Dizionario
Teologico
Interdisciplinare

Marietti

per la direzione di

FRANCO ARDUSSO
Teologia fondamentale

GIOVANNI FERRETTI
Filosofia della religione

GIUSEPPE Ghiberti
Sacra Scrittura

GIOVANNI MOIOLI
Teologia spirituale

DOMENICO MOSSO
Liturgia

GIANNINO PIANA
Teologia morale

LUIGI SERENTHÀ
Teologia dogmatica

coordinamento di

LUCIANO PACOMIO

con la collaborazione di

114 specialisti delle facoltà teologiche
e università italiane

Dizionario
Teologico
Interdisciplinare

volume terzo

Marietti

coordinamento grafico
LUIGINA FARDI
PAOLO LEPORATI

impaginazione
GIUSEPPE DEMICHELIS
GIUSEPPE STOCCO

© - 1977 - MARIETTI EDITORI

I diritti di traduzione, di riproduzione
e di adattamento, totale e parziale,
con qualsiasi mezzo (compresi
i microfilm e le copie fotostatiche)
sono riservati per tutti i paesi

Piano dell'opera

1 *Le condizioni attuali delle discipline teologiche*

Vita di fede e provocazione culturale

TEOLOGIA SPIRITUALE *Giovanni Moioli*
LITURGIA *Domenico Mosso*
TEOLOGIA PASTORALE *Bruno Seveso*
TEOLOGIA E CATECHESI *Giuseppe Groppo*
DIRITTO *Eugenio Corecco*
FILOSOFIA DELLA RELIGIONE
Giovanni Ferretti
TEOLOGIA FONDAMENTALE *Franco Ardussi*

Evento cristiano e tradizione

SCRITTURA (SACRA) *Luciano Pacomio*
TEOLOGIA E STORIA DELLA CHIESA
Maurilio Guasco

Teoria e interpretazione

TEOLOGIA DOGMATICA *Luigi Serenthà*
TEOLOGIA MORALE *Giannino Piana*

2 *Temi e orientamenti*

AMICIZIA E AMORE *Serio De Guidi*
ANALOGIA *Pier Angelo Sequeri*
ANGELI E DEMONI *Alfredo Marranzini*
ANIMA E CORPO *Alfredo Marranzini*
ANNO LITURGICO *Franco Brovelli*
APOCALITTICA COME TEOLOGIA *Ugo Vanni*
APOSTOLO-APOSTOLICITA DELLA CHIESA
Tullio Citrini
APPARTENENZA ALLA CHIESA *Severino Dianich*

ARISTOTELISMO *Sofia Vanni Rovighi*
ASSEMBLEA LITURGICA *Rinaldo Falsini*
ATEISMO *Vincenzo Miano*
ATTO UMANO *Enrico Chiavacci*
ATTRIBUTI DI DIO *Luigi Serenthà*
BATTESIMO *Bonifacio Baroffo - Mariano Magrassi*
BEATTITUDINE-DANNAZIONE *Gianni Colzani*
CARISMI E MINISTERI *Luigi Sartori*
CELEBRAZIONE-FESTA *Eugenio Costa Jr.*
COMUNICAZIONE *Gianangelo Palo*
COMUNIONE *Giacomo Grasso*
COMUNITA PRIMITIVA *Carlo Maria Martini*
CONFERMAZIONE *Adriano Caprioli*
CONOSCIBILITÀ DI DIO *Carlo Porro*
CONVERSIONE *Dalmazio Mongillo*
COSCIENZA *Aniceto Molinaro*
CREAZIONE *Gianni Colzani*
CREDIBILITÀ DELLA RIVELAZIONE
CRISTIANA *Germano Pattaro*
CRISTIANESIMO (TRASCENDENZA DEL
CRISTIANESIMO, SUA PRETESA DI
ASSOLUTEZZA) *Bruno Maggioni*
CRISTOLOGIA *Giovanni Moioli*
CULTO *Salvatore Marsili*
CULTO DEI SANTI *Franco Brovelli*
CULTURA *Enrico Chiavacci*
DEUTERONOMISTA *Pietro Dacquino*
DIO *Luigi Serenthà*
DOGMA *Duilio Bonifazi*
ECCLESIOLOGIA *Severino Dianich*
ECONOMIA *Aldo Ellena*
ECUMENISMO *Adolfo Asnaghi*
EPIKEIA *Francesco D'Agostino*
ERMENEUTICA E FILOSOFIA
Pier Angelo Sequeri

Piano dell'opera

ERMENEUTICA E LINGUAGGIO *Carlo Molari*
ESCATOLOGIA *Giovanni Moioli*
ESEGESI *Bruno Maggioni*
ESEGESI ED ERMENEUTICA *Carlo Buzzetti*
ESISTENZA (ESISTENZIALE)
Emilio De Dominicis
ESISTENZIALISMO *Giorgio Penzo*
ETOLOGIA *Francesco Compagnoni*
EUCARISTIA *Roberto Tura*
FAMIGLIA *Severino Visintainer*
FEDE (L'ATTO DI) *Franco Arduzzo*
FENOMENOLOGIA *Paolo Valori*
GESÙ CRISTO *Giovanni Caviglia*
GIOCO *Giuseppe Mattai*
GIOVANNI *Giuseppe Ghiberti*
GIUSTIFICAZIONE *Luigi Serentbà*
GIUSTIZIA *Giorgio Campanini*
IDEOLOGIA *Sandro Di Caro*
IMMAGINE *Giuseppe Barbaglio*
INCARNAZIONE *Ignazio Sanna*
INIZIAZIONE-CATECUMENATO *Enzo Lodi*
JAHVISTA ED ELOHISTA *Nicola Negretti*
LAICATO *Bruno Forte*
LAVORO *Giuseppe Mattai*
LEGGE MORALE *Dante Lafranconi*
LEGGE NATURALE *Dante Lafranconi*
LIBERAZIONE *Guido Gatti*
LIBERTÀ: I/ ASPETTO STORICO-FILOSOFICO
Ubaldo Pellegrino
II/ ASPETTO TEOLOGICO-MORALE
Guido Gatti
LITURGIA DELLE ORE *Bonifacio Baroffio*
MAGISTERO *Giovanni Sala*
MALE *Josef Gevaert*
MANIPOLAZIONE DELL'UOMO *Giacomo Perico*
MARIA *René Laurentin*
MARXISMO *Gustav Wetter*
MATRIMONIO *Giuseppe Baldanza*
MESSIANISMO ESCATOLOGICO E
APPARIZIONE DI CRISTO *Rinaldo Fabris*
MINISTERO *Severino Dianich*
MISSIONE *Joseph Masson*
MORALE FONDAMENTALE *Carlo Caffarra*
MORALE SPECIALE *Luigi Spallacci*
MORTE *Giampiero Bof*
NATURA *Umberto Galeazzi*
NEOPOSITIVISMO E FILOSOFIA ANALITICA
Michele Lenoci
NOTE *Severino Dianich*
OPZIONE FONDAMENTALE *Leandro Rossi*
ORDINE *Roberto Tura*
PAOLO *Romano Penna*
PECCATO *Giannino Piana*
PECCATO ORIGINALE *Luigi Serentbà*
PENITENZA (SACRAMENTO DELLA)
Franco Sottocornola
PERSONA *Umberto Galeazzi*
PERSONALISMO *Armando Rigobello*
PLATONISMO *Sofia Vanni Rovighi*
POLITICA *Luigi Lorenzetti*
POLITICA E TEOLOGIA *Ugo Perone*
POTERE *Giannino Piana*
PRASSI *Ugo Perone*
PREDESTINAZIONE *Luigi Serentbà*
PREGHIERA *Bonifacio Baroffio*
PROFETI DELL'AT *Gaetano Savoca*
PROPRIETÀ *Giuseppe Mattai*
PRUDENZA *Dionigi Tettamanzi*
PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE
Giorgio Zunini - Angelo Pupi

