reflexión presente recuerda al libro de Job, rodeado de respeto cuando todo le va bien en la vida, pero abandonado incluso por su mujer⁵ cuando por permisión de Dios es tentado por Satán. Los que cumplen los mandamientos han puesto a Dios como lo más importante de su vida, y no

¹ MULLETT, *Byzantium: a friendly society?*, 10-14, sale al paso de esta última tesis, formulada por Kazhdan (A.P. KAZHDAN, *People and Power in Byzantium: An Introduction to Modern Byzantine Studies*, Dumbarton Oaks, Washington 1982, 28), respondiendo con acierto a los argumentos presentados por éste: según Mullett, Kazhdan extrapolaría unas afirmaciones aisladas de Juan Cecaumeno, autor bizantino del siglo XI. Mullett, en cambio, apoyado en diversos textos muestra la importancia que tenía la amistad en la vida ordinaria en Bizancio.

² Cfr. MULLETT, *Byzantium: a friendly society?*, 13-14, quien reconoce que los bizantinos tenían una visión frecuentemente utilitarista de la amistad.

³ Cfr. MAXIMUS CONFESOR, *Epistula 2* (PG 91, 396 D – 397 A).

⁴ IDEM, *Capita de charitate*, IV, 97 (CERESA-GASTALDO, 236).

⁵ Cfr. Jb 2,9.

buscan ya la amistad por los beneficios mundanos que pueda reportarles, sino porque es un modo de vivir la caridad mandada por Dios, y por ello no se apartan del amigo cuando éste cae en desgracia, sino que permanecen fieles.

Los roces o enfrentamientos que surgen en la convivencia pueden irritar a una persona y llevarle a romper una antigua amistad, pero Máximo invita a superar esa tentación, diciendo:

No tiene todavía la impasibilidad quien no puede pasar por alto el defecto del amigo, ya se trate de un defecto real o de uno aparente, en el momento de la prueba (διὰ σύμβασιν πειρασμοῦ). Pues las pasiones que atenazan el alma, conmovidas, ciegan la inteligencia y no le permiten discernir a la luz de la verdad, ni diferenciar lo mejor de lo peor. Por tanto, tal persona no consiguió en verdad todavía la caridad perfecta, que echa fuera el temor del juicio.¹

La impasibilidad lleva a perdonar siempre en esas ocasiones, guardando el precepto de la caridad y con él también la amistad.² Además, quien no ha alcanzado la impasibilidad, cuando se siente ofendido en la convivencia, se aíra contra el amigo imputándole a él toda la culpa, pues tiene la inteligencia ofuscada por las pasiones y por el amor propio.³ La indicación temporal “no tiene todavía la impasibilidad” supone un proceso que comienza con la vida alejada de Dios y por medio de la lucha llega hasta la virtud; este proceso es una curación de las heridas infligidas por el pecado a la naturaleza humana, por lo que en diversos textos el Confesor alude a la mejora interior con el léxico de la medicina: el pecado hiere al hombre o clava el alma a las pasiones;⁴ con la gracia y la lucha el hombre se cura, sana.⁵

La afirmación de que es necesario cumplir la ley de Dios para ser un amigo fiel puede relacionarse con la doctrina aristotélica de que en realidad sólo los hombres virtuosos pueden cultivar la amistad, si bien las motivaciones y los matices del pensamiento son diversos en Aristóteles y Máximo.⁶

¹ MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de charitate*, IV, 92 (CERESA-GASTALDO, 234); SHERWOOD, *The ascetic life*, 266 n 243, observa que Máximo cita al final del pasaje el texto bíblico 1Jn 4,18.

² Máximo exhorta a vivir la caridad y a evitar el odio ante la agresión también en el *Liber asceticus*, 133-173 (VAN DEUN, 15-23).

³ Muchos pasajes de los *Capita de charitate* explican que la impasibilidad se alcanza por medio de la oración y la mortificación (cfr. MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de charitate*, IV, 48-49; CERESA-GASTALDO, 214). La impasibilidad se pone aquí en relación con el perdón del prójimo, pero en realidad suele emplearse en un sentido más amplio, que abarca también el dominio del deseo de los bienes terrenos; Máximo suele referirse a la superación del odio con la noción de caridad, y a la superación del deseo de bienes terrenos con la noción de templanza, vinculando así la primera virtud con el dominio del apetito irascible, y la segunda con el dominio del apetito concupiscible (cfr. L. THUNBERG, *Microcosm and mediator. The theological anthropology of Maximus the Confessor*, C. W.K. Gleerup – E. Munksgaard, Lund 1965, 312-315).

⁴ Cfr. MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, 6, 16-21 (LAGA, STEEL, 69).

⁵ Cfr. *ibidem*, 1, 26-31 y 5, 18-19 (LAGA, STEEL, 47-49 y 65).

⁶ Aristóteles piensa que la amistad consiste en querer el bien del amigo por el amigo (ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, VIII, 2; 1156a), cosa que sólo puede hacer con acierto el hombre virtuoso que sabe cuáles son los verdaderos bienes; y además considera que la amistad entre los hombres virtuosos es duradera, pues la virtud es algo estable, mientras que la amistad basada en la utilidad

IV. LA AMISTAD TRASCENDIDA EN CARIDAD

Máximo conoce y acepta la distinción entre caridad (*ἀγάπη*) y amistad (relación entre los *φίλοι*). Un buen ejemplo de ello es *Capita de Charitate*, I, 71:

La caridad perfecta no separa la única naturaleza humana según sus diversas opiniones, sino que teniendo en cuenta ésta siempre, ama a todos los hombres por igual. Ama a los esforzados como amigos, y a los perezosos como enemigos (τούς μὲν σπουδαίους ὡς φίλους, τοὺς δὲ φαύλους ὡς ἐχθροὺς ἀγαπᾷ), beneficiándoles, tratándolos con magnanimidad y soportando lo que éstos le hagan, no considerando el mal en absoluto, sino padeciéndolo en su favor, si la ocasión lo requiere, para convertirlos en amigos (ἵνα καὶ αὐτοὺς ποιήσῃ φίλους), si fuera posible. Y, si no es posible, no se aparta de sus disposiciones, mostrando los frutos de la caridad siempre por igual a todos los hombres. Por eso también nuestro Señor y Dios Jesucristo, mostrando el amor que nos tiene, padeció por toda la humanidad, y concedió a todos por igual la esperanza de la resurrección. Aunque cada uno se hace a sí mismo digno de alabanza o de reprensión.¹

La caridad ama a todos por igual por ser hombres, ya sean esforzados o perezosos. Pero esa universalidad no se puede aplicar a la amistad, ya que a los esforzados hay que amarlos como amigos (*φίλοι*), mientras que a los perezosos tan sólo como enemigos (*ἐχθροί*). Subyace aquí por tanto la idea de que la amistad sólo puede existir entre quienes viven virtuosamente, y consiste por tanto en una benevolencia entre los semejantes.

Máximo introduce también el matiz de que la caridad lleva a soportar los malos tratos de los enemigos, con la intención de convertirlos en amigos.² El Confesor piensa que Cristo llevó a la práctica esta caridad perfectamente en su pasión, en la que no sólo no se airó contra sus perseguidores, sino que obtuvo una salvación que ofrece a todos por igual.

Ahora bien, el Confesor opina también que existe una vinculación muy estrecha entre caridad y amistad, hasta el punto de que puede decirse que la amistad de un buen cristiano hacia otro está subsumida en la caridad. Esto explica que Máximo pueda decir: «Lo que separa de la caridad del amigo es lo siguiente: envidiar o ser envidiado, perjudicar o ser perjudicado, deshonar o ser deshon-

o el placer desaparece cuando el pretendido amigo deja de ser útil o de proporcionar placer (*ibidem*, VIII, 3; 1156a).

¹ MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de charitate*, I, 71 (CERESA-GASTALDO, 76),

² De hecho, *ibidem*, IV, 90 (CERESA-GASTALDO, 234), afirma que el objetivo de la paciencia caritativa con el prójimo, con la que el hombre imita a Dios, es unir a los malos con el bien por naturaleza, para que ellos se hagan buenos. El que ha sido hecho bueno ya puede ser amigo del que es bueno, al que se ha hecho semejante, mientras que antes podía ser tratado con caridad, pero no con amistad, pues faltaba esa semejanza. PIZZOLATO, *L'idea di amicizia*, 247, recuerda que también Clemente de Alejandría aconseja tratar con humanidad a los enemigos para que dejen de serlo (cfr. *Strommata*, II, 19, 102, 4). Clemente se interesa más por la amistad del hombre con Dios que por la amistad entre los hombres, pero tratando de la primera gusta de describir que debe recorrer un camino ascendente, de progresiva perfección.

rado, y las sospechas. ¡Ojalá no hubieras hecho ni padecido nada de esto, y no estuvieras separado por ello de la caridad del amigo!».¹

Lo que nutre el amigo hacia el amigo en este texto es la caridad (ἡ τῶν φίλων ἀγάπη), no el amor de amistad; pero, al mismo tiempo, esa cordialidad llamada aquí caridad puede ser dañada e incluso desaparecer, rasgos que no parecen pertenecer a la caridad, que de por sí es universal e inmovible, sino más bien a esa reciprocidad que es propia de la amistad y que resulta dañada cuando una de las partes no cumple lo que se espera de ella. Máximo retoma aquí la perspectiva sapiencial, es decir, la descripción sentenciosa de la experiencia vital, como se aprecia en la presentación pormenorizada de las causas que pueden provocar una ruptura de la cordialidad. Esta caridad del amigo es vista como máximamente amable, y su pérdida es considerada un motivo de tristeza: la pérdida de la amistad daría lugar a una caridad obligada, sin afecto, casi necesariamente fría.² Al mismo tiempo, Máximo es consciente de que la amistad sin caridad desaparece con facilidad, y de que la caridad auténtica lleva a una relación cada vez más estrecha y generosa con los demás.³ Pensamos que un buen modo de explicar esta relación tan rica es que lo natural debe ser conservado en el paso a lo sobrenatural, y que debe dejar que lo sobrenatural lo transforme y eleve.⁴

La fusión estrecha entre amistad y caridad reaparece en *Quaestiones ad Thalassium*, 64. Esta larga *Quaestio* comenta el libro de Jonás, y en el pasaje que nos ocupa ve en los tres días que Jonás tarda en atravesar la ciudad de Nínive una referencia a las tres leyes que debe cumplir la Iglesia y toda alma en su camino hacia la perfección: la ley natural, la ley escrita y la ley de la gracia.⁵ Máximo expone que la ley natural lleva a querer para todos los hombres el bien que corresponde a su naturaleza; la ley escrita lleva a querer para todos lo mismo, evitando así las discriminaciones, y añade además la benevolencia de “querer a los demás como a uno mismo”.

¹ MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de charitate*, IV, 21 (CERESA-GASTALDO, 203). Ceresa-Gastaldo ofrece en la nota 13 la útil explicación de que μήποτε con indicativo aoristo y perfecto expresa un deseo irrealizable en el pasado, y con el indicativo presente un deseo irrealizable en el presente, y concluye que: «dalla stessa struttura sintattica della proposizione ottativa si scorge quindi la profonda speranza umana di Massimo, venata di un giustificato pessimismo».

² El Crisóstomo también considera incompleta la caridad que no se manifiesta en amistad (cfr. PIZZOLATO, *L'idea di amicizia*, 280).

³ Un buen ejemplo de esta importancia de la caridad sobrenatural lo encontramos en MAXIMUS CONFESSOR, *Epistula 27* (PG 91, 617 B-D), donde podemos leer: «Los que son según el mundo, tras establecer la caridad entre ellos, necesitan estar corporalmente presente el uno al otro para conservarla, a causa del olvido, que devora por naturaleza todo deseo basado en realidades sólo corporales; con este deseo suele marchitarse también el recuerdo de los que están así dispuestos recíprocamente. [...] Los que están unidos recíprocamente según Dios con el vínculo de la caridad de forma indisoluble, ya estén juntos o separados, refuerzan el vínculo de la caridad; pues tienen ésta en sí mismos gracias a Dios, que es la caridad y que da a los que son dignos la potencia para amar».

⁴ Un pasaje maximiano en el que se explica esta relación de modo paradigmático es MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, 59, 55-64 (LAGA, STEEL, 47-49): «Por tanto, la gracia del Espíritu Santo no realiza [...] los carismas sin la disposición y el hábito receptivo de cada uno. Además el hombre no posee ninguno de los bienes enumerados por su capacidad natural sin la potencia divina».

⁵ Cfr. *ibidem*, 64, 725-812 (LAGA, STEEL, 233-239).

Al llegar a la caracterización de la ley de la gracia, Máximo afirma que impone imitar a Dios, que se hizo hombre para redimir al hombre, enemistado con Dios por el pecado, y para divinizarlo, y explica que esta imitación consiste no sólo en soportar a los demás en atención a la naturaleza común y en amarlos como a uno mismo, sino también en amarlos incluso más que a uno mismo, hasta el punto de estar dispuesto a morir en beneficio de los demás. De ese modo, concluye el Confesor, se lleva a la práctica lo que el Señor considera la más grande manifestación de amor, es decir, morir por el amigo.¹

El hecho de que san Máximo hable de “la ley de la gracia” (‘Ο δὲ τῆς χάριτος νόμος) indica que no se trata de una exigencia meramente natural, sino que se pone al alcance del hombre, y por tanto se hace exigible, sólo cuando el hombre recibe la gracia de Dios. La “imitación de Dios” (αὐτὸν ... μιμεῖσθαι τὸν θεόν) en la que consiste la ley de la gracia es concepto central en la tradición cristiana. Se puede seguir su recorrido por san Pablo, Orígenes y los textos mistagógicos, por citar tres ejemplos, y el mismo Máximo lo emplea en otros pasajes.²

El ejemplo de Dios es desglosado en varias acciones. El motor de todas ellas es la “caridad” (ἡγάπησεν), que se hace más esplendorosa porque recae sobre quienes se han hecho enemigos por el pecado.³ La enumeración de esas acciones sigue el doble movimiento de anonadamiento de Dios, que se hace hombre y, encarnado, no rechaza apropiarse de nuestra condenación, es decir, recibir el castigo que merecemos por nuestros pecados.

Máximo inicia la explicación del modo en que el hombre imita a Dios con la referencia a la ley del intercambio, empleada muchas veces en su obra: el hombre está llamado a divinizarse por gracia en la medida en que Dios se ha humanizado por dispensación salvífica.⁴ Es claro el contexto cristológico en el que se mueve esta exigencia de divinización, que, como señala Garrigues,⁵ es central en la teología de san Máximo. El Confesor retoma luego el progreso a través de las tres leyes, mencionando las exigencias de cada una de ellas: la ley natural exige soportar a los otros conforme a la naturaleza; la ley escrita impone querer

¹ *Ibidem*, 64, 777-793 (LAGA, STEEL, 235-237). Máximo cita Jn 15,13. EPP, *Amicitia*, 234-298, trata sobre la amistad como relación espiritual, es decir, como relación amistosa y abierta a los bienes sobrenaturales entre cristianos, y comienza este capítulo afirmando que en las palabras del Señor recogidas en Jn 15,12-17, se reúnen todos los rasgos de la amistad espiritual: Cristo que se entrega es el ejemplo que es preciso imitar, apoyándose en la gracia que Dios da a sus elegidos, y que lleva al agradecimiento y a compartir la misión evangelizadora de Cristo.

² Cfr. MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula theologica et polemica*, 8 (PG 91, 92 A). La visión cristiana choca aquí con la pagana, pues Aristóteles, aunque dice que la amistad lleva a querer el bien del amigo, excluye de entre esos bienes el “hacerse un dios”, que provocaría la separación del amigo, al no poder los hombres ser amigos de los dioses (cfr. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, VIII, 7; 1159a).

³ Sobre la transformación de los enemigos en amigos gracias a la caridad trata también MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de charitate*, I, 71 (CERESA-GASTALDO, 76).

⁴ Cfr. IDEM, *Quaestiones ad Thalassium*, 22, 104-107 (LAGA, STEEL, 143).

⁵ Cfr. J.M. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Beauchesne, Paris 1976, 114-116, quien explica que la divinización en el pensamiento maduro de san Máximo es dejar que Cristo nazca en el alma, convirtiéndose así en hijo adoptivo de Dios, y vivir conforme a esta nueva identidad.

al prójimo como a uno mismo de modo espiritual; la ley de la gracia obliga a cuidar de los demás más que de nosotros mismos de modo divino, deber que culmina en el gesto supremo de dar la vida por el amigo.

En la descripción de las exigencias de la ley de la gracia reaparece el vocabulario de la amistad. Esta es relacionada con la mayor muestra de caridad, es decir, dar la vida. De nuevo reaparece la unión entre amistad y caridad que vimos en *Capita de charitate*, IV, 21. Y de nuevo esta fusión entre amistad y caridad es descrita como una cima: los *Capita de charitate* compadecen a quien decae de esa caridad, separándose de ella; y la *Quaestio* sitúa esa unión en lo más alto del progreso espiritual. El término “amigo” aparece en una frase tomada de la Escritura, en concreto de las palabras con las que el Señor alude a su próximo entrega en la Cruz por sus amigos, los Apóstoles.

V. CONCLUSIONES

Máximo el Confesor describe la amistad como una relación afectuosa entre los que tienen una misma naturaleza. En esta definición ya se aprecian diferencias con la doctrina de Aristóteles, quien no pone el punto de contacto en la naturaleza, sino que insiste en que los amigos deben ser semejantes por la virtud. Además, Máximo piensa que la amistad debe unir a todos los hombres, pues todos poseen una misma naturaleza, que debe llevar a un mismo modo de pensar, y están llamados a vivir la caridad, que es universal; y que se hace capaz de cultivar la amistad quien cumple la ley de Dios, más que quien posee la virtud. Las fuentes de las enseñanzas del Confesor deben buscarse más bien en la Escritura; de hecho, seis de los catorce textos son reflexiones sobre una máxima escriturística. El monje bizantino dedica más atención a la amistad en sus primeras obras, de las que proceden doce de los catorce textos, y sólo habla de ella en las obras destinadas más especialmente a la formación de los monjes. La amistad es una realidad natural llena de bondad, y los hombres, aunque suelen mostrarse incapaces de llevarla plenamente a la práctica, especialmente en la sociedad bizantina impregnada de utilitarismo, pueden cumplir con más fidelidad sus exigencias con la ayuda de la ley de Dios, e incluso llegar a la forma más perfecta de entrega a los demás, caracterizada por la fusión entre amistad y caridad. Máximo piensa que Cristo es modelo de esa entrega perfecta y por tanto de esa amistad sublimada gracias a la fusión con la caridad, y que el hombre puede seguir ese modelo con la ayuda de la gracia.¹

¹ FOLLON, MCEVOY, *Sagesses de l'amitié*, 73-77, caracterizan la amistad cristiana frente a la pagana por cinco rasgos: la referencia a modelos bíblicos, el protagonismo de Cristo que vive en la Iglesia y en el cristiano, la centralidad de la humildad y el perdón, el empleo de la Trinidad como modelo de amistad, la referencia al horizonte escatológico donde se realizará plenamente la amistad ahora sólo incohada. Los tres primeros rasgos aparecen también en las reflexiones del Confesor. Pero Máximo, en nuestra opinión, da más relieve a la posesión de una misma naturaleza como fundamento de la amistad.

ABSTRACT

Máximo el Confesor trata el tema de la amistad en algunos de sus escritos, especialmente en *Capita de charitate*. Este aspecto del pensamiento del Confesor todavía no ha sido estudiado. Máximo fundamenta la amistad en la bondad de la naturaleza humana. Sin embargo, consciente de las heridas que ésta ha recibido como consecuencia del pecado, exhorta a sus lectores a luchar esforzadamente contra el pecado y a mejorar su vida espiritual, para hacerse así también capaces de una amistad más perfecta. En opinión de Máximo, la amistad debe incluir también la caridad, en la que las características naturales de la amistad no desaparecen, sino que se elevan a un plano superior: la amistad se abre así a la entera humanidad, se hace más estable y se enriquece con la capacidad de perdonar.

Some Maximus' writings, like *The four centuries on Charity*, contain several thoughts about friendship. This field of Maximus' thinking has not yet been studied. Maximus grounds his ideal of friendship on the goodness of human nature. But, conscious of the wounds that this nature has received from sin, encourage his readers to improve their spiritual life, in order to become capable of more perfect friendship. According to Maximus' thought, friendship must evolve to charity, in which its natural characteristics will not disappear, but will be opened to the whole of humanity, and will be enriched with a stronger stability and with the capacity to forgive.

STATUS QUAESTIONIS

IL CORPO RISORTO DI GESÙ CRISTO NEL DIBATTITO TEOLOGICO RECENTE

MARCO VANZINI

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Hans Kessler*: 1. La testimonianza neotestamentaria e i presupposti ermeneutici per l'accesso alla risurrezione di Gesù. 2. La risurrezione di Gesù: salvezza e compimento della sua umanità. 3. La risurrezione corporea: compimento di "tutto" l'uomo nella sua identità (storia e relazioni). III. *Walter Kasper*: 1. Il fondamento della fede pasquale. 2. Il contenuto della fede pasquale: la risurrezione corporea di Gesù. 3. Il contenuto della fede pasquale: la risurrezione di Cristo come evento di salvezza. IV. *Jurgen Moltmann*: 1. Il risuscitamento dai morti come simbolo interpretativo delle apparizioni di Gesù. 2. La risurrezione corporea di Cristo: vittoria sulla morte "naturale" e su quella "storica". 3. La corporeità dei risorti: senza risurrezione della "carne" non vi è risurrezione dei "morti". V. *Joseph Ratzinger*: 1. La testimonianza del NT: trasmissione della verità storica della risurrezione di Cristo. 2. La realtà viva del corpo del Risorto: una corporeità non soggetta alle leggi fisiche. 3. Riflessione sulla corporeità della risurrezione. VI. *Marcello Bordoni*: 1. La risurrezione di Cristo: evento reale e storicamente conoscibile. 2. Il significato della risurrezione di Cristo attraverso i linguaggi del NT. 3. L'essenziale aspetto corporeo della risurrezione: pienezza di presenza nel mondo e di comunione. VII. *Gerald O'Collins*: 1. La risurrezione come evento. 2. Il significato della tomba vuota. 3. Il corpo risorto: la "storia incarnata" assunta in una personale vita nuova. VIII. *Murray J. Harris*: 1. Storicità della risurrezione e attendibilità dei Vangeli. 2. Le caratteristiche dei corpi gloriosi. IX. *Sintesi e bilancio*: 1. Il concetto di risurrezione. 2. La corporeità della risurrezione. 3. Osservazioni generali.

I. INTRODUZIONE

CON la risurrezione di Gesù Cristo, evento culminante del suo mistero pasquale, si inaugura la trasformazione escatologica destinata a coinvolgere l'uomo e tutta la creazione. Sotto la spinta di una rinnovata consapevolezza della centralità della risurrezione per la fede e la vita cristiana, la riflessione teologica su questo tema è stata, soprattutto a partire dalla metà del secolo scorso, molto ricca e la bibliografia è vastissima. In questa rassegna vogliamo concentrare l'attenzione sul carattere *corporeo* della risurrezione di Gesù per cogliere, attraverso le opere di teologi tra i più significativi, la portata salvifica della Pasqua proprio in quanto realtà che coinvolge il corpo del Signore crocifisso e risorto.

Nello studio teologico della risurrezione è relativamente comune la scelta di affrontare in primo luogo l'analisi della realtà e del significato dell'evento pasquale, per focalizzare solo in un secondo momento l'attenzione sulla sua *modalità*, cioè sul suo carattere *corporeo*. Tale modo di procedere è certamen-

te conveniente, soprattutto in una prospettiva sistematica. A ben vedere, però, nei testi del NT [= Nuovo Testamento] la *corporeità* del Risorto è il vero segno dell'autenticità della sua umanità, quindi della sua identità e della sua risurrezione: essa rientra pertanto nella definizione stessa del concetto di risurrezione impiegato dagli apostoli nel loro annuncio. Addentrarsi, per quanto possibile, nel mistero della corporeità glorificata di Gesù risorto, significa dunque illuminare più vivamente il contenuto centrale della speranza cristiana: l'attesa della risurrezione come realizzazione della piena comunione con Dio, in Cristo. In Lui il mondo appare riconciliato e liberato da ogni limite e caducità, e proprio il suo corpo glorioso mostra che la ricreazione operata da Dio coinvolge *tutto l'uomo*, non solo lo spirito, ma anche la materia. La riflessione sul *come* della risurrezione di Gesù Cristo è di fondamentale importanza anche per mostrare la ragionevolezza della fede nella risurrezione in quanto tale, nei confronti di concezioni che in vario modo tendono a negarne la possibilità. Alcuni, ad esempio, negandola in forza di un generico appello alla moderna visione scientifica del mondo; altri sulla base di una precomprensione filosofico-teologica che, pur affermando la fede nella risurrezione di Cristo, intende la condizione del Risorto in un senso esclusivamente spirituale, con il risultato che la nozione stessa di risurrezione si dissolve, privata della sua dimensione corporea.

Nella scelta degli autori di cui esporremo in sintesi il pensiero, all'interno del vastissimo panorama degli studi recenti, ci siamo basati su una prima ricognizione bibliografica e su lavori di sintesi circa le principali posizioni teologiche sul corpo risorto. Abbiamo poi individuato un certo numero di autori, fra di essi alcuni non cattolici, rappresentativi di diverse opinioni, tendenze e aree linguistiche, la cui opera si caratterizza sia per il valore riconosciute all'interno del dibattito teologico stesso, sia per una sostanziale corrispondenza con quanto la Chiesa crede riguardo alla risurrezione, almeno nelle sue linee fondamentali. In tal senso, un criterio di scelta è stato quello di privilegiare teologi che affermano il carattere *oggettivo* e *corporeo* della risurrezione di Gesù – pur con le differenti accezioni di significato attribuibili ai due termini – rispetto agli autori che intendono la risurrezione in un senso puramente *metaforico* o *simbolico*. Per ragioni di spazio, il numero di teologi considerati in questa rassegna sarà relativamente ristretto. Può essere utile pertanto segnalare che buone sintesi si trovano nei lavori di Pablo Largo Domínguez,¹ di Bernard Prusak,² o in altre opere sulla risurrezione.³

¹ P. LARGO DOMÍNGUEZ, *El cuerpo glorioso de Cristo resucitado*, «Burgense» 47 (2006) 375-442. A lui ci si può riferire per conoscere nelle linee fondamentali le opere di H. Bourgeois, di P. Tillich, di A. Torres Queiruga ed altri.

² B. PRUSAK, *Bodily Resurrection in Catholic Perspectives*, «Theological Studies» 61 (2000) 64-106. Vi si trovano sintesi della teologia sulla morte e la risurrezione di Cristo di autori come G. Greshake, K. Rahner, E. Schillebeeckx, che noi non tratteremo qui; Prusak presenta inoltre il pensiero di J. Ratzinger e G. O'Collins, dei quali anche noi ci occuperemo nelle prossime pagine.

³ Vanno segnalate le ottime sintesi di G. O'Collins su K. Barth, R. Bultmann, W. Pannenberg, W. Marxsen, J. Moltmann, H. Küng, J. Sobrino, in G. O'COLLINS, *Gesù risorto. Un'indagine biblica, storica*

Ci preme mettere in luce un aspetto dell'approccio che adotteremo nei confronti di ogni autore. L'evento della risurrezione e il suo significato (teologico, escatologico, antropologico) sono inscindibili. Sarà dunque importante non solo esaminare la visione teologica dell'autore, ma anche individuare il grado di storicità che attribuisce alle testimonianze pasquali del NT. Ciò significherà, il più delle volte, stabilire se egli ritenga veritiero o meno il racconto del *sepolcro vuoto* e quale interpretazione offra delle narrazioni evangeliche relative alle *apparizioni*. Tutti i teologi che presenteremo affermano che la risurrezione di Gesù è un evento *reale*, ma le loro posizioni nei confronti della *storicità* del fatto possono differire. Lo stesso vale per quanto riguarda l'attendibilità storica attribuita ai singoli testi e alle loro descrizioni della corporeità del Risorto.

II. HANS KESSLER

Il teologo cattolico è autore di un'opera significativa sulla risurrezione, pubblicata per la prima volta nel 1989, e successivamente rivista ed ampliata nel 1995 per confrontarsi con il dibattito scientifico più recente.¹ Per cogliere le linee fondamentali del pensiero di Kessler, cominceremo con l'osservare in che modo egli interpreti i dati consegnati dal NT, e quali presupposti di carattere ermeneutico egli ponga alla base di un possibile approccio all'evento e alla realtà della risurrezione.

1. *La testimonianza neotestamentaria e i presupposti ermeneutici per l'accesso alla risurrezione di Gesù*

L'autore rileva innanzitutto che la tradizione del NT, sia negli strati più primitivi che in quelli successivi, esprime unanimemente la convinzione che la risurrezione di Gesù, il Crocifisso, è stata davvero compiuta da Dio e rivelata a determinati testimoni.² Kessler passa poi in rassegna le diverse tipologie di testimonianze: le formule tradizionali antiche e i racconti pasquali, più tardivi. Ne ricava la convinzione, che affiora più volte nel corso dell'opera, che i racconti dei Vangeli, tanto quelli del sepolcro vuoto quanto quelli delle apparizioni, «non sono relazioni (esperienziali) storiche che riportano in modo protocollare gli eventi, ma sono una predicazione successiva sotto forma di sviluppo narrativo della confessione pasquale e dell'esperienza pasquale» (104). Quando, per

e teologica sulla risurrezione di Cristo, Queriniana, Brescia 1989; quelle di H. Kessler su R. Bultmann, W. Marxsen, E. Schillebeeckx, R. Pesch, in H. KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo. Uno studio biblico, teologico-fondamentale e sistematico*, Queriniana, Brescia 1999. Una valutazione dettagliata sulla corporeità della risurrezione negli autori spagnoli recenti si trova in H. SZMULEWICK, *La dimensión corporal de la resurrección de los muertos en los escritos españoles (1965-1995)*, «Excerpta e dissertationibus in sacra teologia», Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1997, vol. xxxi, 51-111.

¹ Ci riferiamo all'edizione italiana pubblicata pochi anni dopo: KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo*.

² *Ibidem*, 95. D'ora in avanti i riferimenti all'opera saranno posti in parentesi nel testo.

esempio, critica la tesi di J. Lindblom a proposito del carattere delle apparizioni, Kessler contrappone tra loro le «affermazioni primitive a forma di confessioni di fede» e le «illustrazioni successive di tipo leggendario [*spätere legendenartige Veranschaulichungen*, nell'originale tedesco]», che consisterebbero nei racconti (210). A suo parere, voler ricavare dai racconti pasquali informazioni sulle modalità delle esperienze originarie significherebbe operare una retrotrasposizione indebita: «né i racconti evangelici delle apparizioni vanno concepiti come “descrizioni” realistiche della comparsa antropomorfa di un essere celeste sulla terra,¹ né è da essi possibile retroconcludere al modo delle esperienze pasquali originarie» (210).²

Di pari passo con la convinzione che non si possa ricostruire nulla sul *come* delle apparizioni a partire dai testi del NT, sembra andare l'affermazione di Kessler secondo cui «alla risurrezione di Gesù e alla realtà del Risorto non esiste perciò alcuna via di accesso empiricamente e neutralmente constatante e oggettivante e non esiste, in questo senso, neppure alcuna via storica di accesso» (123). L'evento pasquale sfugge ad ogni *analogia* con fatti che possono essere oggetto di ricostruzioni storiche e neppure è inquadrabile in un sistema di correlazioni tra gli eventi di questo mondo. Inoltre lo storico, di fronte ad un evento come la risurrezione, è personalmente interpellato: non può semplicemente “oggettivarla”, poiché si tratta di una realtà che, secondo la stessa testimonianza neotestamentaria, è sconvolgente per la vita di ciascuno e chiama a prendere posizione (cfr. 123).

La risurrezione perciò, secondo Kessler, non è direttamente accessibile. Tuttavia essa lascia un “margine” storicamente verificabile nell'insieme di eventi che sono le sono correlati (la morte di Gesù in croce, la fuga dei discepoli, il loro ritorno a Gerusalemme, l'annuncio della risurrezione e la nascita della comunità cristiana) e lascia una traccia empirica nei suoi effetti (cfr. 123). In altre parole «l'ultimo fatto raggiungibile sul piano del metodo storico è la fede pasquale dei discepoli o, più precisamente, il fatto della loro affermazione (testimonianza) unanime della risurrezione e delle apparizioni di Gesù» (126).

Kessler si interroga anche su quale sia la categoria adeguata per comprendere la realtà testimoniata dal NT – la risurrezione e le apparizioni del Risorto –. Egli sostiene che è quella dell'*incontro* intersoggettivo: solo così si coglie il *fondamento* del cambio che si dà nei discepoli, fondamento che è il Risorto stesso, il quale nelle apparizioni va loro incontro. Altre proposte, come la teoria dell'*esperienza trascendentale* di R. Schaeffler o l'impiego della *terminologia della conversione*, sono insufficienti perché lasciano inspiegata l'origine del cambiamento nei di-

¹ Tale è la caratterizzazione proposta da Lindblom riguardo alle apparizioni di Gesù. Cfr. J. LINDBLOM, *Gesichte und Offenbarungen Vorstellungen von göttlichen Weisungen und übernatürlichen Erscheinungen im ältesten Christentum*, Johannes Lindblom, Lund 1968, 104.

² Ciò non impedisce comunque a Kessler di rintracciare nei racconti delle apparizioni alcuni motivi dominanti che gettano luce sull'evento pasquale: il motivo della *conferma* della risurrezione di Gesù; quello dell'*incarico* affidato ai discepoli dal Signore; il motivo del *riconoscimento*; e infine il motivo del *dubbio* e della *prova d'identità*. Cfr. 115-120.

discepoli e perché non colgono il carattere di *incontro* che invece impregna la testimonianza neotestamentaria (cfr. 124-125). Ciò che accese la fede pasquale dei discepoli fu dunque, per il nostro teologo, l'*incontro* con un altro (*ab extra*), cioè la «(auto)manifestazione del Crocifisso elevato, quindi una nuova esperienza di Dio mediantesi attraverso l'umanità risorta di Gesù» (130). Da tale esperienza i discepoli hanno ricevuto la certezza che Dio, mediante la sua potente azione salvifica, si era dichiarato in favore del Gesù giustiziato come pretendente Messia. E ad una simile automanifestazione i discepoli hanno risposto con la confessione pasquale: «Dio ha risuscitato Gesù dai morti» (cfr. 130).

L'esperienza così descritta si può chiamare col termine usato dalla tradizione, "apparizione", mentre vanno rigettati con decisione sia il concetto di *visione* (non vi sono elementi estatici o visionari nella testimonianza del NT sulla risurrezione), sia quello di *epifania* (proposto da Lindblom, nel senso di «una comparsa realistico-antropomorfica di un essere soprannaturale» sulla terra): non vi è nessuna percezione sensibile oggettivabile; e d'altra parte non si è trattato di una visione nel senso puramente psicologico del termine: «il "vedere" pasquale è chiaramente *di un genere del tutto incomparabile*» (208, corsivo dell'originale).

2. La risurrezione di Gesù: salvezza e compimento della sua umanità

Ci proponiamo ora di delineare nei suoi aspetti fondamentali la realtà della risurrezione di Gesù così come Kessler la comprende, mettendo a fuoco soprattutto le dimensioni che si riferiscono alla corporeità glorificata del Risorto.

Innanzitutto Kessler esclude qualunque possibilità di vedere la risurrezione come un evento prodotto dalle forze umane: essa è radicalmente atto della potenza di Dio. Non basterebbe, in particolare, la sola forza dell'amore umano di Gesù per Dio e per il prossimo: solo l'amore di Dio è più forte della morte. Per questo «l'azione risuscitatrice compiuta da Dio verso Gesù (e quindi anche verso i morti in generale) è la massima dimostrazione della divinità di Dio» (279), del fatto che egli è il Dio dei vivi e non dei morti.

La risurrezione è anche atto *escatologico* di Dio, poiché in esso Egli «si *conferma e definisce* definitivamente nei confronti del mondo come il Dio della vicinanza piena di amore, perdonante e salvante» (281). Infatti, risuscitando Gesù, Dio si identifica con l'immagine che di Lui aveva offerto Gesù con tutta la propria vita, fin nella morte: l'immagine di un Dio che «diventa Signore accogliendo con una bontà inattesa, preveniente e illimitata coloro che nulla più avevano da attendersi se non la morte. Al di fuori della bontà di *questo* Dio tutti sono perduti e (in fondo già adesso) "morti"; solo *lui* fa rivivere i "morti" (cfr. Lc 15,24,32)» (281).

Perciò la risurrezione è certamente un atto di amore di Dio verso Gesù ma, proprio per questo e inscindibilmente da questo, è anche «atto definitivo di amore compiuto da Dio verso il mondo» e «vera *svolta della storia del mondo*» (283, corsivo dell'originale). Kessler fa poi giustamente notare che per definirsi in questo modo nei confronti del mondo – come il Dio di Gesù Cristo, non sarebbe stata sufficiente da parte di Dio una "dichiarazione" della legittimità del

Gesù terreno ormai morto: era necessaria un'azione, ed un'azione definitiva, *escatologica*.

Ma in cosa consiste la risurrezione in quanto evento occorso a Gesù? Cosa ha comportato per lui secondo il nostro autore? Essa viene designata come «la salvezza e la conservazione dell'umanità di Gesù» (283); «Gesù è stato “reso perfetto” (Eb 5,9). Grazie all'azione semplicemente neocreatrice di Dio egli è stato accolto nella vita di Dio e trova nel modo di esistenza completamente nuovo presso Dio l'identità definitiva della sua umanità e il compimento della sua storia terrena» (293). Mediante la risurrezione «Gesù è definitivamente salvato e al sicuro nella vita indistruttibile di Dio» (313).

Tale opera di conservazione e compimento della vita di Gesù da parte di Dio, viene esplicitata da Kessler in un dettagliato *excursus* sulla corporeità della risurrezione, di cui ora ci occuperemo. È soprattutto in questa parte che, oltre a considerazioni di indubbio valore, si trovano espresse alcune idee che rendono il pensiero di Kessler problematico e, a nostro parere, non del tutto condivisibile.

3. La risurrezione corporea: compimento di “tutto” l'uomo nella sua identità (storia e relazioni)

Kessler introduce il discorso sulla corporeità della risurrezione esaminando il concetto di *corpo* nella prospettiva biblica e nella recente antropologia.

La visione biblica dell'uomo è piuttosto unitaria. Secondo Kessler, in particolare, ciò che si intende nel NT con il termine *soma* è «l'uomo nella sua unità indivisibile di persona. Il corpo non è solo la corporeità esteriore, ma tutta la persona, il vero e proprio Io» (300). Soprattutto in Paolo, poi, «il termine corpo indica l'uomo nella totalità di ciò che concretamente lo costituisce, cioè nella totalità di ciò che egli ha vissuto, che gli appartiene e che lo caratterizza. Il corpo – così possiamo riassumere e completare – [...] è l'uomo (1) come persona completa (Sé e Io), e precisamente (2) nella totalità delle sue relazioni concretamente vissute con il prossimo e con il suo ambiente (storia, natura)» (300).

L'analisi del concetto di corpo che emerge nella recente antropologia porta Kessler a conclusioni analoghe. Si nota una stretta relazione tra corporeità, soggettività (essere se stesso e coscienza di sé), socialità (essere con) e mondanità (essere nel mondo): «l'io esiste [...] solo nel modo della corporeità, l'uomo non ha solo un corpo, egli è così indissolubilmente nel suo corpo da *essere* il suo corpo.¹ E attraverso il suo corpo ben determinato egli ha un rapporto concreto con il mondo» (302). Tale rapporto è in primo luogo con gli altri, colti attraverso la loro *corporeità*, e poi con il mondo delle cose, con l'universo. Il corpo appare così come *luogo e mezzo della comunicazione*. Ma esso è anche colto come *limite*, poiché nel “definire” l'uomo e distinguerlo dagli altri, lo ostacola. Qui la persona si sperimenta come un “di più” (Io libero, spirito, autocoscienza) che non si risolve nel corpo, ma che *ha* realmente un corpo (cfr. 302).

¹ Il corsivo è dell'originale.

Kessler afferma con forza che quando parliamo di corpo non ci riferiamo alla pura *materialità*, alla corporatura fisica, ad una specie di sostrato materiale della vita umana: il termine *corpo* esprime sempre qualcosa che è più che una mera realtà materiale. Pensare il corpo come semplice sostrato materiale sarebbe un'astrazione (cfr. 301). Si può convenire su queste affermazioni. Tuttavia il senso che Kessler esprime in esse è tanto radicale da escludere completamente l'idea di materialità dal concetto di corpo. Ciò diviene evidente quando descrive la corporeità del Cristo glorioso e dei risorti. Per il nostro teologo la risurrezione del corpo significa nel NT «la risurrezione dell'uomo come *persona*». La risurrezione di *questo* uomo: cioè di «quest'uomo nella totalità non sminuita dei suoi *rapporti* con gli altri uomini e con le altre creature» (303). In questo consiste il carattere *somatico* della risurrezione affermata nel Nuovo Testamento (cfr. 303). In questo e, se comprendiamo correttamente il pensiero di Kessler, in null'altro. L'autore rileva che nei racconti delle apparizioni il Risorto mostra «una corporeità di un genere totalmente diverso, che non è più soggetta alle condizioni materiali» (304). Per questo, e anche per quanto dice Paolo in 1Cor 15, si deve scartare l'idea di una «*rimaterializzazione* dei risuscitati», come pure le altre concezioni popolari che immaginano la risurrezione come una ricostruzione dei corpi ormai corrotti.¹

D'altra parte il teologo tedesco giustamente scarta con decisione una visione di tipo *spiritualista*, poiché la nuova vita non sarà puramente spirituale, né lo sarà il nuovo corpo (cfr. 304). Anche in questo caso notiamo che vi è nel suo pensiero una relazione diretta tra l'idea di corporeità risorta e l'affermazione che Dio risusciterà l'uomo *con tutta la sua storia e le relazioni concrete* che egli ha intessuto, che non saranno perdute ma riprese e portate a compimento (cfr. 305). Kessler rigetta dunque una visione spiritualizzata della risurrezione, ma al tempo stesso spoglia con decisione la corporeità dei risorti di ogni dimensione di materialità: «*Mettiamocelo bene in mente*: non si tratta di una concezione fisica astratta del corpo (corporatura materiale), ma di una concezione personale concreta (di tutto l'uomo con i suoi rapporti e con la storia della sua vita)» (305, il corsivo è dell'originale).

Analizzando il brano paolino di 1Cor 15, dopo aver rilevato che la concezione della risurrezione di Cristo come *corporea* è un presupposto di tutta l'argomentazione dell'Apostolo, entra in merito a come si caratterizzi tale corporeità, quella di Cristo come quella dei risorti. L'*identità* tra l'uomo defunto e quello risorto non significa che il corpo sia lo stesso. L'idea paolina di trasformazione significa unicamente che «Dio conserva [...] nella sua identità la sua creatura caduta nella morte, donandole una nuova vita corporea e portandola a com-

¹ Il fatto che Kessler si riferisca qui ai racconti delle apparizioni – ai quali, come abbiamo visto, attribuisce un carattere essenzialmente simbolico – come supporto per le sue affermazioni sulla corporeità di Gesù risorto, lascia un po' sorpresi. Ad ogni modo, allora, ci si aspetterebbe che egli ricavasse da tali racconti, oltre al dato della *totale diversità* del corpo glorioso, anche quello della percezione – viva e concreta – della corporeità del Risorto da parte dei testimoni.

pimento» (307). Ma riguardo al corpo si deve intendere Paolo nel senso di una radicale *discontinuità*, cioè di una *completa diversità* tra il corpo terreno e quello che risorge. L'analogia del seme è letta da Kessler in questi termini: 1) il seme che deve prima morire, indica che «la risurrezione presuppone la morte di ogni possibilità umana e mondana»; 2) la forma che il seme riceverà da Dio non è affatto già insita nel germe, ma *del tutto diversa* (cfr. 307): così la potenza creatrice di Dio farà dono di un corpo radicalmente nuovo al defunto.

Esplicitando la sua visione, Kessler afferma che non vi è *nulla* nell'uomo capace di essere fondamento dell'identità e della continuità: né «un Sé sopravvive alla morte (anima immortale, ecc, come portatrice dell'identità)», né «un perdurante sostrato corporeo [...]. Qualsiasi idea di una continuità fondabile nella stessa essenza umana, in qualche sua parte immarcescibile, viene respinta» (308). L'autore supporta questa affermazione citando 1Cor 15,50: «La carne e il sangue non possono ereditare il regno di Dio». La continuità e l'identità vengono semplicemente donate «“dall'alto”. Esse sono fondate unicamente nell'atto risuscitatore di Dio» (308).

Si può sollevare più di un'obiezione alla lettura di Paolo che Kessler propone, ma la questione più importante che sorge è forse quella del momento della risurrezione del singolo. Se nulla permette all'io dell'uomo di attraversare la soglia della morte senza cadere nel nulla, occorre affermare che l'azione risuscitatrice di Dio sostenga e sollevi l'uomo proprio nel momento della morte. E dato che è nello stesso atto che Dio porta a compimento la persona nella sua identità e totalità, si dovrà rinunciare a qualunque concezione di uno stato intermedio e di una risurrezione alla fine dei tempi. Ciò che in precedenza Kessler aveva solo prospettato come una possibilità – il fatto che la risurrezione di Gesù sia avvenuta *nella* sua morte e non al terzo giorno (tale indicazione avrebbe solo valenza teologica e non cronologica)¹ – a questo punto della sua riflessione ci appare come una necessità logica.

L'autore avverte l'esigenza di dare un chiarimento, sebbene non dedichi alla questione molto spazio. È solo in una nota che egli chiarisce che si può parlare di risurrezione – e non di creazione di un altro uomo – pur considerando la morte come morte *di tutto l'uomo*, «se possiamo ammettere una risurrezione *nella* morte [...] in maniera tale che l'uomo nella sua morte non cade appunto nel nulla ma è conservato come persona identica precisamente in quanto riceve la nuova vita» (308, nota 110: su questo punto si richiama tra gli altri alle idee di Greshake e Lohfink). Questa sembra dunque essere la posizione di Kessler: la risurrezione è certamente un atto nuovo e specifico di Dio rispetto alla morte di Gesù, ma è un atto che si dà in coincidenza temporale con essa, avviene cioè *nella* morte. In quest'ottica è logica, anzi necessaria, anche l'affermazione del

¹ Kessler aveva formulato tale ipotesi a p. 292: «La risurrezione può piuttosto essere tranquillamente concepita come ciò che avvenne *nella* morte stessa di Gesù, come il superamento della morte». Nella nota 84 della stessa pagina l'autore faceva riferimento a Rahner in *Questioni dogmatiche sulla fede pasquale*, in *Saggi di cristologia e di mariologia*, Paoline, Roma 1967.

nostro teologo riguardo al destino del cadavere di Gesù, laddove annota che «l'idea del sepolcro vuoto non è una parte costitutiva necessaria della fede cristiana nella risurrezione (ma ne è piuttosto un simbolo illustrativo)» (309). Non costituirebbe un'obiezione a questa concezione il discorso di Pietro in At 2,27-31 in cui applicando a Gesù le parole del Salmo 16 testimonia che la sua carne non vide la corruzione; Kessler sostiene che qui si «indica, senza meglio specificarla, la salvezza dalla morte» (309).

A conclusione dell'*excursus* sulla corporeità della risurrezione, Kessler offre un sintetico approfondimento sistematico da cui possiamo trarre ancora qualche elemento prima di concludere la nostra presentazione. In primo luogo egli afferma che la risurrezione di Cristo è il *paradigma* di ciò che avverrà per tutti i suoi "fratelli". Con la risurrezione corporea di Gesù, Dio ha annunciato il suo diritto escatologico sul suo e sui nostri *corpi*: ciò significa per Kessler, lo notiamo ancora una volta, che Dio ha affermato il proprio diritto sulla comunione e sulla storia degli uomini.¹

In secondo luogo, Gesù risuscitato non ha solo un corpo pneumatico, ma è ora egli stesso «Pneuma vivificante». A lui che si è affidato senza riserve a Dio per noi, Dio si è comunicato in modo definitivo con tutta la potenza vivificante del suo Spirito e ha portato così a compimento la sua vita e la sua morte per gli altri. «Per questo però ora l'umanità del *Kyrios* risuscitato ed elevato è così contraddistinta dal *Pneuma* da racchiudere e incorporare addirittura in sé la potenza vivificante di Dio e divenire a sua volta dispensatrice di vita e mediatrice della salvezza per tutti gli altri» (312).

Infine la nuova corporeità del Risorto è ciò che gli permette di essere presso Dio e al tempo stesso «presso di noi e presso il mondo» (312). «Il suo corpo infatti, che era intenzionalmente già da sempre aperto in modo universale a tutti, è ora liberato dai limiti fisici e biologici dell'esistenza mortale», capace perciò di un rapporto con il mondo «*illimitato* e portato a compimento» (312). Notiamo qui una chiara affinità con l'idea di Rahner² della persona che nella morte si fa "onnicosmica", aperta cioè all'universo.

L'opera di Hans Kessler presenta numerosi aspetti positivi. Con grande forza egli punta l'attenzione sul fatto che la risurrezione è un atto propriamente divino, che non può essere il prodotto di alcuna forza umana poiché radicalmente insufficiente. E che non si tratta semplicemente di una *approvazione* della persona e dell'agire di Gesù, ma di una vera e propria *azione* con cui Dio realizza la salvezza e il pieno compimento dell'umanità di Gesù. La risurrezione è dunque qualcosa che è avvenuto a Gesù, a colui che era stato crocifisso, non l'espressione di una consapevolezza nuova nei discepoli. Pertanto è proprio il Risorto il protagonista delle apparizioni che Kessler, nonostante la sua riluttanza verso

¹ Cfr. 311-312. Kessler scrive: «La decisione circa la vittoria della vita di Dio o la vittoria della morte (e dei suoi manutengoli) viene infatti presa nei confronti del corpo. Il corpo (e quindi la comunione e la storia) è il fine di tutte le vie di Dio» (312). Il corsivo è dell'originale.

² Come lo stesso Kessler ricorda nella nota 116.

qualunque tentativo di descrizione del loro svolgimento, intende come veri e propri *incontri* intersoggettivi, sulla base della testimonianza del NT.

Kessler evidenzia anche molto bene che nella risurrezione è in gioco *l'amore*. L'amore tra il Padre e Gesù, certamente, ma anche l'amore di Dio per gli uomini e per tutto il loro mondo. Nella Croce, insieme al giudizio nei confronti dell'uomo che si chiude a Dio, è presente anche il *sì* di Gesù a questo stesso uomo, per il quale egli dà la vita. La risurrezione, in quanto accettazione del dono di sé fatto da Gesù per noi, è dunque «il *sì* definitivo dettoci da Dio, vale a dire la nostra giustificazione» (cfr. 297). Essa è cioè conferma da parte di Dio di quell'amore che in terra Gesù ha manifestato verso tutti, e della sua risurrezione tutti i credenti in lui parteciperanno. Nel sottolineare con forza che la risurrezione di Cristo è *corporea*, Kessler sostiene che *tutta* la realtà dell'uomo, nella sua identità e nelle relazioni concrete che ha intessuto con gli altri e con il creato, viene salvata e portata a compimento da Dio.

Riguardo a tale concetto di corporeità, su cui l'autore a lungo si sofferma, a nostro parere si deve da un lato notare la sua ricchezza, dall'altro formulare alcune osservazioni. La corporeità è intesa giustamente come luogo e mezzo di comunicazione, di relazione e aggancio con gli altri e con il mondo; inoltre è nelle dimensioni del corpo che la storia personale dell'uomo lascia una traccia, con le sue lotte, le vittorie e le sconfitte. Richiederebbe invece più profonda riflessione l'interpretazione del corpo come sinonimo di persona completa, come «vero e proprio Io» (300) che egli ricava in particolar modo da san Paolo. Ma vorremmo soffermarci soprattutto sull'atteggiamento di Kessler verso la *materialità*. Se è vero che quando si dice corpo non ci riferiamo alla mera materialità, ad un'idea puramente fisica di corporeità (notiamo, di passaggio, che l'autore impiega come sinonimi gli attributi *fisico* e *materiale*), è però fuori discussione il fatto che le condizioni materiali in cui l'uomo esiste sono proprio quelle che gli permettono di essere parte del mondo e di intessere relazioni con esso e con le altre persone.¹ Questa constatazione è assente nel pensiero del nostro teologo, al punto che la dimensione materiale dell'essere umano sembra apparirvi solo come *limite* alle sue possibilità di relazione; un limite che sarà abbattuto nella risurrezione (cfr. 312). Tale visione, pur riconoscendo l'intenzione di Kessler di affermare con forza il valore di *tutto* l'uomo e del mondo anche nella sua dimensione materiale, risulta insomma segnata da una certa tendenza a quello "spiritualismo" che l'autore stesso critica più volte. Sarebbe opportuna una più accurata analisi metafisica – di cui si avverte la mancanza – sulle "condizioni di possibilità" dell'inserimento dell'uomo nel cosmo materiale e della sua relazione con le persone e con le cose.

Per quanto riguarda l'approccio al materiale del NT, Kessler si colloca in una linea comune a diversi autori, secondo i quali le narrazioni evangeliche vanno

¹ In particolare l'amore e l'attenzione reciproca tra le persone trovano proprio nelle necessità e nelle condizioni materiali del vivere umano gran parte del "terreno" su cui esercitarsi.

viste essenzialmente come sviluppi narrativi con valore puramente metaforico o simbolico.¹ Nei suoi brevi cenni a questioni esegetiche o alla storia della tradizione relativa ai Vangeli, non troviamo riferimenti ad autori che riconoscano alle narrazioni pasquali anche un valore storico, oltre a quello di testimonianze di fede. È assai difficile però attribuire agli evangelisti l'*intenzione* di annunciare ai loro lettori i fatti più importanti riguardo alla persona di Gesù, e perciò fondanti tutta la fede e la condotta cristiana (il "qualcosa" che accese la fede pasquale), mediante racconti completamente inventati, o comunque privi di una reale pretesa di storicità. Riguardo all'interpretazione di alcuni testi, inoltre, si ha l'impressione che essa sia condizionata dalla tesi teologica dell'autore o dai suoi presupposti ermeneutici.²

In qualche aspetto del suo pensiero teologico Kessler esce – a nostro parere sia a causa di un'esegesi eccessivamente sospettosa nei confronti della testimonianza neotestamentaria, sia in forza della sua precomprensione filosofica e teologica – dall'insieme dei punti dottrinali mantenuti dalla Tradizione viva della Chiesa e segnalati dal Magistero anche nei documenti più recenti. Pensiamo in particolare alla negazione di un nucleo spirituale nell'uomo che sussista attraverso la morte e all'ipotesi della risurrezione *nella* morte, con alla conseguente impossibilità di pensare ad uno stato intermedio.³ A nostro parere, anche dal punto di vista puramente teologico-sistematico, non è necessario sostenere la distruzione completa dell'essere umano causata dalla morte per sottolineare la necessità assoluta dell'atto risuscitatore di Dio. Piuttosto ci sembra che tale completa distruzione contrasterebbe sia con una corretta valorizzazione della creazione della persona umana come interlocutrice di Dio, destinata per sempre al dialogo con lui, sia con un'adeguata comprensione del concetto paolino di *trasformazione*, che non si può ridurre alla semplice affermazione della conservazione dell'*identità* personale da parte di Dio (cfr. 307).⁴

Nel vogliamo congedarci da Hans Kessler senza riportare uno dei suoi migliori pensieri. Nella risurrezione corporea

l'uomo portato a compimento e salvo non è sganciato dal complesso della comunità, della storia e di tutte le creature, ma viceversa ha acquisito un nuovo rapporto e una più profonda unione con esse. Solo così tutto l'uomo ha un futuro e può essere come mai prima completamente se stesso, essere l'immagine e la somiglianza di Dio. E così

¹ Senza voler eliminare differenze e specificità, in diversi punti la sua posizione appare affine a quella di autori come Lohfink, Vögtle, Pesch, Léon-Dufour, Kasper, ecc.

² Alcuni esempi sono: l'interpretazione del passo di At 2,27-31 cui abbiamo fatto riferimento sopra; la lettura 1Cor 15, soprattutto laddove Kessler cerca, nel v. 50, la conferma alla tesi della morte *totale* dell'uomo.

³ Per un confronto tra la visione di Kessler e il nucleo essenziale della dottrina cattolica su tali aspetti, cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Alcune questioni di escatologia*, 17 maggio 1979, EV 6, 1528-1549. Tale documento, approvato da Giovanni Paolo II, riproponeva in un momento di forte dibattito teologico i punti dottrinali essenziali sulle questioni escatologiche.

⁴ È un rilievo che anche S. Chalakkal solleva nei confronti di Kessler. Cfr. S. CHALAKKAL, *The Post-Resurrection Appearances in Contemporary Catholic Christology. A Study of Hans Küng (1928-), Walter Kasper (1933-) and Hans Kessler (1938-)*, Pontificiae Universitatis Gregorianae, Roma 2004, 23-24.

l'intenzione del Dio creatore raggiunge il suo fine. La risurrezione del corpo è perciò espressione della fedeltà di Dio verso la sua creazione (305).

III. WALTER KASPER

Walter Kasper è autore di un libro frequentemente citato nel dibattito teologico sul tema della risurrezione, pubblicato in lingua tedesca nel 1974 con il titolo di *Jesus der Christus*.¹ Sebbene si tratti di un'opera non più così recente, continua ad essere significativa e attuale almeno nelle sue tesi principali: per questo motivo la includiamo nella presente rassegna.² Kasper vi dedica due capitoli, rispettivamente, al fondamento e al contenuto della fede nella risurrezione di Gesù. Il suo pensiero rivela numerose analogie con le posizioni di Kessler, sia nell'approccio alla testimonianza del NT, sia per quanto riguarda i presupposti ermeneutici che adotta, sia, infine, in alcune delle conclusioni circa la risurrezione e la corporeità del Risorto. Riscontriamo al tempo stesso delle differenze: la trattazione di Kasper è meno ampia e approfondita di quella di Kessler ma in diversi aspetti si dimostra assai limpida e incisiva; al contempo evita, a nostro giudizio, quelle difficoltà di carattere dottrinale che abbiamo invece evidenziato in Kessler.

1. Il fondamento della fede pasquale

Nel primo dei due capitoli dedicati alla risurrezione, Kasper esamina la testimonianza che offre il NT, prima da un punto di vista storico-esegetico, poi sotto il profilo ermeneutico e teologico. Il suo approccio ai testi denota una chiara tendenza a considerare i racconti evangelici, sia del sepolcro che delle apparizioni, poco attendibili dal punto di vista storico. Bastano pochi accenni per rendersene conto.

Muovendo dalla constatazione delle discrepanze, che egli ritiene sostanziali, tra i racconti relativi al sepolcro, l'autore conclude che è impossibile una ricostruzione degli eventi del mattino di Pasqua, e «addirittura che dai racconti pasquali non traspare per nulla la preoccupazione di offrire un simile resoconto di tipo storico». ³ Il testo di Mc 16,1-8, che fa da modello anche a Luca e Matteo, non può essere ritenuto storico; i dettagli concreti che vi si trovano vanno interpretati come «artifici stilistici escogitati per richiamare l'attenzione e creare *suspense*» (172). Il racconto è da vedere pertanto come una testimonianza della fede e può essere caratterizzato come «una eziologia culturale; si tratta cioè di un racconto che vuol legittimare una celebrazione di culto» (173).

Ciò non significa tuttavia per Kasper negare la storicità del ritrovamento del sepolcro vuoto. Diverso è infatti il giudizio sul racconto tramandatoci, da quel-

¹ Noi ci riferiremo all'edizione italiana: W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1981.

² Notiamo anche che l'autore non è tornato estesamente sul tema della risurrezione in tempi successivi. Cfr. per esempio la bibliografia fornita da CHALAKKAL, *The Post-Resurrection Appearances in Contemporary Catholic Christology*, 45-49.

³ KASPER, *Gesù il Cristo*, 172. Nel seguito citeremo le pagine dell'edizione italiana con numeri in parentesi, nel testo. L'uso del corsivo rispecchierà sempre l'originale.

lo sull'eventuale avvenimento che lo fonda. L'opinione dell'autore, che su questo punto concorda con H.v. Campenhausen, è che con grande probabilità vi sia un nucleo storico. Il motivo principale addotto da Kasper è che essendo quella del ritrovamento mattutino del sepolcro vuoto una tradizione molto antica, essa non avrebbe resistito a lungo a Gerusalemme se il sepolcro non fosse stato davvero vuoto. Non troviamo invece un'indicazione precisa da parte dell'autore sul destino del cadavere di Gesù. Su questo punto cercheremo una risposta esaminando il modo in cui egli intende la risurrezione di Gesù e la nostra.

Riguardo alle apparizioni del Risorto, Kasper confronta le due tipologie fondamentali di testimonianze che troviamo nel NT: le formule kerigmatiche – tra cui mette in luce soprattutto 1Cor 15,3-5 – e i racconti pasquali. Tra di esse esistono, a suo parere, differenze inconciliabili;¹ inoltre si constatano altre discrepanze tra l'uno e l'altro dei racconti di apparizioni. La sua conclusione tuttavia è che

nonostante tutte queste divergenze, irriducibili ad un tutto omogeneo, le diverse narrazioni concordano nell'affermare che Gesù, dopo la morte, è apparso a certi discepoli, ha dimostrato di essere ancora vivo ed è stato annunciato come risorto dai morti. Questo è il centro e il fulcro attorno ai quali ruotano tutte queste tradizioni. [...] Il vero centro – la risurrezione – non viene tuttavia mai narrato e descritto. Nessun teste neotestamentario asserisce di aver visto il Cristo risorgere (176).

Significativo è questo giudizio di Kasper: «le testimonianze sulla risurrezione parlano di un avvenimento che trascende la sfera di tutto ciò che si può storicamente constatare» (176).

L'autore torna sui racconti di apparizione quando riflette sul fondamento della fede pasquale dal punto di vista teologico. Qui nota che in alcuni testi rifulgono tratti della gloria del Risorto, dell'altezza insondabile della sua nuova condizione (un esempio è Mt 28,16-20); in altri invece si manifestano caratteristiche di segno assai diverso, che corrono addirittura il pericolo di dare un'idea "rozza" della risurrezione, mostrando Cristo che viene toccato o che consuma un pasto con i discepoli (per esempio Lc 24,38ss e Gv 20,26ss). In questo secondo genere di testi si devono riconoscere per Kasper solo due intenzioni fondamentali: quella di affermare «l'identità tra il Risorto e il Crocifisso: il Risorto viene riconosciuto dalle sue ferite» (192); e quella di rigettare ogni forma di spiritualismo unilaterale e di affermare il carattere corporeo della risurrezione (cfr. 192).

Prima di passare all'esame del capitolo sul contenuto della fede pasquale osserviamo come vengono intese da Kasper le apparizioni. Egli ritiene insufficiente un'interpretazione puramente *funzionale* delle testimonianze di apparizioni, viste ad esempio come formule di legittimazione dell'autorità degli Apostoli in seno alla Chiesa (come proposto da von Harnack). Scarta anche, sulla base del linguaggio neotestamentario, l'idea che si tratti di *visioni*, sia soggettive (allucinazioni) che oggettive (come proposto soprattutto da Hans Grass). Rifacendosi

¹ Kasper ne riferisce esplicitamente una sola: il ruolo delle donne nei racconti pasquali, di cui non vi è traccia nelle formule di fede (cfr. 171).

in particolare a Gal 1,12-16 e a 2Cor 4,6 ove Paolo parla di *rivelazione* del Figlio da parte di Dio e del rifulgere della gloria divina sul volto di Cristo, Kasper afferma che le apparizioni sono «eventi escatologici, più precisamente un'anticipazione del disvelamento escatologico e definitivo che soltanto Dio opererà negli ultimi giorni» (191-192). «È Dio, dunque, colui che rivela, e ciò che manifesta è la sua gloria. Ma questa gloria la fa rifulgere sul volto di Gesù Cristo. [...] od anche ciò che si vede è la doxa di Dio come glorificazione del Crocifisso» (192).

Le apparizioni non sono eventi riconducibili ad un piano puramente oggettivo: sono «un'esperienza condotta *nella fede*» (193) in cui il *vedere* dei testimoni è stato reso possibile dalla fede. Ma ciò non significa che siano solamente esperienze ed «espressioni *di fede*. Furono invece degli incontri con il Cristo presente nello Spirito» (193). Le apparizioni hanno per Kasper un fondamentale carattere di *incontro* interpersonale (cfr. 193-194). L'incontro con il Signore risorto si qualifica nel NT come «incontro con Dio ed esperienza di Dio» (193). Si manifestò ai discepoli «la realtà del regno di Dio, definitivamente affermatosi in Gesù Cristo dopo la sua morte in croce; era lo splendore della gloria di Dio sul volto del Crocifisso. Le apparizioni sono l'automanifestazione escatologica di Dio. [...] In questo senso possiamo dire che Gesù di Nazareth è diventato, in queste apparizioni, teste della fede e suo fondamento» (193-194).

2. *Il contenuto della fede pasquale: la risurrezione corporea di Gesù*

Analizzando la testimonianza della Scrittura sulla risurrezione di Gesù, Kasper mette in primo luogo in evidenza che essa viene presentata come l'inaugurazione degli eventi escatologici operata dalla potenza di Dio. Si tratta di un atto propriamente di Dio, al punto che ne qualifica l'immagine secondo il NT: «La risurrezione di Gesù non è soltanto l'opera escatologica e decisiva di Dio ma anche la sua autorivelazione degli ultimi tempi. In essa si manifesta, in modo definitivo e insuperabile, chi Dio sia, cioè colui che con la sua potenza domina sulla vita e sulla morte. [...] In questo atto Dio ha dimostrato la sua fedeltà e si è definitivamente identificato con Gesù e con la sua causa» (197-198). Ne deriva che la fede pasquale è per il nostro teologo «compendio e quintessenza» di tutta la fede in Dio e in Cristo.

Accogliendo tale fede, si crede che Dio disponga della realtà esistente anche oltre la morte, e si nega radicalmente una concezione del mondo rigida e chiusa alle possibilità creatrici di Dio (cfr. 198). Dunque, sebbene la risurrezione sia un atto propriamente divino e «in-analogabile», non semplicemente accostabile ad altri fatti della storia, tuttavia Kasper è ben chiaro nel non collocarla al di fuori della storia stessa. Dalla testimonianza neotestamentaria e, in particolare, dal nesso che lega la prima alla seconda strofa di 1Cor 15,3-5, si comprende che il Risorto è proprio colui che era stato crocifisso e sepolto. L'azione di Dio pertanto «non si svolge sul piano di una «metastoria», al di fuori della storia degli uomini, ma [...] *ha in Gesù di Nazareth, crocifisso e sepolto, il suo terminus storico, in forza del quale essa non può venir interpretata come un puro evento di fede*» (201).

Kasper comprende in una visione fortemente unitaria tutto il mistero pasquale di Cristo, costituito da morte di croce, risurrezione, elevazione e invio dello Spirito a Pentecoste, tanto che risulta difficile dire se egli consideri un *evento unico*, anche in senso temporale, la morte, la risurrezione e l'ascensione di Gesù.¹ Significativa è la descrizione del nesso tra croce e risurrezione proposta dall'autore: «la risurrezione è la fine perfetta e perfezionatrice della morte di croce. Non è dunque un evento diverso dalla vita e passione di Gesù, ma è proprio ciò che di più profondo si è verificato con questa morte: l'autodonazione sofferta a Dio di un uomo concreto e l'accettazione misericordiosa di questo sacrificio da parte di Dio. La risurrezione costituisce dunque, per così dire, il lato divino e profondo della realtà della croce» (205).

Kasper pone poi la questione del *carattere fisico* della risurrezione stessa. Tale questione è per lui connessa alla necessità di prendere sul serio la *storicità* della risurrezione (cfr. 206) e cioè al fatto che «Gesù di Nazareth, uomo storico e concreto, non può essere pensato privo di un corpo» (206). Le considerazioni di Kasper non vertono sull'esame dei testi delle apparizioni o del sepolcro, ma sull'analisi del significato di *corpo* alla luce della Scrittura prima, e poi della moderna antropologia. Il risultato cui approda somiglia a quello cui giunge Kessler. Nella Scrittura «il corpo è l'uomo intero nel suo rapporto con Dio e con il prossimo. Esso è il luogo in cui l'uomo incontra Dio e i propri simili. È la possibilità e la realtà della comunicazione» (206). Per Paolo il corpo della risurrezione, «il *soma pneumatikon* è un corpo qualificato dal *pneuma*, un corpo interamente determinato dallo Spirito di Dio» (206, corsivo dell'autore). L'antropologia moderna corrobora secondo Kasper tale visione. Dire *corporeità* non significa parlare di pura materialità o fisicità, bensì affermare che «l'uomo si trova inserito in un complesso intreccio di relazioni in questo mondo. [...] Il corpo è per così dire il tramite che congiunge insieme l'uomo e il mondo; è la presenza dell'uomo nel mondo e del mondo nell'uomo» (208). L'uomo non esiste a sé, ma solo in riferimento al mondo. Pertanto un'esistenza umana separata dal corpo, così inteso, è per Kasper inconcepibile.

Applicando queste considerazioni alla risurrezione di Gesù, l'autore spiega che «risurrezione corporea significa che l'intera persona del Signore si trova definitivamente presso Dio. Ma significa anche che il Risorto mantiene il suo riferimento al mondo ed a noi, ora nella qualità di colui che si trova presso Dio. Egli è presso di noi in modo divino, cioè in un modo del tutto nuovo» (207). «La corporeità della risurrezione significa che Gesù Cristo, il quale è stato risuscitato e innalzato, ora non solo vive interamente nella dimensione di Dio, ma è anche interamente e in modo nuovo presente nel mondo, in mezzo a noi "fino alla fine del mondo" (Mt 28,20)» (208).

¹ Diversi indizi fanno pensare di sì, ma non abbiamo trovato affermazioni esplicite al riguardo. Tanto la sottolineatura spesso ripetuta del "terzo giorno", quanto i 40 giorni che in Atti separano la Pasqua dall'Ascensione, hanno per Kasper un valore esclusivamente teologico. Ciò sembra indicare l'assenza di distanze temporali fra i tre momenti dell'unica *pascha Domini*, come ama definirla Kasper.

Kasper dedica una breve sezione a commentare la teologia scolastica sulle proprietà dei corpi gloriosi. Il suo giudizio è che le doti di impassibilità, immortalità, sottigliezza, ecc, sebbene pongano problemi se considerate nella loro individualità, tuttavia possono essere comprese come «effetti prodotti da una situazione in cui l'uomo intero si trova a vivere quando la sua realtà viene resa definitiva nell'ambito della gloria di Dio» (209). Vi si esprime «la completa adeguazione del corpo alle condizioni dello Spirito e la totale sottomissione ad esso, il totale superamento di tutte le alienazioni presenti nell'uomo, [...] e la trasfigurazione nella gloria di Dio» (209).

L'autore tocca infine brevemente il difficile problema della relazione tra il corpo terreno e quello trasfigurato nella risurrezione. Egli sembra considerare equivalenti l'affermazione di una corporeità (dell'uomo risorto) di tipo materiale e quella dell'identità (o continuità) materiale tra corpo terreno e corpo risorto. Sottolinea la difficoltà di capire il senso e la possibilità di una simile identità, visti i processi di costante cambiamento cui è soggetta la materia nella situazione attuale dei corpi, e ritiene che tale questione sia tutto sommato secondaria rispetto al significato salvifico della corporeità della risurrezione. Lo stesso Paolo, secondo Kasper, in 1Cor 15,35-44 sottolinea più la discontinuità che la continuità tra corpo terreno e corpo glorioso, e forse rimane «da chiedersi se [...] non consideri del tutto priva di senso una simile problematica» (209). Paolo parla di un *corpo spirituale* ma, fa notare Kasper, «spirituale è il corpo, cioè l'uomo nei suoi rapporti interpersonali e mondani, quando questo riferimento al mondo è interamente pervaso dall'amore per Dio. Non è possibile esprimere concretamente il modo in cui questo corpo pneumatico si traduce» (209).

3. *Il contenuto della fede pasquale: la risurrezione di Cristo come evento di salvezza*

Il concetto di *corporeità* sembra avere nel pensiero di Kasper una funzione di collegamento tra la concezione della risurrezione come esaltazione di Gesù nella gloria e potenza di Dio e l'affermazione della sua presenza salvifica in mezzo a noi. Se il corpo va inteso come «possibilità e realtà della comunicazione» (206), allora è logico che proprio in quanto corporea, la risurrezione di Gesù non sia semplicemente la salvezza e la «conferma definitiva della persona e della causa di Gesù» (199), ma anche l'inizio di un nuovo modo di presenza del Risorto tra gli uomini e nel mondo. «Con il corpo di Cristo l'intera realtà, nel suo vertice, è giunta ormai a Dio. Il cielo entra quindi nella sfera del tempo» (210). Kasper si sofferma ampiamente sulla portata salvifica di tale presenza del Signore glorificato nella Chiesa e nel mondo. Ai fini del nostro discorso è interessante cogliere solo alcune idee.

Il valore salvifico universale della risurrezione viene espresso da parte della Chiesa primitiva nella confessione di Gesù non solo come Cristo, ma anche come *Kyrios*, come Signore. Il NT inoltre vede nella sua risurrezione non un evento isolato, ma l'inizio e l'anticipazione della risurrezione generale dei morti, l'inaugurazione dei tempi escatologici. Da tale evento «traspare già qualche

riflesso di quella nuova condizione verso cui l'intero creato anela con impazienza e che già intravede: la manifestazione della libertà dei figli di Dio (cf. Rom 8,19 ss.), il regno venturo della libertà» (212). La visione cristiana apporta una correzione e una concretizzazione cristologica allo schema apocalittico tardo-giudaico, poiché «la concezione neotestamentaria non propone un qualche futuro, bensì il futuro di Gesù Cristo, la dilatazione universale di quella realtà che ha preso definitivamente inizio nella sua persona e nel suo destino» (213).

Ciò rivela che il motivo della speranza escatologica cristiana è la consapevolezza che Gesù «è stato messo a morte per i nostri peccati ed è stato risuscitato per la nostra giustificazione» (Rm 4,25), e che perciò la sua risurrezione è la manifestazione dell'accettazione e dell'amore di Dio anche nei confronti dell'uomo e del mondo. «La risurrezione di Gesù non significa soltanto la definitiva accettazione e conferma di Cristo, [...] è vero anche che nella risurrezione e glorificazione di Gesù, Dio ha assunto l'essere di Gesù per gli altri [...]. In Gesù e per mezzo di lui l'amore di Dio ora è rivolto definitivamente a tutti gli uomini» (213).

La speranza cristiana non si configura dunque come una fuga dal mondo ma corrisponde a quella fedeltà che, nella risurrezione di Cristo, Dio ha manifestato nei confronti della creazione e dell'alleanza stretta con gli uomini. E l'atteggiamento che ne deriva dev'essere quello della fede e dell'amore che si prende cura della realtà, nella consapevolezza che «ciò che viene prodotto per amore sussiste in eterno» (214). È un atteggiamento possibile per chi è diventato, mediante la fede e il battesimo, una "nuova creatura" in Cristo. Kasper delinea i tratti di questo nuovo "essere in Cristo" impiegando soprattutto la categoria di *libertà*. Le sue considerazioni sono suggestive ma tutto sommato al di fuori della nostra problematica, per cui è conveniente terminare qui la presentazione del suo pensiero e formulare qualche valutazione.

Il discorso di Kasper, così come il pensiero di Kessler, si caratterizza per una forte coerenza ed unità. La visione del mistero pasquale di Cristo come un unico evento salvifico nel quale si manifestano l'amore di Dio e la sua fedeltà alla creazione e all'alleanza, merita di essere tenuta ben presente. Anche dal punto di vista del significato della *corporeità* della risurrezione troviamo spunti importanti: la corporeità glorificata del Risorto è pienamente adeguata alla sua vita nella dimensione propria di Dio e al tempo stesso permette il nuovo modo di presenza del Signore in ogni uomo e nel mondo. Tale vicinanza – propriamente divina – del Risorto è l'aspetto che Kasper mette maggiormente in relazione con il carattere corporeo della sua risurrezione. Anche per Kasper, poi, dire risurrezione corporea significa parlare di un evento che riguarda la *totalità* della persona: la sua concezione ci pare analoga a quella di Kessler, il quale sviluppa di più tale aspetto spiegando che è l'intera persona ad essere portata a compimento, nelle sue relazioni concrete e con la sua storia.

Assieme a questi ed altri aspetti positivi, l'opera di Kasper presenta, a nostro avviso, anche alcune questioni problematiche. Forse a causa della tensione verso il raggiungimento di una visione teologica unitaria, si notano qua e là una

minore chiarezza e concretezza. Rimane per esempio il dubbio che per Kasper l'unità tra morte e risurrezione di Gesù significhi anche coincidenza temporale dei due eventi, e tale dubbio si estende anche al destino del resto degli uomini. Viene poco valorizzato il dato del sepolcro vuoto, sebbene Kasper non lo neghi, ai fini della comprensione della *corporeità* della risurrezione, così come essa si è mostrata in Gesù.¹

Inoltre, se ben intendiamo il pensiero dell'autore, la nozione di *materialità* non è da lui posta semplicemente in secondo piano (quando afferma che *corporeità* non significa mera *materialità*), ma piuttosto esclusa dal concetto di *corporeità*, dato che non rientra praticamente mai nel suo ragionamento. Ciò è coerente con l'insieme del quadro concettuale dell'autore, poco interessato alle questioni relative al cadavere di Gesù nel sepolcro, o al momento preciso della risurrezione. Tuttavia, evitare la considerazione della dimensione materiale dell'uomo, origina alcune questioni importanti che andrebbero affrontate. In parte vi abbiamo già fatto riferimento nel valutare il pensiero di Kessler su questo stesso argomento, ma ora, in riferimento alla teologia di Kasper, possiamo specificare i termini di alcune domande: 1) nell'attuale condizione terrena, la *totalità* della persona umana comprende evidentemente non solo la dimensione corporea, ma anche la sua dimensione *materiale* in senso stretto; che ne sarà di tale dimensione? In altri termini cosa significa dire che nella risurrezione «l'intera persona del Signore si trova definitivamente presso Dio»? Il suo corpo ha ancora una dimensione materiale, seppure profondamente trasformata, oppure no? Ha un volto, dei gesti, delle espressioni? Inoltre: 2) *come* si realizzerà la nuova e perfezionata relazione dell'uomo con Dio e con gli altri uomini, nella risurrezione? Si pone cioè il problema delle condizioni di tale relazione che, nella nostra situazione terrena, rimandano chiaramente alla dimensione materiale dell'essere umano.

Potremmo formulare altre domande, tra cui quella relativa a ciò che avviene nella morte, o la questione di come, concretamente, nel mondo della risurrezione sarà affermato il valore della creazione nel suo aspetto materiale. Ma quanto detto è sufficiente a mostrare che non ci si può esimere dallo spiegare che ne sarà della dimensione materiale dell'uomo, né la si può eliminare dall'orizzonte di comprensione della risurrezione. Porsi tale domanda non toglierebbe affatto valore alle considerazioni di Kasper sul valore salvifico della risurrezione di Cristo; contribuirebbe al contrario ad arricchire tale visione e a renderla più intelligibile.

Riguardo al fondamento della fede nella risurrezione, cui è dedicato il primo dei due capitoli esaminati, notiamo la chiarezza con cui Kasper afferma che le apparizioni hanno un carattere di *incontro* e che non possono essere spiegate semplicemente come esperienze *di* fede, sebbene neppure possano essere ridotte ad avvenimenti puramente oggettivi. Descritte come incontri con Dio, nei

¹ È anche il parere di S. Chalakkal al termine del suo esame del pensiero di Kasper. Cfr. CHALAKKAL, *The Post-Resurrection Appearances in Contemporary Catholic Christology*, 21, 39.

quali la gloria di Dio brilla sul volto di Cristo, le apparizioni sono qualificate da Kasper con toni fortemente *escatologici* e gloriosi. Egli perciò tende a mettere da parte quei testi nei quali brilla meno la gloria divina del Risorto e che lo presentano vicino e tangibile, anche materialmente. Si tratta soprattutto delle apparizioni nel cenacolo, narrate da Luca e da Giovanni. Per essere più precisi, Kasper è convinto che tali testi non abbiano valore come testimonianze oggettive.¹ In effetti, quando pone il problema dell'accertabilità della risurrezione, egli non prende affatto in considerazione il valore di testimonianza storica dei racconti di apparizioni.² Analogamente, nel chiarire i presupposti ermeneutici della fede nella risurrezione, parte dall'osservazione che il NT presenta l'avvenimento pasquale come trascendente tutto ciò che è storicamente constatabile. Un'impostazione più equilibrata sarebbe, a nostro avviso, quella di riconoscere da un lato la legittimità – come questione di carattere storico-esegetico – degli studi sull'attendibilità dei racconti evangelici (relativi sia al sepolcro che alle apparizioni) e di affrontare al contempo l'esame dei presupposti ermeneutici per un accesso alla risurrezione. Tale esame servirebbe non solo a mostrare «la possibilità e il modo di riconoscere una dimensione metastorica» (177), ma anche come momento di verifica, chiarimento e approfondimento della realtà sperimentata dai testimoni e da essi consegnata nei testi del NT.

Con queste considerazioni spostiamo l'attenzione dal pensiero di Kasper alla riflessione di un altro noto teologo, Jurgen Moltmann. A nostro parere Moltmann condivide con Kasper e Kessler il tipo di approccio al materiale neotestamentario, ma la sua concezione della risurrezione si differenzia notevolmente in alcuni aspetti, soprattutto per l'accento che pone sulla fisicità del corpo dei risorti e del mondo della risurrezione.

IV. JURGEN MOLTSMANN

Nel delineare una sintesi della concezione di Moltmann sulla risurrezione, ci riferiremo all'opera in cui il teologo protestante affronta più da vicino questo tema nella prospettiva che ci interessa, quella del corpo glorioso di Gesù. Si tratta del libro *La via di Gesù Cristo. Cristologia in dimensioni messianiche*,³ nel quale uno

¹ Tale convinzione traspare, tra l'altro, in affermazioni come quella in precedenza citata: «dai racconti pasquali non traspare per nulla la preoccupazione di offrire un [...] resoconto di tipo storico», KASPER, *Gesù il Cristo*, 172; nella stessa linea è l'affermazione secondo cui alcuni particolari della pericope di Mc 16,1-8 (l'intenzione delle donne di ungere il cadavere e la loro preoccupazione circa la pietra da spostare) sono da vedere soltanto come «artifici stilistici, escogitati per richiamare l'attenzione e creare *suspense*», *ibidem* (il corsivo è dell'originale).

² «Ciò che è storicamente accertabile non è la risurrezione ma soltanto la fede che i primi testimoni ebbero in essa e, eventualmente, il sepolcro vuoto», KASPER, *Gesù il Cristo*, 179. Kasper anzi critica, come errore di prospettiva, gli sforzi dell'apologetica classica di difendere la fede nella risurrezione sul piano delle prove storiche, pur riconoscendovi anche aspetti positivi, cfr. *ibidem*, 178-179.

³ J. MOLTSMANN, *La via di Gesù Cristo. Cristologia in dimensioni messianiche*, Queriniana, Brescia 1991. L'edizione originale in tedesco è del 1989. Con numeri in parentesi nel testo indicheremo i riferimenti all'opera in lingua italiana, rispettando sempre l'uso del corsivo da parte dell'autore.

dei sei capitoli è dedicato alla risurrezione escatologica di Cristo. Come di consueto cominceremo col delineare a grandi linee l'approccio esegetico e storico dell'autore nei confronti del dato biblico.

1. *Il risuscitamento dai morti come simbolo interpretativo delle apparizioni di Gesù*

Ciò che storicamente si può accertare riguardo ai fatti di Pasqua è, secondo Moltmann, molto poco: «è soltanto che le donne dissero di aver ascoltato, nelle vicinanze del sepolcro vuoto, un messaggio angelico sulla risurrezione di Gesù e che i discepoli avrebbero avuto alcune apparizioni di Gesù in Galilea. Sembra comunque che molti discepoli e discepole abbiano goduto di diverse apparizioni di Gesù, dopo morte, quando si fece vedere come il Vivente eternamente in Dio» (248).

Moltmann assume la manifestazione del Risorto a Paolo come esemplare anche delle altre apparizioni, che egli ritiene avvenute, per quanto riguarda le donne, a Gerusalemme nei pressi del sepolcro, e per i discepoli in Galilea, dopo la fuga dalla città santa. È assai difficile raffigurarsi un vissuto così eccezionale: le apparizioni si sono date sotto una luce soprannaturale; non possono essere viste come nudi fatti, poiché sono inevitabilmente legate ad un'interpretazione di natura soggettiva da parte dei testimoni (249). I Vangeli tuttavia parlano chiaramente della fuga e della dispersione dei discepoli dopo la morte di Gesù, pertanto il loro riunirsi nuovamente a Gerusalemme per annunciare la risurrezione di Cristo – a rischio della vita – implica la realtà delle apparizioni e obbliga ad escludere che si tratti di miraggi o proiezioni: «le apparizioni non si spiegano con la fede dei discepoli, ma è anzi la loro fede che si spiega con le apparizioni» (250).

Nonostante la difficoltà di formarsi un'idea chiara di tali «fenomeni di visione» (250), sulla scorta dei dati neotestamentari Moltmann li concepisce come una «visione anticipata della futura gloria di Dio sul volto di Cristo» (252) che i discepoli, sulla base del loro vissuto personale accanto a Gesù, posti di fronte alla sua morte di croce e alla sua successiva apparizione come vivente nella gloria, interpretano mediante la categoria del *risuscitamento dei morti* (cfr. 253-254). «Il simbolo escatologico del *risuscitamento dei morti* è una categoria interpretativa che serve a spiegare le esperienze contrastanti che i discepoli e le discepole fecero con Gesù: crocifisso nella debolezza, vivente nella gloria» (254).¹ Secondo Moltmann non è possibile saperne di più riguardo a ciò che è avvenuto a Cristo.²

¹ Moltmann si sofferma estesamente su tale “simbolo escatologico”, mostrando le trasformazioni che subisce nel venire applicato a Cristo: invece che di “risuscitamento dei morti” si deve parlare di “risuscitamento dai morti”, poiché solo Gesù è stato risuscitato, precedendo tutti gli altri; inoltre si delinea accanto ad esso anche il simbolo della “risurrezione dai morti” di Cristo, ad indicare che l'azione potente di Dio ha agito non solo *su* di lui, ma anche *da* lui e *in* lui; cfr. MOLTSMANN, *La via di Gesù Cristo*, 254-258.

² Egli spende poche parole riguardo alla tradizione del sepolcro e, pur non nutrendo dubbi sul fatto che esso sia stato effettivamente trovato vuoto, non prende esplicitamente posizione sul desti-

2. *La risurrezione corporea di Cristo: vittoria sulla morte “naturale”
e su quella “storica”*

Moltmann attribuisce un'importanza primaria alla *corporeità* della risurrezione di Gesù. Qui infatti si rende palese che l'atto divino compiutosi in Cristo non comporta solo la salvezza della storia umana, ma coinvolge anche la natura, ha cioè una fondamentale portata cosmica. Moltmann è convinto che sia ormai indispensabile un confronto, sul terreno della risurrezione, non solo fra teologia e visione della storia, ma anche fra teologia e comprensione della natura. La teologia cristiana moderna

deve andare più a fondo, scavare nel mondo storico per arrivare fino alle condizioni ecologiche della storia nella natura. Ma in rapporto alle condizioni naturali della storia ciò che importa non è tanto l'“atto storico” ed escatologico di un Dio che risuscita i morti, quanto piuttosto la corporeità del Cristo morto e risorto. È dalla corporeità del suo morire e risorgere che nasce la questione critica della risurrezione nella prospettiva della natura, unitamente alla questione costruttiva della natura nella prospettiva della risurrezione (281).

Guardando alla risurrezione dalla prospettiva della natura si dovrà riconoscere che la risurrezione non è un *fatto naturale*, né un evento che interrompe semplicemente le leggi della natura. «Non si tratta di un ritorno alla vita mortale mediante una rianimazione naturale. [...] Si tratta, come già si è visto, di un evento escatologicamente qualificato, cioè del risuscitamento di un morto alla vita eterna ed alla nuova creazione, e di una trasformazione del suo corpo naturale, mortale, nel corpo della gloria divina, quello permeato di Spirito» (284).

D'altra parte, guardando alla natura dalla prospettiva della risurrezione di Cristo, si scopre che questa inevitabilmente implica un cambiamento qualitativo nella natura: in particolare nella vita mortale e nelle leggi stesse della mortalità. In effetti Cristo non ha trionfato solo sulla violenza di coloro che lo hanno messo a morte, cioè sulla «morte storica», ma ha vinto anche sulla «morte tragica della natura» (287), quella morte cui è sottomesso ogni vivente nell'attuale creazione. La sua risurrezione ha davvero il significato di «morte della morte» poiché è «sia l'inizio della distruzione della morte storica, sia l'inizio della distruzione della morte nella natura, quindi tanto l'inizio del risuscitamento dei morti, quanto l'inizio della trasfigurazione della vita mortale della prima creazione nella creazione nuova, quella eterna» (287). Queste parole di Moltmann esprimono bene la portata cosmica della risurrezione di Cristo: con tale atto Dio ha «pre-figurato... anche una vita imperitura per la creazione mortale» (287).

no del cadavere di Gesù. L'importante, secondo Moltmann, è capire che non è il sepolcro vuoto la realtà interpretata mediante l'annuncio del risuscitamento di Gesù: a provocare tale annuncio non fu il sepolcro trovato vuoto, bensì l'esperienza delle apparizioni di Cristo da parte discepoli. Cfr. *ibidem*, 254.