PUDORE *Adriana Zarri*
PURGATORIO *Gianni Colzani*
RAZIONALISMO ILLUMINISTICO *Nynfa Bosco*
REDENZIONE: I/ IL GESTO PASQUALE DEL
REDENTORE *Ignazio Sanna*
II/ LA FIGURA DEL REDENTORE
Carlo Molari
RELIGIONE (FENOMENOLOGIA DELLA)
Gianfranco Morra
RELIGIONE (NELLA MORALE)
Dionigi Tettamanzi
RETRIBUZIONE *Antonio Rudoni*
RIFLESSIONE SAPIENZIALE (ANTROPOLOGIA
ED ESCATOLOGIA) *Franco Festorazzi*
RISURREZIONE DI CRISTO *Carlo Porro*
RISURREZIONE E IMMORTALITÀ
Giuseppe Barbaglio
RITO *Armando Rizzi*
RIVELAZIONE *Giuseppe Ruggieri*
ROMANTICISMO *Nynfa Bosco*
SACERDOTALE (P) *Enzo Cortese*
SACRAMENTI *Eliseo Ruffini*
SCRITTI DIDATTICI GIUDEO-CRISTIANI
(LE LETTERE CATTOLICHE DI GIACOMO,
PIETRO, GIUDA) *Giuseppe Tosatto*
SCUOLA (ED EDUCAZIONE) *Mario Reguzzoni*
SECOLARIZZAZIONE *Piersandro Vanzan*
SEGNO-SIMBOLO *Domenico Sartore*
SESSUALITÀ *Pompeo Piva*
SISTEMI MORALI *Leandro Rossi*
SITUAZIONE (ETICA DELLA) *Gianangelo Palo*
SOCIALE *Enrico Chiavacci*
SOCIOLOGIA DELLA RELIGIONE *Elio Roggero*
SOPRANNATURALE *Giuseppe Colombo*
SOSTANZA *Emilio De Dominicis*

STORIA DELLE RELIGIONI (OGGETTO E
METODO) *Ugo Bianchi*
STORIA (PUNTO DI VISTA FILOSOFICO)
Virgilio Melchiorre
STORIA-STORICITÀ *Giuseppe Angelini*
STRUTTURALISMO *Paolo Valori*
TEOLOGIA DEI SINOTTICI *Giuseppe Segalla*
TEOLOGIA (DELLA RESTAURAZIONE) DEL
GIUDAISMO INCIPIENTE *Romeo Cavedo*
TEOLOGIA DELLE RELIGIONI NON
CRISTIANE *Luigi Sartori*
TEOLOGIA E FILOSOFIA *Antonio Margaritti*
TEOLOGIA NELLA PIETÀ: CULTO,
PREGHIERA, RITO *Gianfranco Ravasi*
TRADIZIONE *Tullio Citrini*
TRASCENDENTALE *Ubaldo Pellegrino*
TRINITÀ *Andrea Milano*
UNIONE DEGLI INFERMI *Giorgio Gozzelino*
UOMO: I/ ANTROPOLOGIA DAL PUNTO DI
VISTA FILOSOFICO *Pier Angelo Sequeri*
II/ ANTROPOLOGIA DAL PUNTO DI VISTA
TEOLOGICO *Luigi Serenthà*
UTOPIA *Galliano Crinella*
VIOLENZA E NON-VIOLENZA *Luigi Spallacci*
VIRTÙ MORALI *Tullo Goffi*
VITA *Paolo Sardi*

3 *Verso la sintesi*

LA VICENDA DELLA TEOLOGIA CATTOLICA
NEL SECOLO XX *Giuseppe Angelini*
PROSPETTIVE PER UNA VISIONE ORGANICA
DELLA TEOLOGIA *Luigi Serenthà*

INDICE ANALITICO
INDICE DEI TRE VOLUMI

Voci per discipline

DIRITTO

FILOSOFIA DELLA RELIGIONE

Aristotelismo
Ateismo
Ermeneutica e filosofia
Esistenza (esistenziale)
Esistenzialismo
Fenomenologia
Ideologia
Libertà: I/ Aspetto storico-filosofico
Male
Marxismo
Natura
Neopositivismo e filosofia analitica
Persona
Personalismo
Platonismo
Politica e teologia
Prassi
Psicologia della religione
Razionalismo illuministico
Religione (fenomenologia della)
Romanticismo
Secolarizzazione
Sociologia della religione
Sostanza
Storia delle religioni (oggetto e metodo)
Storia (punto di vista filosofico)
Strutturalismo
Teologia delle religioni non cristiane
Teologia e filosofia
Trascendentale
Uomo: I/ Antropologia dal punto di vista filosofico
Utopia

LITURGIA

Anno liturgico
Assemblea liturgica
Battesimo
Celebrazione-festa
Confermazione
Culto

Culto dei santi
Eucaristia
Iniziazione-catecumenato
Liturgia delle Ore
Matrimonio
Ordine
Penitenza (sacramento della)
Rito
Sacramenti
Segno-simbolo
Unzione degli infermi

SCRITTURA (SACRA)

Apocalittica come teologia
Deuteronomista
Esegesi
Esegesi e ermeneutica
Giovanni
Jahvista ed elohista
Messianismo escatologico ed apparizione di Cristo
Paolo
Profeti dell'AT
Riflessione sapienziale (antropologia ed escatologia)
Sacerdotale (P)
Scritti didattici giudeo-cristiani (le lettere cattoliche di Giacomo, Pietro, Giuda)
Teologia dei sinottici
Teologia (della restaurazione) del giudaismo incipiente
Teologia nella pietà: culto, preghiera, rito

TEOLOGIA DOGMATICA

Analogia
Angeli e demoni
Anima e corpo
Appartenenza alla chiesa
Attributi di Dio
Beatitudine-dannazione
Carismi e ministeri
Comunione
Conoscibilità di Dio
Creazione
Cristologia

Dio
Ecclesiologia
Ecumenismo
Escatologia
Giustificazione
Immagine
Incarnazione
Laicato
Maria
Missione
Morte
Note
Peccato originale
Predestinazione
Purgatorio
Redenzione: I/ Il gesto pasquale del redentore
II/ La figura del redentore
Retribuzione
Risurrezione e immortalità
Soprannaturale
Storia-storicità
Trinità
Uomo: II/ Antropologia dal punto di vista teologico

TEOLOGIA E CATECHESI

TEOLOGIA E STORIA DELLA CHIESA

TEOLOGIA FONDAMENTALE

Apostolo-apostolicità della chiesa
Comunità primitiva
Credibilità della rivelazione cristiana
Cristianesimo (trascendenza del cristianesimo, sua pretesa di assolutezza)
Dogma
Ermeneutica e linguaggio
Fede (l'atto di)
Gesù Cristo
Magistero
Ministero
Risurrezione di Cristo
Rivelazione
Tradizione

TEOLOGIA MORALE

Amicizia e amore
Atto umano
Comunicazione
Conversione
Coscienza
Cultura
Economia
Epikeia
Etologia
Famiglia
Gioco
Giustizia
Lavoro
Legge morale
Legge naturale
Liberazione
Libertà: II/ Aspetto teologico-morale
Manipolazione dell'uomo
Morale fondamentale
Morale speciale
Opzione fondamentale
Peccato
Politica
Potere
Proprietà
Prudenza
Pudore
Religione (nella morale)
Scuola (ed educazione)
Sessualità
Sistemi morali
Situazione (etica della)
Sociale
Violenza e non-violenza
Virtù morali
Vita

TEOLOGIA PASTORALE

TEOLOGIA SPIRITUALE

Pregheiera

Sigle e abbreviazioni

A

- AAS Acta Apostolicae Sedis - Roma
AfKKR Archiv für Katholische Kirchenrecht
AfRWPh Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie
AmER American Ecclesiastical Review - New York
ANET Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament - Princeton
Ang Angelicum - Roma
AnGr Analecta Gregoriana - Roma
Anima Anima-Olten
Anton Antonianum - Roma
ArLitg Archiv für Liturgiewissenschaft - Regensburg
ASTI Annual of the Swedish Theological Institute (in Jerusalem) - Leiden
AugRom Augustinianum - Roma

B

- Bib Biblica - Roma
BibOr Bibbia e Oriente - Fossano / Cuneo
BibTB Biblical Theology Bulletin - Roma
BiRes Biblical Research - Chicago
BiTod The Bible Today - Collegeville, Minn.
BLitE Bulletin de Littérature Ecclésiastique - Toulouse
BO Bibliotheca Orientalis - Leiden
BTBib Bulletin de Théologie Biblique - Roma
BThom Bulletin Thomiste - Le Saulchoir
BW Bild der Wissenschaft - Stuttgart

- BWANT Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament - Stuttgart
BZ Biblische Zeitschrift - Paderborn
BZAW Beihefte zur ZAW (Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft) - Berlin

C

- C₁ Catholica Hrsg. vom J. A. Möhler-Institut - Münster
Cath Catholicisme - Paris
CBQ Catholic Biblical Quarterly - Washington, D.C.
CBQMS Catholic Biblical Quarterly Monograph Series - Washington, D.C.
CC La civiltà cattolica - Roma
CD Commentary on the Documents of Vatican II - London/New York
CiuDios Ciudad de Dios - El Escorial
CollGand Collationes Gandavenses - Gent
CollMechl Collectanea Mechliniensia - Malines, Belgique
Conc Concilium - Brescia
ConcTM Concordia Theological Monthly - St. Louis, Mo.
CSEL Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum - Wien
CTom Ciencia Tomista - Salamanca

D

- D H. Denzinger - Freiburg i. Br. 1955
DACL Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie - Paris
DAFC Dictionnaire apologetique de la foi catholique - Paris

- DBS Dictionnaire de la Bible, Supplément - Paris
- DeltBibMelet Δελτίον Βιβλικῶν Μελετῶν (Del-tion Biblicòn Meletòn) - Athenis
- DETM Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale - Roma
- Diak Diakonia der Seelsorger - Mainz/Wien
- Didask Didaskalia - Lisboa
- Div Divinitas - Roma
- DoctCom Doctor Communis - Roma
- DS Denzinger-Schönmetzer - Freiburg i. Br.
- DSAM Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique - Paris
- DSpir Dictionnaire de Spiritualité - Paris
- DTC Dictionnaire de Théologie catholique - Paris
- DThP Divus Thomas - Piacenza