Osserviamo ora più da vicino, seguendo il pensiero di Moltmann, ciò che la risurrezione ha comportato per Cristo e per il suo corpo. Egli si chiede: «con quale corporeità è stato “risuscitato”, è “apparso” alle donne ed ai discepoli, ora “vive” ed un giorno “si manifesterà” universalmente nella parusia? [...] O si tratta di un risuscitamento corporeo o non possiamo neanche parlare di risurrezione. La fede del primo cristianesimo nel Cristo risorto si riferisce al Cristo intero, alla sua persona in corpo e anima: la risurrezione di Cristo è una risurrezione corporea, altrimenti non è neanche risurrezione» (290).¹

Il teologo tedesco non lascia spazio a dubbi: è una *vera corporeità* quella del Risorto. Non si può spiritualizzare la fede nella risurrezione se non tradendola. Due sono i presupposti da cui egli muove per formulare le affermazioni appena riportate. Il primo è metafisico-antropologico: «ogni persona individuale è un'ipostasi della natura. Non esiste una persona umana priva di natura». Tale affermazione viene immediatamente esplicitata dicendo che «la persona è ben più di un soggetto che intende e vuole. Persona è corpo vivente» (290). Moltmann stabilisce quindi un nesso tra il fatto che la persona è un soggetto che ha una *natura*, e il fatto che essa – la persona – è *corpo vivente*. Il secondo presupposto è la considerazione, già proposta e qui ripresa da Moltmann, che Cristo non ha sofferto solo una morte per così dire “storica”, contrassegnata dalla violenza degli uomini e del peccato, ma anche la morte “naturale”, la morte che minaccia e pone fine alla vita di ogni creatura mortale. «Nella sua corporeità Cristo ha sofferto sia i tormenti storici della morte, sia quelli naturali: è stato “crocifisso” ed è “morto”» (290). E la sua risurrezione, o è vittoria su entrambe le morti, o non lo è affatto.²

Come va concepita, più concretamente, la risurrezione corporea di Cristo? Moltmann rileva che tutti i concetti impiegati (risuscitamento, risurrezione, rivivificazione, trasfigurazione, mutazione) esprimono in modo analogico un *trapasso*, un passaggio dal sonno al risveglio, dalla morte alla vita, dalla vergogna all'onore, ecc (cfr. 291). Applicati a Cristo, tali concetti indicano che egli è passato «da un'esistenza mortale ad un'essenza immortale, divina. In questo egli non è diventato un dio, ma semplicemente ha trasformato il suo corpo umano e mortale, così che ora egli “vive” con un corpo di gloria interamente permeato dello Spirito vivificante di Dio» (291). Cristo risorto «è il corpo perfetto, [...] partecipa dell'onnipresenza di Dio, per cui la sua presenza corporea non conosce

¹ Notiamo che, parallelamente a tale affermazione sulla corporeità del Risorto, Moltmann spiega che «le “apparizioni” di Cristo erano apparizioni nel corpo, ché altrimenti nessuno avrebbe potuto identificarlo dai segni dei chiodi, né lui avrebbe potuto spezzare con altri il pane, e sarebbe apparso alle donne ed ai discepoli semplicemente come un “fantasma”», *ibidem*, 291.

² Si veda, oltre a quanto affermato da Moltmann nella prima citazione di questo paragrafo, anche ciò che aggiunge poco dopo sullo stesso punto, evidentemente centrale nella sua concezione: «Cristo è morto della morte violenta cui gli uomini lo hanno condannato sulla croce. Ma egli era mortale, e quindi è morto anche della morte della natura umana, vulnerabile. Con la sua risurrezione egli non ha vinto soltanto la morte violenta, ma pure la mortalità di una natura umana vulnerabile», *ibidem*, 293.

barriere di tipo spaziale. Egli partecipa dell'eternità di Dio, e quindi la sua presenza non risulta più condizionata dal tempo. [...] esercita il suo dominio, non più vincolato dalle possibilità limitanti della realtà terrena» (292).

Notiamo accenti diversi nel linguaggio di Moltmann sul corpo, rispetto a quello di autori come Kessler e Kasper. Il punto è che egli si riferisce al corpo come dimensione naturale della persona, che l'uomo condivide con il resto del cosmo fisico, del mondo materiale. È significativa la relazione che il nostro teologo stabilisce tra ciò che è avvenuto a Cristo e ciò che è in lui promesso a tutto l'universo materiale: «Il passaggio di Cristo assume un significato non soltanto storico, ma anche cosmico. Per mezzo di esso la risurrezione è diventata la “legge” universale del creato, e non soltanto per gli esseri umani, ma anche per animali, piante, pietre e per tutti i sistemi di vita storica» (292). Moltmann non parla esplicitamente di *dimensione materiale* del corpo di Cristo risorto, ma è chiaro che egli vede il cosmo in tutte le sue dimensioni, anche materiali, come destinatario della ricreazione già avvenuta nel corpo di Cristo, e per questo non esita a parlare di «una nuova, oggi necessaria, “soteriologia fisica”» (293). Questo *realismo fisico* che ci sembra contraddistinguere la concezione di Moltmann sulla corporeità della risurrezione, si presenta con toni ancor più forti laddove egli tratta delle condizioni dei risorti in Cristo e del mondo della risurrezione.

3. La corporeità dei risorti: senza risurrezione della “carne” non vi è risurrezione dei “morti”

L'escatologia cristiana è caratterizzata, secondo Moltmann, dalla speranza che l'uomo risorgerà ad una autentica vita corporea, che egli designa in vario modo, come “carnale”, materiale, naturale (cfr. 294). Se si sostituisce la *risurrezione della carne* per affermare una *risurrezione dei morti* intesa come risurrezione della *personalità* dei defunti, «si tende a rimuovere dall'escatologia cristiana lo scandalo della “carnalità”, rendendo però confusa tale speranza». Si dice cioè qualcosa di inintelligibile, «si tratta di un'operazione senza senso, perché gli uomini sono “carne” e partecipano sia delle energie sia delle imperfezioni proprie della “carne” di ogni vivente. Se non esiste una naturale “risurrezione della carne” non si darà nemmeno una personale “risurrezione dei morti”» (294). La risurrezione, sembra dire Moltmann, riguarda la corporeità anche nel suo aspetto “carnale”, materiale, poiché tale è la corporeità dell'uomo: la “personalità” dell'uomo non si dà a sé sulla terra, e non potrà darsi in un modo autosufficiente e disincarnato neppure nel mondo della risurrezione.

Oltre a rendere confusa la speranza cristiana, emarginare il tema della “carnalità” comporterebbe affermare una salvezza solo per l'anima umana e guardare con diffidenza, fin d'ora, al corpo nella sua materialità. Al contrario, «il tratto peculiare dell'escatologia cristiana sta nel superamento dell'atteggiamento ostile che l'anima dovrebbe avere nei confronti del corpo, lo spirito nei confronti della materia, e nella piena accettazione del corpo e della materia terrena» (293). Da tale carattere dell'escatologia cristiana deriva la giusta comprensione del

rapporto tra anima e corpo già nell'attuale situazione dell'uomo, in cui il corpo non va semplicemente asservito ai desideri dell'anima, ma accettato, trasfigurato, santificato, glorificato (cfr. 294-295). Tra le riflessioni di Moltmann su questo punto, alcune possono certamente essere sottoposte a critica. In particolare, a nostro parere, le sue intuizioni richiederebbero uno sforzo di sistematizzazione metafisica. Ma è fuori di dubbio che egli riesca a mostrare con grande forza la necessità di rimanere fedeli alla formula della *risurrezione della carne* per non snaturare tanto l'autentica speranza escatologica cristiana, quanto una corretta comprensione dell'uomo e di ciò che egli è chiamato a vivere già qui sulla terra.

Approfondiamo ora gli aspetti più specifici della visione di Moltmann circa la corporeità dei risorti. Partendo dall'idea che la "seconda creazione" non soppianterà la "prima", ma che «è proprio *questa* vecchia realtà a venir ricreata (1Cor 15,39-42)» (296), Moltmann sostiene che scompariranno la peccaminosità e la mortalità, ma ritiene che non saranno eliminate le altre connotazioni dell'esistenza corporea dell'uomo. Ciò significa che non si può escludere «la dipendenza umana dalla natura, né la sessualità umana» (297). Eliminare la dipendenza dall'alimentazione, dall'aria, ecc, significherebbe a suo parere cancellare «quella comunione creaturale e terrena in cui vivono gli esseri umani fisicamente e fattualmente» (296); per quanto riguarda la sessualità umana invece, ciò che è in gioco è la distinzione tra uomo e donna, stabilita da Dio nella creazione originaria e che non dovrà essere soppressa nella ricreazione escatologica.¹

Complesso è il pensiero dell'autore sulla continuità o sul mantenersi dell'*identità* nel passaggio di morte e risurrezione. Egli si chiede se vi sia «in questa "carne", vulnerabile e mortale, qualcosa che possa considerarsi immortale, [...] un principio che non risulta compromesso dal peccato e nella cui forza il corpo un giorno risorgerà» (295-296). I Padri, in base a 1Cor 15,38, hanno localizzato tale principio «nell'*identità somatica* che perdura anche in morte [...]. I morti infatti rimangono identificabili a Dio, anche se corruttibili. Dio si ricorda di loro, li conosce per nome. E questo rapporto con Dio non viene compromesso neanche dalla morte, ma costituisce la divina premessa per il risuscitamento personale di coloro che sono morti. Sul piano umano questa è la forza immanente che rende possibile la loro risurrezione» (296).

Se ci si chiede quale sia per Moltmann il "supporto ontologico" di tale permanente identità somatica, personale, è difficile rispondere. Egli aveva in precedenza spiegato, riguardo a Cristo, che la sua morte è stata *totale*, non solo del fisico ma della persona intera.² Ciò fa pensare che l'identificabilità dei morti da parte di Dio non sia dovuta altro che al "ricordo" da parte di Dio – ricordo che pertanto sarebbe definito da Moltmann «divina premessa» al risuscitamento dei morti

¹ Cfr. *ibidem*, 296-297. Moltmann non specifica se si riferisce solo alla distinzione tra uomo e donna o anche all'esercizio della sessualità.

² In *ibidem*, 255, si legge: «L'espressione "risuscitamento dai morti" non nega la letalità della morte e nemmeno la sua totalità: Gesù è morto non in modo apparente ma reale, non soltanto nel fisico ma in tutta la sua persona, non solo per gli uomini ma anche per Dio».

–, e che non si possa parlare di un'anima o di un elemento umano che sussista attraverso la morte. Tuttavia la successiva affermazione dell'identità somatica come «forza immanente», che si colloca «sul piano umano», sembra opporsi a tale interpretazione e non permette di formulare conclusioni certe.

Moltmann prosegue spiegando che l'*identità personale* è necessariamente *identità somatica*: «Ciò che permane nel trapasso dalla vita alla morte e dalla morte alla risurrezione è l'*identità personale* nella complessa relazione che intratteniamo con Dio. Pure questa è una *identità somatica*? Dato che ogni identità personale esiste nella vita storica di una persona, noi non riusciamo nemmeno a concepirla a prescindere dall'*identità somatica*» (296).

Tali considerazioni mostrano che la visione di Moltmann della risurrezione, pur sottolineando fortemente la dimensione corporea e “carnale”, non è unilaterale, “fiscistica”, ma comprende l'uomo intero e l'intera sua vita, vissuta in relazione con gli altri e con la natura, come oggetto e soggetto del transito dalla vita alla morte e da questa alla risurrezione. «Ciò che dunque “rimane” è l'uomo intero, con il suo corpo e la sua anima, così come esso è diventato nella figura storica della sua vita vissuta e come Dio lo vede. Che cosa è cambiato? Ora quest'uomo non conosce più vulnerabilità, mortalità, peccato, sofferenza, preoccupazioni» (296).¹ La risurrezione dell' “uomo intero” significa che egli «risorgerà con tutta la sua storia di vita e diventerà contemporaneo a tutte le sue figure storiche, nelle quali continuerà a riconoscersi» (302); inoltre «un'esistenza corporea degli uomini intende sempre anche la loro *esistenza sociale*, poiché sensibilità significa sempre anche capacità di comunicare. L'orizzonte della “risurrezione della carne” comprende non soltanto la corporeità della persona singola, ma anche la socialità delle persone umane» (303).

Nel suo discorso sulla risurrezione, Moltmann assegna un ruolo centrale alla *corporeità*. Egli delinea un'alternativa netta: o si afferma una risurrezione autenticamente *corporea* – risurrezione della “carne” – o si rende la speranza cristiana confusa, inintelligibile, poiché l'uomo per sua natura è “carne” e quindi risurrezione dell'uomo significa necessariamente risurrezione per corpo e anima.² In altri termini, l'alternativa alla speranza nella *risurrezione della carne* (necessaria, per Moltmann, per affermare la risurrezione di tutta la persona) coinciderebbe con una proposta di salvezza per la sola anima. La presa di posizione di Moltmann mostra la necessità, a nostro avviso, di una maggiore chiarezza terminologica nel dibattito sulla risurrezione: concetti come corpo e corporeità, materia, anima, io, totalità della persona, ecc, vengono impiegati dagli autori con accezioni diverse, che originano sovente ambiguità e rendono difficile un confronto. È chiaro, ad esempio, che il concetto di corporeità va-

¹ In questo punto Moltmann si richiama a 1Cor 15,53: «È necessario infatti che questo corpo corrottile si vesta di incorruttibilità e questo corpo mortale si vesta di immortalità».

² Cfr. *ibidem*, 290 riguardo a Cristo, la cui risurrezione interessa, secondo Moltmann, corpo e anima; cfr. inoltre le pp. 293-295 per le molteplici affermazioni sulla natura dell'uomo e della sua risurrezione.

ria notevolmente dal pensiero di Kessler a quello di Moltmann e che, alla luce della concezione di quest'ultimo, si è portati a valutare quella di Kessler come una *spiritualizzazione* più o meno accentuata della speranza cristiana. Eppure lo stesso Kessler, come abbiamo visto, è un convinto sostenitore della corporeità della risurrezione.

Tornando al pensiero di Moltmann, va rilevato che solo di rado egli parla di *materialità*, ma in base a ciò che afferma sulla vita e sulle condizioni dei risorti – dipendenza dall'ambiente, necessità di cibo, ecc. – l'idea di materialità appare implicita in quella di corpo risorto. È significativo che per Moltmann non sia affatto impossibile concepire un'esistenza di questo genere nella nuova creazione. Il presupposto di tale convinzione è che proprio *questa* è in fondo la condizione umana, e che pertanto, una volta liberata dal peccato e dalla sofferenza e trasfigurata, *questa* sarà la condizione dei risorti nell'universo ricreato.¹ Ci sembra che un importante contributo di Moltmann sia proprio l'affermazione del legame tra risurrezione di Cristo e *natura*. La natura – nel suo duplice carattere di natura umana e di cosmo – è condizione di esistenza della persona e dell'intreccio di relazioni che costituiscono la storia umana; proprio per questo Cristo ha vinto anche sulla "morte della natura" e questa è stata coinvolta e redenta nella sua risurrezione. Il futuro escatologico vedrà quindi la trasformazione gloriosa, non l'abolizione, della corporeità umana e di tutto l'universo.

Vi sono certamente aspetti del pensiero di Moltmann su cui si potrebbe obiettare, ed altri che rimangono un po' oscuri. Non è del tutto chiaro cosa avvenga nella morte; quale sia il fondamento ontologico, nell'uomo, dell'identità personale somatica; e si potrebbero sollevare diverse questioni riguardo alla vita futura dei risorti. Non conviene analizzare qui in dettaglio tali problematiche. Vale la pena soffermarci invece brevemente sull'approccio ai testi biblici che abbiamo riscontrato nel nostro autore.

Nel passo paolino di 1Cor 15,50 Moltmann legge l'affermazione della necessaria *trasformazione* del corpo, non quella di una discontinuità radicale con il sorgere di un corpo "totalmente" nuovo o l'eliminazione completa di ogni dimensione materiale. La sua lettura tiene conto del contesto del brano e anche degli altri dati forniti dal NT; in tal senso ci sembra più completa e bilanciata rispetto a quella di altri autori. Nell'interpretazione dei testi del Vangelo e degli Atti, ad ogni modo, anche Moltmann mostra di ritenere minimo il contenuto storico dei racconti delle apparizioni. Come tutti gli autori che diffidano fortemente della storicità del dato evangelico, anche il nostro teologo deve perciò attribuire *molto* del contenuto della fede nella risurrezione all'interpretazione dei discepoli: quegli imprecisabili «fenomeni di visione» di cui sono protagonisti vengono da loro annunciati come il «*risuscitamento dai morti*» del Signore. Ciò inevitabilmente sottopone la verità della risurrezione di Cristo al rischio di successive revisioni e reinterpretazioni sempre più svincolate dal fondamento sto-

¹ In *questo* universo ricreato, cfr. *ibidem*, 296.

rico dell'evento della Pasqua di Cristo e delle sue apparizioni ai discepoli. Anche la concezione della *corporeità* di Cristo e dei risorti proposta da Moltmann resta così slegata, almeno in parte, dal suo naturale fondamento nell'esperienza che i discepoli ebbero del corpo del Risorto. E, inevitabilmente, tende ad apparire più come il frutto della particolare visione teologica e antropologica di Moltmann, che come un elemento costitutivo della stessa realtà della risurrezione di Gesù e quindi della fede e della speranza cristiane.

V. JOSEPH RATZINGER

L'attuale Pontefice tratta il tema che ci interessa in vari luoghi. Il contributo più significativo è rappresentato probabilmente dalla sua opera *Escatologia. Morte e vita eterna*, pubblicata in lingua tedesca nel 1977¹ come ultimo volume della dogmatica elaborata insieme a Johann Auer. Ma elementi degni di nota sono rintracciabili un po' ovunque nelle sue pubblicazioni precedenti e successive. La sintesi che offriremo qui intende presentare l'essenziale della visione dell'autore sulla risurrezione corporea di Cristo, come emerge dalla lettura dei suoi scritti.² Al termine di ogni paragrafo della presente sezione abbiamo ritenuto conveniente considerare, oltre alle pubblicazioni anteriori all'elezione di Joseph Ratzinger alla Sede di Pietro, anche alcune delle sue omelie e catechesi come Pontefice.³ Dal punto di vista metodologico la scelta è senz'altro inconsueta; ci sembra tuttavia ragionevole sia per motivi di spazio, sia perché tali documenti manifestano un'evidente continuità con le precedenti espressioni del pensiero di Ratzinger e contribuiscono essenzialmente ad illuminarne qualche aspetto.

¹ Noi ci riferiremo all'edizione italiana: J. RATZINGER, *Escatologia. Morte e vita eterna*, Cittadella Editrice, Assisi 1979. Quando nel 1988 apparve la prima edizione in lingua inglese, tuttavia, il dibattito sviluppatosi in occasione della pubblicazione del libro in lingua tedesca, oltre alla pubblicazione della *Lettera* della Congregazione per la Dottrina della Fede circa le questioni di escatologia (1979), spinsero l'autore ad aggiungere due *Appendici* con ulteriori riflessioni sulle tematiche affrontate nella sua opera. Nel citare parti di tali *Appendici*, perciò, ci riferiremo ovviamente all'edizione in inglese: IDEM, *Eschatology. Death and Eternal Life*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1988, che abbrevieremo nel testo con *Eschatology*.

² Oltre all'*Escatologia* già citata, abbiamo trovato ulteriori apporti significativi nelle seguenti pubblicazioni: J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1993, edizione originale in lingua tedesca del 1968; IDEM, *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia 1974, collezione di contributi anteriori al 1973, data della pubblicazione in lingua tedesca; IDEM, *Dio e il mondo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, edizione originale in lingua tedesca del 2000; IDEM, *Il Dio vicino*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, collezione di meditazioni ed omelie sull'Eucaristia, pubblicata in lingua tedesca nel 2001, IDEM, *El Dios de los cristianos. Meditaciones*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2005, pubblicato in lingua tedesca nel 1976.

³ Cfr. BENEDETTO XVI, *Omelia nella Veglia Pasquale*, 15 aprile 2006, «Insegnamenti di Benedetto XVI» II/1 (2006) 453-457; IDEM, *Omelia nella Solennità dell'Assunzione della Beata Vergine Maria*, 15 agosto 2005, «Insegnamenti di Benedetto XVI» I (2005) 393-396; IDEM, *Omelia nella Veglia Pasquale*, 22 marzo 2008, «Insegnamenti di Benedetto XVI» IV/1 (2008) 456-461; IDEM, *Udienza Generale*, 26 marzo 2008, «Insegnamenti di Benedetto XVI» IV/1 (2008) 477-484; IDEM, *Udienza Generale*, 5 novembre 2008, «Insegnamenti di Benedetto XVI» IV/2 (2008) 612-619.

1. *La testimonianza del NT: trasmissione della verità storica della risurrezione di Cristo*

L'approccio di Ratzinger ai testi del NT è profondo e originale, ma è contrassegnato soprattutto da un grande rispetto nei confronti del dato biblico, colto come fedele trasmissione di una verità storica. Tale atteggiamento si rende palese in diversi modi. Significativo è il giudizio espresso da Ratzinger in *Escatologia*, secondo cui la centralità della risurrezione dei morti nel Credo della Chiesa primitiva «deriva unicamente dal *factum* della resurrezione di Gesù, sperimentato e tramandatoci dai testimoni oculari». ¹ Ratzinger parla della risurrezione di Gesù come di un evento – un *factum* –, un evento sperimentato da testimoni oculari. È implicita qui una comprensione delle apparizioni di Cristo come momenti in cui i discepoli hanno visto Gesù risorto non solamente con gli occhi della fede, ma in senso proprio. Analogamente si esprimeva quasi dieci anni prima in *Introduzione al cristianesimo*: al termine di un commento alla scena di Emmaus, dopo aver messo in luce l'allusione ai due elementi basilari della liturgia cristiana primitiva – lettura e spiegazione della Scrittura e frazione eucaristica del pane –, Ratzinger squalificava con decisione i tentativi di ridurre questo e gli altri «resoconti» sulla risurrezione a «semplici scene liturgiche travestite». Tali resoconti «mettono invece in risalto l'avvenimento base su cui poggia ogni liturgia cristiana. Essi attestano un fatto che non è sbocciato come sogno fantastico dal cuore dei discepoli, ma è invece capitato loro dal di fuori, imponendosi ad essi *contro* i loro dubbi e infondendo loro una certezza: il Signore è veramente risorto». ² I racconti evangelici dunque offrono un resoconto dell'avvenimento fondamentale per la fede cristiana; tale avvenimento ha carattere *oggettivo* e non solo *sogettivo*, poiché raggiunge i discepoli «dal di fuori». Solo recependo dai testi questa verità, oltre ai significati che si riferiscono alla vita liturgica della comunità cristiana, «ci si attiene fedelmente alla testimonianza del Nuovo Testamento; solo così si conserva ad essa il suo *peso storico intramondano*». ³

Ratzinger condensa in poche parole il nucleo dell'evento pasquale: «Colui che giaceva nella tomba, non si trova più là, ma vive nuovamente e in persona. Egli poi a sua volta, che ormai si era trasferito nell'altro mondo di Dio, aveva però saputo mostrarsi potente al punto, da manifestare sino alla tangibilità come fosse proprio lui stesso che ora stava loro davanti». ⁴ Non c'è ragionevole spazio per dubbi sul destino del cadavere di Gesù: il suo corpo è uscito dalla tomba per entrare in una nuova condizione di vita, propria del «mondo di Dio». Egli poi è capace di manifestarsi ad essi in modo *tangibile*. È «proprio lui stesso» che si manifesta tangibilmente, e così essi lo sperimentano. I discepoli, primi testimoni della risurrezione «poterono vedere il Risorto e convincersi direttamente della

¹ RATZINGER, *Escatologia*, 127; il corsivo è dell'originale.

² IDEM, *Introduzione al cristianesimo*, 253; il corsivo è dell'originale.

³ *Ibidem*, 253; il corsivo è nostro.

⁴ *Ibidem*, 253.

realtà viva del suo corpo risuscitato da morte: senza il realismo di questo primo incontro, vana risulterebbe la loro missione». ¹

Parole come queste trovano eco in quelle che, in tempi assai recenti, Joseph Ratzinger ha pronunciato come Pontefice in alcune udienze, trattando il tema della risurrezione. «È importante ribadire questa verità fondamentale della nostra fede, la cui verità storica è ampiamente documentata, anche se oggi, come in passato, non manca chi in modi diversi la pone in dubbio o addirittura la nega». ²

Particolarmente interessante è un passaggio di una catechesi su san Paolo, che offre una sintesi limpida di quanto rilevato finora. Riferendosi alla prima lettera ai Corinzi, dopo aver sottolineato la fedeltà dell'Apostolo alla tradizione che lo precede e che egli sua volta consegna, Benedetto XVI individua il nucleo essenziale dell'annuncio della risurrezione da parte di Paolo:

Emerge innanzitutto il *fatto* della risurrezione, senza il quale la vita cristiana sarebbe semplicemente assurda. In quel mattino di Pasqua avvenne qualcosa di straordinario, di nuovo e, al tempo stesso, di molto concreto, contrassegnato da segni ben precisi, registrati da numerosi testimoni. Anche per Paolo, come per gli altri autori del Nuovo Testamento, la risurrezione è legata alla *testimonianza* di chi ha fatto un'esperienza diretta del Risorto. Si tratta di vedere e di sentire non solo con gli occhi o con i sensi, ma anche con una luce interiore che spinge a riconoscere ciò che i sensi esterni attestano come dato oggettivo. Paolo dà perciò – come i quattro Vangeli – fondamentale rilevanza al tema delle *apparizioni*, le quali sono condizione fondamentale per la fede nel Risorto che ha lasciato la tomba vuota. Questi due fatti sono importanti: *la tomba è vuota* e *Gesù è apparso realmente*. Si costituisce così quella catena della tradizione che, attraverso la testimonianza degli Apostoli e dei primi discepoli, giungerà alle generazioni successive, fino a noi. ³

Sarebbe difficile condensare meglio i punti fondamentali della visione di Ratzinger circa l'evento della risurrezione e la sua trasmissione ad opera dei testimoni. L'esperienza del Risorto da parte dei discepoli è definita *diretta*: essa è colta come *dato oggettivo* dai *sensi esterni* ed illuminata al contempo da una *luce interiore*. Viene inoltre affermata senza indecisioni la storicità dell'insieme della testimonianza neotestamentaria, che ci consegna la notizia di due *fatti importanti*: il sepolcro rimasto vuoto e le apparizioni del Signore risorto. Rimane un'ultima questione da esaminare. Quale spiegazione dà Ratzinger delle differenze riscontrabili tra le diverse tradizioni pasquali e delle perplessità che suscitano le loro strane caratterizzazioni del Risorto? Tale questione è strettamente connessa, nel pensiero dell'autore, alla sua concezione della corporeità glorificata del Risorto. Ci sembra conveniente pertanto trattare i due temi in modo congiunto nel prossimo paragrafo.

¹ IDEM, *Dogma e predicazione*, 288.

² BENEDETTO XVI, *Udienza Generale*, 26 marzo 2008, «Insegnamenti di Benedetto XVI» IV/1 (2008) 478.

³ IDEM, *Udienza Generale*, 5 novembre 2008, «Insegnamenti di Benedetto XVI» IV/2 (2008) 613-614; il corsivo corrisponde al testo pubblicato sul sito: www.vatican.va.

2. *La realtà viva del corpo del Risorto: una corporeità non soggetta alle leggi fisiche*

Volgendo lo sguardo al Risorto, il primo aspetto che Ratzinger coglie è la novità della sua vita, rispetto alla precedente condizione terrena. «In primo luogo è chiarissimo che Cristo, nella risurrezione, non ha ripreso la sua vita terrena antecedente, [...]. Egli è risorto invece a quella vita stabile e definitiva, che non sottostà più alle leggi chimiche e biologiche, e quindi risulta ormai sottratta all'eventualità della morte, posta anzi per sempre al riparo nell'eternità accordata dall'amore». ¹ Si tratta, come abbiamo già visto, di una vita appropriata al «mondo di Dio». ²

Proprio tale novità di vita rende peculiari le narrazioni pasquali: «Ecco perché gli incontri avvenuti con lui sono "apparizioni"; ecco perché colui assieme al quale ancora due giorni prima si era seduti a mensa, non viene più nemmeno riconosciuto dai suoi migliori amici, e anche una volta riconosciuto rimane estraneo ad essi, cosicché solo quando *egli* stesso concede la facoltà di vederlo *vien davvero visto*». ³ È questa dimensione completamente nuova che si manifesta nel Risorto, il motivo della difficoltà degli evangelisti di descrivere gli incontri con lui. Lungi dal negare la storicità delle narrazioni, tuttavia, Ratzinger nota la loro coerenza al di là degli apparenti contrasti, e la capacità di cogliere in qualche modo il mistero:

quando ne parlano [degli incontri con il Risorto], non fanno che balbettare, e sembrano persino contraddirsi mentre ce li presentano. In realtà invece, sono sorprendentemente unanimi nella dialettica delle loro affermazioni, nel ribadire la contemporaneità del suo toccare e non toccare, del loro riconoscere e non riconoscere, nell'insistere sulla perfetta identità fra il crocifisso e il risorto, ma anche sulla radicale trasformazione avvenuta in lui. Si riconosce il Signore quasi senza riconoscerlo; lo si tocca, eppure egli è l'intangibile; egli è lo stesso, eppure è tutto diverso da prima. ⁴

Occupiamoci ora più da vicino della condizione gloriosa del Risorto così come Ratzinger la descrive. La vita nuova della risurrezione, prodotta dalla vittoria dell'amore di Dio sulla morte, deve superare completamente la sfera biologica, il *bios*, che è dittatura della vita biologica e, al contempo signoria incontrastata della morte. ⁵ Deve essere invece vita nuova, diversa, definitiva, imperitura, quella vita che la Bibbia greca chiama *zoé*, e che si trova al di fuori e al di sopra della sfera biologica. ⁶ Questo superamento radicale della sfera biologica è reso necessario, per Ratzinger, da un carattere essenziale del cosmo così come è ora: il movimento, il continuo cambiamento delle cose che si dà in esso, lo rende

¹ RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, 251.

² *Ibidem*, 253.

³ *Ibidem*, 251; il corsivo è dell'originale. Una valutazione analoga, a proposito dell'episodio di Emmaus, si trova in RATZINGER, *Dogma e predicazione*, 286.

⁴ RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, 251-252.

⁵ Cfr. *ibidem*, 248.

⁶ Cfr. *ibidem*, 250.

inadeguato come «dimora per l'immutabile vita della gloria».¹ Tale costante mutamento inoltre riguarda lo stesso corpo umano e rende perciò difficile concepire il corpo della risurrezione.²

Il superamento dei limiti imposti ai corpi terrestri dalle leggi fisiche è ben spiegato in una recente omelia pasquale di Benedetto XVI. «Nella sua vita terrena Gesù, come tutti noi, era legato alle condizioni esterne dell'esistenza corporea: a un determinato luogo e a un determinato tempo. La corporeità pone dei limiti alla nostra esistenza. [...] Gesù, invece, che ora mediante l'atto dell'amore è totalmente trasformato, è libero da tali barriere e limiti».³ Con la sua risurrezione può ora venire «nel modo universale della presenza del Risorto, in cui Egli è presente ieri, oggi ed in eterno; in cui abbraccia tutti i tempi e tutti i luoghi. Ora può oltrepassare anche il muro dell'alterità che separa l'io dal tu».⁴

Nonostante tutte le difficoltà di rappresentazione concettuale, l'affermazione della corporeità e della materialità della risurrezione sono uno dei punti focali della concezione di Ratzinger. Egli affronta a fondo questo tema, dal punto di vista biblico e sistematico, in *Escatologia*, anche se numerosi spunti sono presenti già nella sua produzione precedente. Cercheremo di esporre le linee principali di tale pensiero.

3. Riflessione sulla corporeità della risurrezione

È possibile dire qualcosa sulle modalità concrete della vita di Cristo e dei risorti? Ratzinger affronta estesamente il tema nel terzo capitolo della sua *Escatologia*. Chiariti i termini del problema, analizza il contenuto della tradizione, soffermandosi in primo luogo sul dato biblico, poi sulla storia dell'elaborazione teologica;⁵ infine procede alla riflessione sistematica. Egli rileva innanzitutto che il NT si oppone tanto allo *spiritualismo*, affermando che c'è risurrezione dei corpi, quanto al *naturalismo* (o *fisicismo*, o *naturalismo materialistico*: un ritorno dei corpi alla maniera di questo mondo), affermando al loro posto un *realismo pneumatico*: si deve pensare a una corporeità nel senso cristologico, ossia sul modello della resurrezione di Gesù, cioè una corporeità che proviene dallo Spirito San-

¹ IDEM, *Dogma e predicazione*, 250.

² Cfr. *ibidem*, 250; si veda anche 336 in cui la stessa difficoltà è evidenziata a proposito dell'Assunzione di Maria in corpo e anima.

³ BENEDETTO XVI, *Omelia nella Veglia Pasquale*, 22 marzo 2008, «Insegnamenti di Benedetto XVI» IV/1 (2008) 456-457.

⁴ *Ibidem*. Un analogo superamento dei limiti spazio-temporali si dà anche nel caso di Maria, anch'ella partecipe della condizione gloriosa: «Maria è assunta in cielo in corpo e anima: anche per il corpo c'è posto in Dio. Il cielo non è più per noi una sfera molto lontana e sconosciuta. [...] Maria è assunta in corpo e anima nella gloria del cielo e con Dio e in Dio è regina del cielo e della terra. È forse così lontana da noi? È vero il contrario. Proprio perché è con Dio e in Dio, è vicinissima ad ognuno di noi». IDEM, *Omelia nella Solennità dell'Assunzione della Beata Vergine Maria*, 15 agosto 2005, «Insegnamenti di Benedetto XVI» I (2005) 396.

⁵ In precedenza aveva esaminato i principali documenti del Magistero riguardo alle questioni connesse alla risurrezione: esistenza dell'anima, affermazione della sua immortalità, giudizio particolare immediatamente dopo la morte, ecc. Cfr. RATZINGER, *Escatologia*, 146-153.

to.¹ Tuttavia si deve riconoscere che il NT non fornisce informazioni dettagliate sul corpo di risurrezione; anzi, secondo Ratzinger «riguardo alla materialità di questa risurrezione rimane quasi tutto aperto».² Spetta alla riflessione sistematica tentare di procedere oltre.

Percorrendo lo sviluppo della dottrina teologica sul significato dell'espressione "corpo di risurrezione",³ Ratzinger si sofferma sulla svolta operata da san Tommaso con la definizione dell'anima come *forma corporis*. Tommaso mette insieme, superandoli, Platone e Aristotele. Egli da un lato afferma che l'anima è *forma* del corpo e perciò costituisce un'unità strettissima con esso. E d'altra parte corregge la concezione aristotelica dell'anima come *entelechia*, cioè come forma interamente legata alla materia e destinata a scomparire con la dissoluzione di questa. Per Tommaso l'anima umana è spirituale e pertanto indistruttibile. Non è però un principio divino universale – come il *nous*, lo spirito, per Aristotele –, bensì strettamente personale proprio in quanto «forma» del corpo.⁴ Ciò che Ratzinger sottolinea come conseguenza fondamentale dell'intuizione di Tommaso – l'anima è unita in tal modo al corpo da essere definita in funzione di esso – è che una separazione dell'anima dal corpo contraddice la sua natura. Vedremo l'importanza che questa impostazione antropologica avrà nella comprensione della risurrezione.⁵

Nell'affrontare il problema di una corretta concezione dell'*immortalità* dell'uomo, Ratzinger afferma che per l'uomo, la cui aspirazione e fonte della vera vita è vedere Dio – contemplarlo, conoscerlo –, fonte dell'immortalità è la *relazione* con Dio. Questo però non significa concepire l'immortalità solamente come grazia, come dono soprannaturale. Non vi è contrasto cioè con l'affermazione della sussistenza dell'anima attraverso la morte. Infatti, spiega Ratzinger, il motivo dell'immortalità, che è l'*apertura*, la capacità di comunicazione con Dio, fa parte dell'essere stesso dell'uomo: «questa apertura rappresenta quanto vi è di più profondo nell'uomo, ossia propriamente ciò che noi chiamiamo "anima"». ⁶ Così egli congiunge il suo pensiero con quello di Tommaso d'Aquino: «una simile apertura è *data* all'uomo (e pertanto non è prodotto di un suo sforzo proprio). Tuttavia essa è data all'uomo in quanto persona, in modo da far ora parte della personalità dell'uomo, secondo l'intenzione della creazione. A que-

¹ Cfr. RATZINGER, *Escatologia*, 178-181. Tale valutazione emerge da una considerazione complessiva del dato scritturistico da parte di Ratzinger. In particolare egli trova il pensiero di Paolo in sostanziale armonia con i racconti evangelici (cfr. *ibidem*, 179). L'impegno nel mettere in luce l'armonia fondamentale tra i testi e di considerare l'intero dato del NT ci sembra una caratteristica notevole del metodo teologico dell'autore, che emerge nel corso di tutta l'*Escatologia*.

² *Ibidem*, 180-181.

³ Per una buona sintesi e valutazione di questo aspetto del pensiero di Ratzinger, cfr. B.P. PRUSAK, *Bodily Resurrection in Catholic Perspectives*, «Theological Studies» 61 (2000) 64-105, specialmente 92-99.

⁴ Cfr. RATZINGER, *Escatologia*, 156, 160-162.

⁵ Ratzinger fa notare che questo concetto di anima è assolutamente nuovo e specificatamente cristiano, così come quello di risurrezione. Non si tratta di un'applicazione diretta, in teologia, di un'idea filosofica. Cfr. *ibidem*, 162.

⁶ *Ibidem*, 167.

sto si riferisce Tommaso quando dice che l'immortalità appartiene all'uomo *per natura*». ¹

Come va concepita la salvezza promessa all'uomo nella risurrezione? Senza dubbio la salvezza riguarda *tutto* l'uomo. Ciò consegue dal concetto di creazione, ossia dalla visione dell'uomo come essere unitario propria dell'antropologia cristiana. «Ciò che viene salvato è l'uomo quale creatura intera, l'interezza e l'unità della persona». ² Ma si pone il problema di come concepire una salvezza dell'intero essere umano di fronte alla realtà del deperimento e della disgregazione del corpo nella morte. Il punto critico, in particolare, è capire *come* la materia possa partecipare della risurrezione, questione strettamente connessa a quella della continuità tra corpo terreno e corpo risorto. Sul piano teologico le cose sono chiare per Ratzinger il quale, in più occasioni, afferma che la materia non può restare esclusa dalla risurrezione. Ciò significherebbe negare l'intenzione creatrice di Dio – cadendo di fatto in una concezione dualistica del mondo e dell'uomo – e non comprendere correttamente il dato biblico. ³ Su questo punto, così come sulla tesi che la risurrezione della persona avvenga al momento della morte, Ratzinger critica con forza la visione di Greshake, chiedendosi «con quale diritto si possa parlare ancora di "corporeità" quando si nega esplicitamente ogni rapporto con la materia». ⁴

Dal punto di vista filosofico-antropologico la questione è invece assai difficile. La riflessione dell'autore circa il modo in cui la materia farà parte del mondo rinnovato e su come essa sarà integrata nella persona umana, non ha pretese di esaustività dato che, come dirà anche molti anni più tardi «non possiamo immaginarcelo [come sarà la risurrezione alla fine della storia] perché non conosciamo né le possibilità della materia né quelle del Creatore». ⁵ Egli tratteggia però alcune linee interessanti. Innanzitutto è irrinunciabile, secondo Ratzinger, la distinzione tra anima e corpo, così come è stata formulata in modo definitivo da san Tommaso e dal Concilio di Vienne: ⁶ lungi dall'essere un dualismo, essa permette di capire che, pur nel cambiamento e nel disfacimento corporale, nell'uomo si forma ciò che è imperituro e stabile. Con san Tommaso si deve

¹ *Ibidem*. Una valutazione e un confronto tra la dottrina tomista e il pensiero di Ratzinger su questi aspetti, in cui si ravvisa una fondamentale armonia, si trova in J.I. SARANYANA, *Sobre la muerte y el alma separada*, «Scripta Theologica» 12 (1980) 593-616. ² RATZINGER, *Escatologia*, 170.

³ Cfr. *ibidem*, 202. Oltre a quanto in *Escatologia*, circa il supporto scritturistico per affermare che la risurrezione riguarda il corpo nella sua materialità, è suggestivo il commento alla confessione paolina in 1Cor 15,3-8 che si trova in RATZINGER, *El Dios de los cristianos*, 96-104: «Gesù [...] risorge, prima che cominci la corruzione. [...] La risurrezione di Gesù ci dice che [...] la morte non appartiene per principio e irrevocabilmente alla struttura del creato, della materia. [...] la fede nella risurrezione di Gesù è una confessione dell'esistenza reale di Dio, della sua creazione, del sì incondizionato con cui egli guarda alla creazione, alla materia. La parola di Dio arriva veramente fino all'interno del corpo, il suo potere non termina al margine della materia: abbraccia tutto, e perciò il sostegno di questa parola raggiunge con ogni certezza anche la materia, l'intimità del corpo, e lì si constata la sua efficacia». La traduzione è nostra.

⁴ RATZINGER, *Escatologia*, 123. Per le tesi sostenute da Greshake, Lohfink e da Vögtle, cfr. anche *ibidem*, 122-126, 174-177, 198, 200-204. ⁵ IDEM, *Il Dio vicino*, 158. ⁶ Cfr. DH 902.

convenire che «gli elementi materiali che compongono il corpo umano derivano la loro qualità di “corpo” soltanto dal fatto di essere organizzati e improntati dall’energia plasmante dell’anima. [...] non da essi dipende quindi l’identità della “corporeità”; piuttosto, la sua identità consegue dal fatto che la materia è assoggettata alla forza plasmante dell’anima»; pertanto «l’identità della corporeità non è determinata dalla materia, bensì dall’anima». ¹

Ratzinger nota, a questo punto, che la concezione di Tommaso dell’anima come *unica* forma del corpo rende difficile o impossibile sostenere «alcuna identità tra il corpo precedente e quello successivo alla morte». ² Questo è, a suo parere, il problema su cui l’intuizione di Tommaso è costretta ad arrestarsi. La questione radica, per Ratzinger, nella concezione aristotelico-tomista di materia e forma, per cui si stabilisce «l’abisso della “materia prima”» tra il corpo vivente e il cadavere. I tentativi di superare tale scoglio dovrebbero approfondire il pensiero di san Tommaso nella linea da lui iniziata, in particolare valorizzando il suo apporto fondamentale: l’unità tra corpo e anima secondo l’intenzione della creazione. ³

Nella prima edizione di *Escatologia*, Ratzinger non procede oltre nell’indagine sistematica sulla risurrezione dal punto di vista specificamente antropologico. Quello che è certo, per lui, è che l’intero cosmo attuale sarà portato alla condizione in cui materia e spirito saranno coordinati l’uno all’altra in modo nuovo e definitivo. Nelle riflessioni riportate come *Appendici* all’edizione in lingua inglese, troviamo invece ulteriori considerazioni sul problema della materia. ⁴ Rifacendosi ancora una volta al pensiero di san Tommaso, per Ratzinger si può affermare che «l’uomo nel corso della vita “interiorizza” la materia». ⁵ In tal senso «è corretto parlare della mente come della continua integrazione della materia-fatta-corpo nell’anima». ⁶ Così si stabilisce una connessione dell’anima con la materia che non può essere perduta neppure nella morte, e al tempo stesso diviene significativa per l’uomo l’attesa della risurrezione. Il concetto di anima gioca dunque un ruolo fondamentale, poiché «l’anima stessa, nella sua esistenza che continua, trattiene dentro di sé la materia della sua vita, e perciò tende impazientemente verso il Cristo risorto, verso la nuova unità di spirito e materia che in lui è stata aperta per lei». ⁷ L’anima dunque, secondo Ratzinger, traghetta, in un certo senso, al di là della morte, la materia della sua vita.

¹ RATZINGER, *Escatologia*, 188.

² *Ibidem*, 189.

³ Cfr. *ibidem*, 190.

⁴ Le riflessioni di tali *Appendici* riguardano anche altre problematiche di escatologia. Oltre a riprendere i fili e le questioni principali del dibattito recente, si notano le linee portanti dell’impostazione di Ratzinger: la necessità vitale che la riflessione teologica sia in continuità e non in rottura con la tradizione ecclesiale; l’attenzione all’insieme del dato biblico e ai Padri; la necessità di una seria riflessione filosofica nell’elaborazione di una corretta escatologia. Cfr. soprattutto RATZINGER, *Escatology*, 263, 269.

⁵ *Ibidem*, 258: «man throughout his life “interiorizes” matter».