E

- ECatt Enciclopedia Cattolica - Roma
- ED Euntes Docete (Commentaria urbana) - Roma
- EphCarm Ephemerides Carmeliticae - Roma
- EphIurCan Ephemerides Iuris Canonici
- EphLitg Ephemerides Liturgicae - Roma
- EphMar Ephemerides Mariologicae - Madrid
- Eranos Eranos-Jahrbuch - Zürich
- EsprVie Esprit et Vie - Langres
- EstBíb Estudios Bíblicos - Madrid
- Et Études - Paris
- ÉtB Études Bibliques - Paris
- ETL Ephemerides Theologicae Lovanienses - Louvain
- ÉTRel Études Théologiques et Religieuses - Montpellier
- EvT Evangelische Theologie - München

F

- FRLANT Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments - Göttingen
- FZPhTh Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie - Fribourg, Suisse

G

- GCS Die griechisch-christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten - Leipzig
- GeistLeb Geist und Leben - Würzburg
- GLAT Grande Lessico dell'AT - Brescia
- GLNT Grande Lessico del NT - Brescia
- Greg Gregorianum - Roma

H

- HerKor Herder Korrespondenz - Freiburg i. Br.
- HThK Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament - Freiburg i. Br.
- HThR The Harvard theological Review - Cambridge, Mass.
- HUCA Hebrew Union College Annual - Cincinnati
- Hum Humanitas - Brescia

I

- IDoc I Doc Internazionale - Brescia
- Interpr Interpretation - Richmond, Va.
- IntKathZ Internationale Katholische Zeitschrift - Rodenkirchen
- Irén Irénikon - Chevetogne
- Istina Istina - Paris

Sigle e abbreviazioni

- IThQ The Irish Theological Quarterly - Dublin
IusCan Ius Canonicum
- J**
- JBL Journal of Biblical Literature - Philadelphia
JJS Journal of Jewish Studies - London
JLW Jahrbuch für Liturgiewissenschaft - Münster
JTCh Journal for Theology and the Church - New York
Jud Judaica - Zürich
- K**
- KerDo Kerygma und Dogma - Göttingen
- L**
- LMD La Maison-Dieu - Paris
LThK Lexikon für Theologie und Kirche - Freiburg i. Br.
LumVie Lumière et Vie - Lyon
LumVit Lumen Vitae - Bruxelles
- M**
- MAH Mélanges d'archéologie et d'histoire - Paris
MCOM Miscelánea Comillas - Comillas/Santander
MedS Medieval Studies - Toronto
MF Miscellanea Francescana - Roma
MScRel Mélanges de Science Religieuse - Lille
MusHelv Museum Helveticum - Basel
MüTZ Münchener Theologische Zeitschrift - München
- N**
- N Notitiae - Roma
NRT Nouvelle Revue Théologique - Louvain
NT Novum Testamentum - Leiden
NTD Das Neue Testament Deutsch - Leipzig
NTS New Testament Studies - Cambridge
NVet Nova et Vetera - Fribourg, Suisse
- O**
- ÖAKR Oesterreichisches Archiv für Kirchenrecht - Wien
OrBiLov Orientalia et Biblica Lovaniensia - Louvain
Orientg Orientierung - Zürich
OrSyr L'Orient Syrien - Paris
- P**
- PalCl Palestra del Clero - Rovigo
ParLi Paroisse et Liturgie - Bruges
ParVi Parole di Vita - Torino-Leumann
PerRMCL Periodica de re morali canonica liturgica - Roma
Ph Phase - Barcelona
PhJ Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft - Fulda
PL Paroisse et Liturgie - Ottignies
Prot Protestantismo - Roma
- Q**
- QL Les questions liturgiques et paroissiales: dal 1972 Questions Liturgiques - Louvain
1Q, 2Q ecc. Prima, seconda ecc. grotta di Qumrân
QuatFleuv Les quatre Fleuves - Paris

R

- RAM Revue d'Ascétique et de Mystique - Toulouse
 RasT Rassegna di Teologia - Milano
 RB Revue Biblique - Paris
 RBibIt Rivista Biblica Italiana - Brescia
 RClerIt Rivista del Clero italiano - Milano
 RD Il Regno Documentazione - Bologna
 RDC Revue de Droit Canonique
 RechBib Recherches Bibliques - Paris
 REDC Revista Española de Derecho Canónico
 ReeSR Recherches de Science Religieuse - Paris
 RET Revista Española de Teología - Madrid
 RFN Rivista di Filosofia neoscolastica - Milano
 RGG Die Religion in Geschichte und Gegenwart - Tübingen
 RHE Revue d'Histoire Ecclésiastique - Louvain
 RHR Revue de l'Histoire des Religions
 RicBibRel Ricerche Bibliche e Religiose - Milano
 RL Rivista di Liturgia - Torino-Leumann
 RNPh Revue néoscolastique de philosophie - Löwen
 ROC Revue de l'Orient chrétien - Paris
 RPhL Revue philosophique de Louvain - Louvain
 RPL Rivista di Pastorale Liturgica - Brescia
 RScPhIT Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques - Le Saulchoir

- RScRel Revue des Sciences Religieuses - Strasbourg
 RTAM Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale - Louvain
 RThom Revue Thomiste - Paris
 RThPh Revue de Théologie et de Philosophie - Lausanne
 RTLow Revue Théologique de Louvain - Louvain
 RTM Rivista di Teologia Morale - Bologna
 RUUnOtt Revue de l'Université d'Ottawa - Ottawa

S

- SA Studia Anselmiana - Roma
 SacDoc Sacra Doctrina - Torino-Leumann
 SacEr Sacris Erudiri - Steenbrugge
 Sal Salesianum - Torino
 Sap Sapienza - Istituto Teologico Domenicano - Napoli
 ScE Sciences Ecclésiastiques - Montréal
 Schol Scholastik - Freiburg i. Br.
 SciEsprit Science et Esprit - Montréal/Bruges
 ScriptVict Scriptorium Victoriense - Vitoria, España
 ScuolC La Scuola Cattolica - Venegono-Varese
 SDB Supplément au Dictionnaire de la Bible - Paris
 Sem Semitica - Paris
 StANT Studien zum Alten und Neuen Testament - München
 StMd Studium - Madrid
 StMis Studia Missionalia - Roma
 StMor Studia Moralia - Roma
 StPatav Studia Patavina - Padova

Sigle e abbreviazioni

StPatrSt Studia Patristica - Berlin Ost
StTh Studia Theologica - Lund
SZ Stimmen der Zeit - Freiburg
i. Br.

T

TAik Teologinen Aikakauskirja - Helsinki
TGegw Theologie der Gegenwart in Auswahl - Bergen-Enkheim bei Frankfurt
TGI Theologie und Glaube - Paderborn
THAT Theologisches Handwörterbuch zum AT - München
TheolExhNF Theologische Existenz heute (Neue Folge)
ThR Theologisches Rundschau - Tübingen
ThZ Theologische Zeitschrift - Basel
TLZ Theologische Literaturzeitung - Berlin
TPhil Theologie und Philosophie - Freiburg i. Br.
TPQ Theologisch-praktische Quartalschrift - Linz, Oesterreich
TPres Teologia del Presente - Torino
TQ Theologisches Quartalschrift - Tübingen/München
TRu Theologische Rundschau - Tübingen
TS Theological Studies - Woodstock, Md.
TThZ Trierer Theologische Zeitschrift - Trier
TViat Theologia Viatorum - Berlin
TVida Teologia y Vida - Santiago de Chile
TWNT Theologisches Wörterbuch zum NT

TyndB Tyndale Bulletin - Cambridge, England
TZ Theologische Zeitschrift - Basel

V

VD Verbum Domini - Roma
ViPe Vita e Pensiero - Milano
VS La Vie Spirituelle - Paris
VSa Verbum Salutis
VT Vetus Testamentum - Leiden
VV Vérité et Vie - Strasbourg

W

WA M. Luther, Werke Kritische Gesamtausgabe - « Weimarer Ausgabe »

Z

ZAM Zeitschrift für Ascese und Mystik - Würzburg
ZAW Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft - Berlin
ZevKR Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht - Tübingen
ZKT Zeitschrift für Katholische Theologie - Wien
ZMR Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft - Münster
ZNW Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche - Berlin
ZRGKa Zeitschrift für Rechtsgeschichte (Kanonistische Abteilung)
ZTK Zeitschrift für Theologie und Kirche - Tübingen

Abbreviazioni bibliche

Ab	Abacuc	Is	Isaia
Abd	Abdia	Lam	Lamentazioni
Ag	Aggeo	Lc	Luca
Am	Amos	Lv	Levitico
Ap	Apocalisse	1 2 Mac	1 2 Maccabei
At	Atti degli Apostoli	Mc	Marco
Bar	Baruc	Mic	Michca
Col	Colossesi	Ml	Malachia
1 2 Cor	1 2 Corinzi	Mt	Matteo
1 2 Cr	1 2 Cronache	Na	Naum
	(1 2 Paralipomeni)	Ne	Neemia (2 Esdra)
Ct	Cantico dei Cantici	Nm	Numeri
Dn	Daniele	Os	Osea
Dt	Deuteronomio	Pro	Proverbi
Eb	Ebrei	1 2 Pt	1 2 Pietro
Ef	Efesini	Qo	Qoèlet (Ecclesiaste)
Es	Esodo	1 Re	I Re (3 Re)
Esd	Esdra (1 Esdra)	2 Re	II Re (4 Re)
Est	Ester	Rm	Romani
Ez	Ezechiele	Rt	Rut
Fil	Filippesi	Sal	Salmi
Fm	Filemone	1 Sam	I Samuele (1 Re)
Gal	Galati	2 Sam	II Samuele (2 Re)
Gb	Giobbe	Sap	Sapienza
Gc	Giacomo	Sir	Siracide (Ecclesiastico)
Gd	Giuda	Sof	Sofonia
Gdc	Giudici	Tb	Tobia
Gdt	Giuditta	1 2 Tm	1 2 Timoteo
Ger	Geremia	1 2 Ts	1 2 Tessalonesi
Gio	Giona	Tt	Tito
Gl	Gioele	Zc	Zaccaria
Gn	Genesi		
Gs	Giosuè		
Gv	Giovanni		
1 2 3 Gv	1 2 3 Giovanni		

RAZIONALISMO ILLUMINISTICO

NYNFA BOSCO

Col nome di *Illuminismo* si suole designare quel complesso movimento filosofico e spirituale, diffusosi in tutta l'Europa tra la fine del Seicento e la fine del Settecento, che si propose di fugare coi lumi della ragione le tenebre dell'ignoranza, della superstizione, del pregiudizio. Per questa sua fiducia nella ragione, di cui Kant mise bene in luce il carattere programmatico quando definì l'Illuminismo come la decisione di uscire dallo stato di minorità in cui si trova chi si fa guidare dall'autorità invece che dalla ragione, è giusto riconoscere nel razionalismo un tratto essenziale della cultura illuministica. Sarebbe però inesatto considerare, di conseguenza, l'Illuminismo come l'erede diretto delle grandi filosofie razionaliste del Seicento; o piuttosto, sarebbe semplicistico e riduttivo. Se infatti l'uso accanito della ragione come strumento critico non può non apparirci come l'applicazione integrale del metodo cartesiano, il quale prescriveva appunto di non accogliere per vere se non quelle idee che la ragione trovasse chiare ed evidenti, non si deve dimenticare che proprio gli illuministi accusarono per primi Cartesio di essere stato infedele a se stesso, rinunciando ad applicare il proprio metodo alle idee morali, religiose, politiche; né, soprattutto, che la loro concezione della ragione è diversa da quella di Cartesio, Malebranche, Spinoza, Leibniz, cioè da quella di tutti i grandi razionalisti del Seicento. Per questi la ragione è, prima ancora che una facoltà conoscitiva dell'uomo, e sia pure la più alta, un principio ontologico, una «sostanza»