⁶ *Ibidem*: «is it justified to call the mind the continuing integration of matter-become-body in the soul».

⁷ *Ibidem*: «the soul itself, in its continuing existence, retains within itself the matter of its life, and therefore tends impatiently towards the risen Christ, towards the new unity of spirit and matter which in him has been opened for it».

L'autore si preoccupa poi di chiarire che la sopravvivenza dell'anima e il suo perdurante legame con la materia non sono la condizione più essenziale per la vita eterna. «L'uomo può [...] vivere per sempre, perché è capace di mantenere una relazione con ciò che dà l'eternità»,¹ cioè con Dio che è verità e amore. Ma questo implica allora anche per la materia una partecipazione nella consumazione finale. Se è vero infatti che l'anima è nella sua essenza capacità di relazione con la verità e l'eterno amore che è Dio, e che da Lui riceve la vita eterna, «visto che nello spirito e nell'anima dell'uomo la materia viene integrata, la materia in lui raggiunge il pieno perfezionamento della risurrezione».²

Il pensiero di Ratzinger suscita un'impressione di solidità, compattezza e profondità. Digni di nota sono la chiarezza e l'impegno nel precisare il significato e la portata dei termini in riferimento alla grande tradizione teologica e filosofica del passato.

Nell'accogliere il dato scritturistico, Ratzinger è sensibile al fondamento storico che è alla base delle testimonianze. I testi non sono mai visti *puramente* come espressioni di fede. Così egli ricava dai racconti evangelici una quantità di informazioni che non abbiamo riscontrato in nessuno degli autori finora presentati, riconoscendo il carattere di evento storico, oggettivo, delle apparizioni del Risorto, e il realismo della sua corporeità che si offre sensibilmente e tangibilmente ai discepoli, pur nella novità radicale della condizione gloriosa.

La decisione con cui l'autore afferma che è impossibile immaginare alcunché sulla materialità della risurrezione non deriva perciò da un sospetto verso i racconti pasquali dei Vangeli, ma dall'altrettanto seria considerazione mostrata verso le affermazioni paoline e giovanee di 1Cor 15,50 e Gv 6,63, che lo spingono a escludere tentativi di spiegazione "fisicistici" della risurrezione.³ La vita nuova della risurrezione dovrà superare l'ambito del *bios* per permettere il pieno dispiegarsi dell'amore, libero finalmente dalla dittatura della morte. Non troviamo quindi in Ratzinger le pennellate con cui Moltmann tratteggia la condizione dei risorti nel cosmo rinnovato. Egli non concede assolutamente nulla all'immaginazione. Tuttavia con uguale forza afferma, in base alla logica della creazione e della salvezza manifestatasi nella risurrezione di Cristo, la necessità che la materia partecipi a pieno titolo alla risurrezione finale. Inoltre, a differenza di Moltmann, compie un notevole sforzo di riflessione per comprendere la modalità di tale partecipazione della materia alla consumazione escatologica.

¹ *Ibidem*, 259: «Man can [...] live forever, because he is able to have a relationship with that which gives the eternal». In un testo recente, come Pontefice, così esprime tale pensiero: «Noi vivremo mediante la comunione esistenziale con Lui, mediante l'essere inseriti in Lui che è la vita stessa. [...] La semplice indistruttibilità dell'anima da sola non potrebbe dare un senso a una vita eterna, non potrebbe renderla una vita vera. La vita ci viene dall'essere amati da Colui che è la Vita; ci viene dal vivere-con e dall'amare-con Lui», BENEDETTO XVI, *Omelia nella Veglia Pasquale*, 15 aprile 2006, «Insegnamenti di Benedetto XVI» II / 1 (2006) 456-457.

² RATZINGER, *Eschatology*, 259: «because in the spirit and soul of man matter is integrated, matter attains in him to the fulfilled completeness of the resurrection».

³ Cfr. per esempio RATZINGER, *Escatologia*, 202.

Il punto centrale della riflessione di Ratzinger non è l'*ingresso* della materia nel mondo della risurrezione, e tuttavia non è questo un aspetto di poca importanza poiché proprio qui, nella materia, la morte mina e sconfigge la vita dell'uomo, e sempre nella materia si manifesta la tendenza del mondo alla corruzione. È nella materia, pertanto, che si mette alla prova e si rivela la potenza dell'amore di Dio. Le motivazioni di fondo di Ratzinger sono evidentemente di tipo teologico, radicate nella lettura dei testi dell'AT e del NT alla luce della comprensione della Chiesa – tanto dei Padri quanto della riflessione teologica – e delle sue espressioni autorevoli nei documenti magisteriali. Ma egli riconosce anche un compito imprescindibile alla filosofia. Nell'*Appendice II* di *Eschatology* lamenta la «mancanza di serietà filosofica» che ha ostacolato a lungo la discussione sui temi di escatologia e la superficialità con cui concetti vitali per la comprensione dell'uomo sono stati impiegati senza alcuna consapevolezza della riflessione fondamentale svolta dai Padri su tali questioni.¹ Si tratta di un giudizio severo ma, a nostro parere, condivisibile.

Dal punto di vista filosofico-antropologico Ratzinger giustamente nota che, escludendo la materia, perde di significato parlare di *corporeità*. Egli mostra anche che materia e anima sono ingredienti necessari e correlativi nella comprensione della morte e della risurrezione dell'uomo. Negare l'anima per affermare l'indivisibilità dell'uomo, dematerializza anche la risurrezione, poiché se nulla nell'uomo garantisce la sopravvivenza dell'io attraverso la morte, egli deve essere risuscitato da Dio proprio *nella* morte. Ma quello che prima era il suo corpo evidentemente rimane nella tomba. Allora *cosa* risorge, se l'uomo era *uno*, e se niente di lui era separabile dal corpo?² Solo ammettendo invece che qualcosa sopravvive, pur nel disfacimento corporale e nella stessa morte, si comprendono sia la necessità di una risurrezione alla fine dei tempi, che la partecipazione della materia alla consumazione finale.

Si intuisce nell'argomentazione di Ratzinger una via di soluzione al problema dell'identità tra corpo terreno e corpo di risurrezione, mediante la distinzione tra "unità fisiologica" e "corpo", e l'affermazione dell'anima come nucleo spirituale e forma del corpo. La materia è plasmata per essere "corpo" dall'anima. L'anima è dunque la responsabile della "corporeità", e pertanto è anche il "luogo" dell'uomo in cui la materia viene interiorizzata, integrata nella personalità. È necessario intendere bene di cosa si tratta di preciso. L'anima non può evidentemente trattenere con sé la materia in senso proprio. Ma in qualche modo può integrarla in sé. Si tratta in realtà, per usare l'espressione di Ratzinger, della "materia fatta corpo", durante la vita dell'uomo. Tale modo di persistenza del corpo nell'anima, in attesa della risurrezione, dovrebbe costituire l'anello di congiunzione tra il corpo terreno e quello glorioso. Non si tratterebbe pertanto né di un'identità strettamente materiale, né della sola identità formale.

¹ Cfr. RATZINGER, *Eschatology*, 263.

² Questo ragionamento è sotteso a tutta l'argomentazione di Ratzinger su immortalità, morte e risurrezione, ed è esposto nei termini qui riassunti in *ibidem*, 252.

Per caratterizzare in qualche modo la nuova materialità del corpo risorto rispetto all'attuale, Ratzinger parla di una corporeità non strutturata fisico-chimicamente, di un'espressione dell'io in termini *ultra-fisici*,¹ senza però entrare in maggior dettagli. È chiaro che qui ci troviamo alle soglie del mistero di quella "novità" che solo l'azione di Dio è capace di produrre e che non può essere immaginata che con timidi e goffi tentativi.

VI. MARCELLO BORDONI

Nell'ambito della sua opera sulla cristologia,² Marcello Bordoni affronta estesamente il tema della risurrezione di Cristo. La riflessione sul significato dell'evento pasquale è preceduta da un'analisi volta a stabilirne il peculiare carattere di storicità. A questo esame dedicheremo il primo paragrafo della nostra esposizione. Sposteremo poi l'attenzione sul significato della risurrezione alla luce dei linguaggi impiegati nel NT. Bordoni rileva, oltre alla valenza cristologica della risurrezione di Gesù, le sue implicazioni antropologiche ed ecclesiologiche. La dimensione escatologica, sempre presente nel discorso dell'autore, emerge con particolare evidenza là dove egli mostra il rapporto tra risurrezione di Gesù e Parusia. In questo contesto si illumina anche l'aspetto della *corporeità* della risurrezione, come dimensione essenziale della persona ed istanza di una salvezza intesa come pienezza di comunione di vita con Dio, con gli altri e con il mondo. Sarà questo l'oggetto del terzo paragrafo.

1. La risurrezione di Cristo: evento reale e storicamente conoscibile

L'annuncio apostolico della risurrezione di Gesù, afferma Bordoni, «esprime anzitutto "un *avvenimento reale*" che si è compiuto in Gesù Cristo e che per questa sua "oggettiva realtà" trascende sia la esperienza soggettiva della fede a cui non è riducibile, sia la verificabilità di tipo puramente storico-scientifico».³ Infatti la risurrezione di Gesù è per sua natura un evento *escatologico* e per la sua «portata di *trasfigurazione dell'umano* (Fil 3,21) [...] è una realtà non intrinsecamente verificabile e soggetta, naturalmente, alla osservabilità di un qualsiasi testimone che vive nel tempo puramente terrestre».⁴ L'intrinseca inosservabilità dell'evento non significa però che esso sia del tutto inconoscibile. L'autore spiega che la risurrezione, oltre che oggetto di fede, deve essere considerata «*anche una realtà storica* [...] anzitutto a motivo delle tracce lasciate dall'avvenimento nell'ambito

¹ Cfr. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, 296.

² M. BORDONI, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo*, Herder - Pul, Roma 1982-1986, (d'ora in poi *Gesù di Nazaret*).

³ *Ibidem*, vol. II, 527-528. Nel seguito indicheremo i riferimenti al testo di Bordoni con numeri di pagina entro parentesi, preceduti da un numero romano che designa il volume all'interno dei tre che costituiscono l'opera. Rispetteremo sempre l'uso del corsivo da parte dell'autore.

⁴ *Gesù di Nazaret*, II, 527. L'autore ricorda anche che la risurrezione possiede una dimensione di "mistero" in quanto è rivelazione piena dell'identità di Gesù come "Cristo e Signore": tale dimensione trascende anch'essa il campo di ciò che è sperimentabile in modo puramente umano.

della realtà terrestre, quali il sepolcro vuoto, dato storico in se stesso osservabile da qualsiasi testimone, anche non credente, e quali i fatti di apparizione» (II, 528). Queste ultime, le apparizioni del Risorto, sono indice di storicità dell'evento¹ poiché hanno invaso anche il campo dell'esperienza umana dei discepoli e non sono interpretabili come pure esperienze interiori di fede.

L'autore distingue poi queste *tracce storiche* – sepolcro e apparizioni – che, in base a quanto leggiamo nel NT, furono le cause della *certezza* acquisita dai discepoli riguardo alla risurrezione di Gesù (cfr. II, 534), da un'altra serie di dati verificabili mediante l'analisi storica, che permettono di raggiungere *indirettamente* l'evento pasquale. Si tratta di «avvenimenti certi: la morte di Croce, lo scandalo giudaico e dei discepoli, la certezza successiva di questi discepoli sulla risurrezione di Gesù» (II, 534). In base a questo insieme di dati, verificabili, «la realtà oggettiva della resurrezione di Gesù di Nazaret si impone dunque, *anche sul piano storico*» (II, 534).

Esaminando i racconti pasquali delle apparizioni, Bordoni rileva che vi confluiscano diverse tradizioni che discordano spesso sui particolari ma non nella sostanza; tali discordanze rafforzano al tempo stesso il giudizio sull'autenticità dei racconti. Particolarmente evidente è la diversità di carattere tra le tradizioni relative alle apparizioni gerosolimitane e quelle galilaiche, ma il giudizio dell'autore è che si tratti di «*autentiche tradizioni che nella loro diversa origine trasmettono notizie storicamente esatte*» (II, 543). Le due tradizioni sono in realtà complementari: «la prima [gerosolimitana], restando ancorata al linguaggio di risurrezione, da sola, potrebbe correre il rischio di assimilare il Risorto ad un sopravvissuto alla morte, non evidenziando sufficientemente le dimensioni di "gloria" [...]. La tradizione galilaica dà in ciò il suo importante complemento. Ma, a sua volta, [...] presa isolatamente [...], non dà rilievo sufficiente alle dimensioni biografiche del racconto» (II, 546).

Queste caratterizzazioni letterarie proprie dello stile delle due tradizioni gerosolimitana e galilaica *non compromettono minimamente il realismo dei fatti che esse testimoniano e che trovano riscontro nell'insieme dei dati del NT e negli strati più antichi della testimonianza neotestamentaria*. I racconti pasquali ci riferiscono autentici avvenimenti di incontro del Risorto con i suoi e gli aspetti di significazione che i due tipi di racconti ci riferiscono sono realmente appartenenti a questi incontri penetrati, nella tradizione evangelica, di una intelligenza di fede (II, 546-547).

Per quanto riguarda il sepolcro vuoto, Bordoni sostiene che sebbene non se ne faccia menzione diretta nella tradizione preevangelica più antica, «possiamo però affermare che da molteplici indizi, il fatto era ben conosciuto da questa tradizione». ² Inoltre è decisivo, a favore della storicità della tomba vuota, l'argomento che la predicazione apostolica a Gerusalemme sarebbe stata smentita se

¹ Bordoni chiarisce il concetto di *storicità* di un evento in *Gesù di Nazaret*, II, 526.

² Tra questi indizi vi è l'attestato circa la sepoltura di Gesù in 1Cor 15,3b-5 e in At 2,23-31; 13,27-36, oltre alle narrazioni dei Vangeli. Cfr. *Gesù di Nazaret*, II, 548, nota 67.

il sepolcro non fosse stato ritenuto veramente vuoto, vista anche la concezione piuttosto “fisica” della resurrezione nell’ambiente giudaico. Oltre a ciò, l’assenza di smentite in merito e l’accusa delle autorità giudaiche ai discepoli di aver trafugato il corpo di Gesù, sono ulteriori conferme dell’attendibilità dei racconti del sepolcro. Più che un interesse apologetico della primitiva comunità, in tali racconti emerge il valore di *segno* che possiede la tomba vuota alla luce della risurrezione. I dettagli riguardanti la pietra e le bende dichiarano la vittoria di Gesù sullo *sheol*, rivelando che egli, a differenza di Lazzaro che era uscito dalla tomba ancora fasciato dalle bende e dal sudario, «è uscito dal sepolcro totalmente libero da tutte le contingenze materiali, da tutto ciò che aveva rapporto con la morte» (II, 557). A mo’ di bilancio sul sepolcro vuoto, Bordoni afferma che proprio il carattere di *segno* è quello che meglio permette di coglierne il significato: «un segno lasciato nel mondo storico da un evento, quello della risurrezione di Cristo, che ha una consistenza intrinsecamente metastorica a causa della sua realtà escatologica» (II, 557).

2. Il significato della risurrezione di Cristo attraverso i linguaggi del NT

Bordoni organizza i dati provenienti dal multiforme linguaggio del NT sulla risurrezione di Cristo mostrando la stretta relazione tra questa e l’escatologia, e tra la Pasqua e la vita nuova del cristiano. In un secondo momento esamina le espressioni che sottolineano la glorificazione e l’esaltazione di Gesù e conclude rilevando la *complementarietà* tra i linguaggi impiegati per esprimere la realtà e il significato della Pasqua.

Le profonde implicazioni reciproche tra risurrezione di Cristo ed escatologia radicano nel fatto che gli apostoli hanno espresso la loro comprensione degli incontri con il Risorto mediante il linguaggio della “risurrezione dai morti”. Così facendo, intesero dire che Gesù non era tornato semplicemente a una vita terrestre, ma che era «risuscitato di quella resurrezione escatologica che era attesa da Israele per la fine dei tempi o meglio oltre i tempi presenti terrestri» (II, 563).¹ La predicazione cristiana, tuttavia, rivela fin dalle sue origini una novità radicale: 1) un evento atteso per la fine dei tempi si è verificato in Cristo già adesso. La sua risurrezione ha perciò un valore “prolettico”, poiché la speranza dei credenti per il futuro trova in essa – un evento già avvenuto – un punto di appoggio e un riferimento. 2) Una simile *anticipazione escatologica* si è data in un solo individuo, in Cristo: la predicazione cristiana dunque ha anche “cristologizzato” la speranza per la fine dei tempi, concentrandola in Cristo. 3) Infine va rilevato il valore attribuito alla *corporeità* della risurrezione di Gesù nell’annuncio cristiano: «Il Risorto è colui che non solo ha vinto la morte, vivendo “personalmente” oltre

¹ Tale valenza escatologica della risurrezione di Cristo può essere riconosciuta, tra l’altro, nel significato teologico – oltre che innegabilmente biografico – dell’espressione “il terzo giorno”. Bordoni, a differenza di altri autori, non afferma il significato teologico a scapito di quello biografico-storico: entrambi sono presenti. Cfr. *Gesù di Nazaret*, II, 565.

questa, in tutta la sua spiritualità, ma anche vivendo “corporeamente” oltre la morte, portando a compimento il senso dell’essere corpo. È anche per questo che l’evento escatologico compiutosi in Gesù Cristo, comportando una corporeità nuova, esprime la sua piena vittoria sulla morte» (II, 567).¹

La realtà della risurrezione è espressa nel NT anche nei passi che presentano Gesù come *vivente*. Il linguaggio della “vita” non si sostituisce né si oppone a quello della risurrezione, ma mette in luce il totale superamento della morte da parte di Gesù, «la totale vittoria su di essa, onde “ciò che è mortale è inghiottito dalla vita” (2Cor 5,4; 1Cor 15,54-57) ed il risuscitato dalla morte, più non muore (Rm 6,9)» (II, 568). Il linguaggio della vita apporta due specificazioni a quello della risurrezione: da un lato esso sottolinea che la vita di Gesù oltre la morte possiede «il realismo di una “condizione di esistenza” personale, spirituale e corporea»; d’altra parte esso esprime anche «il senso “cristologico” specifico di una “vita eterna” che risplende nel Risorto in cui si manifesta con pienezza la sua affermazione “Io sono la vita” (Gv 14,6)» (II, 569). Questo secondo aspetto è particolarmente evidente nella teologia paolina e in quella giovannea. «In Paolo in particolare, mentre il linguaggio di risurrezione è utilizzato per riferirsi all’avvenimento pasquale compiutosi in Cristo, [...] il linguaggio della “vita” sembra decisamente rimpiazzare quello di risurrezione quando egli parla degli effetti o della efficacia vivificatrice del Cristo Risorto nei credenti già oggi, mediante la fede in Lui» (II, 569).

Tra gli altri tipi di linguaggio che esprimono l’evento pasquale, hanno poi un rilievo particolare quello dell’*esaltazione* e quello della *glorificazione*. Entrambi riflettono una cristologia arcaica: «L’idea di esaltazione [...] è un’idea iniziale della *cristologia primitiva che affonda le radici nella stessa cristologia di Gesù*» (II, 570), e non piuttosto il frutto di una riflessione tardiva da parte delle comunità ellenistiche; così pure «il *linguaggio di glorificazione, [...] affonda le radici antiche nello stesso linguaggio di Gesù e quindi mostra la sua autorevolezza*» (II, 572-573). Diverse formulazioni arcaiche del NT mostrano come «la nozione di “gloria” fosse alquanto privilegiata per esprimere la condizione esaltata di Cristo», designando quasi «l’ambiente divino, celeste e regale, in cui Cristo è stato assunto con la sua esaltazione». ² Nella teologia giovannea, come frutto di una rilettura alla luce della Pasqua, la gloria sembra caratterizzare tutta l’esistenza terrena di Cristo: è la stessa gloria che da sempre spetta al Figlio preesistente nel seno del Padre. Per

¹ A proposito del *realismo corporeo* della risurrezione, Bordoni precisa così il suo pensiero: «Che essa comporti un “realismo corporeo” nella condizione vivente del Risorto può essere affermato non solo in base al dato del sepolcro vuoto, ma soprattutto dalla esperienza delle apparizioni ove la sua corporeità emerge abbastanza chiaramente. È vero che [...] non si devono trarre affrettate illazioni sulle condizioni corporee del Risorto [...]. È pur vero, però, che anche se in una condizione di esistenza umana nuova, la corporeità del Risorto non può essere negata senza grave pregiudizio della stessa portata umana della speranza cristiana», *Gesù di Nazaret*, II, 566-567.

² *Gesù di Nazaret*, II, 573. Bordoni menziona in particolare Lc 24,26 («Non bisognava che il Cristo sopportasse queste sofferenze per entrare nella sua gloria?») e 1Tm 3,16 («fu annunziato ai pagani, fu creduto nel mondo, fu assunto nella gloria»).

quanto riguarda invece l'epistolario paolino, nei testi più antichi la *doxa* appare soprattutto collegata al ritorno glorioso del Signore nella Parusia (cfr. 2Ts 1,9).

La sintesi di Bordoni sul significato dell'evento pasquale emerge dall'insieme delle espressioni neotestamentarie. Egli nota innanzitutto la «*complementarietà essenziale del linguaggio di "esaltazione" e "glorificazione" rispetto a quello di "risurrezione"*» (II, 574-575), precisando però che «il linguaggio di "risurrezione", data la sua estensione nella letteratura neotestamentaria va considerato come linguaggio fondamentale, come centro di riferimento: quello cioè con il quale tutti gli altri devono confrontarsi» (II, 576). Tale linguaggio, di per sé, sottolinea il risveglio di Cristo dalla morte, la sua vittoria sullo *sheol*, il ritorno alla vita. Ma, preso da solo, potrebbe non esprimere sufficientemente la novità della vita del Risorto. Il linguaggio di esaltazione e glorificazione, a sua volta, mette l'accento proprio sulla nuova condizione del Risorto, che vive ormai nella sfera divina: grazie a tale "esaltazione celeste" «Gesù di Nazaret è collocato in condizione di Signore ed esercita tale signoria su tutto l'universo» (II, 575). Considerato isolatamente tuttavia, un simile linguaggio potrebbe «ridurre, in modo doceta, l'evento pasquale ad un fatto puramente verticale per cui il Risorto vive in una sfera talmente divinizzata da perdere il senso umano-corporeo della propria risurrezione» (II, 575). La risurrezione è vista come il momento centrale della fede cristiana e l'apice della rivelazione cristologica. In essa confluiscono tutta la vicenda terrena di Gesù e la sua missione, e vi trova compimento l'evento supremo della morte di croce. Il Regno di Dio entra nella sua fase finale, si compie «la sovranità universale di Cristo mediante l'esercizio della sua mediazione salvifica. [...] il Cristo Glorificato regna con la potenza dello Spirito e muove la storia conducendola alle ultime manifestazioni della gloria del Risorto (Parusia)» (II, 576-577). Proprio alla luce della Pasqua e grazie allo Spirito i detti e i fatti di Gesù vengono compresi nella loro portata e inizia quel processo di comprensione della verità tutta intera che durerà fino alla Parusia.

3. L'essenziale aspetto corporeo della risurrezione: pienezza di presenza nel mondo e di comunione

La riflessione di Bordoni sulla corporeità della risurrezione di Cristo e degli uomini si sviluppa fundamentalmente nel contesto del discorso su risurrezione e Parusia, ma alcuni spunti di carattere soprattutto antropologico vengono anticipati laddove l'autore mostra come la domanda di salvezza viene avvertita nell'attuale epoca storica. Noi cercheremo di integrare i contenuti in un unico discorso.

Bordoni nota che nel recente «recupero del significato umano del corpo come dimensione dell'io, della persona, la domanda di salvezza si carica di integralità, di pienezza di umanità e di cosmicità» (III, 467-468). La ragione di tale relazione tra la dimensione corporea della salvezza e il suo carattere di "pienezza di umanità" e di cosmicità si chiarisce attraverso le considerazioni dell'autore sulla realtà e il significato del corpo, ove appare che «nel corpo, [...] si riflette

e si vive il “mistero dell’uomo”, nella sua vocazione di grandezza, di libertà, di comunicazione e di comunione e nella sua insufficienza, debolezza costituzionale» (III, 469).

Innanzitutto «il corpo umano esprime una esigenza di integrazione cosmica mediante la sua azione trasformatrice ed umanizzatrice della natura: [...] è principio di strumentalità, della ominizzazione, in vista del riconoscimento dell’altro» (III, 468). In secondo luogo il corpo è comunicazione con gli altri, poiché in quanto essere corporeo l’uomo non vive come una monade. L’esigenza di comunicazione si manifesta in diversi modi ma «nella sua forma più espressiva della sua identità, l’uomo-corpo esprime il “dono per l’altro”, il “corpo dato”, “offerto”, come segno concreto dell’amore personale» (III, 469). Questo significato del corpo assume pienezza, come si vedrà, nella persona di Gesù. Oltre che espressione della presenza nel mondo, tendenza all’umanizzazione e al dominio della natura, luogo e mezzo di comunione e dono di sé, la corporeità è però avvertita anche come limite, debolezza e infermità. Nel *corpo terrestre* dell’uomo, in effetti, si manifestano *caratteri di inadempimento* dovuti alla struttura biologica del corpo stesso – che cresce e invecchia –, alla sua resistenza alla penetrazione dello spirito, e al suo essere luogo in cui si incarna e si esprime il peccato (cfr. III, 588).

Ebbene, l’uomo non si rassegna a questi limiti. «Nella sua tendenza alla sanità, al superamento della mortalità, alla sua più profonda comunione con gli altri, con il mondo, con Dio, l’uomo esprime una tensione verso una “pienezza di esistenza corporea” che trascende la corporeità biologica, riflesso di una condizione di vita mondana terrestre» (III, 470). Dal punto di vista antropologico, pertanto, si può affermare che, se nella condizione attuale «l’esigenza di una umanizzazione dell’uomo in senso di integralità, di pienezza, di socialità e di cosmicità passa per il corpo», necessariamente anche «la via della liberazione passa per il corpo, perché nel corpo si riflette tutto il mistero dell’uomo, il quale in questa sua dimensione essenziale per il suo essere uomo, che interamente lo coinvolge nella sua stessa intimità, esprime la sua “presenza all’altro uomo” ed “al mondo”» (III, 587).

La risurrezione di Cristo come evento escatologico, anticipo della Parusia, illumina ulteriormente la valenza corporea della salvezza dell’uomo. È necessario però dare il giusto significato alla dimensione corporea della risurrezione di Cristo o, come Bordoni dice con parole di Kasper, al suo *carattere fisico* (III, 589). Tale significato è illustrato da tre punti di vista diversi e complementari: antropologico, cristologico ed ecclesiologico. Sotto l’aspetto antropologico la risurrezione di Cristo ristabilisce «l’integrità sostanziale corporea compromessa dalla morte», e «realizza il compimento del significato e della istanza umana di corporeità» (III, 589). La nuova corporeità cioè esprime «il compimento di una presenza di comunione con il mondo e con gli altri uomini» (III, 589-590). Per Bordoni tale compimento implica il «*trascendimento della corporeità come realtà puramente fisica biologica, trascendimento dovuto alla “umanità” del corpo dell’uomo*, il quale proprio in quanto essenzialmente congiunto alla sua spiritualità, porta con sé

una identità nuova ed una finalità superiore rispetto al semplice corpo animale» (III, 590). Bordoni sembra qui suggerire che mentre il corpo attuale, nella sua componente puramente fisico-biologica si mantiene come “impermeabile” ad una personalizzazione e spiritualizzazione, il corpo risorto potrà essere completamente penetrato dallo spirito, senza alcuna resistenza. In effetti così prosegue: «È proprio in quanto adempimento di questa istanza umana di comunicazione e di presenza dell’io umano incarnato che il corpo di risurrezione possiede spiccate qualità pneumatiche che Paolo enumera in 1Cor 15,35-44 e che gli scolastici hanno descritto ed elaborato con categorie ancora troppo legate al quadro terrestre della attuale presenza al mondo» (III, 590).¹

Dal punto di vista cristologico, la risurrezione di Cristo porta a compimento il significato nuovo della sua corporeità, già fondato nella sua venuta storica; il significato cioè della «sua “proesistenza” per gli uomini e per il mondo in cui egli rivela la “proesistenza del Dio Trino”» (III, 591). «Il Corpo glorioso di Cristo è [...] il compimento di quel “corpo nuovo” che è il suo “Corpo filiale crocifisso” e cioè il “Corpo dono”, il “corpo dato per noi” che esprime, come mostrano le piaghe del Risorto, l’oblazione perenne del Calvario» (III, 617). Bordoni vede anche qui una continuità ed un compimento: la carne di Cristo che fin dall’Incarnazione, pur sottoposta alla fragilità biologica e alla morte, già portava in sé lo Spirito di amore che dà la vita, nella risurrezione viene liberata per opera dello Spirito dai limiti della passibilità e della morte, e resa carne vivificata e vivificante (cfr. III, 591). «La risurrezione è pertanto il compimento del processo di incarnazione e di trasformazione della carne umana. In questo senso è risurrezione gloriosa» (III, 591). Alla luce di queste considerazioni si comprendono e trovano un centro diverse affermazioni del NT: «il Cristo Risorto nel suo corpo glorioso è segno e presenza escatologica della realtà trinitaria di Dio nell’umanità e nel mondo» (III, 591); il corpo glorioso appare inoltre *vertice* e *centro* della nuova creazione, secondo l’idea paolina del “pleroma” (pienezza), poiché appaiono concentrati corporalmente in Cristo sia la potenza dello Spirito sia il mondo intero (cfr. III, 592). Perciò egli è anche *principio vitale* del rinnovamento finale di tutto l’universo.

Tale *funzione cosmica* della corporeità del Risorto, si adempie specialmente nella comunità cristiana (*funzione ecclesiologica*): nella sua corporeità gloriosa, Cristo è «il sacramento fondamentale di quella pienezza (pleroma) di comunione che si realizza corporalmente tra gli uomini nella Chiesa, Corpo di Cristo» (III, 593). In particolare, «per l’eucarestia il corpo glorioso di Cristo pone così nella nostra stessa carne mortale il germe della risurrezione corporea» (III, 593).

Riguardo l’esistenza futura dei risorti in Cristo, che si inaugurerà nella Parusia e che Bordoni considera un evento temporalmente distinto dalla risurrezione di Gesù Cristo, l’umanità che fin d’ora partecipa degli effetti spirituali della risur-

¹ In una nota a proposito della dottrina classica sulle qualità del corpo glorioso, Bordoni sostiene che non si possono ricavare dai testi del NT dati per una “fisica dei corpi gloriosi”, e che l’identità del corpo glorioso con quello terrestre affermata dal dogma significa essenzialmente identità della *persona incarnata terrestre* con la *persona incarnata gloriosa*. Cfr. *Gesù di Nazaret*, III, 590, nota 375.

rezione di Gesù, parteciperà allora anche corporalmente al suo trionfo «nella risurrezione fisica dell'umanità, in Lui» (III, 603). La risurrezione di Cristo ha una "virtù causale" su quella degli uomini. San Paolo aiuta a comprendere teologicamente tale nesso di causalità, il cui principio è lo Spirito di Dio: quello Spirito che già ora ci unisce spiritualmente a Cristo (cfr. Rm 1,4) farà risorgere alla fine i nostri corpi mortali (cfr. Rm 8,11). Bordoni compie un ulteriore passo, parlando di "causalità personale" della risurrezione di Cristo nei confronti della nostra: il Risorto, nella sua corporeità "pneumatica" per cui è «spirito datore di vita» (1Cor 15,45), comunicherà «non solo una esistenza nuova oltre la morte, ma la sua stessa vita di comunione con il Padre» (III, 605).

Dal punto di vista strettamente antropologico, l'uomo avrà accesso ad una pienezza di vita oltre la morte che trascenderà l'ordine della corporeità biologica, ma che sarà autentica vita corporea, «essendo questa una dimensione intrinseca della persona umana (in quanto umana, incarnata)» (III, 604). È lo stesso uomo terreno che risorge, «in quanto è lo stesso io, nella sua propria e personale corporeità, in cui si è realizzato una volta per sempre» (III, 604): in questo consiste l'*identità corporea* per Bordoni.¹ Ma, al tempo stesso, questo io incarnato «nella risurrezione raggiunge la sua totale realizzazione nelle sue dimensioni autenticamente umane» (III, 604). Tale realizzazione significa che la corporeità esprimerà perfettamente l'io, ed in particolare esprimerà la sua presenza a Dio, agli altri e al mondo.

Nell'approccio al problema storico della risurrezione, Bordoni è attento a non separare la *realtà* dell'evento dal suo *significato*, espresso attraverso la variegata testimonianza del NT. Così, l'osservare che la risurrezione è un evento che ha dato di sé manifestazioni conoscibili e verificabili – quindi *storiche* – non impedisce al nostro teologo di penetrarne il significato ulteriore, al di là della conoscenza raggiungibile da un punto di vista semplicemente empirico o razionale. È degno di nota, in tal senso, l'impegno a mettere in luce la *complementarietà* dei linguaggi del NT, mostrando di fatto come una valorizzazione dell'insieme dei testi scritturistici sia possibile e conduca a una profonda intelligenza del mistero del Risorto.

Assai interessante è la riflessione sulla corporeità come dimensione essenziale della persona, che pertanto non potrà essere abbandonata nella risurrezione. Tale affermazione viene confermata e rafforzata alla luce dell'Incarnazione e della risurrezione di Cristo. Come scrive Bordoni, «*La risurrezione è [...] il compimento del processo di incarnazione e di trasformazione della carne umana*» (III, 591): questo pensiero illumina potentemente il senso positivo della corporeità umana nel disegno divino e il realismo della speranza cristiana nella risurrezione del corpo. In linea con gli autori precedentemente considerati, Bordoni vede nella

¹ Cfr. anche: *Gesù di Nazaret*, III, 604, nota 397. Nel fatto che si tratterà dello stesso "io incarnato" si trova l'affermazione dell'identità corporea in senso non solo specifico (sarà un corpo umano), ma propriamente numerico: sarà lo *stesso corpo* poiché, dice Bordoni, è l'io umano il principio formale del corpo, quello che dà al corpo l'identità.

corporeità il luogo dell'inserimento dell'uomo nel mondo e nella comunione con gli altri. Egli però sottolinea con particolare chiarezza l'esigenza di un futuro compimento della corporeità nel senso di una piena umanizzazione. Tale umanizzazione dovrà consistere nella capacità del corpo risorto di esprimere perfettamente lo stesso *io incarnato* dell'uomo terreno e, in particolare, dovrà consentirgli una comunione senza ostacoli con Dio, con gli altri e con il mondo. Una simile umanizzazione significherebbe dunque la spiritualizzazione del corpo, dato che dire *io libero, spirituale, personale* dell'uomo, è dire per Bordoni *spirito* (ricordando sempre che si tratta di *io incarnato, di spirito incarnato*). Qui si trova il nucleo sia dell'*identità* dell'uomo terreno con l'uomo risorto che della *trasformazione* – nel senso di compimento – della sua corporeità.

La prospettiva di Bordoni mette al centro l'unità dell'uomo, senza pretendere però di eliminare una certa dualità. Dal punto di vista terminologico si nota che l'autore preferisce non parlare di "anima", ma di "io spirituale", libero, personale. E non troviamo quasi mai il concetto di "materia", ma esclusivamente quello di corpo e di corporeità, o l'aggettivo "incarnato" riferito all'io o allo spirito umano. Ciò suggerisce alcune osservazioni che costituiscono possibili linee di approfondimento della riflessione. La domanda fondamentale è come possiamo concepire il corpo pneumatico dei risorti. Bordoni illumina magnificamente il senso della corporeità e la forza con cui l'*uomo-corpo* chiede di essere salvato, nella pienezza della sua umanità e della sua relazione con il mondo e con le persone. Non entra tuttavia nella problematica del *come* del corpo Risorto. È qui che a noi sembra importante il ricorso al concetto di materia per specificare quello di corporeità. Il nostro teologo vede nella corporeità umana la tendenza alla *trasformazione* e all'*umanizzazione* del mondo, specie "in vista del riconoscimento dell'altro", ma potremmo anche dire del "dono all'altro". Il corpo è pertanto principio di *strumentalità* per questo scopo. Possiamo chiederci allora cosa avverrà per il corpo futuro: esso non sarà più principio di strumentalità? Dovremmo cioè escludere per l'uomo risorto la possibilità di agire e di *trasformare* la creazione rinnovata? Se così fosse elimineremmo una delle modalità essenziali di dono reciproco e di comunione tra le persone. Questo è uno dei motivi che rendono significativa, a nostro parere, la domanda circa la *materialità* del corpo risorto, come punto di inserimento e di contatto con la creazione materiale.

Più volte Bordoni sottolinea la trascendenza della corporeità glorificata rispetto alla dimensione fisico-biologica dell'uomo. Non è chiaro se egli pensi ad un completo superamento di tale dimensione oppure no. Il suo discorso sembra puntare verso una risposta affermativa. Ma ciò che è davvero importante, per lui, è l'affermazione che il corpo dovrà essere capace di esprimere pienamente l'identità dell'io spirituale e di realizzare la comunione. L'attuale struttura corporea biologica quindi, richiede certamente di essere superata in ciò che essa pone di ostacolo ad una pienezza di vita eterna, inafferrabile dalla morte, nel dono e nell'affermazione reciproca tra le persone. Ma a priori non si può affer-

mare che ciò comporti l'assoluto superamento di qualunque dimensione materiale. È questo un punto che meriterebbe un'analisi ulteriore.

VII. GERALD O'COLLINS

Nell'ambito della letteratura in lingua inglese sulla risurrezione, Gerald O'Collins è uno degli autori di spicco. La sua produzione spazia all'interno della teologia fondamentale e della cristologia e ciò spiega perché il suo pensiero sulla risurrezione risulti così ben inquadrato nel contesto della fede cristiana, in dialogo con le diverse istanze provenienti dalla ragione, dalla storia, dall'esperienza umana nel suo insieme. Per la rilevanza di cui gode nel panorama degli studi sulla risurrezione, sarà la monografia pubblicata nel 1987 con il titolo di *Jesus Risen. An Historical, Fundamental and Systematic Examination of Christ's Resurrection*, il nostro riferimento principale.¹ Altri contributi di O'Collins verranno tuttavia considerati per chiarire aspetti specifici.²

1. La risurrezione come evento

È questo il titolo del capitolo in cui O'Collins, dopo aver ripercorso lo sviluppo storico della teologia sulla risurrezione, intraprende lo studio del *qualcosa* che provocò il drastico cambio di atteggiamento dei discepoli dopo la morte di Gesù. Egli esamina numerose obiezioni e proposte alternative all'interpretazione tradizionale delle testimonianze pasquali del NT³ e attraverso tale confronto ricava un dato storico: rispondendo alle ipotesi avanzate da Lindars, O'Collins afferma che «i discepoli si convinsero che il Signore era risorto dai morti non attraverso una tranquilla riflessione né a causa di qualcosa di diverso rispetto alla diretta evidenza dei loro sensi. Alcuni di loro lo videro vivo e tutti poterono verificare che la tomba era vuota» (130).

Come la quasi totalità degli autori, O'Collins ritiene che la sola scoperta del sepolcro vuoto non sarebbe stata sufficiente a suscitare la fede nei discepoli. Ciò che fu decisivo furono le apparizioni del Risorto. Riguardo a queste, rileva che la notizia delle apparizioni appare sia in formule kerigmatiche – cita in particolare 1Cor 15,3-5 e Lc 24,34 – sia nei racconti evangelici. E, appoggiandosi all'analisi di PHEME PERKINS,⁴ sostiene che «mentre una volta si pensava comu-

¹ Ci serviremo della traduzione italiana G. O'COLLINS, *Gesù risorto. Un'indagine biblica, storica e teologica sulla risurrezione di Cristo*, Queriniana, Brescia 1989, che citeremo nel testo indicando in parentesi i numeri di pagina. I riferimenti ad altre opere di O'Collins saranno invece esplicitati di volta in volta.

² Un intero capitolo di IDEM, *Gesù oggi. Linee fondamentali di cristologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1993, pubblicato in inglese nel 1992, è dedicato alla risurrezione, con numerosi richiami a *Gesù risorto*. Più recentemente è apparso anche il libro IDEM, *La fede pasquale. Credere nel Risorto*, Cittadella, Assisi 2008, traduzione dell'originale inglese *Easter Faith. Believing in the Risen Jesus*, pubblicato nel 2003.

³ Cfr. anche l'analisi di alcune di tali proposte in IDEM, *The Resurrection: The State of the Questions*, in S.T. DAVIS, D. KENDALL, G. O'COLLINS (eds), *The Resurrection. An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*, Oxford University Press, Oxford 1997, 5-28.

⁴ Il riferimento è a P. PERKINS, *Resurrection. New Testament Witness and Contemporary Reflection*, G. Chapman, London 1984.

nemente che quei racconti si fossero venuti formando a partire dal kerigma, l'esegesi contemporanea li considera invece come relativamente indipendenti» (136). O'Collins afferma poi che nel descrivere le apparizioni «le fonti divergono solo su questioni secondarie. [...] Paolo e gli evangelisti concordano sul fatto fondamentale delle apparizioni a singole persone e a gruppi, in particolare ai "Dodici"» (136).

Nella descrizione degli incontri pasquali il NT impiega prevalentemente il linguaggio visivo. Secondo il nostro teologo, un'interpretazione del *vedere* in senso puramente intellettuale o spirituale va esclusa: «negli incontri di pasqua si tratta di una *persona* risorta col corpo, che appare ad altre persone che esistono nel nostro mondo spazio temporale e la vedono. Diventa difficile immaginare come un vedere interiore, soltanto spirituale, possa conciliarsi con la terminologia neotestamentaria delle apparizioni» (137; il corsivo è dell'originale). In *Gesù oggi*, egli afferma che «le visioni pasquali implicavano un qualche tipo di percezione sensoriale di qualcosa (o piuttosto di qualcuno) "là fuori". [...] possiamo ragionevolmente ritenere che le apparizioni del Cristo risorto siano state visioni in qualche modo esterne, oggettive». ¹ O'Collins precisa poi in che modo fu possibile ai discepoli vedere il Risorto. Egli è convinto che «vedere il Cristo risorto richiede una grazia che trasforma chi vive questa esperienza», «coloro che lo videro erano dotati di facoltà di percezione» (139). Tale convinzione si fonda sul riconoscimento che il Cristo partecipa ormai in modo nuovo del mistero divino e non si può «manipolare, pesare, misurare, o trattare [...] alla stregua di un comune oggetto di questo mondo. Egli appare dove e a chi vuole e sparisce quando vuole» (139). Le apparizioni riferite dai Vangeli e da Paolo sono caratterizzate, secondo O'Collins, da una sorprendente «normalità» (138) per cui non si tratta di visioni estatiche, né notturne, né di manifestazioni di gloria apocalittica, che pure il NT conosce (cfr. 138). ² Potrebbero essere designate come *visioni escatologiche* poiché non «rimanevano totalmente *nella* storia e *nelle* strutture del mondo presente. Cristo si manifestò come colui che trascendeva gli ordinari limiti di spazio e tempo e che apparteneva già alla futura nuova creazione finale di Dio». ³

Dopo aver trattato delle apparizioni, O'Collins volge lo sguardo sull'altro elemento che contribuì a convincere i discepoli della risurrezione di Gesù: la scoperta che il sepolcro era vuoto. È notevole l'elenco di una trentina, fra esegeti e teologi contemporanei, che «convergono nel mantenere un nucleo di attendibilità storica alle tradizioni del sepolcro vuoto» (143). Considerando i racconti evangelici, l'autore rileva che discordano solo su particolari secondari, men-

¹ O'COLLINS, *Gesù oggi*, 175.

² L'autore dedica una dettagliata *Appendice* a mostrare l'infondatezza della tesi di James M. Robinson circa il supposto carattere luminoso delle apparizioni del Signore, che in realtà sarebbe un derivato di concezioni gnostiche. Cfr. anche O'COLLINS, *Gesù oggi*, 174-175.

³ *Ibidem*, 176. L'autore ritiene anche corretta la definizione di *cristofanie*, in quanto sottolinea che le apparizioni erano dovute all'iniziativa del Cristo risorto.

tre sull'essenziale coincidono: «almeno una donna (Maria Maddalena) trova la tomba di Gesù aperta e vuota due giorni dopo ch'era morto e sepolto» (143). Riguardo all'assenza di riferimenti espliciti al sepolcro vuoto nelle lettere paoline O'Collins osserva, tra l'altro, che l'Apostolo «non può immaginare una risurrezione che non implichi un sepolcro vuoto» e che «la specifica riflessione di Paolo sul corpo risorto (1Cor 15,35s.) sarebbe del tutto incomprensibile se il corpo di Gesù fosse rimasto nella tomba. L'apostolo concepisce la risurrezione come un ribaltamento della morte e della sepoltura» (143).