presente tanto nell'uomo quanto in Dio. Poiché è dotato di ragione, l'uomo è «divino» e immortale, capace di una libertà morale che nessuna circostanza avversa può togliere o menomare, e di una conoscenza che penetra con assoluta certezza fin dentro l'«essenza» immutata della realtà, a sua volta razionale, e risale addirittura fino a Dio. Il razionalismo seicentesco, nelle sue diverse varianti, è insomma metafisico e teologico, prima che gnoseologico. Dell'Illuminismo è vero il contrario. La ragione cui gli illuministi affidano le loro speranze di rinnovamento spirituale, culturale, politico non ha, almeno nelle intenzioni, nulla di metafisico e di teologico. Al contrario, metafisica e teologia le sono per definizione precluse, il suo campo d'applicazione essendo esclusivamente quello dell'esperienza possibile ai sensi interni o esterni. Di conseguenza nei loro confronti la ragione non ha che una funzione: la critica radicale, intesa a smascherarle come un tessuto di illusioni, di pregiudizi, di superstizioni, tutti egualmente meritevoli di eliminazione. Più che di Cartesio, per non parlare di Spinoza, col quale il pensiero diventa addirittura un attributo di Dio e del cosmo, questa nuova «ragione» appare figlia di Locke, e in generale dell'empirismo inglese. Come l'intelletto, cui LOCKE dedicò il suo celebre *Saggio*, la ragione illuministica è infatti una facoltà, non una sostanza; una facoltà puramente umana incapace di superare i limiti dell'esperienza sensibile, di penetrare all'interno della realtà cosmica, e più ancora, ovviamente, di

innalzarsi fino a Dio. L'esistenza del mondo e di Dio sono bensì ammesse tanto da Locke e dagli empiristi inglesi quanto, in generale, dagli illuministi, anticlericali e irreligiosi, ma raramente atei; ma come oggetto di fede pragmatica o di intuizione immediata, non di conoscenza razionale. Gli uni e gli altri riconoscono il compito specifico della ragione nella verifica e nel coordinamento delle informazioni ottenute attraverso i sensi, ma anche attraverso l'educazione e la cultura. Perciò la ragione appare loro insieme passiva e attiva: passiva, perché deve recepire i dati dall'esperienza; attiva, perché li vaglia e organizza. Il suo rapporto colla realtà è al tempo stesso più limitato, superficiale e incerto, e più decisivo di come lo avessero concepito i razionalisti del secolo precedente; costretta ad arrestarsi ai «fenomeni» o ai «fatti», essa si sa, però, o si crede capace di intervenire su di essi.

L'interesse dominante degli illuministi non è speculativo, ma pragmatico; la ragione è perciò pregiata da loro anche, e soprattutto, in quanto consente di capire per agire, in primo luogo sull'atteggiamento dell'uomo verso la società e la natura, quindi sulla stessa realtà sociale e naturale. In questo senso l'Illuminismo appare come l'erede dell'umanesimo e della sua celebrazione dell'uomo, quale autore del proprio destino. Dell'umanesimo fa propria la tesi della superiorità dei moderni sugli antichi, il disprezzo per l'«oscurantismo» medievale, il gusto per la critica filologica, la fiducia di poter ritrovare, eliminando l'involucro soffocante delle convenzioni socioculturali e delle tradizioni storiche, l'autentica, originaria verità dell'uomo. Ma è un umanesimo che ha assistito alla nascita della scienza moderna: della fisica, di cui Galilei pose le basi e che NEWTON portò a compimento coi suoi *Principia mathematica philosophiae naturalis* del 1687, della chimica con Boyle, della biologia, della paleontologia, di quasi tutte le scienze naturali, e ha partecipato con entusiasmo quasi fanatico alla loro divulgazione. È inoltre un umanesimo carico di fermenti sociopolitici, coevo e auspicatore delle rivoluzioni inglesi (la «gloriosa rivoluzione» del 1688), americana, francese; che perciò si è fatto, rispetto all'umanesimo rinascimentale, più sociale e più rivoluzionario.

In questi due caratteri, la preminenza dell'interesse sociopolitico e la spinta rivoluzionaria, si possono trovare i criteri che permettono da un lato di raccogliere in una unità non arbitraria gli aspetti diversi e perfino contraddittori che convivono nell'Illuminismo, quali il razionali-

simo e l'empirismo, il fenomenismo e il materialismo, il deismo e l'ateismo, dall'altra di distinguerlo da movimenti culturali e filosofici che lo precedettero, come l'umanesimo, l'empirismo, il razionalismo, e lo seguirono, come il positivismo e l'idealismo, ai quali pure si rivela legato e per vari aspetti affine. Essi consentono anche di porre correttamente la *vexata quaestio* del preteso antistoricismo illuministico, come pure l'altra, meno dibattuta ma non meno rilevante e per certi versi analoga, del suo «criticismo».

Fino a pochi decenni orsono l'antistoricismo degli illuministi, conseguenza diretta del loro razionalismo, era un luogo comune storiografico, in apparenza solidissimo, sia perché universalmente accettato, sia perché suffragato dalle asserzioni di molti illuministi, primi fra tutti gli Enciclopedisti. Gli studi storici appaiono loro inutili quanto «un dipinto fantastico di fatti svaniti, di cui non resta che l'ombra», come al VOLNAY (*Leçons d'Histoire prononcées à l'École Normale en l'an III de la République Française*, Prefazione), o peggio indegni quali «immenso ammasso di pregiudizi e degli errori, retaggio della primordiale ignoranza», come al DELFICO (*Pensieri sull'istoria e su la incertezza e la inutilità della medesima*, Forlì 1808, Prefazione), o nocivi quali «tristi annali di popoli schiavi», come al Syéyès, che li fece escludere dall'insegnamento elementare colla legge del 3 brumaio, anno IV. E antistorico appare il progetto stesso dell'*Enciclopedia*, di rinnovare radicalmente lo scibile umano, rifiutando ogni «precedente», come anche la gnoseologia illuministica, ricca di varianti, ma pure unificata dalla nozione della mente come *tabula rasa*, pagina bianca su cui l'esperienza passata non lasciò traccia. Negli anni '20-'30 del nostro secolo gli storicisti tedeschi, primi fra tutti il Dilthey e il Cassirer, poi il Meinecke, richiamarono l'attenzione sull'importanza degli studi storici compiuti da illuministi quali Gibbon o Voltaire, sul nuovo concetto della storiografia come ricerca scientifica (anziché come genere letterario) da loro sulle orme del Bayle proposto e in parte praticato, sulla presenza nel loro pensiero di nozioni e ideali, quali la solidarietà del genere umano e la progressività della ragione, che prefigurano lo storicismo romantico. L'immagine dell'Illuminismo veniva in tal modo rovesciata, esso appariva come la vera matrice della storiografia e dello storicismo moderni, e l'accusa di antistoricismo veniva ribaltata paradossalmente sul Romanticismo, che all'Illuminismo l'aveva mossa per pri-

mo. Scrive E. Cassirer: «L'opinione corrente che il secolo XVIII sia stato un secolo specificamente antistorico non è, a sua volta, una concezione storicamente motivata né motivabile; è invece un grido di battaglia e una frase coniatà dal romanticismo per muovere guerra sotto quest'insegna alla filosofia dell'illuminismo» (E. CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932; trad. it. Firenze 1935, p. 277).

Il giudizio del Cassirer può essere certamente condiviso. Ma si chiarisce anche meglio se si precisano la natura e i limiti dello storicismo illuministico, che sono poi gli stessi del suo antistoricismo. L'antistoricismo degli illuministi non è infatti alternativo, ma complementare al loro storicismo, ed entrambi sono, a loro volta, un grido di battaglia. Il nemico da battere è la «tradizione», ossia la conservazione delle idee e dei costumi del passato, che impediscono al presente di generare un futuro diverso e migliore; non la storia in quanto tale, che è anche movimento in avanti, «progresso», cioè preparazione del futuro, nelle coscienze e nelle istituzioni, a partire dal presente. Proprio per questo gli illuministi inventano la storiografia moderna; ma al tempo stesso ne fanno un uso politico e rivoluzionario, non scientifico, che genera un atteggiamento radicalmente opposto nei confronti del passato e del futuro; appunto quest'uso dispiacerà ai romantici, rivolti in generale al privilegiamento del passato e della tradizione. Il carattere politico e rivoluzionario del suo razionalismo, che porta l'Illuminismo ad oscillare tra storicismo e antistoricismo, lo porta anche ad oscillare fra criticismo e assolutismo della ragione. Come nota ancora il Cassirer a proposito di Voltaire «l'orgoglio del filosofo razionalista dà sulla voce allo storico» il quale «cade... in quella stessa teologia ingenua che da puro teorico combatte così energicamente e respinge con tanto vigore. Nello stesso modo che Bossuet introduce nella storia il suo ideale teologico, così egli vi introduce il suo ideale filosofico» (*o.c.*, pp. 309-310 della trad. it.). Voltaire, e in generale il filosofo illuminista, assolutizza, in altre parole, le sue nozioni di giustizia, di verità, di razionalità. Così facendo egli si comporta in modo obiettivamente contraddittorio, perché restituisce alla ragione quella immutabilità e metastoricità che gli attribuiva nel Seicento il giusnaturalismo, contro il quale pure polemizza, e perché sospende, nei suoi propri confronti, il criticismo, dopo averne fatto la propria bandiera, in un modo non troppo diverso da quello rimprove-

rato a Cartesio. All'interno dell'Illuminismo rischia perciò sempre di ricostituirsi una metafisica della ragione (solo in pochi, come Lamettrie o D'Holbach, anche una metafisica della materia), che differisce da quella seicentesca perché si colloca in un orizzonte storicistico invece che ontologistico — e in ciò prelude all'idealismo hegeliano — e perché s'ignora. Dichiarare un tale atteggiamento acritico è esatto, ma insufficiente. L'assolutizzazione della ragione è, almeno nei migliori tra gli illuministi, troppo deliberata per non costituire un caso tipico di quella particolare forma di acrisia, o meglio di criticità limitata e condizionata che è, nel senso attuale, non in quello settecentesco della parola, l'ideologia. L'illuminista non può né vuole permettersi un uso incondizionato, illimitato e come suol dirsi «obiettivo» della critica, perché questa gli serve come arma per abbattere gli ostacoli che si frappongono al mutamento e al progresso, e non è bene che un'arma ferisca chi l'impugna. Per un motivo analogo, dopo aver denaturalizzato e deteologizzato la ragione egli è spinto a riassolutizzarla e a rinaturalizzarla, con un movimento che trova in Kant, difensore intransigente dell'assoluto rispetto dovuto ad ogni uomo, in quanto portatore di una natura razionale, la sua formulazione esemplare.

Il progresso per cui l'illuminista si batte è infatti caratterizzato dall'esercizio della libertà, intesa come autonomia, cioè come assunzione di responsabilità nel pensiero e nell'azione. Perché ciò diventi possibile occorre smascherare i pregiudizi e le superstizioni da cui gli uomini vengono tenuti in soggezione, e denunciare le forze storiche che se ne servono, occorre screditare il principio di autorità in tutte le sue forme, ma ancora di più occorre dare ad ogni uomo il senso della propria dignità e del proprio potere. La ragione, l'antico segno della somiglianza con Dio viene perciò laicizzata e storicizzata solo in parte; per poter fungere da supporto ai «diritti dell'uomo» essa ha bisogno di continuare a presentarsi con la sua natura sacra, universale e immutabile, anche se spogliata da ogni riferimento al trascendente. Alla luce di questa considerazione diventano meglio comprensibili la varietà di atteggiamenti e l'ambiguità di atteggiamento che l'Illuminismo presenta nei confronti del fenomeno religioso. Gli atteggiamenti sono vari, perché vanno dall'ateismo integrale di una minoranza (Helvetius, D'Alembert, D'Holbach e pochi altri) alle diverse forme di deismo dei più; e, ad esclusione dell'ateismo radicale, so-

no anche ambigui, perché in vari modi sembrano negare Dio ma non il divino, e contemporaneamente oscillano tra il rifiuto e l'esasperazione della trascendenza. Solo denominatore comune è, in questo campo, l'anticlericalismo, particolarmente aspro nei Francesi, a riprova della sua radice sociopolitica. Gli interessi della chiesa, o almeno dell'alto clero s'intrecciavano in Francia più che altrove con quelli della grande feudalità terriera e della monarchia assolutista; perciò soprattutto qui la religione apparve strumento di regime e di conservazione. A differenza di quello inglese l'Illuminismo francese è però irreligioso, e non solo anticlericale, anche nei suoi esponenti deisti. Ma si tratta di una irreligiosità tutta particolare che può dirsi «postulatoria», ed è connessa alla rivendicazione della dignità e dell'autonomia umane, perciò ancora di ceppo cristiano.