Dal punto di vista storico le obiezioni mosse all'attendibilità della testimonianza del NT non si possono considerare decisive, mentre sotto il profilo esegetico è assai difficile sostenere che la tradizione sul sepolcro possa derivare da quella sulle apparizioni. O'Collins critica anche la tesi di Marssen secondo cui Marco non avrebbe avuto intenzione di offrire una relazione storica sul sepolcro vuoto: le intenzioni teologiche di Marco non escludono il significato storico del suo racconto.¹ O'Collins chiude l'analisi storica, ben più ampia di quanto noi abbiamo potuto sintetizzare, con un giudizio positivo sull'attendibilità della tradizione del sepolcro. In *Gesù risorto* egli poi accenna, ma solo brevemente, al significato teologico della tomba vuota. Lo stesso tema è maggiormente sviluppato in *Gesù oggi*, e per l'importanza di alcune affermazioni riguardo al corpo risorto di Gesù, dedicheremo ad esso il prossimo paragrafo.

2. Il significato della tomba vuota

Nel fatto che la tomba di Gesù sia rimasta vuota, O'Collins riconosce tre significati principali, che riguardano il *modo* della redenzione promessa da Dio agli uomini e al mondo, il peculiare valore dell'umanità di Gesù in quanto salvatore e Figlio di Dio, la continuità tra la sua storia terrena e la sua esistenza di Risorto. Esaminiamo tali significati uno ad uno.

In primo luogo «la tomba vuota di Gesù simbolizza potentemente il modo in cui Dio attua la *redenzione* degli uomini e del mondo».² O'Collins specifica che non sappiamo in che modo preciso il corpo di Gesù fu trasformato per la sua nuova esistenza, ma sappiamo che in tale corpo il peccato dell'uomo, giunto fino all'estremo, aveva compiuto la sua opera. Ebbene, «Dio prese il suo corpo e, così com'era, lo usò come materia grezza per la nuova creazione».³ Si rivela così che la redenzione non consiste in una «sottrazione da questo mondo», «non è una fuga da un mondo malvagio, ma la volontà di Dio di trasformare questo mondo materiale con tutta la sua storia di peccato e sofferenza».⁴ Chi sottovaluta la dimensione materiale dell'uomo e del mondo, osserva O'Collins, è portato a negare la tomba vuota. Ma tale atteggiamento non sembra in accordo con l'attenzione,

¹ Gli stessi Matteo e Luca, osserva inoltre O'Collins, sarebbero caduti in errore ritenendo che la narrazione di Marco contenesse un nucleo storico (cfr. *Gesù oggi*, 145, nota 15).

² O'COLLINS, *Gesù oggi*, 190.

³ *Ibidem*, 190.

⁴ *Ibidem*; il corsivo è dell'originale.

per così dire, prestata da Dio alla materia: «Nella creazione Dio produce il mondo materiale. Nell'incarnazione la materia è personalmente unita al Figlio di Dio. Nella risurrezione il corpo di Gesù viene trasformato per divenire il Cristo risorto, la cui umanità glorificata è stata divinizzata nel modo più elevato possibile. [...] la sua umanità risorta (che è sia *spirituale* che *materiale*) entra ora nella sua vita divina (Rm 6,10) nel modo più profondo».¹

Il sepolcro vuoto contiene un secondo significato, che riguarda l'identità di Gesù, salvatore e Figlio di Dio. Era conveniente che «il corpo vivo che soffrì sulla croce una volta per tutte per salvarci [...] questo corpo, mezzo di salvezza universale, dovesse condividere un'esistenza glorificata e appartenere alla durevole opera di redenzione realizzata dal Cristo risorto per mezzo dello Spirito Santo».² L'accento qui si pone sul corpo terreno e storico di Gesù, come *strumento di salvezza universale*; ma vi è anche un'altra nota distintiva del corpo di Gesù rispetto agli altri uomini: non è il corpo di un uomo qualunque, ma del Figlio di Dio. Il carattere eccezionale dell'identità di Cristo – egli è il salvatore e il Figlio di Dio – motiva la convenienza della sua risurrezione *corporea*, e viene da essa messo in risalto. «Non è affatto sorprendente che la materia di tale corpo debba in qualche modo diventare parte della veloce risurrezione di Gesù dai morti».³

Infine, il terzo significato della tomba vuota è che essa «esprime molto potentemente *la continuità personale* tra il Gesù terreno e il Cristo risorto. [...] C'è una genuina identità nella trasformazione».⁴ Nel caso di Cristo si deve riconoscere che tale identità comporta anche la piena *continuità corporale*.⁵ O'Collins ammette che si potrebbero immaginare altre modalità di ingresso in un'esistenza corporale glorificata, indipendentemente dal destino del cadavere, ma esse mancherebbero di un carattere di continuità altrettanto forte. Inoltre, da un lato è ragionevole riconoscere la storicità del ritrovamento della tomba vuota e, dall'altro, le ragioni già addotte a proposito del ruolo di salvatore e dell'identità divina di Cristo rendono conveniente la peculiare azione divina sul suo corpo terreno.⁶ Riconoscendo la singolarità di Cristo si comprende senza difficoltà che, nel caso del resto dell'umanità, la continuità personale non richieda una continuità corporale analoga alla sua. Tuttavia ciò non significa per O'Collins

¹ *Ibidem*, 191; il corsivo è dell'originale.

² *Ibidem*. La convenienza della risurrezione di Cristo secondo una modalità peculiare rispetto a quella degli altri uomini è motivata in un modo analogo anche da C.M. MARTINI, *Risurrezione*, I, in G. BARBAGLIO, S. DIANICH (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 1296: «Il corpo del Signore crocifisso posto nella tomba è quello in cui si è compiuta la redenzione del mondo».

³ O'COLLINS, *Gesù oggi*, 192. O'Collins quindi sottolinea, oltre al fatto della trasformazione gloriosa dello stesso corpo depresso nel sepolcro, la peculiarità della risurrezione di Gesù, che anticipa singolarmente quella di tutti i defunti alla fine dei tempi.

⁴ *Ibidem*, 192; il corsivo è dell'originale.

⁵ Questo è il termine impiegato da O'Collins. Cfr. anche *ibidem*, 207.

⁶ Cfr. anche IDEM, *Gesù risorto*, 207: «La sua identità personale e la funzione salvifica rendono ragione del fatto che il corpo defunto di Cristo "è penetrato" immediatamente nell'esistenza risorta e quindi ha fruito di una continuità "più" corporea di quella cui siamo destinati noi».

rinunciare a qualunque continuità tra corpo terreno e corpo risorto. «Persino qui, [...] a dispetto della frattura tra la dissoluzione del corpo precedente (morto) e l'emergere del successivo corpo risorto, ci deve essere una certa identità corporale. Altrimenti non avremmo autenticamente la *stessa* persona, ma solo un duplicato o un successore spirituale».¹

3. *Il corpo risorto: la "storia incarnata" assunta in una personale vita nuova*

Dopo aver trattato della risurrezione di Cristo, O'Collins si concentra sull'esistenza futura dei risorti, ben consapevole che «i limiti della nostra esperienza condizionano la concettualizzazione e la descrizione della risurrezione. [...] In quanto la realtà della risurrezione supera la dimensione spazio-temporale il nostro linguaggio è inadeguato» (208). Tuttavia è spinto a tentare un approccio a tale realtà poiché, confessa, «mi sembra assai strano credere nella risurrezione di Gesù e sperare nella nostra rifiutando poi di azzardare qualche ipotesi su cosa possa essere la risurrezione dell'intera persona» (206).

O'Collins esamina per prima cosa la relazione tra *materia* e *spirito*. Non si tratta di realtà completamente diverse, che non si mescolano; anzi, «una materialità pura, totalmente "aspirituale", appare impossibile» (209). In una nota chiarisce il senso di tale affermazione: «La materia può essere definita in opposizione allo spirito e, una volta definita così, non avrebbe nulla di spirituale. Però ogni materia *umana* possiede qualcosa di spirituale. E tutto il materiale atomico dell'universo è, almeno in potenza, materia umana» (209, nota 4; il corsivo è dell'originale). Nel mangiare e nel bere, la materia viene «associata in modo vitale alle funzioni di un essere spirituale» (209); ma anche quando è impiegata nella realizzazione di un'opera d'arte essa si carica di significati personali. Così si può intuire come la parziale spiritualizzazione di cui la materia è capace ora, possa divenire piena e perfetta nella risurrezione: «la risurrezione dei morti significherebbe la completa personalizzazione e spiritualizzazione della materia» (209). Per illustrare cosa ciò possa significare, O'Collins propone un confronto tra corpo terreno e corpo risorto su quattro aspetti.

Primo: il corpo ci inserisce nel mondo materiale. Nel costante processo di interazione tra i nostri corpi e l'ambiente, addirittura «noi diventiamo parte del cosmo e il cosmo diventa parte di noi» (209-210). Ciò comporta per l'uomo anche un fondamentale modo di relazione con Dio: «in quanto persone corporeamente umane partecipiamo all'universo, e ciò significa che entriamo in relazione con Dio in quanto origine prima, compagno sempre presente e meta finale della nostra esistenza» (209). Ebbene, possiamo pensare che tale partecipazione alla vita di Dio attraverso l'inserimento dell'uomo nel cosmo materiale sarà intensificata nella risurrezione. «Con la risurrezione dalla morte gli esseri umani, in quanto spiriti incarnati, non solo apparterranno di nuovo all'universo, ma parteciperanno in modo nuovo alla vita divina. In quanto esseri *materiali*

¹ IDEM, *Gesù oggi*, 192.

e spirituali insieme, riceveranno la divinizzazione ultima come un vivere per Dio (Rm 6,10)» (212; corsivo dell'originale). In Cristo già si riconosce tale realtà: nella sua corporeità egli è «un “pezzo” di questo mondo materiale che è entrato a far parte della vita di Dio» (212).

Secondo: la nostra corporeità rende possibili la *comunicazione* e la relazione. Al tempo stesso il corpo pone *limiti* alle possibilità di comunicare, in quanto soggetto alle condizioni di spazio e tempo, alla malattia, alla vecchiaia e ad altre circostanze che possono accentuare l'isolamento della persona, fino all'estremo rappresentato dalla morte. «La nostra corporeità non ci fa sentire completamente liberi di essere noi stessi e di essere con gli altri» (211). Da questo punto di vista cosa potrà comportare la risurrezione? «Sperare nella risurrezione significa sperare che saremo liberi di andare oltre i limiti e la banalità della comunicazione com'è in questo mondo. Saremo liberi per essere autenticamente noi stessi e essere con gli altri» (212). L'esempio supremo è Cristo che, in relazione con il Padre come Risorto, è anche in relazione «con gli uomini e con il cosmo in modo che trascende i limiti della sua esistenza storica» (212).

Terzo: «I nostri corpi ci assicurano la *continuità* (nell'ordine dell'essere) e il discernimento di noi stessi (a livello di conoscenza). [...] Nonostante che i corpi cambino in modo costante o in misura massiccia, l'identità e la continuità personale sono legate all'identità e alla continuità corporea» (211).¹ Proprio questo aspetto della corporeità costituisce forse il problema più difficile quando si tenta di pensare ai corpi risorti. Come si può immaginare un'*identità corporea* tra corpo di risurrezione e corpo terreno? Ebbene, secondo O'Collins, ciò che costituisce davvero l'identità personale è l'*insieme della storia personale*. E tale storia è una storia corporea, una *storia incarnata*, poiché «la nostra storia deriva dal nostro corpo, in quanto strumento di relazione» (213). Pertanto, «se ci si chiede: “che cosa ha fatto di me quello che sono?”, bisogna rispondere che è stata la mia particolare storia incarnata e non, per esempio, i milioni di molecole che hanno costituito in diversi momenti la mia particolare esistenza fisica. [...] In breve, propongo di esprimere la risurrezione come Dio che porta a una personale vita nuova tutta la storia incarnata di ogni singola persona morta» (213).

Per ultimo: il corpo è infine anche «il “luogo” e il mezzo di grazia, felicità, peccato e sofferenza» (211). I sacramenti lo dimostrano costantemente per ciò che riguarda la grazia; ma anche la felicità e la sofferenza umana hanno sempre una componente corporea più o meno accentuata. Anche nell'esistenza risorta i nostri corpi «saranno il “luogo” dove faremo esperienza della piena libertà e della felicità celeste» (214). La realtà della visione beatifica non deve far dimenticare, per O'Collins, «l'essenziale corporeità della vita risorta [...]». Piuttosto, sia

¹ O'Collins immagina un ipotetico assassino ricercato dalla polizia e catturato dopo molto tempo. Nonostante il cambio anche profondo che può aver subito il suo corpo negli anni, alcuni dati corporei possono permetterne l'identificazione con certezza: impronte digitali, tipo di sangue, ecc (oggi potremmo ricorrere, a maggior ragione, al codice genetico della persona). In ogni caso, sostiene O'Collins, pare evidente che «l'identità corporale basta a stabilire l'identità personale di un uomo» (211).

in questa vita che in quella futura riceviamo la presenza d'amore di Dio attraverso la nostra umanità corporea» (214).

Attraverso la riflessione su questi quattro punti, O'Collins mostra dunque che il corpo attuale è *simbolo* del corpo futuro (cfr. 214). Un simbolo tuttavia inadeguato perché la risurrezione è frutto di un intervento straordinario di Dio. In effetti «Dio rispetta l'ordine naturale del mondo e il suo funzionamento. Ma [...] la risurrezione di Gesù [...] implica una particolare azione divina sopra e al di là dell'ordine normale del mondo. Per produrre effetti come la risurrezione di Gesù, Dio agisce in modi qualitativamente diversi dal suo agire ordinario nel creare e nel mandare avanti il mondo» (215). O'Collins non trova alcun contrasto tra la visione scientifica moderna e la possibilità – verificatasi nella risurrezione di Cristo – di un'azione straordinaria di Dio sul mondo. Le scoperte scientifiche degli ultimi decenni hanno avuto, tra i tanti meriti, anche quello di mettere in luce aspetti inattesi dell'universo. Ciò porta a riconoscere che la causalità naturale rimane in larga parte misteriosa e a vedere come «obsoleto il determinismo meccanicistico presupposto da Bultmann» (215). Emerge quindi «una propensione nuova ad ammettere l'esercizio di una causalità divina speciale quale è necessaria per una risurrezione finale dalla morte» (215). Ma qual è la ragione che soggiace a un simile intervento di Dio? O'Collins, come pure Ratzinger, non ha dubbi nell'affermare che si tratta dell'amore di Dio: «La fede pasquale postula la gratuità dell'amore ricreativo di Dio in una forma straordinariamente diversa di azione e di intervento: la risurrezione del morto Gesù. Soltanto il libero e amoroso coinvolgimento di Dio dà senso a questo evento particolare, eppure universalmente significante» (215).

L'autore dimostra grande sensibilità verso il problema storico-esegetico e manifesta una chiara fiducia nella storicità dei fatti che il NT ci consegna, ovvero le apparizioni e il sepolcro vuoto. Al tempo stesso, egli ritiene che il *vedere* dei discepoli nel corso delle apparizioni, pur essendo una *visione oggettiva*, richieda una speciale grazia nei testimoni.¹ In merito al significato teologico del sepolcro vuoto, mentre altri sono restii ad ammetterne la storicità, chiedendosi quale significato aggiunga alla fede nella risurrezione il fatto che il cadavere di Gesù sia stato trasformato o meno, O'Collins procede in senso inverso, a nostro parere con ragione. Una volta analizzata e accolta come attendibile la testimonianza sul ritrovamento del sepolcro vuoto, si può riflettere sul suo significato e, alla luce di questo, comprendere in che cosa sia consistita la risurrezione di Cristo e quale disegno di salvezza essa manifesti per l'uomo e per il mondo. O'Collins evita così da un lato quella tendenza alla spiritualizzazione che abbiamo rilevato in Kessler; dall'altro, rispetto a Moltmann, la sua affermazione di un universo

¹ Un'analisi approfondita di tale questione si può trovare in S.T. DAVIS, 'Seeing' the Risen Jesus, in DAVIS, KENDALL, O'COLLINS, *The Resurrection*, 126-147. Da parte nostra siamo completamente d'accordo con O'Collins sul fatto che Gesù non è ormai "manipolabile" come un qualunque corpo terreno; preferiamo pensare però che egli – nella sua nuova umanità glorificata – sia tanto Signore del mondo da potervi entrare a piacimento e impiegare i dinamismi fisici per stare in mezzo ai suoi discepoli e farsi non solo vedere, ma anche toccare, nel modo per loro naturale.

materiale trasformato appare maggiormente fondata sulla testimonianza biblica.¹ Riguardo poi a tale visione del mondo futuro O'Collins, come già Ratzinger, preferisce non entrare in questioni relative alla fisicità dei corpi gloriosi e del mondo della risurrezione.

Da segnalare è anche la peculiare unità del disegno divino – centrata sull'intenzione di Dio nei confronti della materia – che O'Collins mette in rilievo: la materia è costitutiva dell'uomo fin dalla creazione; è assunta dal Figlio nel salvarci; è coinvolta nella glorificazione della sua umanità. Il sepolcro vuoto aiuta a comprendere tale continuità che altrimenti passerebbe inosservata, con conseguenze negative sia per una corretta escatologia, che per un'adeguata valorizzazione della corporeità umana attuale.

La proposta di individuare nella *storia incarnata* assunta in una nuova vita l'elemento di autentica *continuità corporale* tra l'uomo terreno e l'uomo che risorgerà alla fine dei tempi è senza dubbio degna di attenzione. O'Collins si trova qui in sintonia con autori come Kessler e Kasper, ma anche con Moltmann e con Ratzinger, i quali pure sottolineano il legame con gli altri e con la storia come fattore essenziale della nuova esistenza risorta. Sembra forse più chiara la sua impostazione riguardo al sostrato ontologico della nuova esistenza risorta: la persona risorta possiederà un corpo dotato di una dimensione *materiale* in senso stretto, oltre che spirituale. Al tempo stesso è possibile domandarsi *se e come* in tale dimensione materiale si rifletterà la *continuità* con il corpo terreno che O'Collins interpreta in termini di *storia incarnata*. Il caso di Cristo è giustamente speciale, per l'autore, da questo punto di vista, poiché lo stesso corpo morto e deposto nel sepolcro è divenuto il nuovo corpo del Risorto (vi è dunque una vera e propria *continuità materiale*). Ma per il resto degli uomini rimane il problema di come evitare l'affermazione della sola identità formale tra corpo terreno e corpo futuro.

VIII. MURRAY J. HARRIS

Esegeta e teologo del Nuovo Testamento, di confessione cristiana evangelica, Murray J. Harris è uno degli autori attuali che dedicano maggiore attenzione al tema della risurrezione. Il suo pensiero unisce al rigore dell'analisi storico-esegetica l'ampiezza di prospettiva teologica e la capacità di organizzare sistematicamente le conoscenze. Nei suoi scritti si apprezza il lavoro di chiarimento del linguaggio biblico sulla risurrezione e si trovano numerosi spunti utili per una profonda comprensione teologica ed antropologica.²

¹ Ricordiamo che Moltmann non attribuisce importanza al fatto della tomba vuota, sebbene ritenga probabile la sua storicità.

² Due monografie sul tema della risurrezione saranno i nostri riferimenti principali: M.J. HARRIS, *From grave to glory. Resurrection in the New Testament: Including a response to Norman L. Geisler*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1990, e IDEM, *Raised Immortal. Resurrection and Immortality in the New Testament*, Marshall Morgan & Scott, London 1986. Ma va tenuto presente anche il suo contributo *Resurrection and Immortality in the Pauline Corpus*, in R.N. LONGENECKER (ed), *Life in the Face of Death*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

1. Storicità della risurrezione e attendibilità dei Vangeli

Harris attribuisce un indiscusso valore storico alle testimonianze del NT riguardo all'evento della risurrezione. Il suo giudizio è basato sia sullo studio esegetico dei testi che su considerazioni complementari di carattere storico.

Nell'analizzare i motivi di attendibilità delle tradizioni sulla tomba vuota, l'autore sottolinea il fatto che tutti i Vangeli riportino questa notizia.¹ Ciò significa, a suo parere, che sono tre o quattro le fonti *indipendenti* che attestano l'avvenimento, e non il solo racconto di Marco.² Altre motivazioni importanti sono: la schiettezza del racconto marciano, l'impossibilità di sostenere la risurrezione di Gesù se il suo cadavere fosse stato ancora nel sepolcro – per il duplice motivo dell'opposizione delle autorità e della concezione giudaica riguardo alla risurrezione –, e l'attribuzione unanime della scoperta alle donne, addirittura identificate per nome. Harris poi analizza in dettaglio le obiezioni alla storicità della tomba vuota e le spiegazioni alternative (alla risurrezione) della scomparsa del cadavere di Gesù, trovandole insufficienti.

Dal punto di vista del significato, il sepolcro vuoto, afferma l'autore, è di per sé un segno *ambiguo*: tuttavia, grazie ad un'interpretazione autorevole (l'annuncio dell'angelo o l'interpretazione delle profezie messianiche della Scrittura), può guidare verso la fede.³ Al tempo stesso si tratta, almeno da un certo punto di vista, di un segno *indispensabile*: nulla avrebbe potuto convincere i giudei della risurrezione se la tomba non fosse stata aperta e se il corpo di Gesù non fosse scomparso da lì.⁴ È infine un segno *prezioso* (*valuable*), perché chiude la strada ad interpretazioni docetiche della risurrezione: esso è una «garanzia della continuità tra il Gesù terreno e il Signore risorto, e una protezione contro una visione spiritualizzata della risurrezione».⁵

Riguardo alle apparizioni del Risorto, è particolarmente interessante la discussione svolta nel capitolo VI del libro *From Grave to Glory*. Vale la pena premettere un'osservazione generale sul metodo esegetico di Harris: si percepisce una netta differenza rispetto al paradigma tipico di approcci basati sull'analisi storico-critica, ove importanza primordiale è attribuita alla ricostruzione della storia delle tradizioni e delle intenzionalità teologiche degli autori neotestamentari. Harris presenta, in un primo momento, le testimonianze del NT sulle apparizioni, ricavando dai testi un insieme di dati sulla loro natura, scopo, effetti e localizzazione; il secondo passo è la critica storica, nella quale l'autore vaglia

¹ Cfr. HARRIS, *From Grave to Glory*, 107-112, in cui vengono forniti, oltre a questo, altri sette motivi a supporto della storicità.

² Cfr. *ibidem*, 107 e HARRIS, *Raised Immortal*, 38: si tratterebbe dei seguenti strati di materiale: Mc 16,1-8; Mt 28,11-15 (materiale di Matteo non presente in Marco e Luca); Gv 20,11-18, e forse Lc 24,1-12.

³ Cfr. HARRIS, *Raised Immortal*, 41-42; IDEM, *From Grave to Glory*, 119-121.

⁴ «In Jewish eyes, had the stone not been removed, the tomb would not have been empty. Had the tomb not been empty, no resurrection was possible», HARRIS, *From Grave to Glory*, 121.

⁵ *Ibidem*, 122. La traduzione è nostra.

i motivi a favore e contro l'attendibilità delle testimonianze, concludendo con un giudizio positivo di storicità. Segue l'analisi esegetica dei dati forniti dai racconti per formarsi un'immagine del corpo glorificato del Risorto. Un'ulteriore discussione sull'attendibilità dei Vangeli e sulla risurrezione chiude il capitolo in questione, mentre nel successivo, il VII, si offriranno le risposte ad alcune obiezioni alla risurrezione di Gesù come evento storico.

Osserviamo ora il modo in cui Harris caratterizza le apparizioni. Il NT non lascia spazio a dubbi sul fatto che furono apparizioni *personali* e *fisiche* di Gesù di Nazareth, la stessa persona che i discepoli avevano conosciuto prima della morte di croce. Egli è riconosciuto per il tono di voce, i gesti e i segni della crocifissione. Nelle apparizioni, Gesù fu non solo visto ma anche udito e toccato. Infine, per fugare ogni dubbio sulla realtà della sua presenza, prese anche del cibo.¹ L'analisi terminologica permette di escludere che, per gli autori del NT, si sia trattato di visioni psicologiche, puramente soggettive, di apparizioni in sogno o di fenomeni estatici.² Le apparizioni inoltre avvengono sempre per iniziativa del Risorto. Sono destinate quasi sempre a credenti, ma in due casi almeno anche a persone non credenti – Giacomo, il fratello del Signore, e Paolo –, che si trasformeranno poi in apostoli.³ L'effetto delle apparizioni fu quello di portare alla fede i discepoli, incapaci altrimenti di comprendere il significato del sepolcro vuoto: «Non fu l'interpretazione divinamente data della tomba vuota, ma gli incontri personali con Gesù risorto a produrre la fede nella sua risurrezione».⁴

Non possiamo soffermarci in dettaglio sulla discussione relativa all'attendibilità dei racconti di apparizione.⁵ Vale la pena invece notare che, una volta stabilita la loro affidabilità, Harris se ne serve ampiamente per tratteggiare la condizione corporea del Risorto: i dati che impiega provengono infatti essenzialmente dai Vangeli e dagli Atti degli Apostoli.⁶ Questa constatazione è da sola sufficiente a distinguere in modo significativo l'impostazione di Harris da quella di altri autori, inclini a considerare i racconti pasquali e le loro descrizioni come poco attendibili e finalizzati esclusivamente a mostrare l'*identità* del Gesù risorto con il Gesù storico.⁷

Per il nostro teologo, il Risorto possiede un *corpo spirituale* che, nel periodo delle apparizioni, era ordinariamente *invisibile* e *non fisico* (o *non-fleshy*) ma capace – come dimostrano le sue apparizioni – di materializzarsi, di rendersi cioè fisico, visibile (o *fleshy*), assumendo carne e ossa, per rendersi riconoscibile ai

¹ Cfr. *ibidem*, 130-131.

² In HARRIS, *From Grave to Glory*, 138-139, analizzando diverse spiegazioni alternative delle apparizioni, Harris scarta anche l'ipotesi della *visione oggettiva* nel senso proposto da Grass o da Lampe: cioè come visioni di Gesù – risorto in un senso spirituale – indotte da Dio nella coscienza dei discepoli.

³ Cfr. *ibidem*, 131-132.

⁴ *Ibidem*, 132. La traduzione è nostra. Qui Harris accenna anche all'eccezione rappresentata dal discepolo amato (cfr. Gv 20,8).

⁵ Cfr. *ibidem*, 134-139; 146-149; 157-163.

⁶ È significativo l'elenco di passi del NT da cui Harris ricava le caratteristiche della corporeità trasformata del Risorto. In buona parte si tratta del materiale di Luca e di Giovanni. Cfr. *ibidem*, 140-141. Non mancano ovviamente numerosi e ampi riferimenti al materiale paolino.

⁷ Tra gli autori da noi esaminati, si pensi specialmente a Kessler, Kasper e Moltmann.

discepoli.¹ Dopo l'Ascensione, Gesù mantiene il suo corpo spirituale ed esso si esprime nella *modalità* (*mode*) adeguata all'esistenza celeste: è cioè *non fisico* (*non-fleshy*), ma *visibile* per gli abitanti del cielo. Diversi aspetti relativi al corpo risorto e specialmente alla nozione di *corpo spirituale* sono ripresi e discussi da Harris a proposito della risurrezione dei credenti. A tale questione volgiamo perciò l'attenzione per completare la descrizione del corpo glorioso come l'autore lo concepisce.

2. Le caratteristiche dei corpi gloriosi

Alla risurrezione dei credenti ad immagine di quella di Cristo, Harris dedica due capitoli del libro *From Grave to Glory*, impiegando estesamente il materiale paolino.² I due testi di riferimento principali sono l'ultimo capitolo della prima lettera ai Corinzi e alcuni passi della seconda, specialmente i vv. 5,1-10.³ L'autore prende le mosse dall'analisi del significato della *morte* nel NT. Essa ha un senso spirituale e un senso fisico. Nel primo caso denota l'alienazione e l'ostilità a Dio da parte dell'uomo, che si manifesta nel peccato.⁴ In senso fisico invece la morte è *distruzione*, ha carattere *privativo* poiché spoglia l'uomo del corpo, oppure è *partenza dal corpo* (cfr. 2Cor 5,8; Fil 1,23) o da questo mondo.

Analogamente, per quanto riguarda la *risurrezione* dei credenti, Harris mette in luce due significati principali del termine. In alcuni contesti esso indica la rinascita spirituale del cristiano, partecipe fin d'ora della «nuova vita spirituale resa disponibile dalla risurrezione di Cristo».⁵ Ma, in altri luoghi, il NT parla della risurrezione del credente in Cristo come di un avvenimento futuro che coinvolgerà tutta la persona, nella sua corporeità (*bodily resurrection*). Seguendo la falsariga di 1Cor 15, integrata con riferimenti ad altri passi del NT, Harris individua otto caratteristiche del corpo dei risorti:

1) Il corpo risorto è *di origine divina*;⁶ 2) si tratta di un *corpo spirituale* (cfr. 1Cor 15,44; 2Cor 5,1-2), non in senso materiale o sostanziale, bensì “funzionale”, come indica la terminazione *-ikos*: è un corpo «animato e guidato dallo spirito [*pneuma*]».⁷ 3) È *incorruttibile* (*imperishable*): il riferimento è a 1Cor 15,42.50.52-54.

¹ Cfr. HARRIS, *From Grave to Glory*, 140-146 e, nell'ambito della polemica con Norman L. Geisler, specialmente 392 e 405.

² Cfr. *ibidem*, capp. IX-X; si veda anche HARRIS, *Rised Immortal*, capp. IV-V.

³ Un'esegesi dettagliata di tutta la seconda lettera ai Corinzi si trova in IDEM, *The Second Epistle to the Corinthians*, in *The New International Greek Testament Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids 2005. Per l'analisi dei vv. 5,1-10, si vedano 365-411.

⁴ Inoltre, con il concetto di *seconda morte* si indica nell'Apocalisse la separazione definitiva da Dio successiva alla morte fisica. Cfr. HARRIS, *From Grave to Glory*, 185.

⁵ *Ibidem*, 188. La traduzione è nostra.

⁶ I riferimenti principali sono 1Cor 15,38 e 2Cor 5,1-2. Cfr. HARRIS, *From Grave to Glory*, 194-195.

⁷ *Ibidem*, 195. Harris precisa: «Questo “spirito” potrebbe essere lo Spirito di Dio ma più probabilmente è lo spirito umano in quanto rivitalizzato dallo Spirito divino. Nella condizione risorta il credente avrà un corpo vivificato da e docile al [*responsive to*] proprio [*his or her*] spirito redento, il quale a sua volta sarà completamente soggetto [o disposto: *amenable* nell'originale] al potere e alla guida dello Spirito di Dio» (traduzione nostra).

In 2Cor 5,1 si parla anche di dimora “eterna” (*aiônios*), in opposizione a “tenda” (designata come “terrena”) e al suo dover essere “smontata”: il corpo risorto non sarà soggetto a corruzione, sarà *indistruttibile*.¹ 4) È un corpo *glorioso*, non caratterizzato più dall’indegnità (*atimia*, “disonore”) come il corpo terrestre.² 5) È *pieno di forza* (1Cor 15,43). Riguardo a questa e alle due precedenti proprietà del corpo glorioso – elencate in 1Cor 15,42-43 –, Harris osserva che «Paolo sta insegnando che con un corpo trasformato, costantemente sotto l’influsso [*sway*] dello Spirito creatore, il credente avrà permanentemente vigore, una bellezza insuperabile, ed energia interminabile». ³ 6) Si tratta di un corpo *celeste* (cfr. 1Cor 15,40.47-49; 2Cor 5,1), in contrasto con la designazione di corpo “terrestre” applicata ad Adamo. «Il cielo [*heaven*] è l’habitat naturale del corpo risorto, la sua normale sfera di operazione. E questo “cielo” non è soltanto una condizione, ma anche, sebbene secondariamente, un luogo». ⁴ 7) Sarà un corpo *simile agli angeli* (*angel-like*). Il riferimento è alla controversia di Gesù con i sadducei (cfr. Mt 22,30 e par.): Gesù vuole indicare l’assenza di istinti sessuali e di procreazione; nel racconto di Luca, l’essere “simili agli angeli” è anche messo in relazione con il fatto di non poter più morire. 8) Il corpo risorto sarà *adattabile* (*adaptable*). Harris intende dire che, pur essendo pensato per il cielo, il corpo risorto può rendersi visibile e tangibile per manifestarsi nel mondo attuale. Così è stato per Gesù nelle apparizioni. Abbiamo già notato che per il nostro autore ciò equivale a dire che può assumere «sia una modalità materiale, sia una immateriale». ⁵

Alla domanda su cosa si intenda con “corpo” (*soma*) nell’espressione *corpo spirituale*, Harris risponde presentando due posizioni fondamentali: secondo la prima si tratterebbe di un corpo di carne, cioè fisico (dotato di parti, organi, ecc), ma vivificato dallo Spirito di Cristo e perciò immortale; la seconda opinione, che egli preferisce, è che il *soma* deve essere concepito come “organo di auto-manifestazione”, “veicolo di auto-espressione”. Si tratterebbe cioè di «un “modo di espressione personale definitivo e adatto”,⁶ o dell’organo di comunicazione della persona risorta con Dio e con il mondo celeste». ⁷

L’analogia paolina del seme offre all’autore lo spunto per affrontare il tema della relazione tra corpo fisico terreno e corpo spirituale: è vero che l’analogia proposta dall’Apostolo esprime più la *discontinuità* tra i due corpi, ma vi è anche *continuità*. Vi è cioè «*identità con differenza*». ⁸ L’*identità* si fonda sul collega-

¹ Harris afferma che il corpo risorto trascenderà tutti gli effetti del tempo, non potrà deperire o dissolversi, e perciò non sarà suscettibile di malattia o di subire incidenti. Cfr. HARRIS, *From Grave to Glory*, 196 e anche IDEM, *The Second Epistle to the Corinthians*, 373.

² Cfr. 1Cor 15,43; in Fil 3,21 si parla di corpo di “bassezza” (*lowliness*; la traduzione italiana della CEI riporta “misero corpo”). ³ HARRIS, *From Grave to Glory*, 197. La traduzione è nostra.

⁴ *Ibidem*. La traduzione è nostra.

⁵ «Either an immaterial or a material mode», *ibidem*, 198.

⁶ «A “mode of personal expression that is final and fitting”», *ibidem*, 198. Harris riporta qui una definizione di M. Green.

⁷ *Ibidem*, 198. La traduzione è nostra.

⁸ *Ibidem*, 199: «both continuity (1Cor 15,36) and discontinuity (1Cor 15,37-38), that is, *identity with difference*». Qui, come nel seguito, rispettiamo l’uso del corsivo da parte dell’autore.

mento esistente tra le due successive forme di corporeità del cristiano, prima e dopo la morte. Tale collegamento è costituito dalla *personalità* dell'uomo, non tanto dall'identità materiale dei costituenti del corpo. Con parole di Harris: «il collegamento [*link*] tra le due successive forme di corporeità [“forme di incorporazione”, *forms of embodiment*] – quella fisica e poi quella spirituale – si trova nello stesso e identificabile *ego*». ¹ Vi è cioè una continuità storica – identità di caratteristiche personali identificabili – tra il nostro corpo attuale e quello futuro. L'individualità della persona non andrà perduta. «Il soggetto delle successive forme corporee [*forms of corporeality*] è la stessa personalità distintiva, lo stesso “io” [*self*”], sebbene trasformato dallo Spirito di vita nella risurrezione». ² Per quanto riguarda la *differenza* tra il corpo attuale e il corpo spirituale dei risorti, Harris rileva che essa si trova nelle lettere paoline ma anche nel resto del NT, specialmente nella disputa di Gesù con i sadducei. Paolo esprime tale idea mediante due concetti, quello di *trasformazione* e quello di *scambio*, entrambi presenti sia in 1Cor 15 che in 2Cor 5. Per l'Apostolo, ad ogni modo, una trasformazione è necessaria affinché ciò che è mortale possa entrare nell'immortalità (cfr. 1Cor 15,50). ³

In 2Cor 4,16 – 5,4, Paolo spiega come, parallelamente al progressivo indebolimento del corpo fisico, si vada rinnovando di giorno in giorno “l'uomo interiore” (cfr. 2Cor 4,16). Il culmine di questo processo sarà «l'assorbimento finale di ciò che è mortale da parte della vita divina (2Cor 5,4), l'acquisizione di un corpo risorto (2Cor 5,1b)». ⁴ Si tratterebbe di una “accelerazione” ed un perfezionamento di quel processo di *crisificazione* che era già in atto durante la vita del cristiano. Alla luce di ciò, la concezione paolina è interpretabile, secondo Harris, nei seguenti termini: il corpo spirituale è un dono di Dio che nella risurrezione “emergerà” dall'uomo interiore – la persona ricostituita da Dio in Cristo – come dal proprio embrione. ⁵

L'autore affronta anche tutte le questioni relative al momento della risurrezione, allo stato intermedio, al rapporto tra risurrezione di Cristo e dei credenti e al destino finale della creazione materiale. Non possiamo dare, di tutto ciò, che pochi cenni essenziali. La risurrezione corporea avverrà nella Parusia, prima della quale i credenti vivranno nella condizione di spiriti, “con Cristo” (cfr. Fil 1,23). ⁶ Riguardo a tale condizione disincarnata Harris precisa che, quando il NT parla di *anima* o di *spirito* riguardo al fedele defunto, non intende una “parte” dell'uomo non toccata dalla morte. Si tratta invece di «una persona nella

¹ *Ibidem*, 200. La traduzione è nostra.

² *Ibidem*, 200. La traduzione è nostra. Harris non rigetta comunque in modo tassativo l'idea di una continuità materiale almeno parziale tra corpo terreno e corpo futuro. Cfr. 200-201.

³ Cfr. *ibidem*, 201-202.

⁴ *Ibidem*, 204. La traduzione è nostra.

⁵ Cfr. *ibidem*, 204-205.

⁶ Questo ci sembra il senso dell'ampia discussione di Harris (cfr. 205-212): egli si mostra in vari modi favorevole all'insegnamento tradizionale della Chiesa sullo stato intermedio e critica dal punto di vista esegetico la tesi della risurrezione nella morte, pur non esprimendo un'opinione definitiva, probabilmente perché non è questo il suo interesse principale.

sua [*his or her*] totale esistenza post mortem alla presenza di Dio, una persona in quanto appartenente, ora, solo al mondo spirituale». ¹ Harris riassume le sue idee su questo punto rifacendosi all'interpretazione di Cerfaux del pensiero paolino in Fil 1,19-26 e 2Cor 4,7-5; 10: «In questi due passi Paolo vede la morte come la partenza dell'“uomo interiore” [*“inner man”*] verso il Signore e lo stato intermedio come la sopravvivenza (fino alla risurrezione del corpo nella Parusia) di un immortale “io” [*self*] cristiano privato di corporeità [*embodiment*] ma in cosciente compagnia [*fellowship*] con Cristo. Questo “io” che è indipendente dal corpo è un'anima intellettuale, un “ego” in relazione con Cristo, un “uomo interiore” [*“inward man”*]». ²

La trasformazione finale e gloriosa dei credenti sarà operata da Dio mediante lo Spirito (cfr. Rm 8,10-11), che sosterrà la vita dei risorti analogamente a come ora, dopo il Battesimo, alimenta la loro vita cristiana. Si tratterà di una partecipazione alla stessa vita del Signore risorto. ³ Per quanto riguarda la ricreazione finale, il NT non consente di stabilire *come* essa avverrà. ⁴ Harris però, così come ritiene inaccettabile un dualismo tra materia e spirito riguardo all'uomo – la risurrezione non significherà l'emancipazione dell'anima da un corpo visto come carcere materiale, ma la liberazione del corpo dal dominio [*rule*] della carne ⁵ –, allo stesso modo rigetta l'idea che l'universo materiale non abbia parte alla consumazione finale. «Così come la risurrezione dell'umanità la restaurerà nella sua originale apertura e docilità allo Spirito di Dio, così la rinascita della natura la restaurerà nella sua originale armonia e libertà (Rm 8,21). Dio sarà “tutto in tutti” (1Cor 15,28), e l'intero ordine materiale servirà perfettamente i fini spirituali [*spiritual purposes*]. Pertanto sia la risurrezione che il rinnovamento [dell'universo] vanno visti come il climax dell'opera divina della salvezza». ⁶

Sotto il profilo teologico-antropologico, Harris ritiene che il termine “corpo” (*body*) non possa essere inteso come sinonimo di persona. In effetti, a suo parere, la persona è il soggetto che, durante la vita terrena, esiste in una determinata modalità (*mode*) corporea (o anche in una determinata *form of embodiment*), che dopo la morte sussiste privata temporaneamente di corporeità, e che nella risurrezione finale riceverà un nuovo corpo (un *corpo spirituale* nel linguaggio paolino). Tale visione non è tacciabile di dualismo poiché l'autore chiarisce che non si può vedere l'*anima* come quella “parte” dell'uomo che permarrebbe invariata nella morte. L'anima, o spirito, è piuttosto quel nucleo spirituale dell'uomo – l'*uomo interiore* – che esprimendosi mediante il corpo, con cui forma un'unità, si va forgiando nel corso dell'esistenza (e rinnovando con l'aiuto della grazia), e che dopo la morte sussiste *in* e *con* Cristo, come totalità della persona, tempo-

¹ *Ibidem*, 210-211. La traduzione è nostra.

² *Ibidem*, 211. La traduzione è nostra. Il riferimento di Harris è L- CERFAUX, *The Christian in the Theology of St. Paul*, Chapman, London 1967.

³ Cfr. HARRIS, *From Grave to Glory*, 225-231.

⁴ In particolare non è possibile, secondo Harris, stabilire se l'universo rinnovato sorgerà mediante la trasformazione dell'attuale, o per annichilimento e sostituzione. Cfr. *ibidem*, 248-250, 252.

⁵ Cfr. *ibidem*, 251.

⁶ *Ibidem*, 251. La traduzione è nostra.

raneamente ridotta alla sua dimensione spirituale. Ci sembra che questa concezione di Harris manifesti somiglianze con il pensiero di Ratzinger, quando descrive l'anima come il "luogo" dell'uomo in cui matura ciò che è stabile e permanente, al di sotto del cambiamento della materia corporea.

L'identità del corpo di risurrezione è garantita, per Harris, dal fatto di essere "organo di espressione" della stessa *personalità individuale*, dello stesso "io" (*self, ego*). Il nostro autore non esclude una possibilità di continuità materiale in senso stretto (comunque parziale), ma non ne vede il senso, alla luce della constatazione che la materia del corpo attuale dell'uomo cambia costantemente. Harris peraltro, così come non rifiuta di parlare di anima,¹ non rigetta neppure il concetto di materia, che fa chiaramente parte della sua concezione del corpo terreno dell'uomo, ma anche di quello risorto. Sul concetto di *materia* e sull'attributo *materiale* impiegati da Harris dobbiamo però soffermarci con più attenzione.

Il corpo risorto di Cristo (come quello dei risorti nella Parusia) è un *corpo spirituale*. Harris lo concepisce non come un corpo fisico reso incorruttibile dalla potenza dello Spirito, ma come un "organo di espressione" dell'io umano, ormai pienamente adeguato alla vita del cielo. Si tratta di una visione immateriale? Sarebbe difficile sostenerlo, vista l'enfasi posta da Harris sul realismo delle apparizioni di Cristo e alla luce della sua comprensione del corpo risorto di Gesù.² Il punto, a nostro parere, è che, come l'autore stesso chiarisce, egli impiega generalmente l'aggettivo *materiale* come sinonimo di *fisico*. In tal senso il corpo spirituale, egli dice, non è ordinariamente materiale o fisico, ma lo può essere a piacimento. Invece impiegando in un senso filosofico più preciso il termine *materiale*, Harris sostiene che il corpo spirituale deve essere sempre definito materiale, in quanto possiede un aspetto formale ed uno propriamente materiale.³ Tale precisazione non risolve comunque alcune perplessità riguardo alla sua concezione del corpo del Risorto. In particolare è problematica l'affermazione per cui esso realmente, ma solo temporaneamente, avrebbe assunto una struttura corporea – carne e ossa (cfr. Lc 24,39) – nel manifestarsi ai suoi discepoli. Inoltre, nel momento in cui il corpo spirituale "abbandona" tale struttura corporea per tornare nella dimensione divina, sulla base di cosa lo si può designare ancora come materiale? Anche riguardo alla proposta di Harris di definire il corpo come "organo di auto-espressione", osserviamo che essa lascia aperta la domanda di *che cosa* il corpo sia.

Ancora una volta ci sembra che il concetto di corporeità non possa essere slegato dall'idea di materialità come sua dimensione propria. Si deve, evidentemente, pensare a una *trasformazione* della materia nella ricreazione operata da Dio, che la renda assoggettabile allo spirito umano in modo nuovo e superiore.

¹ Sebbene non ne parli generalmente come di *forma* del corpo, ma preferisca un linguaggio più biblico, in cui *anima* è praticamente sinonimo di *spirito*.

² Si tratta, lo ricordiamo, di un corpo che per Harris può assumere, e così ha fatto nelle apparizioni, una autentica modalità *materiale, fisica* (o *fleshy*), *visibile*, sebbene sia ordinariamente, cioè secondo la sua modalità propria, immateriale, non fisico, non visibile.

³ Cfr. *ibidem*, 405.

Una materia trasformata, che sarebbe qualitativamente diversa da quella che costituiva il corpo di Gesù durante la sua vita terrena e che impediva di fatto al suo spirito il pieno dominio su molti aspetti della vita corporea, come pure sulla sua presenza nello spazio. D'altra parte, l'idea che la materia dovrà essere radicalmente trasformata (ma senza cessare di essere riconoscibile come tale) non sarebbe utile solo per comprendere più adeguatamente la corporeità umana risorta, ma è insita anche nella certezza, ben affermata da Harris, che la Parusia comporterà anche il rinnovamento dell'intero universo materiale.

IX. SINTESI E BILANCIO

Ci proponiamo ora di sintetizzare le idee principali sulla risurrezione e il corpo glorioso di Cristo che emergono nel dibattito teologico attuale, alla luce di quanto esposto nelle pagine precedenti. Può essere conveniente soffermarsi prima sugli aspetti di contenuto, per concludere con alcune osservazioni di carattere più generale.

1. Il concetto di risurrezione

Per tutti gli autori considerati, la risurrezione è innanzitutto *azione* di Dio. Ciò significa almeno due cose: che qualunque forza umana da sola sarebbe radicalmente insufficiente e che la risurrezione non è riducibile alla semplice *approvazione* di Dio nei confronti di Gesù, o ad un significato colto dai discepoli nella persona di Cristo, nei suoi insegnamenti, nella sua azione o nella sua morte di croce. Senza negarne il valore, si riconosce dunque l'insufficienza di tesi come quelle di Bultmann o di Marxsen.

Si afferma poi, sebbene con modalità anche assai diverse, il carattere *oggettivo* dell'evento pasquale. Il senso fondamentalmente condiviso dagli autori considerati, è che la risurrezione sia qualcosa che è avvenuto a Gesù. Anche coloro che, come Kessler, negano qualunque possibilità di accesso empirico all'evento della risurrezione, ritengono che le sue manifestazioni nella storia – come le apparizioni – siano accessibili all'esperienza. Le apparizioni hanno infatti per lui il carattere di *incontri intersoggettivi*, ove l'iniziativa spetta al Risorto che si automanifesta.

La relazione tra risurrezione e storia è oggetto di discussione, anche per l'ampiezza di significato che si può attribuire al termine "storia". La tendenza che emerge è quella di considerare la risurrezione come un evento avvenuto nella storia, ma che trascende la storia stessa. Ciò significa, da una parte, che il carattere trascendente della risurrezione non esclude che essa sia un *factum* sperimentato da testimoni oculari (Ratzinger). La maggioranza degli autori considerati concorda su questo, anche se con diversità di opinioni riguardo al tipo di esperienza e al modo di *vedere* dei testimoni. La posizione di Kessler (cui si avvicinano, in diversi aspetti, il pensiero di Kasper e di Moltmann) si trova all'estremo dello spettro delle posizioni esaminate, e sembra avere molto in comune su

questo punto con il pensiero di autori come Torres Queiruga o Markus Borg. D'altra parte, tuttavia, il Risorto manifesta una condizione di vita profondamente nuova (si è data una *trasfigurazione dell'umano*, per dirla con Bordoni) che si può descrivere secondo la terminologia paolina del *corpo spirituale*, o attraverso le categorie di *glorificazione* o di *esaltazione* presenti nel NT. Soprattutto però, la risurrezione di Cristo trascende la storia per il suo carattere di evento *escatologico*, cioè decisivo per la storia nel suo insieme. Nella risurrezione di Cristo si esprime la decisione definitiva di Dio nei confronti dell'uomo e della creazione, la conferma del suo amore e della sua fedeltà all'alleanza, poiché viene inaugurata nel Risorto la realtà della nuova umanità e della nuova creazione. La risurrezione di Gesù è pertanto *anticipazione escatologica*: così nella visione cristiana si "cristologizza" la speranza per la fine dei tempi. L'effetto della risurrezione, inoltre, si fa già sentire in coloro che accolgono Cristo attraverso la fede e il battesimo. Tale presenza del Signore risorto nella storia e nei credenti, affermata da tutti gli autori, è relazionata da diversi di loro con la sua corporeità glorificata, capace ormai di superare le barriere di spazio e di tempo.

La risurrezione dai morti non è solo un *si* detto dal Padre a Gesù (aspetto evidenziato praticamente da tutti i teologi da noi esaminati): essa è anche un *si* rivolto, in Cristo, ad ogni uomo. Kessler sottolinea che Dio si definisce definitivamente come il Dio di Gesù Cristo, la cui bontà preveniente perdona i peccatori e dona la vita all'uomo, che non potrebbe attendersi che la morte. Dio ha assunto nella risurrezione anche *l'essere di Gesù per gli altri*, e in lui raggiunge tutti con il suo amore, afferma Kasper. Per Moltmann, la vittoria di Cristo sulla *morte della natura* apre la prospettiva della risurrezione – come vittoria sulla morte naturale, fisica, di ogni creatura mortale – per l'uomo e per l'intero cosmo. Nella risurrezione, Ratzinger vede realizzarsi il desiderio dell'uomo di quel *dialogo* con Dio – verità e amore – da cui solamente può ricevere la vera vita, la *vita eterna*. Il corpo del Risorto è il compimento del "Corpo filiale crocifisso", del "*Corpo dato*" per noi: così Bordoni vede nella risurrezione il compimento della "proesistenza" di Gesù – e in lui di Dio – a favore degli uomini. Il Signore risorto ci comunicherà nella Parusia non solo un'esistenza nuova, ma anche la sua vita di relazione filiale con il Padre. Per O'Collins la forza all'origine della risurrezione di Gesù è l'amore di Dio, la sua volontà di prendere e trasformare l'uomo e il mondo materiale – è questo un fondamentale significato del sepolcro vuoto – con la sua storia di peccato e di sofferenza.

Passiamo ora ad osservare come quanto detto finora riceva specificazione e pienezza di significato allorché consideriamo il carattere essenziale della risurrezione di Cristo: il fatto cioè che sia una risurrezione *corporea*.

2. La corporeità della risurrezione

Tutti gli autori, in misura maggiore o minore, si impegnano in una riflessione sulla natura e sul significato della *corporeità* alla luce dell'antropologia recente. Emerge con forza il fatto che essa è luogo e mezzo di inserimento nel mon-

do, strumento di autoespressione e di comunicazione. Parlare di corpo significa pertanto, in vari modi, parlare di *relazione* con il mondo e con gli altri. Bordoni mette in luce che l'essere corporeo dell'uomo è vocazione alla umanizzazione e al dominio sul cosmo. Moltmann sottolinea il legame tra il fatto che la persona umana abbia una *natura* e il fatto che essa sia *corpo vivente*: non è concepibile pertanto una persona umana che non sia corporea. La corporeità appare anche come possibile espressione dell'amore personale, veicolo del dono di sé agli altri (Bordoni). Nel corpo O'Collins vede, tra l'altro, la mutua appartenenza del cosmo e dell'uomo ed un fondamentale modo di relazione con Dio come origine prima dell'esistenza.

Il corpo è anche avvertito come *limite*. Un limite posto alla possibilità di comunione con gli altri, ma anche alla capacità di essere autenticamente se stessi. Si sperimenta il corpo come limite sia nella debolezza e nell'infermità, sia nelle possibilità che esso offre al ripiegamento egosittico su di sé, al peccato. Alcuni autori tendono a considerare la corporeità come la *totalità della persona* e delle sue relazioni (così soprattutto Kasper e Kessler, tra quelli considerati), ma anche in questo caso non manca la consapevolezza che, nello sperimentare il corpo come limite, l'uomo si percepisce come un "di più", un Io libero, per usare le parole di Kessler.

Posizioni diversificate si riscontrano riguardo alla relazione tra *corpo* e *materia*. Se tutti concordano sul fatto che il corpo non si riduce alla sua dimensione materiale, sono relativamente pochi coloro che prendono esplicitamente in considerazione la dimensione materiale come condizione di appartenenza e di inserimento dell'uomo nel mondo. Tra i teologi da noi esaminati, chi sviluppa maggiormente la riflessione su questo punto, sia in prospettiva biblico-teologica che filosofica, è Ratzinger, il quale vede il futuro escatologico come il realizzarsi di una nuova e piena integrazione tra materia e spirito, con il superamento di ogni alienazione. Per alcuni autori sembra che l'aspetto materiale venga definitivamente lasciato alle spalle dall'uomo al momento della morte. Così almeno ci pare che vada interpretata la posizione di Kessler. Kasper, da parte sua, sottolinea fortemente la *discontinuità* della condizione risorta rispetto a quella attuale e, sebbene consideri seriamente la risurrezione anche in quanto *fisica*, tende ad escludere la materialità dal proprio discorso. Per altri, invece, il corpo dei risorti nella nuova creazione avrà un chiaro carattere *materiale*, compatibile con la sua trasformazione in corpo spirituale. Tra gli autori da noi considerati, si collocano in questa prospettiva Moltmann e O'Collins.¹ Vale la pena tuttavia rilevare che la terminologia impiegata non è ben definita. Spesso l'aggettivo *fisico* è considerato sinonimo di *materiale*: pertanto l'esclusione della dimensione

¹ Riteniamo doveroso menzionare, nella stessa linea, un altro autore di spicco nel panorama degli studi sulla risurrezione, che non abbiamo inserito nella presente rassegna dato il suo approccio prevalentemente storico-esegetico piuttosto che teologico: si tratta dell'esegeta e teologo anglicano N.T. Wright, il cui libro *Risurrezione*, Claudiana, Torino 2006, ha avuto grande risonanza; riguardo al corpo e al mondo nella nuova creazione, la sua visione è ancor più esplicita, in N.T. WRIGHT, *Surprised by Hope*, SPCK, London 2007; cfr. in particolare il cap. 10.

materiale dal corpo di Cristo risorto sostenuta da alcuni autori è conseguenza, in realtà, dell'affermazione del necessario superamento delle attuali condizioni *fisico-biologiche*. Ma bisognerebbe chiedersi se tale superamento debba comportare, nella condizione escatologica, l'eliminazione della materialità o piuttosto un cambio, sia pure profondo, delle sue "condizioni di esercizio". Il pensiero di Ratzinger ci sembra puntare in questa direzione.

Le differenti posizioni rispetto alla corporeità e alla materialità dell'essere umano si riflettono, almeno in parte, nei diversi punti di vista assunti, a livello storico-esegetico, sulla risurrezione di Gesù come risurrezione *corporea*. I punti caldi della discussione sono fondamentalmente: 1) la natura del corpo di Gesù che emerge dall'analisi delle apparizioni e dal dato del sepolcro vuoto; 2) il significato del termine *soma* nel NT e in particolare negli scritti paolini, 3) il significato dell'espressione *corpo spirituale* impiegata da Paolo per designare il corpo glorioso di Cristo e dei risorti. La corporeità della risurrezione di Cristo è affermata dalla totalità degli autori presi in esame, ma vi sono notevoli differenze nel modo di intenderla. Per Kessler non ha importanza se il sepolcro sia stato davvero vuoto, poiché tra il corpo risorto e il corpo terreno vi è una totale discontinuità. Per lui, come per Kasper, il significato della corporeità della risurrezione di Cristo consiste nell'affermare che nell'evento pasquale non vengono perse, bensì portate a compimento, la sua storia terrena e le sue relazioni. O'Collins, d'altro canto, mette in luce con grande acume la valenza antropologica, teologica ed escatologica della scoperta della tomba vuota.

Vale la pena a questo punto aprire una parentesi. Sia nel caso di Kessler che in quello di Kasper, la loro visione della corporeità si accompagna ad una lettura dei testi del NT che ritiene poco affidabili dal punto di vista storico i racconti evangelici delle apparizioni e del sepolcro. È interessante confrontare il loro pensiero, su questo punto, con quello di Moltmann da un lato e di Harris dall'altro. Moltmann condivide con Kessler e Kasper, nelle linee fondamentali, la valutazione delle testimonianze neotestamentarie riguardo alle apparizioni del Risorto: molto poco, a suo parere, se ne può ricavare in sede di analisi storica. Tuttavia la concezione della corporeità della risurrezione di Moltmann è caratterizzata da un fortissimo accento *fisico*, a differenza di quanto osserviamo in Kessler o in Kasper. Assai diversi sono i risultati dell'approccio esegetico di Murray Harris: egli ritiene i racconti dei Vangeli degni di fiducia e in sostanziale armonia con la dottrina di san Paolo. Di qui ricava il ritratto del Risorto, il cui corpo risorge dal sepolcro grazie alla trasformazione operata da Dio nella potenza dello Spirito; egli poi si manifesta empiricamente, *materialmente*, ai discepoli, secondo quanto attestano gli evangelisti. Ma la comprensione del corpo glorioso di Gesù che troviamo in Harris non è affatto una visione "fisicistica" o grossolanamente materialistica come si potrebbe ipotizzare.¹ Egli tende piuttosto

¹ Questa è la convinzione che si riscontra sovente tra gli studiosi convinti del carattere leggendario o simbolico dei racconti evangelici: considerare attendibili le loro descrizioni *fisiche* (specialmente di Giovanni e di Luca-Atti) comporterebbe il cadere in una concezione *fisicistica* o *grossolana*

sto ad affermare il carattere essenzialmente *spirituale*, invisibile, non-fisico del corpo risorto di Gesù, che solo occasionalmente – nelle apparizioni – si sarebbe reso materiale, visibile e tangibile.

Da queste osservazioni emerge l'impossibilità di stabilire una relazione precisa tra l'approccio esegetico di un autore e la sua visione della risurrezione. Sebbene generalmente ad un giudizio di scarsa attendibilità storica dei racconti pasquali dei Vangeli si accompagni una concezione della risurrezione che sottolinea fortemente la discontinuità nella corporeità del Risorto, un ruolo importante è giocato dalla visione teologica e filosofica complessiva dell'autore. Vale anche la pena notare, d'altra parte, che una lettura dei racconti evangelici che ne riconosca il valore storico non impedisce di apprezzare il carattere di trasformazione della realtà terrena, di esaltazione e glorificazione, insito nella risurrezione di Gesù. Lo si vede bene nella posizione di Harris, ma altrettanto si può dire, con sfumature e accenti diversi, per tutti gli altri autori considerati: Ratzinger, Bordoni e O'Collins.

Dal punto di vista della comprensione del significato e della portata della risurrezione di Cristo, la riflessione di questi autori apporta alcune luci specifiche, che derivano dal riconoscimento della dimensione *anche* fisica o materiale¹ del corpo di Gesù risorto. Bordoni nota, dal punto di vista cristologico, che nella risurrezione si compie quel processo, iniziato nell'incarnazione del Figlio di Dio, di trasformazione della carne umana, ove la carne, per la forza dello Spirito, viene liberata dai limiti della passibilità e della morte. Così si realizza anche l'istanza antropologica che la corporeità umana porta in sé: l'aspirazione alla pienezza di comunione con gli altri e alla umanizzazione del mondo. Per Bordoni il corpo glorioso di Cristo stesso è segno e presenza del Dio trinitario nell'umanità e nel mondo. O'Collins vede, analogamente, nella risurrezione corporea di Gesù, la conferma della logica divina presente nella creazione e nella redenzione. Il mondo e l'uomo sono creati materiali; nell'incarnazione il Figlio unisce personalmente a sé la materia; nella risurrezione la sua umanità, spirituale e materiale al tempo stesso, è portata a compimento, divinizzata.

La risurrezione di Cristo dunque, in quanto corporea, spinge a considerare con particolare serietà il coinvolgimento dell'intera creazione nella consumazione finale. E Moltmann insiste sulle conseguenze che ne derivano, fin d'ora, per una adeguata valorizzazione della corporeità umana e della sua relazione con il creato.

Ratzinger nota che l'anima può essere intesa come luogo in cui la materia viene interiorizzata e fatta "corpo". Questa ed altre considerazioni da lui svolte sul tema della relazione anima-corpo indicano che qui si trova una direzione per la ricerca di una soluzione soddisfacente alla questione della *continuità* tra corpo

della risurrezione, o nel concepire la nuova condizione di Gesù come un ritorno ad una vita simile a quella terrena.

¹ Ci atteniamo qui alla terminologia usata dagli autori che tendono, in generale, a non distinguere tra *fisicità* e *materialità*, come invece sarebbe auspicabile, a nostro avviso.

terreno e corpo risorto. Le posizioni su questo punto mostrano una generale convergenza nel riconoscere che il fattore fondamentale di continuità non risiede tanto nell'identità materiale, quanto in quella che viene in vari modi designata come identità della personalità, dell'io spirituale, dell'anima, ecc. La convergenza si trova anche nella convinzione che tale identità è quella di un soggetto *incarnato*, che si è forgiata nella *storia* della persona e nelle sue *relazioni concrete*, che è dunque un'identità *somatica*. Il punto non condiviso è se ciò sia sufficiente per affermare che il corpo risorto sarà *lo stesso corpo* che ha vissuto nella storia, o se si debba ritenere necessaria una qualche identità materiale.¹

3. Osservazioni generali

Concludiamo con due osservazioni di carattere generale. La prima riguarda la presenza, nell'opera dei teologi considerati, di riferimenti alla Tradizione e al Magistero della Chiesa: in linea di massima tale presenza appare ridotta. Si avverte una mancanza di dialogo autentico e fecondo tra teologia e indicazioni magisteriali;² anche il confronto costruttivo con la dottrina dei Padri e degli autori ecclesiastici è piuttosto limitata. I riferimenti ai Padri o alla tradizione teologica del passato sono spesso puramente puntuali, a conferma o smentita di determinate posizioni. Talvolta una formula concisa della tradizione classica viene assolutizzata ed estratta dal suo contesto per mostrarne la limitatezza e l'insufficienza.³ Eccezioni, in questo senso, sono evidentemente presenti tra gli autori che abbiamo incontrato, per cui il nostro giudizio vale solo in linea di massima. Ad ogni modo, una maggiore attenzione della teologia nei confronti del Magistero e della Tradizione sarebbe auspicabile, non solo per evitare che in alcuni punti la riflessione approdi – come di fatto accade – a risultati non compatibili con il deposito della fede, ma anche per valorizzare convenientemente una preziosa eredità di riflessione filosofica e teologica.

Una seconda osservazione emerge considerando i nodi principali della questione del corpo risorto. Se dal punto di vista teologico la riflessione recente ha saputo gettare molta luce sul senso e sul valore della corporeità della risurrezione, restano alcuni aspetti problematici, la cui soluzione sembra richiedere uno sforzo di pensiero soprattutto filosofico-metafisico. Nel corso di queste pagine sono affiorate più volte domande circa la natura del corpo spirituale di Cristo e dei risorti, sulla modalità della sua dimensione materiale, sulla continuità che

¹ Che tale questione rimanga aperta lo si rileva sia dall'esame degli autori da noi considerati, sia all'interno del panorama più generale. Ciò emerge con chiarezza nelle già citate rassegne recenti sul tema della risurrezione corporea di Cristo: SZMULEWICK, *La dimensión corporal de la resurrección*; LARGO DOMINGUEZ, *El cuerpo glorioso de Cristo resucitado*; PRUSAK, *Bodily Resurrection in Catholic Perspectives*.

² Pur tenendo in considerazione il fatto che vari degli autori esaminati non sono cattolici.

³ Significativo è il caso dei concetti di *anima*, *tempo ed eternità*: sulla necessità di una più profonda comprensione del pensiero teologico classico su di essi ha richiamato l'attenzione, tra gli autori studiati, Ratzinger nella sua *Escatologia*. Cfr. soprattutto l'edizione in inglese: RATZINGER, *Eschatology. Death and Eternal Life, Appendice 11*.

lo lega al corpo terreno, sulle condizioni della sua spiritualizzazione, e anche sulla relazione che si intuisce tra la trasformazione del corpo dell'uomo e la trasformazione di tutto il cosmo materiale. Un approfondimento su questi aspetti potrebbe portare, oltre che ad un guadagno in termini di *intelligenza della fede* nella risurrezione di Cristo e nostra, anche alla rimozione di alcune delle difficoltà sollevate dal punto di vista razionale e scientifico a questa verità centrale della fede cristiana.

ABSTRACT

L'articolo offre una visione di insieme sul modo in cui la teologia contemporanea comprende la natura del corpo risorto di Gesù di Nazaret a partire dalle narrazioni delle apparizioni riportate dal Nuovo Testamento. Convergenndo la maggior parte degli autori circa la necessità di riferirsi al corpo del risorto come "corpo spirituale", non vi è però accordo sul realismo della sua presenza spazio-temporale e sulle conseguenze di questa per l'escatologia cristiana, pur riconoscendo la risurrezione di Gesù Cristo come causa normativa della futura risurrezione dei corpi. In particolare, tutti i sette teologi presentati, cinque cattolici e due provenienti dalla Riforma, affermano che la risurrezione di Gesù è un evento reale, ma le loro posizioni nei confronti della storicità del fatto possono differire. Lo stesso vale per quanto riguarda l'attendibilità storica attribuita ai singoli testi e alle loro descrizioni della corporeità del Risorto. Esistono infine differenti posizioni nel modo di intendere la fisicità e la materialità del corpo risorto, dovute, almeno in parte, anche alla diversa prospettiva esegetica degli autori. Lo studio segnala alcuni punti fermi che andrebbero mantenuti affinché la riflessione teologica sulla Risurrezione di Gesù e sulle sue implicazioni escatologiche resti ancorata alla tradizione ecclesiale e dogmatica in materia.

The present review offers an overall outlook about the way in which contemporary theology understands the nature of the Risen body of Jesus starting from the data provided by the New Testament accounts. The majority of authors agree that the Risen body must be considered as a "spiritual body", but they differ on the realism to be associated to its new presence in the space-time and its consequences upon Christian eschatology. However, all the theologians here examined, five of them Catholics and two others from reformed Churches, agree in considering Jesus' resurrection as the cause and rule of our future bodily resurrection. They also agree in stating that Jesus' Resurrection is a real event, although they differ on the historicity to be associated to that event, as well as on the historicity of Gospel's accounts. Due to their different exegetical perspectives, they have vaying understandings of the physical and corporeal nature of the Risen body. Finally, the article underlines a number of key-points that should be maintained, in order to keep theological reflexions on Resurrection, and its implications for eschatology, close to the ecclesial tradition and to the shared dogmatic content of faith.

RECENSIONI

G. BARBERINI, *La diplomazia di Mons. Casaroli*, Libellula, Tricase 2009, pp. 118.

LA Facultad de Ciencias políticas de la Universidad de Florencia publicó en el 2009 una obra de Giovanni Barberini sobre la figura de mons. Agostino Casaroli. La publicación pertenece a una serie del *Seminario di Storia delle istituzioni religiose e relazione Chiesa-Stato* de dicha Universidad.

Giovanni Barberini es profesor emerito de Derecho eclesiástico de la Facultad de Derecho de la Universidad de Perugia (Italia). Es experto en cuestiones concernientes a los Derechos humanos. Es autor de numerosas publicaciones, monografías, ensayos y artículos sobre la OCSE, la tutela de los derechos humanos y la política internacional de la Santa Sede.

El libro está dividido en dos partes: la primera, sobre la actividad diplomática de Casaroli en el mundo del “socialismo real”, y la segunda sobre su papel en la política internacional.

Se trata de una obra de síntesis en la que se cita fundamentalmente un texto del autor y otro dirigido por él: *L'Ostpolitik della Santa Sede: un dialogo lungo e faticoso*, Il Mulino, Bologna 2007; *La politica del dialogo. Le carte Casaroli sull'Ostpolitik vaticana*, Il Mulino, Bologna 2008; y dos obras de Casaroli: *Il martirio della pazienza: la Santa sede e i paesi comunisti, 1963-1989*, Einaudi, Torino 2000; y sus homilías y discursos recogidos en *Nella Chiesa per il mondo: omelie e discorsi*, Rusconi, Milano 1987.

El interés de la publicación estriba en dar una visión de conjunto de la actividad diplomática de mons. Casaroli en dos planos: uno práctico, que corresponde a las negociaciones como protagonista de la llamada *Ostpolitik* vaticana; y otro teórico, exponiendo el pensamiento que hay detrás de esa acción a través de discursos del alto prelado. Otra de las ventajas del libro es que ofrece afirmaciones, opiniones personales y juicios de valor del autor.

En la primera parte, Barberini define lo que fue la *Ostpolitik*, y afirma su rol decisivo (junto con otras causas) para evitar el enfrentamiento nuclear entre los dos bloques (USA y OTAN por un lado, URSS y Pacto de Varsovia por otro). El autor hace una valoración positiva de la *Ostpolitik*, caracterizándola como una línea política realista y audaz. A Casaroli lo define como un hombre de capacidad política, diplomática y negociadora fuera de lo común; cortés en las formas, firme en los principios y prudente en el proceder.

La así llamada *Ostpolitik* se desarrolló en los años sesenta y setenta del siglo xx. Se basó en el diálogo abierto con los países comunistas. Las primeras señales de deshielo se dieron a partir de los años 60, bajo el pontificado de Juan XXIII y por iniciativa de dichos gobiernos. A los ojos comunistas, la Santa Sede comenzaba a ser considerada como una “entidad política”, como interlocutor válido para alcanzar objetivos comunes, como el de la paz en el mundo.

El interés eclesial y pastoral constituyó la sustancia de la *Ostpolitik*. Tuvo dos objetivos fundamentales: el primero, socorrer y sostener de algún modo a las Iglesias del este europeo, en particular, de Hungría, Checoslovaquia y Yugoslavia. El primer paso fue el de resolver la cuestión de los obispos impedidos, confinados o condenados, en vistas a restablecer el gobierno de las diócesis. El segundo objetivo consistió en la aplicación de

los principios de la encíclica *Ecclesiam Suam*, donde la Iglesia, sin ceder ideológicamente, mostraba una actitud general nueva en relación a los países comunistas.

Casaroli resumía las dificultades de las negociaciones del siguiente modo: resultados escasos, inciertos y aleatorios; «reacciones algunas veces negativas de parte de aquéllos a los que la Santa Sede quería llevar una ayuda, si bien modesta debido a la triste situación y a la imposibilidad de obtener más y de demostrar el propio cordial interés; peligro de indebidas deducciones de parte de quien – también entre los católicos – parecía incapaz de comprender que una acción de legítima defensa de los derechos y de la posibilidad de vida de la Iglesia bajo el durísimo e injusto yugo comunista no significaba aceptación o aprobación sin más de este yugo, ni renuncia a los principios o a los derechos de los que todavía no se conseguía obtener el reconocimiento y el respeto» (pp. 21-22).

El proceso iniciado por Mons. Casaroli culminó con la invitación a la Santa Sede, por parte de la URSS, a participar en la Conferencia de Helsinki. Es interesante la reflexión que Barberini hace al respecto: «Hay que preguntarse si, sin la iniciativa soviética, los gobiernos de los Estados de Europa occidental hubieran procedido igualmente a la invitación. Mi impresión personal es que no, consideradas la consolidada tradición anticlerical de muchos Estados y la influencia de muchas logias masónicas europeas» (p. 65).

La importancia de la participación de la Santa Sede en la conferencia sobre Seguridad y Cooperación en Europa (C.S.C.E.) de Helsinki estribó en su reconocimiento como sujeto de derecho internacional, en plena paridad con los *demás* Estados participantes; y en su propuesta, aceptada por todos, del VII principio del Acto final de la Conferencia sobre el respeto de los derechos humanos, incluido el de la libertad de pensamiento, conciencia, religión y credo, para todos.

En la segunda parte del libro el autor expone las líneas de la política de la Santa Sede entre 1970 y 1990: reivindica el lugar que le compete en la comunidad internacional; se funda sobre el magisterio de los Papas del siglo XX; es discreta y constante y está caracterizada por la imparcialidad y la amistad hacia todos los Estados; advierte de los riesgos inminentes de un enfrentamiento nuclear; considera un deber de los responsables de las grandes potencias negociar y llegar a razonables acuerdos para un sistema general de seguridad; rechaza totalmente la guerra como instrumento de solución de las controversias; habla de la necesaria confianza recíproca como base de las negociaciones; insiste para convencer a los sujetos de la comunidad internacional de trabajar hacia un desarme general, equilibrado y controlado, aunque pueda aparecer como una utopía; advierte de los riesgos que existen en la “bipolarización” de las relaciones internacionales; considera la Conferencia de Helsinki como un instrumento útil para realizar un sistema de seguridad y cooperación entre los Estados europeos; sostiene una concepción positiva y global de la paz fundada sobre la justicia, entendida no sólo como ausencia de guerra; está convencida de que la diplomacia debe ser el arte de hacer la paz; desarrolla su actividad diplomática con realismo, considerando las diversas situaciones en perspectiva histórica.

En los capítulos posteriores se desarrollan estas ideas a partir de algunos discursos de monseñor Casaroli, en los que demuestra tener un concepto global de la paz y ofrece puntos interesantes de reflexión sobre el tema.

Detrás de este gran diplomático hubo también grandes pontífices, como Juan XXIII y Pablo VI, al que Casaroli describió no sólo como un operador de la diplomacia y en particular de la eclesiástica, sino también como un teórico y un defensor convencido, tal vez incluso entusiasta. Mons. Casaroli se movió siguiendo la política del diálogo perse-

guida por Pablo VI, que el Papa Montini consideraba un esfuerzo necesario.

La intervención de la Santa Sede en la política internacional estaba justificada por la necesaria defensa de los derechos humanos y de la libertad religiosa en aquellos países en que se vivía bajo la opresión de regímenes totalitarios. Al mismo tiempo, su posición mantenía una total autonomía en materia política y económica, bien lejos de cualquier forma de alineamiento con el llamado “imperialismo americano”: acusación recurrente de parte comunista sobre todo en años anteriores.

A juicio de Barberini, la *Ostpolitik* agotó progresivamente su función después de haber abierto la vía a relaciones estables y cada vez más constructivas con la Santa Sede. «Con Juan Pablo II, con el que el card. Casaroli cubrió con autoridad por otro decenio el oficio de Secretario de Estado, dos nuevos objetivos entraron en la política internacional de la Santa Sede: trabajar por aquello que el card. Casaroli [...] ha llamado la continua erosión de los sistemas marxistas-leninistas sobre todo en su vigor ideológico y en su fuerza de convicción y de seducción; y al mismo tiempo, presentar las líneas guía para la recomposición y después para una reunificación del continente europeo fundada también sobre un nuevo rol del cristianismo eslavo, lanzando un desafío a los regímenes totalitarios que mortificaban la dignidad de la persona humana. Eran dos objetivos sustancialmente nuevos, que no podían considerarse como una consecuencia y como un desarrollo audaz de la política perseguida por la Santa Sede en los años sesenta/setenta del 1900. El éxito final de esta política ha sorprendido a todo el mundo» (p. 45).

En definitiva, al centrarse en la vida diplomática de monseñor Agostino Casaroli, esta sintética obra ofrece las claves para entender las relaciones diplomáticas de la Santa Sede entre los años 60 y 70 del siglo xx en el ámbito de los países comunistas tras el telón de acero. A la vez, da razón de la importancia y actualidad de su papel en el escenario internacional.

M. FUSTER CANCIO

J. BELDA PLANS, *Historia de la Teología*, Palabra, Madrid 2010, pp. 316.

PARA configurar la estructura de este manual de Historia de la Teología – materia a la que se dedica desde hace cerca de cuarenta años –, el profesor Juan Belda adoptó dos decisiones importantes. De una parte, abarcar la totalidad de la historia de ese ramo del saber, desde la época de los Padres hasta nuestros días, apartándose así de la tendencia, asumida por otros manuales, consistente en remitir el estudio de la Teología de los primeros siglos a los tratados de Patrología e iniciar la historia de la Teología a partir del medioevo. En cambio el profesor Belda comienza, como acabamos de decir, con el estudio de la Teología en los Padres, aunque les dedica un espacio más bien reducido, lo que hace que no se aleje del todo del uso académico que condiciona otros manualistas.

En segundo lugar – y esta es, sin duda, la decisión más importante –, enfoca la historia del saber teológico no como una historia de los contenidos que han ido desarrollando unos u otros autores, sino como una historia de la evolución del método teológico. En esta opción – que nos parece acertada – ha influido sin duda su trayectoria intelectual. Inició, en efecto, su dedicación teológica estudiando a los autores de la Escuela de Salamanca y, especialmente, a Melchor Cano y su *De locis theologicis*, del que, ya cerca de nuestros días, en el año 2006, ha publicado una traducción al castellano.

Se trata, por lo demás, de una opción que, así lo manifiesta el libro, ha sido desarrollada con claridad y maestría. Sus líneas generales son esbozadas en el capítulo primero,

de carácter introductorio, donde se incluyen además unas páginas (pp. 16-21) destinadas a proponer una periodización de la historia de la Teología a la que luego, mediante una adecuada división en partes y en capítulos, se ajusta la exposición.

La primera parte (capítulos 2 y 3), titulada “Punto de partida de la Teología (siglos II-XI)” se ocupa no sólo de la teología patristica sino también del teologizar monástico, decisión correcta, sea en general, sea particularmente desde la perspectiva del método, que es la adoptada por Belda, ya que la continuidad metodológica entre los Padres y los autores del primer medioevo es clara.

En los siglos XII y XIII se produjo un gran cambio metodológico, tal vez el mayor de los que se han producido en el transcurso de la historia del pensar teológico. “La Teología se hace ciencia. La escolástica (siglos XI-XV)” es el título que recibe la segunda parte (capítulos 4 a 6). El núcleo de esta parte está constituido por el capítulo 5, dedicado al siglo de oro de la escolástica, con particular atención a lo que Belda designa como “la revolución albertino-tomista”. El capítulo que le precede, y el que le sigue, estudian, respectivamente, los prolegómenos de esa revolución y la decadencia en la que, por diversas razones -atribuye especial importancia al abuso de la dialéctica y a la contraposición entre escuelas-, cayó la escolástica en la etapa final de la Edad Media y los inicios de la Moderna.

Gran conocedor y admirador, como dijimos, de la Escuela de Salamanca no vacila en atribuir a sus representantes el calificativo de promotores de un nuevo inicio, de un verdadero despertar, en el quehacer teológico. “Teología humanista y barroca (siglos XVI-XVII)” tal es el título de la tercera parte (capítulos 7 a 9). El primero de los tres capítulos que la componen es, a nuestro parecer, el más importante. Ahí, en efecto, el Prof. Belda analiza el renacer teológico que tuvo lugar en la España del siglo XVI mostrando la íntima compenetración entre la metodología escolástica y los ideales humanistas, que se alcanzó en las Universidades de Salamanca y de Alcalá. Los dos capítulos siguientes, se sitúan en el contexto de la ruptura de la unidad eclesial, considerando primero la teología protestante y después la católico-barroca.

La parte cuarta (capítulos 10 y 11) se titula “Teología ilustrada racionalista (siglo XVIII)”. En realidad, la exposición va más allá de la fecha indicada en el título, pues llega hasta la teología protestante liberal, adentrándose así en el siglo XIX y rozando los inicios del XX. Lo que ofrece unidad a esta parte es, en efecto, no tanto la cronología, cuanto lo acontecido: es decir, la decadencia de la teología, hasta llegar a su estancamiento (como ocurre en la escolástica católica) o incluso a su casi desaparición (como ocurre en el pensamiento protestante liberal). Juan Belda decide estudiar esa crisis llegando hasta su consumación, despejando así el campo para poder ocuparse con detalle del resurgir posterior.

La parte quinta, con un único capítulo (el 12), se ocupa, en efecto, de “La renovación de la Teología”, y más concretamente de la renovación acontecida en el seno de la Teología católica. Y esto no sólo como fruto de la escuela católico de Tubinga y del movimiento de Oxford, sino también – Juan Belda quiere dejar buena constancia de ello – como consecuencia del renacer de la escolástica. Esta seguía encontrándose, en los inicios del siglo XIX, todavía en una situación de decadencia, pero poco a poco se fue abriendo camino la idea de una vuelta a los grandes maestros medievales, especialmente a Tomás de Aquino, lo que orientaba en una dirección constructiva que no tardó en dar fruto.

“Búsqueda de un nuevo modelo teológico”. Estas palabras constituyen el título de la sexta y última parte del libro. A lo largo de cuatro capítulos, va pasando revista a la

teología católica en la primera parte del siglo xx hasta llegar al Concilio Vaticano II y los años posconciliares (capítulos 13 y 14) y a la teología protestante (capítulo 15), para concluir (capítulo 16) analizando la figura y el pensamiento de algunos de los que califica como “grandes maestros de la teología contemporánea”: Guardini, Congar, Henri de Lubac, Rahner, von Balthasar, Santiago Ramírez (no incluye a Ratzinger, pero de él, y de su aportación a la renovación de la teología, se ha ocupado al final del capítulo 14, dedicándole tres largas páginas).

El concepto de “búsqueda de un nuevo modelo teológico”, que da el tono de la sexta y última parte, define bien la situación de la teología en el siglo xx y en los inicios del xxi, ya que ningún modo de enfocar y desarrollar la teología ha llegado a alcanzar la primacía. Ciertamente, la renovación iniciada en el siglo xix ha dado sus frutos, pero también han hecho acto de presencia fermentos y factores de crisis. Y, en general, puede decirse que la teología – y algo parecido ocurre respecto al pensamiento filosófico y a otras ramas del saber especulativo – no ha conseguido fijar con nitidez su rumbo.

En conjunto el balance que traza Juan Belda es positivo. Al final de la introducción se pregunta: «¿Qué decir de la pretendida renovación de la teología católica? ¿En qué situación nos encontramos en el presente? ¿Hemos salido de la postración teológica que data de la Ilustración racionalista?». A continuación esboza una respuesta, de la que podemos reproducir una parte: algunas grandes figuras «nos han legado una obra teológica importante, que es cada vez más conocida e influyente en los diversos ámbitos eclesiales y pastorales. La *paja* que pudiera haber mezclada con el *trigo* ya voló; con el paso del tiempo, sólo queda el trigo bueno. Ahora toca crecer y desarrollar esa buena simiente. El tiempo teológico es lento pero el porvenir esperanzador se vislumbra en el horizonte» (pp. 20-21). Tal vez ese diagnóstico pueda parecer demasiado optimista, pero aún así lo compartimos.

J.L. ILLANES

F. COSENTINO, *Immaginare Dio. Provocazioni postmoderne al cristianesimo*, Cittadella, Assisi 2010, pp. 160.

DALL'AREA della teologia fondamentale emerge sempre con più forza la necessità di avviare una riflessione squisitamente teologica sulla postmodernità per meglio capire quale figura di cristianesimo possa godere di credibilità nel complesso frangente culturale attuale. L'opera *Immaginare Dio. Provocazioni postmoderne al cristianesimo* procede nell'alveo di queste preoccupazioni. Francesco Cosentino, docente della Pontificia Università Lateranense, intraprende con audacia una lettura critica della postmodernità per ricavare fra le sue crepe validi stimoli con cui ridisegnare l'immagine di Dio.

Proviamo a segnalare alcune delle premesse che sostengono la sua riflessione. C'è innanzitutto la convinzione che la fede richieda in ogni epoca un adeguato discernimento dei segni dei tempi: poiché «questo è il momento favorevole» (2Cor 6,3) sarebbe incompleta una teologia che prescindesse dal contesto storico; bisogna invece penetrare criticamente quel contesto per raggiungere una formulazione della fede comprensibile ai credenti e che richiami i non credenti. Lungo le pagine del libro la teologia dell'ultima modernità viene più volte accusata di essersi sottratta a questo confronto. Il risultato sarebbe stato una teologia astratta, lontana dalla sensibilità della gente, e quindi colpevole delle difficoltà attuali del credere. L'autore si dichiara convinto che la teologia che non ascolta il presente diventa parola irrilevante: la postmodernità, più che un fenomeno da

contrastare, è per l'Autore un'occasione per riscattare la teologia e la proposta cristiana, affinché escano dalla crisi di credibilità in cui si trovano.

Uno dei punti forti del libro è appunto l'analisi teologica, sintetica ma rigorosa, della postmodernità. Come tutti i fenomeni complessi, la postmodernità non si sottomette a facili schematizzazioni e in tal senso è adeguata la visione polare utilizzata dall'Autore, oscillante «tra liberazione del passato e decadenza, tra novità rispetto ai paradigmi della modernità e disincanto generalizzato, tra esasperazione individualista del soggetto e forma esistenziale anonima e priva di progetto» (24). Non stupisce quindi l'ambiguità con cui si presentano molti epifenomeni della postmodernità: casi paradigmatici, "il ritorno del sacro" e la globalizzazione.

Ma tale analisi, come dicevamo, è funzionale all'individuazione delle più intime aspirazioni della postmodernità e simultaneamente dei suoi punti deboli. Proprio da questi elementi verranno dedotte le coordinate per una rielaborazione teologica dell'immagine di Dio. In tale senso, Cosentino sottolinea l'urgenza di prospettare un cristianesimo che si mostri capace di difendere l'autenticante umano da ogni sorta di riduzionismo, un cristianesimo dove la ricerca generale del benessere – tratto tipico della postmodernità – sappia mettere al centro una antropologia integrale. Inoltre, di fronte alla riduzione positivista della razionalità, è necessario il ricupero di un pensiero che possa armonizzare fede e ragione, una operazione dunque di rinnovamento metafisico, evitando però le ricadute del pensiero totalizzante ed esposto alla tentazione ideologica che, secondo Cosentino, avrebbe pervaso la riflessione neo-scolastica degli ultimi secoli. Tale progetto comporta un rinvenimento del soggetto dell'atto di fede che superi la povertà di una fede ridotta alla sola dimensione intellettiva.

Quest'ultimo punto decide in pratica l'indirizzo della *pars costruens* del libro. Accogliendo la categoria di "immaginazione" sviluppata da Newman, l'autore tenta di sviluppare una immagine di Dio e di Chiesa che tenga conto delle "disposizioni interiori" dell'uomo postmoderno e che sia dunque credibile; un'apologetica interna al soggetto, che superi l'estrinsecismo dell'apologetica classica. Viene così disegnata la proposta di un'immagine di Dio meno «preoccupata di salvaguardare la trascendenza di Dio e di mostrare la razionalità della fede» (107), più attenta ai drammi della vita quotidiana dei soggetti credenti. In modo speculare si suggerisce la necessità di elaborare forme di vita ecclesiali più aperte e dialoganti, come richiesto dalla natura comunionale della Chiesa e sottolineato dal contesto pluralista. La proposta richiederà inoltre un rinnovamento del linguaggio teologico: le resistenze dell'uomo contemporaneo ad accogliere una dottrina "troppo pretestuosa" di contenere la totalità della verità invita ad utilizzare in teologia un linguaggio più metaforico, poetico e simbolico, pronto a fare spazio ad una realtà significata sempre superiore ai limiti delle nostre definizioni.

L'ultima parte del libro cerca di rispondere alla provocatoria domanda circa le possibilità lasciate aperte al cristianesimo per il futuro. Quale luogo, ad esempio, alla pretesa cristiana di verità ultima in un mondo rigorosamente pluralista? L'autore avverte con convinzione che un cristianesimo che ignorasse la temperie postmoderna si condannerebbe all'insignificanza e alla marginalità. L'unica alternativa è un atteggiamento ospitale che sappia accogliere, purificandole, la sensibilità pluralista contemporanea, l'ermeneutica debole e gli altri tratti distintivi della postmodernità. Un cristianesimo, quindi, molto più attento al mondo degli affetti, non per condiscendenza con l'individualismo postmoderno, ma perché vuole trarre il meglio dalla reazione contemporanea al razionalismo esasperato, per fare spazio ad un'esistenza cristiana più umana e più evangelica.

Certamente la proposta di Cosentino non è esente da qualche rischio ed alcune delle sue analisi possono essere giudicate incomplete o non soddisfare del tutto. Comunque l'invito a vedere la postmodernità più come uno stimolo al rinnovamento che come una minaccia è convincente. Le vie segnalate nel libro sono sicuramente alcune delle strade che la teologia dovrà battere nei prossimi decenni per fornire più credibilità all'annuncio cristiano. Meno condivisibili invece le considerazioni poco generose riguardo alla teologia cattolica degli ultimi secoli. Non ci sembra giusto arguire che essa, per difetto del suo impianto sostanzialmente metafisico, abbia finito per produrre un'immagine di un Dio «impassibile, onnipotente e insensibile» (81) alle gioie e i dolori dell'uomo. Ci sembra che una valutazione più equilibrata sulla teologia precedente potrebbe arricchire l'efficacia dell'analisi dell'Autore e individuare meglio gli elementi per una proposta di rinnovamento della teologia.

A. GRANADOS

JUAN CRISÓSTOMO, *Homilias a los Hechos de los Apóstoles / 1-2*, Introducción, traducción y notas de M. MERINO RODRÍGUEZ, Ciudad Nueva, Madrid 2010, pp. 542+466.

SAN JUAN CRISÓSTOMO predicó en el año 400 ó 401, en su sede de Constantinopla, cincuenta y cinco homilias sobre los Hechos de los Apóstoles. Este comentario completo a los Hechos no es el único que se escribió en época patristica, si se cuenta con los de Arator y Beda, pero es el único compuesto en lengua griega. En realidad el Crisóstomo pronunció dos series de homilias sobre los Hechos de los Apóstoles. Una primera, en Antioquía, compuesta de cuatro homilias, en la que comenta sólo el comienzo de los Hechos, y la que se recoge en esta obra, sobre la totalidad de los Hechos.

La traducción de Merino es la primera edición íntegra en lengua española, y se ha publicado en dos volúmenes, pues su extensión hacía difícil reunir en un único tomo todo el corpus de homilias. El primer tomo abarca las primeras treinta homilias y está encabezado por una cuidada introducción en la que se ofrece un breve esclarecimiento sobre el libro de los Hechos de los Apóstoles, para pasar después al texto del Crisóstomo, analizando las delicadas cuestiones de la transmisión, la autoría y la fecha de composición, tratadas éstas con la parsimonia y equilibrio propios de una síntesis armónica. Esta introducción ofrece también un estudio sobre la estructura y contenido del texto y unas notas sobre la presente edición. En el segundo tomo se publican las veinticinco homilias restantes, así como los índices – bíblico y de nombres y materias –, que hacen referencia a la obra completa. También este segundo volumen está dotado de una introducción en la que se presenta sucintamente el contenido de las homilias de este tomo.

La traducción es generalmente clara, aunque en sus mil páginas se pueden detectar algunas erratas, debidas quizá precisamente a la extensión. Las notas completan el texto aclarando, corrigiendo y completando diversos aspectos. Muy cuidado es el aparato escriturístico que, junto con el índice de citas, facilita la lectura y la búsqueda y da cabal idea del dominio del texto bíblico de este Padre de la Iglesia.

El Crisóstomo se esfuerza en hacer una exposición clara del sentido histórico, sin prescindir de desarrollos temáticos sobre la oración, la importancia de la lectura de las Escrituras y otros aspectos, como la castidad, la justicia, la pobreza, la condena del juramento... Su sistema de predicación se podría denominar *cercano*, esto es, incide mediante ejemplos y casos concretos en la vida cotidiana de sus oyentes, sin perderse en

vaguedades o consideraciones de escaso relieve pastoral. Como ejemplo de esto se podría citar la *Hom.* xxix,3,8 (p. 518) cuando afirma: «La iglesia es [como] una lavandería; si os marcháis de ella sin haber recibido nunca la limpieza o el color, ¿de qué sirve ir con frecuencia allí?»

Las exhortaciones al pueblo muestran un fuerte nivel de exigencia, como en la *Hom.* xviii,4,6 (p. 357) cuando conmina: «Muchos construyen plazas y baños, pero no iglesias. ¡Todo antes que eso! Por ello os amonesto, os suplico y os pido un favor, mejor aun, os pongo como ley que nadie posea una villa sin iglesia. No me digas: “Está cercana, está próxima, los gastos son muchos y los ingresos pocos”. Si tienes algo para gastarlo en los pobres, gástalo en esto. Es mejor esto que lo otro: sustenta un maestro, sustenta un diácono y un grupo de sacerdotes. Como si lo hicieras con la esposa o la hija que das en matrimonio, así deberás actuar con la Iglesia: dale una dote. De esta manera tu villa se llenará de bendición».

No son raras las referencias a su propia predicación: «quisiera que ése sacara algún fruto de mi predicación» *Hom.* xxix,3,8 (p. 519). Como no duda en explicar el porqué de las repeticiones de las lecturas y prédicas: «Dime, ¿tú no amonestas a tu hijo? Y si él te respondiera que siempre le dices lo mismo, ¿acaso no lo tendrías como injuria? Conveniría no repetir las mismas cosas en el caso de que ya las supiéramos de memoria y las pusiéramos por obra» *Hom.* xix,5,3 (p. 378). Quizá estas palabras pueden completar la reflexión de Merino en la p. 26 cuando se pregunta acerca de la utilidad de las dobles explicaciones.

En suma, el Crisóstomo “pico de oro” nos llega ahora como “pluma de oro”, único medio disponible a nosotros de acceder a sus enseñanzas. Cuánto más si nos llegan traducidas por mano experta.

J. LEAL

O. DÍAZ HERNÁNDEZ, F. DE MEER, *Rafael Calvo Serer. La búsqueda de la libertad (1954-1988)*, Rialp, Madrid 2010, pp. 300.

QUESTO libro ripercorre la traiettoria intellettuale di Rafael Calvo Serer (1916-1988), personaggio di un certo rilievo nella vita culturale e politica della Spagna franchista dagli anni '40 sino ai '70. Professore universitario di storia moderna e di filosofia della storia, creatore di iniziative di alta divulgazione, come la rivista *Arbor* e la collana libraria *Biblioteca del Pensamiento Actual*, attivista monarchico, consigliere del pretendente al trono Juan de Borbón, presidente del Consiglio di amministrazione del quotidiano *Madrid*, fondatore a Parigi della Giunta Democratica con Santiago Carrillo, segretario del Partito Comunista Spagnolo. Calvo fu un personaggio inquieto, di forte carattere, che ebbe lungo tutto il suo itinerario difficili relazioni con il regime franchista, il quale in due momenti annientò con atti di forza le sue iniziative (il “gruppo” *Arbor* nel 1953, e *Madrid* nel 1971), e che mostrò un'evoluzione del suo pensiero politico alquanto sorprendente, se si pensa che passò da posizioni nettamente tradizionaliste e monarchiche di stampo maurrasiano alla collaborazione con un partito marxista al fine d'instaurare un sistema democratico. In tutta questa parabola si riscontra un filo rosso, che è la critica, dapprima dall'interno, poi via via sempre più trasformatasi in scontro aperto, alla soluzione politica offerta dal generale Franco, sotto diversi concetti e distinte forme a seconda dei periodi. Questo scontro raggiunse l'apice nella prima metà degli anni '70, che videro la chiusura del giornale *Madrid* da parte delle autorità e il conseguente trasfe-

rimento di Calvo a Parigi, dove entrò in contatto con gli elementi ideologicamente più avversi all'autoritarismo di destra che governava la Spagna dal 1939. Fondamentali, per questa traiettoria di passaggio da modelli ideologici quasi da *Ancien Régime* a una sorta di democrazia sociale, furono i suoi numerosi viaggi all'estero (in Europa occidentale e negli Stati Uniti), compiuti talvolta al servizio della politica culturale del regime, talaltra per la sua attività nel movimento monarchico, in due occasioni per volontari esili dopo gli atti di repressione attuati dal governo nei suoi confronti nel 1953 e 1971, infine alla volta di stabilire contatti con docenti e studiosi d'altri paesi in vista delle sue iniziative culturali. Quest'opera è come la continuazione di una monografia pubblicata nel 2008 da uno dei due coautori, Onésimo Díaz, sul periodo precedente il 1954: *Rafael Calvo Serer y el grupo Arbor*, Publicaciones de la Universidad de Valencia, Valencia 2008.

La lettura di questi due libri è utile al cultore della storia per vari motivi: al lettore italiano offre, attraverso la storia di Calvo Serer e delle sue relazioni con tanti uomini della cultura spagnola del tempo, un interessante affresco dell'ambiente intellettuale della Spagna franchista, dominato da una chiusura di orizzonti verso altre esperienze europee, dall'ingenua sicurezza di avere trovato in un autoritarismo confessionale una soluzione politica e sociale ai problemi posti dalla crisi della modernità, da antagonismi e piccole liti tra gruppi politici e religiosi interni al regime, da un rifiuto della democrazia (e anche spesso dell'esperienza democristiana) e del sistema rappresentativo in sviluppo in tutti gli altri stati del continente. Va detto che Calvo, pur partendo da questo ambiente, rappresenta una figura che va aprendosi sempre di più ad altre esperienze, grazie soprattutto ai suoi frequenti viaggi e soggiorni fuori della Penisola Iberica e ai suoi contatti con uomini di cultura di numerosi paesi: il suo graduale cambiamento denota la sua onestà intellettuale e la sua capacità di rettifica.

Il lettore italiano troverà anche ben espresso l'atteggiamento mentale del mondo tradizionalista del '900, ancora legato in varia misura a formule legittimiste; questo risulterà di un certo interesse, dato che tali correnti politiche sono state nel sec. xx in Italia molto meno presenti che in Spagna e Francia, forse per la mancanza di una tradizione monarchica unitaria con un passato di grande potenza e gloria nazionali.

La lettura del libro offre anche altri spunti d'interesse: uno di essi riguarda l'Opus Dei, istituzione cui Calvo Serer appartenne dalla sua gioventù sino alla morte. A volte si rinvencono critiche mosse a tale istituzione cattolica, che la accusano di esser divenuta una delle componenti di appoggio al regime di Franco a partire dagli anni '50, accuse, queste, che i dirigenti dell'Opus Dei hanno sempre sostenuto essere prive di fondamento, dato che l'organizzazione non si occupa di politica, ma ha fini esclusivamente spirituali, e i suoi membri operano le loro scelte nella società civile in piena libertà. Nel libro il lettore può rinvenire, attraverso gli eventi della vita di Calvo, elementi concreti che corroborano la risposta dell'Opus Dei alle critiche. In effetti Calvo ebbe vari stretti collaboratori anch'essi dell'Opera, come Florentino Pérez Embid e Antonio Fontán; ma nel libro sono ampiamente documentati anche forti scontri in ambito culturale, economico e politico con altri membri dell'istituzione, come Laureano López Rodó e Luis Valls Taberner; anche le tensioni con José María Albareda sono ben descritte nella monografia sopra citata di Díaz, uno dei due autori, sul "gruppo" Arbor e Calvo Serer. Inoltre assume a tale proposito notevole rilievo la stessa storia personale di questo fedele dell'Opus Dei, contrassegnata in buona parte dalla sua opposizione al regime franchista. Dunque queste due opere sono anche un contributo limitato, ma pratico, a una migliore comprensione dell'Opus Dei e dei suoi fini, in quanto mostrano come sia

tutt'altro che agevole rinvenire una linea comune e imposta dall'alto tra i diversi importanti personaggi del mondo intellettuale e politico della Spagna del tempo che furono membri di tale istituzione.

C. PIOPPI

R.L. FRIEDMAN, *Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 198.

IL libro ha origine da quattro lezioni tenute dall'autore presso l'*École pratiques des hautes études* a Parigi, nella primavera del 2008. Offre una interessantissima visione generale dello sviluppo della teologia trinitaria latina tra il 1250 e il 1350. Si tratta di un periodo estremamente fecondo, segnato dalla recezione dell'aristotelismo e dal confronto fra la scuola domenicana e quella francescana.

L'autore, che è professore di filosofia presso la Katholieke Universiteit di Leuven, con grande chiarezza espositiva guida e orienta il lettore nel complesso mondo delle discussioni sulla Trinità che hanno segnato il XIII e il XIV secolo, portandolo verso un ripensamento del paradigma interpretativo di Étienne Gilson, che vide nel passaggio tra i due secoli l'insorgere della crisi del progetto scolastico.

Il testo ha il grande pregio di condurre a una lettura diretta delle fonti, offrendo valide chiavi di lettura, mentre la bibliografia secondaria non è discussa direttamente. Tuttavia, risulta estremamente utile la bibliografia commentata acclusa alla fine del volume. Si tratta di uno strumento veramente valido per chi vuole avvicinarsi allo studio di questo periodo. Unica pecca è che la letteratura spagnola non è considerata, per cui uno studio molto interessante come quello di Robert Wozniak su Dio Padre e la concezione trinitaria di Bonaventura non appare (cfr. R.J. Wozniak, *Primitas et Plenitudo. Dios Padre En La Teologia Trinitaria de San Buenaventura*, Eunsa, Pamplona 2007).

Il libro è organizzato in quattro capitoli, le cui conclusioni sono inserite alla fine del quarto capitolo. Ciò è estremamente coerente, perché la sequenza delle diverse parti conduce in modo naturale a cogliere nell'ultimo capitolo il punto di arrivo di tutto il percorso proposto.

Il primo capitolo è dedicato a una bella analisi dei due modi fondamentali di articolare l'identità e la distinzione *in divinis* individuati dalle principali scuole teologiche del XIII secolo: l'approccio fondato sulle relazioni, che ha caratterizzato in modo preponderante la teologia domenicana, e l'approccio fondato sulle emanazioni, che invece ha segnato in maniera caratterizzante la riflessione francescana. Il pensiero di Tommaso e quello di Bonaventura sono in questo paradigmatici e vengono ricondotti alla scelta di una distinta categoria aristotelica nell'approssimarsi al mistero trinitario: la relazione nel caso del primo, l'azione per il secondo. I due approcci sono complementari nelle fonti patristiche, mentre verso la metà del XIII secolo essi iniziano ad escludersi reciprocamente proprio per la riflessione delle scuole. Il capitolo si chiude con lo sviluppo della teologia delle emanazioni in ambito francescano con Giovanni Pecham (†1292) ed Enrico di Ghent (†1293).

Il secondo capitolo è dedicato all'analogia psicologica e alla sua comprensione nell'ambito delle due diverse tradizioni. Questo ambito può essere visto come una discussione sull'interpretazione dell'eredità agostiniana, in particolare per quanto riguarda la teologia del *Verbum*. La scuola francescana tendeva ad un'interpretazione forte, che vedeva nel Figlio il concetto prodotto dall'intelletto del Padre e nello Spirito l'amore

prodotto dalla volontà comune del Padre e del Figlio. Qui diventa evidente l'interazione della teologia trinitaria con la gnoseologia e la teoria della mente. Il capitolo illustra le risposte di parte domenicana, con le critiche a Enrico di Ghent ad opera di Giovanni di Napoli (†1350) e Durand di St. Pourçain (†1334). Il capitolo presenta anche, nella seconda parte, la ricca e complessa argomentazione di Duns Scoto.

Il terzo capitolo entra nel xiv secolo, cercando di mostrare come esso non fosse caratterizzato da una cesura radicale rispetto al secolo precedente: non si avrebbe semplicemente un salto da un approccio metafisico ad uno logico, né dal realismo al nominalismo. L'opera di Pietro Auriol (†1322), di Francesco di Marchia (†1344) e di Guglielmo di Ockham (†1347) è presentata a partire dalla chiave di lettura della ricerca di una piena e adeguata affermazione della semplicità divina. In questo capitolo appare una questione che forse poteva essere maggiormente approfondita a livello teologico da Friedman, il quale si riferisce alla concezione trinitaria come se la sorgente delle processioni fosse l'essenza divina, affermazione esplicitamente condannata nel Concilio Lateranense IV nel 1215.

Infine il quarto ed ultimo capitolo rilegge il percorso fatto alla luce dell'interpretazione classica del xiv secolo sostenuta da Étienne Gilson: la sfiducia nelle possibilità della ragione avrebbe portato ad un fideismo, causa fondamentale della crisi della Scolastica. Le conclusioni del capitolo valgono per l'intero volume e sono articolate in quattro punti. (1) In primo luogo, l'autore cerca di ridimensionare il paradigma interpretativo gilsoniano, che sottolinea eccessivamente la discontinuità tra XIII e XIV secolo: ovviamente è chiaro che la differenza individuata dallo studioso francese è reale, ma la sua analisi trascura molti elementi di continuità tra le teologie dei due secoli, che invece sono rilevanti. (2) Nello stesso tempo Gilson ha ben visto nell'insorgere del fideismo uno degli elementi caratterizzanti del xiv secolo. Autori come Ockham iniziano a fare appello alla fede laddove la ragione ha ancora da dire: non si tratta dell'affermazione, particolarmente evidenziata da Tommaso, che la dimensione trinitaria di Dio è conoscibile solo grazie alla fede, ma qui si ha la negazione di ogni possibilità di articolare in modo razionale la distinzione *in divinis*; l'unica possibilità sarebbe ribadire l'affermazione dell'unità e della trinità fondata esclusivamente sull'autorità magisteriale, senza che la ragione umana possa trovarvi una qualsiasi congruenza. (3) Tuttavia Friedman nega che il declino del progetto scolastico possa essere riferito a questo fideismo insorto nel xiv secolo; teologi come Chatton, Holcot e Rimini rifiutano ogni possibile spiegazione perché anche la minima analisi implica distinzione e quindi non può rendere conto della semplicità divina; il fideismo sarebbe dunque indotto dalla ricerca prioritaria dell'affermazione della semplicità di Dio, mentre le cause scatenanti della fine della Scolastica sarebbero invece molteplici. (4) Da questo punto di vista, il minimalismo trinitario del xiv secolo è riletto non come fallimento del progetto scolastico, ma come manifestazione della enorme ricchezza che ha caratterizzato i cento anni che vanno dal 1250 al 1350.

Si tratta di un volume prezioso, che introduce in modo profondo e chiaro a questioni estremamente complesse. Esso può essere molto utile per cogliere la centralità della dottrina trinitaria per tutto il pensiero: dall'affermazione della capacità della ragione fino alla comprensione dell'atto conoscitivo e al radicamento dell'antropologia nella teologia. A mio avviso il percorso proposto da Friedman evidenzia il ruolo che una ontologia relazionale può e deve avere, un'esigenza oggi avvertita in modo particolare: solo se la teologia trinitaria viene riletta in termini ontologici si può veramente cogliere la razionalità del discorso teologico e il suo valore per ogni uomo.

F. MOTTO, *Vita e azione della Parrocchia nazionale salesiana dei SS. Pietro e Paolo a San Francisco (1897-1930). Da colonia di paesani a comunità di Italiani*, Istituto Storico Salesiano – Las, Roma 2010, pp. 510.

QUESTA monografia di Francesco Motto ripercorre la storia dei primi decenni del lavoro pastorale svolto dai salesiani a San Francisco, in California, nel quadro della parrocchia nazionale italiana della città, in una comunità etnica che aveva caratteristiche alquanto particolari. Gli italiani della California si caratterizzavano infatti, rispetto a quelli della costa orientale, per delle condizioni in genere migliori: si trattava di una immigrazione più antica (i primi consistenti arrivi sono del 1848, e al tempo della Guerra di Secessione era lo stato con la maggior presenza italiana); il clima era per molti versi simile a quello della penisola d'origine; dal punto di vista economico e sociale gli italiani riuscirono a farsi strada più rapidamente che nell'Est. D'altro canto anche qui restavano grandi problemi di integrazione e gli italiani erano fatti oggetto di pregiudizi e discriminazioni, seppur forse in misura minore rispetto a quanto avveniva in altri luoghi degli Stati Uniti. Non trascurabile era inoltre la presenza di molte logge massoniche anticlericali di italiani, sorte ad opera di fuoriusciti repubblicani e mazziniani che andarono a riparare sulla costa pacifica dell'America. Questa era la situazione che i salesiani trovarono nel 1897, al momento di rilevare la parrocchia italiana, sino ad allora curata da sacerdoti diocesani, e che conobbe un grande incremento demografico nei primi decenni del sec. xx, se si pensa che gli italiani di San Francisco passarono dal numero di circa 7.500 nel 1900 a quello di 58.000 nel 1930.

Lo studio di Motto mostra come, nel periodo considerato (1897-1930), i salesiani riuscirono a portare a buon esito una duplice azione: religiosa, ossia il mantenimento nel cattolicesimo – o la riconquista a esso – degli italiani di San Francisco; e sociale, volta all'integrazione degli italiani nella società americana e alla creazione di uno spirito di italianità fra gli immigrati; a quest'ultimo riguardo è indicativo il sottotitolo del libro: da colonia di paesani a comunità di italiani.

Il primo obiettivo non fu affatto facile da raggiungere, se si pensa che gli italiani che giungevano a San Francisco si trovavano del tutto smarriti dal punto di vista religioso: spesso di scarsa cultura, provenienti da piccoli centri della penisola, si trovavano come sradicati dalle secolari tradizioni della loro parrocchia d'origine, che avevano spesso forti tinte di religiosità popolare, se non di superstizione, basate sul santo patrono del luogo, sulle processioni, sulle novene, ecc. In California essi si trovavano a contatto con italiani di altre regioni, coi quali non era facile condividere tali tradizioni, e poi si trovavano anche a fare i conti con la propaganda anticlericale dei notabili italo-californiani, per lo più massoni, e di quella anticattolica delle denominazioni protestanti; nessun aiuto trovavano neppure nei cattolici di altre origini: taluni (francesi, spagnoli e tedeschi) avevano le loro parrocchie nazionali, mentre la componente principale del cattolicesimo californiano, quella irlandese, non mascherava un notevole disprezzo verso gli italiani, anche nella stessa compagine ecclesiale. Va detto comunque che in genere gli italiani non passavano ad altre confessioni, ma tendevano piuttosto all'irreligiosità. Di fronte a una tale situazione, realmente drammatica, l'arcivescovo Patrick Riordan (1884-1914) s'impegnò con energia ad appoggiare la parrocchia etnica italiana: essa fu servita dapprima da sacerdoti diocesani italiani, ma poi il presule chiese ai salesiani di farsene carico, rivolgendosi direttamente a Torino.

Neppure il secondo obiettivo era di agevole attuazione: di fatto gli immigrati italiani erano molto più legati al villaggio o cittadina di provenienza, che a una coscienza di italianità; tra l'altro, spesso non conoscevano la lingua nazionale, ma parlavano solo il dialetto; inoltre sorsero presto diffidenze e divisioni in base alle differenze regionali o locali. Dagli altri gruppi etnici poi, nonostante la situazione fosse migliore che nella costa orientale, erano visti con diffidenza e spesso con disprezzo.

Motto mostra come i salesiani di San Francisco riuscirono nei due intenti collegandoli fortemente: poterono mantenere la loro fede cattolica dei loro parrocchiani attraverso un'ampia offerta di pratiche sacramentali unita alla promozione di elementi di spiritualità popolare oculatamente scelti e alieni alla superstizione, attraverso le associazioni laicali e giovanili, attraverso un grande rilievo concesso a grandi celebrazioni di carattere festivo: inaugurazioni di strutture parrocchiali, ricevimenti di personalità italiane, ricorrenze salesiane, giubilei dei parroci, e soprattutto manifestazioni patriottico-religiose (da ricordare quelle legate alla Prima Guerra Mondiale, che anche per gli italiani di California – come per quelli della madrepatria – segnò una riconciliazione tra cattolicesimo e società); di innegabile rilevanza è il Columbus Day, del quale i salesiani riuscirono a divenire gli organizzatori principali. Dunque l'evangelizzazione e la preservazione della fede passarono attraverso la creazione di un sentimento italiano che accomunasse gli immigrati e desse loro anche un certo orgoglio delle proprie origini. Inoltre i figli spirituali di Don Bosco seppero calibrare bene, in un riuscito equilibrio, il mantenimento di tradizioni italiane, soprattutto per gli immigrati nati in Italia, con l'integrazione nella società, cultura e vita americane, soprattutto per la seconda generazione. Tutta questa azione, insieme con numerose attività caritative e di assistenza sociale (soprattutto dopo la catastrofe del grande terremoto del 1906), fece sì che col tempo i salesiani seppero conquistarsi anche i notabili italo-californiani, ammorbidendo o eliminando il loro anticlericalismo. Senza dubbio la parrocchia fu un importante elemento di aggregazione e aiuto sociale per gli italiani: «abbastanza ampio fu poi il numero di coloro che sentirono la parrocchia dei SS. Pietro e Paolo come rassicurante "isola pedonale", forse anche zona franca di rifugio da drammi, contraddizioni, disagi della vita d'emigrante in cerca di fortuna» (p. 420).

Come figure principali di questa storia emergono i due parroci don Raffaele Piperni e don Oreste Trinchieri, aiutati da un numero non cospicuo di collaboratori; merito del Motto è quello di aver scritto una storia vera, lontana da accenti agiografici, per cui vengono anche alla luce non solo le difficoltà esterne, ma anche quelle interne: i limiti dei protagonisti di questa azione pastorale, le difficoltà nella collaborazione reciproca, le differenze di carattere, le divergenze, fino alle incompatibilità; inoltre si sottolinea come, all'interno dell'esito positivo generale del lavoro pastorale, si riscontra però, nel periodo considerato, uno scarso sviluppo del carisma salesiano. Tutto ciò è presentato in maniera spassionata e moderata, dando all'opera non solo un evidente carattere scientifico, ma anche offrendo al lettore veri spunti spirituali, mostrando come un'opera apostolica abbia avuto un notevole successo nonostante i limiti degli attori. Insomma, si è del tutto lontani da certa letteratura agiografica che, oltre a presentare gli avvenimenti storici in modo parziale o distorto, non giova neppure alla vera edificazione spirituale, perché narra eventi idealizzati o mitizzati, nei quali il lettore non ritrova la realtà della vita vissuta.

Il libro si compone di tre parti, oltre all'introduzione generale (pp. 11-27): la prima ha lo scopo di introdurre il lettore nell'ambiente, con una contestualizzazione progressivamente focalizzata sul fenomeno migratorio italiano: dapprima in generale (cap. 1,

pp. 33-48), poi negli Stati Uniti (cap. II, pp. 49-67), quindi in California (cap. III, pp. 69-81) e a San Francisco (cap. IV, pp. 83-100). La parte centrale, la seconda, è un'ampia analisi dell'azione dei salesiani nella parrocchia, suddivisa in tre sezioni: una di contesto (capp. V e VI, pp. 105-166) e due in cui si entra nel tema dello studio: dal 1897 al 1906 la prima, sull'arrivo e sull'asestamento dei salesiani (capp. VII e VIII, pp. 167-220), l'altra sul periodo di grande sviluppo e crescita, dal 1907 al 1930 (capp. IX-XVII, pp. 221-405). La terza parte è invece una riflessione interpretativa e valutativa (capp. XVIII-XX, pp. 409-454), seguita da una breve conclusione (pp. 455-458).

C. PIOPPI

C. DELL'OSSO (a cura di), *I Padri apostolici*, Testi patristici, Città Nuova, Roma 2011, pp. 392.

IL presente volume si pone in continuità con il lavoro di Antonio Quacquarelli che, nel 1976, pubblicava in questa stessa Collana di Testi Patristici la traduzione dei Padri apostolici curandone anche l'introduzione e le note. Carlo dell'Osso condivide sostanzialmente l'impostazione di Quacquarelli, anche se ovviamente tiene conto delle più recenti acquisizioni, visto che, in oltre trent'anni, si sono moltiplicate le traduzioni, le ricerche e gli studi su queste opere che sono gli scritti cristiani più antichi dopo quelli del Nuovo Testamento. In questo volume, dell'Osso ha rivisto il lavoro di Quacquarelli aggiornando le introduzioni ad ogni opera d'accordo con le nuove edizioni.

La traduzione dei testi è nuova, anche se tiene conto delle versioni precedenti, specialmente di quelle pubblicate nella stessa collana. L'editore ha eliminato i tioletti posti in capite ad ogni capitolo da Quacquarelli perché potevano indurre i lettori meno esperti a considerarli parti integranti del testo. Ugualmente, è stato ampliato l'apparato delle note, ma senza dotte disamine scientifiche: sono per lo più chiarimenti di termini e di concetti non immediatamente noti al lettore moderno.

Si ripropongono, dunque, la Didachè, la Lettera di Clemente romano ai Corinti, le Lettere di Ignazio, la Lettera ai Filippesi, il Martirio di Policarpo, i Frammenti di Papia di Gerapoli (con delle aggiunte necessarie e operando una scelta dei frammenti tra le diverse possibilità che offre la critica moderna), la Lettera di Barnaba, l'Omelia dello Ps. Clemente, Il Pastore di Erma e la Lettera a Diogneto.

Queste opere sono una fonte privilegiata per gli studi sulla cristologia, la questione della penitenza (specialmente il Pastore di Erma), il martirio, la scelta preferenziale per i poveri, la prassi sacramentale, la vita e l'organizzazione della Chiesa primitiva. Per questo, il curatore di questa nuova edizione, afferma alla pagina 7: «quando si leggono i Padri apostolici si deve tenere presente che la Chiesa, sebbene avesse già tutto l'essenziale, ovvero la dottrina, i sacramenti e la gerarchia, era ancora ai suoi primissimi passi e quel nucleo primitivo e ristretto di cristiani si muoveva in un ambiente molto diverso dal nostro per mentalità, pensiero, costumi ed istituzioni. È evidente che ci dovesse essere un profondo legame tra i membri delle singole comunità e tra le comunità fra loro e che tutti conoscessero i pastori e i pastori i membri delle loro comunità. Nonostante ciò, non è corretto pensare che la Chiesa primitiva fosse del tutto diversa da quella che è giunta a noi, perché "è sempre la stessa Chiesa, lo stesso corpo di Cristo che lega in sé uomini di varie civiltà e di vari secoli: è sempre lo stesso mistero di unione e di amore" (Introduzione di G. Corti a *I Padri apostolici*, Città Nuova, Roma 1967, p. 10). Questa ermeneutica della continuità è una chiave utile per aprire lo scrigno della comprensione

dei testi dei Padri apostolici e ritornare ad una fonte così feconda per la fede e la spiritualità cristiana».

Con queste parole si mette in evidenza l'intenzione del curatore, ribadita alla fine dell'introduzione (p. 12): «Perciò si è pensato di offrire al lettore delle semplici chiavi di lettura che lo possano aiutare a penetrare il senso dei testi, senza cadere in letture pregiudizievoli o abbracciando visioni ideologizzate».

L'introduzione generale tratta argomenti trasversali a tutti questi documenti: la Scrittura riveste nelle opere dei Padri apostolici una particolare importanza perché letta in chiave cristologica; l'importanza dei ministeri, che contribuirono a delineare l'assetto della comunità; l'attività di predicazione orale; l'evoluzione progressiva delle comunità che cominciano a strutturarsi; la liturgia che diviene più complessa; la predicazione morale che assume un posto importante; la prassi sacramentale di cui i testi registrano una fase iniziale, anche se gli elementi essenziali sono tutti presenti; la progressiva necessità di un'organizzazione comunitaria e di governo, che naturalmente non trova piena e completa corrispondenza nell'organizzazione odierna della Chiesa.

Riguardo a questo ultimo punto, si evidenzia chiaramente che dagli scritti dei Padri apostolici emerge sufficientemente che nelle città dove era nata una comunità cristiana c'era un vescovo, ovvero un capo della Chiesa locale. Secondo Ignazio di Antiochia, attorno al vescovo c'erano i presbiteri che formavano una sorta di collegio di suoi consiglieri; mentre i diaconi, oltre all'aiuto nelle funzioni sacre, erano gli incaricati delle opere caritative che si svilupparono subito e in larga misura nella Chiesa. Evidentemente questo schema non va inteso rigidamente, poiché poteva subire delle variazioni a seconda dei luoghi, dei tempi e delle condizioni particolari di ogni comunità.

L'opera viene integrata con una completa serie di indici: dei nomi, delle cose notevoli, scritturistico. Ci auguriamo che questa nuova edizione dei Padri apostolici sia recepita con l'apprezzamento che merita questo ragguardevole lavoro, indispensabile sia per lo studente alle prime armi con la Patrologia, sia per il lettore interessato ad approfondire la mentalità dei primi cristiani senza perdersi nelle più svariate ipotesi sorte in ambito scientifico, ma non sempre guidate dal desiderio per scoprire la verità, e rimanendo libero da pregiudizi storicisti.

J. LEAL

R. PENNA, *Le prime comunità cristiane. Persone, tempi, luoghi, forme, credenze*, Carocci, Roma 2011, pp. 310.

IN questa nuova pubblicazione Romano Penna, professore emerito della Pontificia Università Lateranense, raccoglie il frutto della sua ricerca pluriennale consegnando ai lettori una significativa e stimolante sintesi del volto ecclesiale del cristianesimo delle origini. Il volume, strutturato in dodici capitoli, ha come filo conduttore la presentazione "genetica" della nascita e dello sviluppo delle prime comunità cristiane. Nella *Prefazione* l'autore descrive il procedimento metodologico adottato: «La presente indagine affronta il soggetto non direttamente per tematiche teologiche ma percorrendo passo passo e per ambiti geo-culturali differenziati l'itinerario del movimento iniziato nella terra di Israele da Gesù di Nazaret e poi proseguito attraverso le varie tappe della sua prima espansione in ambito giudaico e soprattutto greco-romano, andando alla scoperta delle varie comunità che si sono man mano costituite e avendo come limite estremo i primi decenni del II secolo» (p. 11). La domanda implicita che guida all'intera ricerca verte su

«come» il movimento di Gesù di Nazaret si sia attestato nel primitivo ambiente giudaico e successivamente si sia sviluppato nel contesto ellenistico seguendo altre vie (secondo J.D.G. Dunn, *The parting of the ways*). Penna sottolinea l'importanza dell'«approccio diacronico» alla ricerca, che permette di focalizzare «persone, tempi, luoghi, forme e credenze» che compongono il mondo ecclesiale del primo cristianesimo. Annota a proposito l'autore: «I cinque sostantivi del sottotitolo potrebbero anche essere formulati meno astrattamente e rispettivamente con altrettanti interrogativi: chi? quando? dove? in che modo? con quali contenuti? L'interrogativo di fondo sul "perché" è sottinteso e permea tutti gli altri» (p. 12).

Ad aprire il percorso è il Capitolo I: "Chiesa e chiese all'inizio del cristianesimo" (pp. 12-30), in cui l'autore puntualizza i termini della ricerca focalizzando sul piano propriamente "documentaristico" il rapporto tra "Chiesa" e "chiese", la natura delle fonti letterarie e la rilevanza delle testimonianze extra-cristiane. Alla luce delle indicazioni in nostro possesso oggi siamo in grado di comprendere meglio l'idea di Chiesa e di abbozzare le caratteristiche delle comunità delle origini. «Le prime comunità cristiane dovevano apparire agli occhi dei contemporanei del tutto equivalenti ai raduni delle associazioni volontarie. Analogamente a quelle, infatti i membri erano cooptati per loro libera decisione, non per nascita o per censo o per professione; inoltre essi praticavano pasti comuni, a cui dovevano contribuire gli stessi partecipanti» (pp. 29-30). Nel Capitolo II: "Gesù di Nazaret e i suoi primi gruppi in terra d'Israele" (pp. 31-46) si studiano le origini e le caratteristiche del "movimento di Gesù", le analogie con altri movimenti coevi, il complesso e stratificato fenomeno del discepolato, i modelli di itineranti e il processo identificativo della "chiesa" (*ekklesiá*) in relazione a Israele e alla predicazione del Regno. Nel Capitolo III: "Dai villaggi alle città" (pp. 47-60) l'autore pone in risalto i contorni sociali dell'ambiente rurale in cui si determina il ministero pubblico di Gesù. Il discepolato trae le sue origini da un contesto non urbano, impegnando soprattutto da laboratori della terra e della pesca. È interessante constatare lo scenario sobrio, costituito dalle piccole località intorno al lago di Galilea, che vengono toccate dalla predicazione del Signore. Solo nell'ultima parte il ministero gesuano culmina nella Città Santa e nel confronto con le autorità locali (sadducei, farisei e scribi). Non è semplice descrivere il passaggio dal periodo prepasquale alla fase post-pasquale del movimento cristiano. «La situazione iniziale di ciò che si chiamerà poi "cristianesimo" è molto più complessa e sfaccettata di quanto certe semplificazioni catechetiche propongono e sembrerebbero far credere» (p. 55). È fondamentale leggere questo passaggio attraverso la visuale della teologia lucana e il suo sviluppo cristologico ed ecclesologico, così come è stato espresso e codificato nella storiografia degli Atti degli Apostoli. Penna distingue tre tipologie di missione post-pasquale: a) la prima missione dei predicatori itineranti, che prosegue nello stesso stile di Gesù oltre i confini di Israele; b) la forma ecclesiale inaugurata nella comunità di Antiochia di Siria che consiste nell'estendere l'annuncio evangelico ai Gentili (cfr. At 11,20); c) l'azione dei missionari giudeo-cristiani che si introducevano nelle comunità ecclesiali già esistenti per correggere ciò che essi ritenevano una falsa interpretazione dell'evangelo (cfr. pp. 57-59). Nel Capitolo IV: "Le chiese giudeo-cristiane" (pp. 61-104) l'autore passa in rassegna l'identità del giudeo-cristianesimo, partendo dalla composizione della chiesa di Gerusalemme (pp. 64-78). Con grande attenzione e rispetto dei testi scritturistici, Penna propone un'efficace rilettura delle fonti bibliche confrontandole con le attestazioni extra-bibliche. Ne emerge un quadro sufficientemente chiaro dello sviluppo del movimento cristiano delle origini e soprattutto del ruolo fondativo

della comunità gerosolimitana nei primi decenni della predicazione evangelica. Vengono poi descritte le comunità palestinesi, Damasco e soprattutto la fondazione e lo sviluppo del cristianesimo a Roma (pp. 82-104). Nel Capitolo v: "Antiochia di Siria: la chiesa della svolta" (pp. 105-113) l'autore sottolinea come la comunità di Antiochia abbia svolto una «funzione di transizione» tra il mondo palestinese e quello ellenistico, non solo per la determinazione onomastica dei discepoli «chiamati per la prima volta cristiani» (At 11,26), ma per la formazione di un pensiero teologico sempre più aperto nei confronti dell'ellenismo. «E' probabile che vari importanti lessemi greci diventati comuni nel linguaggio cristiano, come *apóstolos*, *ekklēsia*, *euangēlion*, *parousia*, *pistis* debbano la loro origine a questo primo ambito greco-culturale, anche se occorre guardarsi dal rischio di un "pan-antiochenismo"» (p. 111). Il Capitolo vi: "Le chiese paoline" (pp. 115-168) rappresenta il cuore del libro. Il prof. Penna riesce a sintetizzare la realtà delle comunità paoline partendo dalla distinzione tra il Paolo "storico" e il successivo fenomeno del paolinismo. Seguendo la progressione geografica dei viaggi apostolici, il nostro autore evidenzia secondo uno sviluppo sequenziale il ruolo delle chiese della Galazia, della Grecia (Filippi, Tessalonica, Corinto) e dell'Asia minore (Efeso, Colosse, il contesto di Filemone). Notizie contestuali e concetti teologici sono intrecciati in una sapiente sintesi, che permette al lettore di cogliere in modo vivace e lineare la concretezza del divenire ecclesiale. Nell'approccio ai testi, sembra prevalere il metodo sincronico, che consente di non perdersi nelle complesse questioni redazionali delle singole lettere. Penna riconosce come il processo di formazione del cristianesimo paolino rappresenta il fulcro determinante del movimento cristiano, sia sul piano dell'estensione della Chiesa che su quello della formazione della dottrina teologica. In definitiva la missione di Paolo di Tarso nell'area del Mediterraneo orientale è alla base del processo storico-comunionale della Chiesa primitiva: «è la figura stessa dell'Apostolo a costituire il primo fondamentale fattore di vincolo comunionale tra le sue varie chiese» (p. 168). Nel Capitolo vii: "Le chiese post-paoline di area macedone, efesina e cretese" (pp. 169-192) il nostro autore affronta la questione della pseudoepigrafia, nota e diffusa nel mondo antico. Tale fenomeno si attesta anche nel solco della tradizione neotestamentaria come autorevole strumento di comunicazione, per via delle distanze temporali e geografiche tra i missionari itineranti e le comunità. In questo ambito viene presentata la problematica ecclesiale di 2 Tessalonesi, l'idea di Chiesa espressa in Colossesi e in Efesini e lo sviluppo ministeriale descritto nelle Lettere Pastorali (1-2 Tm; Tt). Il Capitolo viii: "Le chiese della tradizione sinottica" (pp. 193-205) è dedicato all'ambiente ecclesiale nel quale nascono i vangeli sinottici. Penna cerca di individuare l'ambiente petrino che dà volto alla comunità marciana e accenna alla problematica della fonte Q, che riconduce ad una «comunità giudeo-cristiana ben ancorata alla tradizione israelitica» (p. 200). Interessanti sono i riferimenti all'ambiente ecclesiale matteoano, che esprime una forte polemica nei confronti del conservatorismo farisaico attestatosi dopo gli eventi epocali dell'anno 70. A differenza di Matteo, il vangelo lucano evidenzia idee e prospettive tipiche di un ambiente aperto allo sviluppo ellenistico del movimento cristiano. Annota Penna: «risulta difficile contraddire la tradizione antica, secondo cui Luca avrebbe scritto nell'area della Grecia, pur senza voler dare troppo peso alla rivelazione divina che indusse Paolo a passare dall'Asia Minore alla Macedonia» (p. 205). Il Capitolo ix: "Le chiese giovanee dell'Asia minore" (pp. 207-223) propone un'analisi sintetica del giovannismo, cercando di individuare quale identità ecclesiale emerge dalla lettura del Quarto Vangelo. Considerando l'epistolario giovanneo, Penna ritiene che la "comunità del discepolo prediletto" ebbe a

soffrire per un doloroso conflitto prodottosi non verso l'esterno ma al suo interno. Nella medesima tradizione si collocano le chiese dell'Apocalisse, che attestano una notevole espansione del cristianesimo giovanneo nell'Asia Minore. Il fulcro di questo movimento è rappresentato dalla città di Efeso, a cui si associano le altre comunità menzionate nell'Apocalisse: Smirne, Pergamo, Tiatira, Sardi, Filadelfia e Laodicea. Nel sintetico Capitolo x: "Alessandria d'Egitto" (pp. 225-229) si accenna alla realtà ecclesiale di Alessandria d'Egitto, la cui attestazione è testimoniata soprattutto nei primi scrittori ecclesiastici (cfr. Eusebio, Clemente Alessandrino). Si ammette implicitamente la difficoltà di focalizzare la reale composizione di questa comunità egiziana così importante, pur riconoscendo che «l'ambiente della chiesa alessandrina era fortemente impregnato di sincretismo e di dottrine filosofiche variegata» (p. 229). Il Capitolo xi: "Prime chiese e liminarietà" (pp. 231-257) propone un'interessante riflessione circa le forme ecclesiali e il loro processo di inculturazione nell'ambiente giudaico, nella diaspora e nella cultura greco-romana. Avendo presente il confronto con il variegato contesto socio-religioso del tempo, vengono segnalate alcune analogie collegabili alla comunità cristiana: la vita familiare (la *domus*), le associazioni volontarie, i riti di iniziazione, il culto domestico e assembleare, il linguaggio e la prassi comunionale dei banchetti e più in generale dell'ospitalità. Appare evidente come lo sviluppo della Chiesa e la sua diffusione geografica avviene attraverso un significativo processo di inculturazione e di "dialogo" con il mondo circostante. Nel Capitolo xii: "Il passaggio dal I al II secolo" (pp. 259-265) il nostro autore delinea in modo essenziale gli elementi di cambiamento avvenuti nel passaggio tra il I e il II secolo d.C.: la conquista romana di Gerusalemme (70 d.C.) e l'auto-proclamazione dell'imperatore Domiziano come *dominus et deus*, che diventerà occasione per la resistenza al culto dell'imperatore con conseguenti persecuzioni. In quest'ultimo capitolo si riassume in sette punti la situazione ecclesiale alla fine del I secolo d.C.: 1) a livello letterario si assiste all'aumento delle produzioni presudoepigrafiche che cercano di colmare il vuoto delle prime due generazioni con scritti che compensano quell'assenza attribuendoli a figure del passato per affrontare le nuove situazioni vissute dalle varie comunità; 2) la diffusione e la crescita del movimento cristiano determina una nuova situazione sociale nell'ambito dei territori evangelizzati. Non siamo più davanti a singoli gruppi, ma a intere collettività di credenti che occupano non solo aree rurali, ma anche urbane, determinando uno nuovo stile di vita e di prassi sociale; 3) sul piano contenutistico, l'accentuazione del messaggio cristiano è tendenzialmente posta sull'"*éschaton* già realizzato" e sull'invito all'attesa paziente ed operosa declinata "nella storia" concreta della società; 4) l'interpretazione dell'identità cristiana si polarizza gradualmente verso una doppia tipologia ermeneutica: da una parte emerge un'ottica giudeo-cristiana presente in un certo filone del pensiero teologico e dall'altra l'orientamento ermeneutico volge verso lo gnosticismo e il modello delle religioni misteriche; 5) Sul piano della vita interna alle comunità si accentua la "struttura ministeriale" della Chiesa; 6) Un'ulteriore caratteristica sempre più emergente è rappresentata da un diffuso antiguidaismo, nonostante la presenza di un'ermeneutica giudaizzante; 7) Si assiste ad una crescita della tensione tra ortodossia ed eresia e della preoccupazione apologetica negli autori neotestamentari e nella successiva produzione subapostolica. Conclude l'autore: «Un decisivo contributo al configurarsi dell'ortodossia venne dato dalla formazione e accettazione di un canone delle Scritture che, escludendo tutto un insieme di altri scritti, costituì la piattaforma comune su cui confrontarsi nel determinare i contenuti della fede» (p. 265).

Nella Conclusione (pp. 267-273) l'autore riassume il processo di formazione e di sviluppo delle prime comunità cristiane attraverso tre chiavi ermeneutiche: a) la "tipologia comunitaria", dalla quale emerge la differenziazione tra giudeo-cristianesimo e etnico-cristianesimo; b) il "pluralismo identitario", che pone in evidenza la diversità come risorsa e espressione di ecclesialità; c) le "convergenze unitarie", che confermano l'orientamento delle diverse sensibilità socio-culturali dei cristiani verso il centro unificante rappresentato dalla fede cristologica. «In questo modo le chiese (o la chiesa) diventano il luogo in cui la multiforme sapienza (*polypoioulos sophia*) di Dio, attuata in Cristo Gesù, traduce e si manifesta al mondo intero (Ef 3,10)» (p. 273). Il volume, arricchito da un'ampia e ragionata "Bibliografia" (pp. 275-300), si chiude con un utile "Indice dei nomi" (pp. 301-310). Siamo grati al prof. R. Penna per questo ulteriore dono indirizzato non solo ad interlocutori specializzati, ma anche ad un pubblico più vasto di lettori che intendono approfondire la realtà della Chiesa e del suo sviluppo originario. La pubblicazione di questo studio appare opportuna ed utile al dibattito sull'identità del cristianesimo, sviluppatosi soprattutto in questi ultimi anni. La chiarezza del linguaggio e la capacità di riassumere le problematiche storiche ed esegetiche con equilibrio e rispetto dei dati testuali e contestuali, conferiscono a questo libro un valore prezioso. Non è solo il maestro di esegesi ma l'esperienza dell'uomo che ama la Chiesa a parlare attraverso queste pagine, documentate e pregnanti. Esse rappresentano un significativo strumento di conoscenza e di approfondimento del fenomeno della Chiesa delle origini.

G. DE VIRGILIO

A. SALUCCI, «*In principio...*». *Variazioni sul tema della Creazione*, IF Press, Morolo (FR) 2011, pp. 414.

«L'UNIVERSO ha in se stesso la ragione della sua esistenza, oppure questa va cercata all'esterno di esso? Ovvero l'universo prevede un creatore oppure può farne a meno?» (p.22). Queste sono le domande centrali su cui ruota l'immane lavoro contenuto ne' «*In principio...*». *Variazioni sul tema della Creazione* di Alessandro Salucci, sacerdote domenicano, professore di Epistemologia e Scienze e Filosofia, e preside dell'Istituto per la Ricerca Epistemologica S. Alberto Magno presso la Pontificia Università San Tommaso d'Aquino in Urbe (*Angelicum*) di Roma.

«In principio Dio creò il cielo e la terra» (*Gn,1,1*), questo è l'*incipit* del racconto biblico della creazione che da sempre ha affascinato l'uomo, alla ricerca del senso della sua esistenza e di quella del mondo e da cui si è sviluppata una millenaria indagine che ancora oggi continua. La domanda su cosa accade "In principio", ossia sulle origini del cosmo, della vita e dell'uomo stesso, sul mistero e la meraviglia dell'esistenza del creato è la prima delle "domande ultime" e non può essere soddisfatta da una "soluzione" basata sul come, sulla funzionalità, ma esige la verità, vuole comprendere il perché.

La prima parte del saggio, "La creazione nella considerazione di alcuni saperi", dettagliata e allo stesso tempo avvincente nello stile narrativo dell'autore, analizza il tema della creazione a tutto tondo, presentando non soltanto un ampio quanto preciso e intrigante resoconto storico di quanto elaborato dalle diverse discipline nel corso della storia su questo tema, ma una riflessione critica in cui il filosofo è chiamato a spiegare il fondamento del sapere, senza limitarsi ad offrire una soluzione metodologica, ma puntando a presentare «una verità che si sappia certa» (p.8). Salucci espone in modo ordinato le dottrine mitiche pre-filosofiche e pre-cristiane sulla creazione, quelle filo-

sofiche e poi quelle scientifiche, fino alle teorie della moderna cosmologia – dal modello dell’universo statico, a quello della creazione continua, al Big Bang e alla teoria evolutiva dell’universo fino al modello inflazionario – e infine la teologia cristiana della creazione, dai Padri della Chiesa fino alle più recenti dottrine teologiche formulate da W. Pannenberg, J. Moltmann, P. Teilhard de Chardin e J. Ratzinger. Attraverso quattro lunghi e articolati percorsi – il mito, la filosofia, le scienze naturali e la teologia – Salucci conduce il lettore a chiedersi, *in primis*, se la creazione può essere ridotta soltanto a fattori fisici, biologici, astronomici e quindi descritta scientificamente, oppure se l’analisi deve essere posta sul piano della trascendenza e, in secondo luogo, come deve essere inteso l’atto creativo, se necessario o contingente e frutto di una volontà libera, fino a domandarsi «se Dio possa essere considerato la causa sovranaturale necessaria e sufficiente, utile a giustificare l’esistenza del cosmo. Una domanda che inquieta il filosofo al pari del teologo e dello scienziato» (p.14). La risposta è data nella seconda parte del volume, di stampo propositivo, dedicata a mostrare come la metafisica della creazione di Tommaso d’Aquino, richiamata ad uso dei lettori meno familiari con l’Aquinato, possa oggi essere riletta alla luce delle teorie cosmologiche moderne e offrire la soluzione metafisica, che è l’unica a far uscire dall’*impasse* in cui cadono sia la scienza, di fronte alle ineludibili domande meta-fisiche che sorgono trattando un tale tema, sia la filosofia, qualora neghi una dimensione trascendente. Come spiega l’Autore, infatti, «l’idea di creazione è tra le più difficili da acquisire e rappresenta una vera e propria sfida alla ragione. Non abbiamo esperienza dell’atto creativo [...] né come singoli né come specie per cui siamo costretti a limitare la nostra conoscenza a ciò che ne è conseguito, restando comunque nell’impossibilità di indagare l’atto in sé» (p.17). Lo spazio della fede, che supera e precede la ragione filosofica e scientifica, è l’unico che permette di affrontare il “perché” senza limitarsi al “come”, trattando la creazione mediante il discorso per analogia, risalendo dalle creature al creatore.

Come risultato di questa lunga riflessione sulla creazione, Salucci sostiene che, tramontato ormai il riduzionismo scientifico e impoveritosi così il pensiero filosofico, i tempi siano maturi per un ritorno alla via metafisica tomista e in particolare alla dottrina dell’*actus essendi*. Considerare Dio Creatore come Causa prima che, a sua volta, costituisce l’uomo e la natura come Cause seconde e quindi produttrici di altri effetti – visione che propone l’idea di una “creazione continua” – potrebbe essere la via giusta da seguire affinché filosofia, scienza e teologia possano trovare il terreno comune su cui dialogare efficacemente e comprendere, per quanto possibile, la creazione in tutta la sua ampiezza e profondità.

Obiettivo primario del lavoro di Salucci è infatti di invitare filosofi, scienziati e teologi a dar vita con urgenza “ad un tempo epistemologicamente nuovo” in cui, nella rinnovata indagine sulla creazione, il dato biblico e quello scientifico non siano in contraddizione «perché se non è corretto che gli scienziati bollino la ricerca teologica come fondamentalismo deterioro, se non addirittura come una dannosa procedura che offusca e ferisce la lucidità razionale del pensiero, al tempo stesso l’analisi del teologo non può limitarsi alla struttura fondamentale del dogma della creazione o all’indagine esegetica sui testi [...]; essa deve piuttosto completarsi acquisendo il modo in cui Dio ha scelto operativamente di creare il mondo, affiancando ai propri studi le informazioni che le vengono dalla ricerca scientifica e da quella filosofica» (pp.13-14).

C. YANNARAS, *Ontologia della relazione*, Città Aperta, Enna 2010, pp. 171.

NEL 1970, ad Atene, veniva pubblicata la tesi dottorale di Christos Yannaras, sul contenuto ontologico della nozione teologica di persona. Al crocevia tra filosofia e teologia, greco per nascita ma educato a Bonn e a Parigi, il giovane studioso si confrontava in quegli anni con l'eredità heideggeriana che anche in Francia cominciava a diffondersi grazie alle prime traduzioni. Già nel 1972, in un articolo comparso su «Sobornost», l'arcivescovo di Canterbury, R.D. Williams, auspicava uno studio comparato della ricezione del pensiero di Heidegger negli studi di Karl Rahner e Christos Yannaras – rammentando i parallelismi riscontrati da Meyendorff tra l'approccio del teologo tedesco, allievo di Heidegger a Friburgo, e la tradizione patristica orientale –, quest'ultima già molto presente negli scritti del giovane greco in risposta alle istanze sollevate dalla critica di Heidegger alla metafisica.

Il saggio del 2004, *Ontologia della relazione*, ora disponibile in italiano, è un'opera che riflette la maturità del pensiero filosofico di Christos Yannaras e che presenta uno sviluppo in continuità con il tracciato heideggeriano; capace di arricchire i rilievi antropologici con le provocazioni della clinica psicanalitica di Lacan, di criticare le derive ideologiche di impostazioni naturalistiche dell'evoluzione ma anche di accogliere il dibattito interno alle neuroscienze evidenziandone le potenzialità esplicative accanto ai riduzionismi dell'esperienza umana, il breve saggio raccoglie ormai in forma compiuta anche i risultati maturati dalla rilettura dell'opera di Wittgenstein, con la quale Yannaras si è misurato a partire dalla fine degli anni Novanta.

Riguardo all'insieme della sua produzione teologica, si può rinvenire in questo volume continuità nel metodo dell'indagine e nei campi d'interesse che hanno stabilito precise scelte epistemiche e modalità argomentative nella produzione di Yannaras e che già ai tempi della sua prima permanenza a Parigi lo legavano all'Istituto San Sergio, a Vladimir Lossky e alla teologia apofatica di Dionigi Aereopagita, Massimo il Confessore e Gregorio di Palamas.

La lettura ontologica qui riproposta rimane fondamentalmente un'antropologia, ma permette di ampliare la riflessione sulla centralità della relazione nell'interpretazione dell'essere-nel-mondo e del suo darsi nel linguaggio, suscitando la domanda se – e in quali termini – l'ontologia relazionale non sia da ricondurre a un'ontologia trinitaria, e se il fondamento delle argomentazioni non sia, in ultima istanza, una gnoseologia debitrice alla rivelazione del Verbo incarnato.

La struttura del testo è composta di venti capitoli, brevi e densi, suddivisi per punti, alla maniera del *Tractatus*.

Il nodo centrale, sottolineato dallo stesso Yannaras nello sviluppo dell'opera, si trova a metà del terzo capitolo, laddove è posta una delle premesse fondamentali alle argomentazioni del saggio: «Conosciamo la libertà esistenziale *relativa* dell'uomo (è accessibile alla nostra esperienza). La sua chiarificazione razionale delimita per opposizione anche il significato della libertà esistenziale *assoluta* di Dio» (3.5.3, p. 48). Il nucleo dell'interesse speculativo del saggio è l'intricato rapporto dei rimandi tra antropologia e teologia. La portata delle premesse si raccoglie dalle prime conclusioni, che appaiono nel quindicesimo capitolo: «L'esperienza della chiesa cristiana (esperienza della presenza storica e della testimonianza di Gesù di Nazareth) riconosce come *modo* di “quel che realmente esiste” non l'inspiegabile razionalità cosmica ma le relazioni delle Persone

che costituiscono il Principio Causale trinitario dell'essere. Questo modo dell'esistenza è *l'amore* come libertà senza presupposti» (15.3, p. 122). Poco oltre viene offerto il principio gnoseologico: «La verità della Chiesa si conosce (diviene accessibile e conoscibile) solo con l'esperienza di partecipazione all'evento ecclesiastico. Non in modo "mistico" o "sentimentale" **ma nel modo della relazione, così come si avvicina ogni realtà esperienziale**: la conoscenza dell'amore materno, la conoscenza dell'eros, la conoscenza delle rivelazioni dell'arte» (15.4, p. 123). Questo può essere affermato perché il principio di conoscenza si determina come esistente: «L'elemento radicalmente nuovo dell'esperienza storica ecclesiastica (e che giustifica il termine *rivelazione*) è la *trinità* del principio causale dell'esistente. Se il principio causale dell'esistente è *trino* allora nella *causa* dell'evento esistenziale si colloca anche il *modo* del realmente esistente: la misura o criterio per distinguere l'autenticità esistenziale dall'alienazione esistenziale, cioè il bene dal male. E questo modo-misura-criterio è la *relazione*, non l'entità individuale» (18.2.1, p. 149).

La relazione, dunque, così come è resa nota dal fatto ecclesiale, è posta a fondamento dell'ontologia e della gnoseologia, e quindi dell'etica; lo strumento che però guida l'elaborazione teorica, per lo meno nelle sue mosse iniziali, è *Le Séminaire XI* di Lacan, citato più volte lungo lo sviluppo degli argomenti e posto alla base della riflessione sulla genesi dei significati e, quindi, della stessa razionalità. L'indagine fenomenologica, che Christos Yannaras offre al *match* con la rivelazione della «trinità del principio causale», è l'analisi dell'esperienza erotica e anche dell'attrazione operata dalla bellezza. Egli raccoglie da Freud e da Lacan l'indicazione del "desiderio" come "domanda di relazione", la quale assume come descrizione della «vita-come-relazione»; in seguito, stabilisce come punto fondativo dell'emergere della razionalità la genesi dei significanti. Quando l'altro è posto a sostituzione del mancante significato, e la relazione può darsi come desiderio di relazione, appaiono la razionalità e la parola. L'esempio proposto è, in negativo, quello del bimbo che si lascia morire di anoressia non avendo trovato, a risposta del bisogno di nutrimento, il significante della relazione desiderata oltre il nutrimento. «Individuiamo con la parola relazione il fatto che solo nell'uomo la referenzialità del desiderio "incontra" al suo posto di riferimento (posto dell'Altro) un *segno* di possibilità di risposta al desiderio. E questo segno (*significante*) della possibilità è il punto di partenza dinamico – ma anche la ricapitolazione potenziale – di un peculiare (in confronto con qualche altro ente vivente) modo di reciprocità relativa: un *modo* per il quale il rapporto si attua ed è ricevuto come linguaggio e intelligenza costituendo conoscenza di sé e coscienza. Definiamo-delimitiamo con il termine *relazione* la genesi-il realizzarsi del soggetto razionale al posto dell'Altro» (9.3.1, p. 85). Christos Yannaras spinge l'interpretazione lacaniana della libido freudiana fino alle estreme conseguenze del bisogno come domanda di «vita-come-relazione», fino a giungere in un giocoso giro di parole alla definizione del campo della ragione: «La razionalità dell'esistenza umana è precisamente la possibilità del bisogno di esternarsi come desiderio di relazione, della domanda del desiderio di concretizzarsi in significanti di relazione, della relazione di realizzarsi attraverso i significanti della domanda» (4.3.1, p. 55).

Dall'analisi della differenza del desiderio dalla pulsione, la critica alle interpretazioni naturalistiche della sessualità discende precisa e non senza ironia; come pure le puntualizzazioni sul valore attribuito ai prerequisiti biologici per la realizzazione della relazione, non mancano di sottolineare – forse fin troppo velocemente – la distanza tra i processi fisici cerebrali e la coscienza o l'intuizione intellettuale: «La funzione simbolico-referenziale del linguaggio presuppone spesso una comprensione intuitiva delle cose

esprese, specialmente quando si tratta del senso di una proposizione, della semantica della sintassi (dell'articolazione della struttura sintattica). Al tempo stesso la comprensione intuitiva della simbolica del linguaggio (l'assegnazione di senso alla realtà per mezzo del "passaggio" dai significanti linguistici ai significati empirici) presuppone una funzione di autocoscienza (conoscenza coscienziale di sé)» (8.4.3, p. 79).

La riflessione sulla bellezza sembra comparire *en passant* come considerazione di un luogo di umanizzazione alternativo all'eros, ma diviene poi invece l'occasione di un suggestivo svelamento del male come mancanza di bellezza. Meno soggetta alle mistificazioni dei variabili travestimenti inconsci della pulsione sessuale, la bellezza si propone infatti, meglio, come chiamata-alla-relazione. Pur correndo anch'essa il rischio di essere interpretata nell'interesse edonistico individuocentrico, l'attrazione persuasiva esercitata dal bello può rappresentare più facilmente il «raggiungimento della libertà dalla necessità degli impulsi egocentrici» (13.2.5, p. 108); «anche se l'attrazione opera con i termini del desiderio naturale: partecipazione-comunione-essere/insieme (come potrebbe operare diversamente l'esistenza enipostatizzata della natura?), l'attrazione della bellezza rimane non sottomessa alle predeterminazioni e alle necessità della natura» (13.3.4, p. 111).

La domanda sul male diviene così, nell'esperienza riflettuta dal teologo, una domanda sul senza-bellezza, e la risposta rimane confinata, o rilanciata, al campo dell'apofatismo. Il salto audace è sull'occasione data dalla considerazione della mancanza di parole per il male, che Christos Yannaras utilizza per riflettere sulla realtà di un oltrepassamento della soglia della morte che mantiene la vita-come-relazione; il male della morte conduce a cambiare referente: «se il soggetto razionale "nasce al posto dell'Altro", allora possiede una coerenza di senso la conclusione che il soggetto razionale muore solo se si dissolve il riferimento esistenziale "all'Altro". La conclusione coincide con la certezza della testimonianza ebraico-cristiana che la morte reale non è quella biologica dell'entità individuale dell'uomo ma è la rottura (rifiuto) della relazione dell'uomo con Dio» (18.2.6, p. 151). Questa precisazione, che ha una matrice teologica, gli permette di proporre un nuovo «linguaggio ecclesiastico» che metta in dialogo la teologia con le concezioni scientifiche del mondo che datano la presenza della morte nel mondo molto prima della comparsa dell'uomo sulla terra, e quindi anche del peccato.

L'apofatismo, rimarcato per dare i termini-confini alla ontologia relazionale, merita un'attenzione speciale; è il punto sul quale, infatti, possiamo intendere come la teologia trinitaria di Christos Yannaras giochi all'interno della sua risposta filosofica al nihilismo di tipo heideggeriano. Le premesse epistemiche sono assunte da Massimo il Confessore e Giovanni Damasceno: l'apofatismo è totale circa la natura e il modo dell'esistenza di Dio. Non solo la comprensione di Dio, dunque, ma anche la vita-come-relazione con Dio sembrerebbe preclusa al linguaggio. Il fatto che però Dio si sia rivelato come trino permette, invece, grazie all'«umanazione di Dio nella persona storica di Gesù Cristo» (11.2.1, p. 96) di accedere ad un «linguaggio che rinvia alla realtà di relazione (del Figlio con il Padre e del Padre con il mondo come carne del Figlio). Una relazione che è soltanto servita da sensi e immagini, senza essere sottoposta a significanti linguistici» (11.2.2, p. 96). La relazione, in questo caso, si dà come referente di se stessa: «Nel contesto della tradizione cristiana, la possibilità di "conoscenza" dell'incomprensibile, dell'invisibile, dell'inafferrabile Dio (il principio causale dell'esistente) è costituita solo dall'esperienza della *relazione*: la *relazione* come *modo di esistenza* e non semplicemente come *operazione di riferimento* intellettuale, sentimentale, intuitivo o altro» (11.2.4, p. 97). Il passaggio è

quindi dall'antropologia alla teologia nella relazione ecclesiale al Verbo incarnato, principio di conoscenza di Dio *in quanto* relazione. Ma Yannaras fa un passo ulteriore, e attua un viceversa a favore della filosofia: grazie al rapporto precedentemente descritto tra linguaggio e relazione, di Dio l'uomo può parlare utilizzando i significanti della comune esperienza della relazione con le realtà sensibili e intellettuali (*create*), ma solo in modo analogico e relativo. E quindi, se spingiamo alle ultime conseguenze la mossa teoretica, soltanto soggettivamente. C'è un passaggio molto illuminante riguardo al linguaggio metafisico, nell'ambito del capitolo dedicato all'in-sensatezza della scienza comparativa delle religioni. Christos Yannaras rimarca la differenza tra *comprensione* dei significanti (senso) e *conoscenza* della realtà cui i significanti rinviano. L'esempio più calzante è quello dell'amore materno, che è possibile comprendere attraverso affermazioni linguistiche razionali ma che si può conoscere soltanto attraverso la relazione assolutamente soggettiva dell'amore con la propria madre. Allo stesso modo la relazione erotica e la relazione con Dio. Yannaras pone in evidenza lo iato differenziante tra l'enunciazione che esprime la relazione e la reciprocità della relazione che costituisce l'evento esistenziale della «vita-come-relazione». Indicativo l'aforisma: «Conosciamo Dio coltivando una relazione, non comprendendo intellettualmente un senso» (12.6, p. 105).

La trinità del principio causale dell'esistente, elemento di conoscenza radicalmente nuovo e recato dall'esperienza storico-ecclesiastica, impatta, dunque, sulla conoscenza del soggetto in quanto razionalità ipostatica e indeterminismo ontico: «Se il principio causale dell'esistente è *trino*, allora nella *causa* dell'evento esistenziale si colloca anche il modo del realmente esistente [...] e questo modo-misura-criterio è la relazione, non è l'entità individuale» (18.2.1, p. 149). E poco più oltre: «Causa dell'evento dell'esistenza e ragione-modo della reale esistenza non è la determinata e determinativa entità come individualità perfetta in sé, ma l'esistenziale autocoscienza come libertà di auto trascendimento dell'entità nella dinamica della *relazione* d'amore» (18.2.1, p. 150). Il segno antropologico, raccolto da Lacan è «la struttura sintattica (presoggettiva) del linguaggio che costituisce tanto il pensiero conscio quanto anche il funzionamento dell'inconscio: certifica cioè una *referenzialità radicalmente originaria* come unica "**definizione**" del soggetto, e solo il logos (il dire, la parola) è testimone di questa certificazione» (18.3.4, p. 154).

Dunque che ne è della possibilità del male? Su questo punto il pensiero di Yannaras sembra tornare sui tracciati di un apriorismo storico, per cui la possibilità del male (descritto come non-relazione) è il presupposto del darsi dell'esistenza di un soggetto razionale. Con parole sue: «Nel riferimento desiderante (che costituisce la razionalità) esiste tanto la possibilità della *relazione* quanto la possibilità della *non-relazione* (rifiuto-fuga dalla relazione)» (19.3, p. 158). Tale considerazione porta a supporre una condizione originaria dell'uomo nella quale il sì o il no a Dio abbiano lo stesso effetto nel costituirsi della razionalità della persona, la quale si gioca dilemmaticamente tra desiderio di vita e impulso di morte. Su quest'ultimo punto allora scivola la conclusione dell'uscita dal nihilismo: «L'uomo non può esistere senza l'assunzione del mondo, tuttavia questa assunzione è intrappolata nella corruzione, nella malattia, nel dolore, nel terrore, alla fine nella morte. La relazione dell'uomo con il mondo dà vita provvisoriamente, non è vitale» (20.1, p. 164). La caduta dunque si rivela identica alla creaturalità, così come la nascita alla razionalità si dava come distanza dal pleroma della vita-come-relazione. La libertà sarebbe dunque, in definitiva, una referenzialità esistenziale auto trascendente (o auto-coscienza ipostatica) per la quale l'uomo «può esistere anche libero dalle necessità della sua natura creata. Può esistere non esclusivamente nel modo della creaturalità ma

anche nel modo della relativa similitudine (ad immagine) dell'increato» (20.2.2, p. 165). Questo è il punto che – ci sembra – pone più criticamente in luce una carenza dell'argomento di Christos Yannaras nell'enucleare i parametri identitari del soggetto in relazione. Seppure infatti, attraverso la relatività del linguaggio e la non riconducibilità della sintattica alla semantica, riesce a offrire le misure del carattere di oggettività dei dati esperienziali (per lo meno l'oggettività del linguaggio) – e quindi l'Altro della nostra referenzialità esistenziale è il reale –, nella relazione ultimativamente significativa che è quella che fonderebbe la realtà dell'essere-oltre-la morte, il principio differenziante del soggetto non è più rilevabile, a motivo o della rottura della relazione (morte, nell'accezione della cessazione della relazione con Dio), o del venir meno della distanza differenziante (eros, che sembrerebbe venir meno nell'evento di relazione pleromatica).

La domanda antropologica rispetto alla condizione *post mortem* mette in luce un aspetto non trascurabile della ontologia della relazione rigiocata a livello trinitario. Non si richiederebbe forse un'ulteriore chiarificazione riguardo ai livelli della speculazione, se economico o immanente, rispetto ai quali la referenzialità relazionale fungerebbe da carattere identitario? E pure: quali conseguenze ripercuote, sull'analogia psicologica, l'estensione della lettura antropologica in chiave lacaniana?

In definitiva, ci piacerebbe poter ricevere da Christos Yannaras un ulteriore approfondimento della distinzione tra il "non è" della relazione e il "non è" dell'opposizione: una speculazione che si soffermi ancora a distinguere la differenza ontologica dalla differenza relazionale e, in ultimo, dalla caduta morale.

I. VIGORELLI

LIBRI RICEVUTI

- J. ALONSO, *La conversión cristiana. Estudios y perspectivas*, Eunsa, Pamplona 2011, pp. 246.
- J. ALONSO, J.J. ALVIAR (eds.), *Conversión cristiana y evangelización*, Eunsa, Pamplona 2011, pp. 366.
- A. ARANDA, *Una nueva evangelización ¿Cómo acometerla?*, Palabra, Madrid 2012, pp. 149.
- A. AUTIERO, M. PERRONI (a cura di), *Anatemi di ieri sfide di oggi. Contrappunti di genere nella rilettura del concilio di Trento*, Edb, Bologna 2011, pp. 304.
- L. BIANCHI, *Monasteri icona del mondo celeste. La teologia spirituale di Gregorio Palamas*, Edb, Bologna 2011, pp. 272.
- L. BIANCHI (a cura di), *Sant'Agostino nella tradizione cristiana occidentale e orientale*, San Leopoldo, Padova 2011, pp. 300.
- E. BURKHART, J. LÓPEZ, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría. Estudio de teología espiritual*, II, Rialp, Madrid 2011, pp. 528.
- A. CATTANEO, *Fondamenti ecclesiológicos del diritto canonico*, Marcianum Press, Venezia 2011, pp. 258.
- A. CATTANEO (a cura di), *Prete sposati? 30 domande scottanti sul celibato*, Elledici, Leumann 2011, pp. 144.
- P. CIARDELLA, M. GRONCHI (a cura di), *Le differenze*, Paoline, Milano 2011, pp. 154.
- V. CIAROCCHI, *Psallite sapienter. Musica, liturgia e catechesi in dialogo per l'animazione liturgico-musicale*, Edas, Messina 2011, pp. 70.
- COMITATO PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (a cura di), *Il cambiamento demografico. Rapporto-proposta sul futuro dell'Italia*, Laterza, Bari 2011, pp. 191.
- A. DAL POZZOLO, *La fede tra estetica, etica ed estatica*, Gbp, Roma 2011, pp. 392.
- L. DE ROSA, *Dalla Teologia della creazione all'Antropologia della bellezza. Il linguaggio simbolico chiave interpretativa del pensiero di San Bonaventura da Bagnoregio*, Cittadella, Assisi 2011, pp. 250.
- G. DERVILLE, *Eucharistic Concelebration. From Symbol To Reality*, Wilson & Lafleur, Litée – Montréal 2011, pp. 106.
- G. DI PALMA (a cura di), *Una saggia educazione. Letture teologiche e prospettive*, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale sezione S. Tommaso D'Aquino, Napoli 2011, pp. 296.
- D. DONEGÀ, *L'intenzionalità erotica e l'azione del corpo in Maurice Merleau-Ponty*, Cantagalli, Siena 2011, pp. 323.
- G. EMERY, M. LEVERING (eds.), *The Oxford Handbook of the Trinity*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 632.
- M. ESPARZA, *Sintonía con Cristo*, Patmos, Madrid 2011, pp. 158.
- FONDAZIONE COMUNICAZIONE E CULTURA, FEDERGAT, ACEC, *I teatri del sacro. Lucca 19/25 settembre 2011*, Federgat, Lucca 2011, pp. 48+cd.
- M.A. GARRIDO, *El respeto político a la creencia*, Rialp, Madrid 2011, pp. 94.

- D. GIANOTTI, *I Padri della Chiesa al concilio Vaticano II. La Teologia Patristica nella Lumen gentium*, Edb, Bologna 2010, pp. 530.
- J. GRIFONE, *De los evangelios a Jesucristo. Los caminos de la razón del corazón*, Rialp, Madrid 2011, pp. 278.
- G. GUGLIELMI, *B.J.F. Lonergan tra tomismo e filosofie contemporanee. Coscienza, significato e linguaggio*, Edi, Napoli 2011, pp. 176.
- G.D. FEE, R.L. HUBBARD JR. (eds.), *The Eerdmans Companion to the Bible*, Wim B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids (MI) – Cambridge (U.K.) 2011, pp. 834.
- S. HAHN, *Muchos son los llamados. Sobre la grandeza del sacerdocio*, Rialp, Madrid 2011, pp. 112.
- J. L. ILLANES, *Cristo esperanza del mundo. Reflexiones sobre la encíclica «Spe Salvi»*, Rialp, Madrid 2011, pp. 112.
- S. KNAUSS, D. ZORDAN (a cura di), *La promessa immaginata. Proposte per una teologia estetica fondamentale*, Edb, Bologna 2011, pp. 400.
- A. LÓPEZ KINDLER, *Zeus vs. Deus. La resistencia de la cultura pagana al Cristianismo*, Rialp, Madrid 2011, pp. 214.
- S. MAGRÌ, *Agathae, beatae virginis et martyris. La figura e l'ideale di santità di Agata nell'eucologia eucaristica romana e nei Propri regionali siciliani*, Città aperta – Studio Teologico S. Paolo, Troina – Catania 2011, pp. 520.
- J.C. MARTÍN DE LA HOZ, *Historia de la Confianza en la Iglesia*, Rialp, Madrid 2011, pp. 282.
- P. MARTINELLI, *La teologia spirituale oggi. Identità e missione*, Edb, Bologna 2012, pp. 150.
- P. MARTINELLI, L. BIANCHI (a cura di), *In Caritate Veritas. Luigi Padovese Vescovo cappuccino Vicario Apostolico dell'Anatolia*, Edb, Bologna 2011, pp. 846.
- L. MELINA, C.A. ANDERSON (a cura di), *Una via sempre attuale: l'intuizione sorgiva del pontificato del Beato Giovanni Paolo II*, Cantagalli, Siena 2011, pp. 232.
- M. MONTRESOR, *Una spiritualità ecumenica per l'oggi. Il modello Luigi Sartori, I.S.E. "San Bernardino"*, Venezia 2011, pp. 144.
- J. MORALES, *Leer y comprender la Biblia*, Rialp, Madrid 2011, pp. 278.
- J. MULLOR, *Entre el Cenáculo y Roma*, Rialp, Madrid 2011, pp. 240.
- L.S. NAVARRO (ed.), *Escudriñar las escrituras. Verbum Domini y la interpretación bíblica*, Universidad San Dámaso, Madrid 2012, pp. 116.
- L. ORLANDO, *Il Gesù reale. Una ricerca cristologica*, Ecumenica Editrice, Bari 2011, pp. 248.
- A. PENNISI, *Vita spirituale e ministero pastorale del presbitero in don Primo Mazzolari*, Città Aperta, Troina (EN) 2011, pp. 254.
- J.M. PRIETO SOLER, J. GARCÍA DE LOMAS MIER (coords.), *La Iglesia en la Europa actual: identidad, pluralidad, libertad. XX Simposio de la historia de la Iglesia en España y América*, Academia de Historia Eclesiástica, Sevilla 2009, pp. 167.
- E. PUNDA, *La fede in Teresa D'Avila*, Epub, Roma 2011, pp. 324.
- V.G. RIZZONE, *Opus Christi edificabit. Stati e funzioni dei cristiani di Sicilia attraverso l'apporto dell'epigrafia (secoli IV-VI)*, Città aperta Troina (EN) 2011, pp. 426.
- M. SABATHÉ, *La Trinité Rédemptrice. Dans le Commentaire de l'Évangile de Saint Jean par Thomas d'Aquin*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2011, pp. 668.
- J. SÁNCHEZ CAÑIZARES, *Moral humana y Misterio Pascual. La esperanza del Hijo*, Eunsa, Pamplona 2011, pp. 244.
- P. BLANCO SARTO, *La Teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*, Palabra, Madrid 2011, pp. 428.

SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI, *Nei 150 anni dell'Unità d'Italia. Tradizione e progetto*, Edb, Bologna 2011, pp. 336.

M. SIGNORE, L. CUCURACHI, *Libertà e laicità*, Cleup, Padova 2011, pp. 368.

ISTRUZIONI PER GLI AUTORI

1. INVIO DEI CONTRIBUTI

Indirizzo della Redazione:
Pontificia Università della Santa Croce
Via dei Farnesi 83 - 00186 Roma
Tel. 06/681641 - Fax 06/68164600
Email: annales@pusc.it.

Gli originali devono essere inviati alla redazione sia in supporto cartaceo che in *file* di *word processor*, preferibilmente in formato di interscambio RTF (in luogo della copia stampata su carta, si può eventualmente inviare un *file* PDF). Nel caso si trovi nel manoscritto qualche testo in caratteri non latini, occorre assicurarsi che si utilizzi lo standard Unicode.

I contributi possono essere redatti in lingua italiana, francese, inglese, portoghese, spagnola o tedesca. Per gli studi e le note, è necessario allegare un *abstract* di circa 100 parole sia in lingua originale che in lingua inglese.

Il manoscritto deve essere inedito.

I contributi inviati saranno sottomessi alla valutazione di due *referees*.

2. TESTO PRINCIPALE

Le citazioni vanno in tondo tra virgolette, se si tratta di passi brevi; se hanno, invece, una certa estensione (superiore alle cinque righe) vanno in corpo minore tondo senza virgolette, precedute e seguite da una riga bianca.

Per l'uso delle virgolette si seguano i seguenti criteri: nelle lingue neolatine (italiano, francese, spagnolo, portoghese), si usino le virgolette basse «» per le citazioni, le virgolette alte "" per le enfasi e per le citazioni interne di secondo livello. Nella lingua inglese e tedesca si accettano impieghi diversi, purché all'interno del testo si segua un criterio univoco.

Non vanno lasciati spazi bianchi fra le virgolette e l'inizio o la fine di una citazione, fra capitoli e versetti dei passi biblici, fra una parola e un segno di interpunzione, o fra la parola e il numero di richiamo della nota in esponente. Per i contributi in lingua francese, si inserisca, se è possibile, uno spazio unificatore prima dei seguenti segni di interpunzione: ; ! ? “ «

Per eventuali omissioni all'interno di una citazione si usino tre puntini di sospensione fra parentesi quadre: [...].

Per le frasi incidentali segnalate da trattino, si usi il trattino medio –.

All'interno del testo, il numero di richiamo della nota va dopo eventuali segni d'interpunzione.

Nel testo stampato, la numerazione delle note in calce ricomincia da 1 in ogni pagina: si eviti quindi di fare riferimenti ai numeri delle note.

Le parole cui si vuol dare particolare enfasi vanno tra virgolette alte, quando si desidera adoperare un termine con una accezione particolare, diversa dalla primaria (es. L'omiletica settecentesca, da noi giudicata "barocca", conteneva in realtà...); vanno, invece, in corsivo quando si desidera dare particolare risalto ad un termine (es. la parola *creatrice* in corrispondenza con la parola *profetica*, rappresenta...).

Evitare l'uso di elenchi puntati lungo il testo dell'articolo.

Per le singole parole in lingua diversa da quella impiegata per il testo, e per i titoli delle opere citate sia nel testo, sia nelle note, si usi il corsivo. Fanno eccezione i nomi propri, di Istituzioni, ecc. Si eviti l'uso del grassetto.

3. APPARATO CRITICO

Per le citazioni bibliografiche si seguano i seguenti esempi:

Volumi: A. DI BERARDINO, B. STUDER, G. D'ONOFRIO, *Storia della teologia*, 3 voll., Piemme, Casale Monferrato 1993-1995; G. MASPERO, *La Trinità e l'uomo*, Città Nuova, Roma 2004, 123-130.

Articoli di riviste: R. WIELOCKX, *Limites et ressources de l'exégèse thomasiennne. Thomas d'Aquin sur Jn 4,46-54*, «Annales theologici» 18 (2004) 425-447.

Opere collettive: E. AGAZZI, *Realismo*, in G. TANZELLA-NITTI, A. STRUMIA (a cura di), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, II, Urbaniana University Press - Città nuova, Roma 2002, 1181-1189; G. AMBROSIO, *Cristianità: unità della fede e universalismo cristiano*, in I. SANNA (ed.), *Emergenze umanistiche e fondamentalismi religiosi. Con quale dialogo?*, Studium, Roma 2008, 160; W.H. SCHMIDT, *Dio ('el)*, in E. JENNI, C. WESTERMANN (a cura di), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, I, Marietti, Torino 1978, 124-130.

Per l'indicazione dei curatori, si segua la dicitura del frontespizio (ed., edd., dir., a cura di, ecc.).

Nelle successive citazioni di una stessa opera, omettere l'iniziale del nome. Si ripetano il Cognome dell'autore (in maiuscoletto), seguito da una virgola, e le prime parole significative del titolo, seguite dalla virgola e dal numero della pagina (o delle pagine) cui si fa riferimento. Esempi: SEQUERI, *Il Dio*, 144. CONGAR, *Le Christ*, 30.

N.B.:

a) L'indicazione della casa editrice è obbligatoria.

b) Il luogo di pubblicazione va sempre nella lingua originale. Città del Vaticano è sempre in italiano.

c) Non impiegare "cit.", "op. cit.", AA.Vv. o espressioni analoghe; né s, ss, f, ff per le pagine in successione.

d) *ibidem* e IDEM, da scriversi sempre per esteso, vanno rispettivamente in corsivo e in maiuscoletto.

e) "confronta" va abbreviato sempre cfr. Non si usino diciture analoghe (cf., vid., vedi, ecc.).

f) Le sigle e le abbreviazioni usate vanno sempre sciolte la prima volta; non si usino mai abbreviazioni per i titoli di riviste, ma si esprimano per esteso.

g) Per i libri della Sacra Scrittura, impiegare le abbreviazioni presenti sulla edizione del Catechismo della Chiesa Cattolica (1997) corrispondente alla lingua in cui si scrive, senza usare il corsivo. Nelle abbreviazioni che contengono un numerale, unirlo alla sigla. 1Gv, 2Cor, 2Re, Mt 2,25-27, ecc. per evitare la separazione a capo.

h) I testi del Magistero della Chiesa vanno indicati sempre con la data di emissione, con riferimento alla fonte documentale (AAS, EV, «Insegnamenti», «La Documentation Catholique», ecc.).

4. RECENSIONI

Esempio di titolo del libro recensito. GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, *Filosofia e rivelazione. Attese della ragione, sorprese dell'annuncio cristiano*, San Paolo, Milano 2008, pp. 246. L'informazione della collana va omessa se non significativa.

Non ci sono note a piede di pagina. Eventuali riferimenti bibliografici vanno inseriti fra parentesi tonde lungo il testo della recensione. La recensione non prevede sottotitoli e divisioni parziali.

Firmare con nome e cognome per esteso, in maiuscoletto, allineato a destra.

COMPOSTO IN CARATTERE DANTE MONOTYPE DALLA
ACCADEMIA EDITORIALE, PISA · ROMA.
STAMPATO E RILEGATO NELLA
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).
IL TITOLO DELLA RIVISTA È IN CARATTERE PIETRA,
FEDELMENTE TRATTO DALLE ISCRIZIONI ORNAMENTALI
DELLA BASILICA ROMANA DI SAN PIETRO.

★

Giugno 2012

(CZ 2 · FG 3)



Riviste · Journals

ACTA PHILOSOPHICA

Rivista internazionale di filosofia
a cura della Facoltà di Filosofia dell'Università della Santa Croce
diretta da Francesco Russo

ANNALES THEOLOGICI

Rivista della Facoltà di Teologia
della Pontificia Università della Santa Croce
diretta da Giuseppe Tanzella-Nitti

ARCHIVIO DI FILOSOFIA
ARCHIVES OF PHILOSOPHY

Rivista fondata da Enrico Castelli,
già diretta da Marco Maria Olivetti
e diretta da Stefano Semplici

HISTORIA RELIGIONUM

An International Journal
Rivista diretta da Giuseppe Filoramo

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA - ROMA

www.libraweb.net

Riviste · Journals

IL DIRITTO ECCLESIASTICO

Rivista diretta da Gaetano Catalano,
Cesare Mirabelli e Enrico Vitali

IUS ECCLESIAE

Rivista internazionale di diritto canonico
diretta da Joaquin Llobell

PER LA FILOSOFIA

Rivista quadrimestrale
diretta da Aniceto Molinaro

RELIGIONI E SOCIETÀ

Rivista diretta da Arnaldo Nesti

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA - ROMA

www.libraweb.net



FABRIZIO SERRA EDITORE

Pisa · Roma

www.libraweb.net

Fabrizio Serra Regole editoriali, tipografiche & redazionali

Seconda edizione

Prefazione di Martino Mardersteig · Postfazione di Alessandro Olschki

Con un'appendice di Jan Tschichold

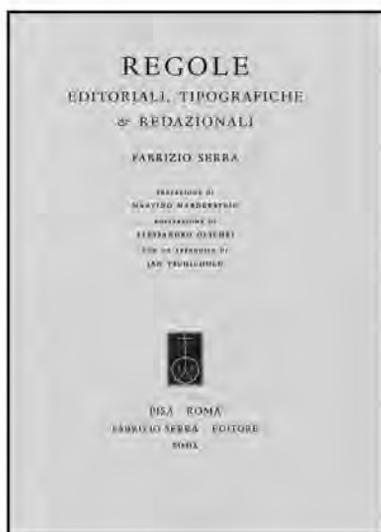
DALLA 'PREFAZIONE' DI MARTINO MARDERSTEIG

[...] **O**GGI abbiamo uno strumento [...], il presente manuale intitolato, giustamente, 'Regole'. Varie sono le ragioni per raccomandare quest'opera agli editori, agli autori, agli appassionati di libri e ai cultori delle cose ben fatte e soprattutto a qualsiasi scuola grafica. La prima è quella di mettere un po' di ordine nei mille criteri che l'autore, il curatore, lo studioso applicano nella compilazione dei loro lavori. Si tratta di semplificare e uniformare alcune norme redazionali a beneficio di tutti i lettori. In secondo luogo, mi sembra che Fabrizio Serra sia riuscito a cogliere gli insegnamenti provenienti da oltre 500 anni di pratica e li abbia inseriti in norme assolutamente valide. Non possiamo pensare che nel nome della proclamata 'libertà' ognuno possa comporre e strutturare un libro come meglio crede, a meno che non si tratti di libro d'artista, ma qui non si discute di questo tema. Certe norme, affermate e consolidate nel corso dei secoli (soprattutto sulla leggibilità), devono essere rispettate anche oggi: è assurdo sostenere il contrario. [...] Fabrizio Serra riesce a fondere la tradizione con la tecnologia moderna, la qualità di ieri con i mezzi disponibili oggi. [...]

*

DALLA 'POSTFAZIONE' DI ALESSANDRO OLSCHKI

[...] **Q**UESTE succinte considerazioni sono soltanto una minuscola sintesi del grande impegno che Fabrizio Serra ha profuso nelle pagine di questo manuale che ripercorre minuziosamente le tappe che conducono il testo proposto dall'autore al traguardo della nascita del libro; una guida puntualissima dalla quale trarranno beneficio non solo gli scrittori ma anche i tipografi specialmente in questi anni di transizione che, per il rivoluzionario avvento dell'informatica, hanno sconvolto la figura classica del 'proto' e il tradizionale intervento del compositore.



Non credo siano molte le case editrici che curano una propria identità redazionale mettendo a disposizione degli autori delle norme di stile da seguire per ottenere una necessaria uniformità nell'ambito del proprio catalogo. Si tratta di una questione di immagine e anche di professionalità. Non è raro, purtroppo, specialmente nelle pubblicazioni a più mani (atti di convegni, pubblicazioni in onore, etc.) trovare nello stesso volume testi di differente impostazione redazionale: specialmente nelle citazioni bibliografiche delle note ma anche nella suddivisione e nell'impostazione di eventuali paragrafi: la considero una sciatteria editoriale anche se, talvolta, non è facilmente superabile. [...]

2009, cm 17 × 24, 220 pp., € 34,00

ISBN: 978-88-6227-144-8

*Le nostre riviste Online,
la nostra libreria Internet*

www.libraweb.net

★

*Our Online Journals,
our Internet Bookshop*

www.libraweb.net



Fabrizio Serra
editore®



Accademia
editoriale®



Istituti editoriali
e poligrafici
internazionali®



Giardini editori
e stampatori
in Pisa®



Edizioni
dell'Ateneo®



Gruppo editoriale
internazionale®

Per leggere un fascicolo saggio di ogni nostra rivista si visiti il nostro sito web:

To read a free sample issue of any of our journals visit our website:

www.libraweb.net/periodonline.php