I deisti inglesi, da Toland a Butler, riprendono tutti il tema, già impostato nel Seicento dai platonici di Cambridge, della consonanza della credenza in Dio colle conclusioni della ragione, e della sostanziale identità tra religione naturale e rivelata, o rivelazione cristiana. L'ateismo, al contrario, appare loro inconciliabile sia colla possibilità della conoscenza, poiché se non v'è Dio non v'è spirito ma solo materia, e se v'è solo materia non può esservi razionalità, sia coi suoi risultati, che ci parlano di un universo ordinato e conoscibile. Essi sono perciò dei teisti, diversi dai cristiani ortodossi solo perché tendono a razionalizzare maggiormente il contenuto della fede, dissolvendone i «misteri», e a ridurre d'altrettanto la soprannaturalità e la storicità della rivelazione cristiana, per altro ammesse e giustificate con motivi d'ordine etico. D'altro stampo è il deismo francese. Tanto esso radicalizza il razionalismo religioso degli Inglesi, riducendo al minimo il contenuto della fede e naturalizzando del tutto la rivelazione, da fare di Dio una realtà evanescente e astratta, che non ha altra funzione se non quella di garantire l'ordine naturale, e dell'intelligenza scientifica l'unico organo di rivelazione. Un Dio così lontano dall'uomo, in questo senso così «trascendente» è al limite dell'irrealità; quasi un'idea limite necessaria all'intelligenza scientifica, come per il KANT della *Ragion pura*, o, altre volte, quasi un'ideale morale, necessario a sostenere l'uomo sulla via scomoda della virtù privata o pubblica. Berkeley obiettava ai deisti inglesi che la loro posizione, se sviluppata con coerenza, conduce all'ateismo; ciò vale a maggior ragione per i francesi, nei quali più forte è l'interesse politi-

co. Essi respingono Dio quanto più possibile lontano dalla storia, e perfino dalla natura, per sollecitare l'uomo a farsene carico, e per fargli apparire il mutamento possibile e lecito. In questo senso il deismo e l'ateismo illuministici rappresentano l'alternativa a una religiosità e a una teologia in cui Dio figurava come il custode e il garante dell'ordine sia naturale che storico, e prefigurano taluni aspetti dell'ateismo contemporaneo. Come questo essi rivelano il loro ceppo cristiano nell'entusiasmo «religioso» con cui celebrano la libertà, il progresso, la cultura, in una parola la dignità e le perfettibilità dell'uomo. Né si può dire anticristiano l'appello alla responsabilità, o la relativizzazione di ogni principio di autorità: anche questi hanno, infatti, una riconoscibile matrice biblica. Anticristiana, o almeno non cristiana, è però la loro radicalizzazione nella forma di un umanesimo e di uno storicismo integrali. È interessante notare come da questa stessa radicalizzazione provenga la tendenza fabulatrice, che caratterizza l'Illuminismo non meno dell'istanza razionalistica. Mitico è l'ottimismo pedagogico degli Enciclopedisti, persuasi che «l'educazione può tutto»; mitici sono il «progresso illimitato» e certo del Condorcet, la «mano invisibile» che secondo Adamo Smith accorda gli interessi economici in conflitto, il «bonheur» dei moralisti francesi e il «senso morale» o la «simpatia» degli inglesi. Mitica è la stessa «religione naturale», la cui nozione nasce non a caso insieme a quella del «diritto naturale», e tale resta anche quando diventa «razionale»; mitica l'idea illuministica della assolutezza e onnipotenza della scienza, e della sua intrinseca «moralità». Duplice è l'eredità lasciataci dal razionalismo illuministico: la volontà o la pretesa della critica radicale unita a un'evidente disposizione al mito, come fanno complementari di un cristianesimo secolarizzato.

BIBLIOGRAFIA

Nella vastissima letteratura sull'Illuminismo scegliamo alcune opere particolarmente importanti perché propongono interpretazioni originali, o illuminano aspetti tipici del fenomeno.
 B. GROETHUYSEN, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt und Lebensanschauung in Frankreich*, 2 voll., Halle 1927-30; M. BEYER FROHLICH, *Höbe und Krise der Aufklärung*, Leipzig 1934; F. VENTURI, *Le origini dell'Enciclopedia*, Firenze-Roma-Milano 1946; P. HAZARD, *La pensée européenne au XVIII^e siècle de Montesquieu à Lessing*, 3 voll., Paris 1946; C. FRANKEL, *The Faith of Reason*, New York 1948; F. MEINCKE, *Die Entstehung des Historismus*, München-Berlin 1936: trad. it. Firenze

1954; B. MAGNINO, *Illuminismo e cristianesimo*, 3 voll., Brescia 1960; M. GHIO, *L'idea di progresso nell'illuminismo francese e tedesco*, Torino 1962; K. MARTIN, *French liberal thought in the eighteenth century*, London 1962; L. G. CROCKER, *Nature and Culture, ethical thought in the french enlightenment*, Baltimora 1963; trad. it. Bologna 1975; G. R. CRAGG, *Reason and authority in the eighteenth century*, New York 1964; K. LÖWITH, *Dio uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche*, Napoli 1966 (trad. dal ms. ted.); S. MORAVIA, *La scienza della società in Francia alla fine del secolo XVIII*, Firenze 1967; D. MORNET, *La pensée française au XVIII siècle*, Paris 1968; R. W. HARRIS, *Reason and Nature in the Enlightenment*, London 1968; F. HORKHEIMER - T. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, Amster-

dam 1947; trad. it. Torino 1966; M. BUHR-G. IRLITZ, *Der Anspruch der Vernunft*. Die klassische bürgerliche deutsche Philosophie als Quelle des Marxismus, Berlin 1968; MITTELSTRASS, *Neuzeit und Aufklärung*, Berlin-New York 1970; R. J. WHITE, *The Antiphilosophers*, London 1970; G. GUSDORF, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, voll. IV, V, VI, Paris 1971-73; P. GAY, *The Party of Humanity*, New York 1971; AA. VV. *Saggi sull'Illuminismo*, Cagliari 1973; AA. VV., *Was ist Aufklärung?*, Darmstadt 1973; H. DIECKMANN, *Studien zur europäischen Aufklärung*, München 1974; P. CASINI, *Introduzione all'Illuminismo*, Roma-Bari 1973; W. SCHNEIDER, *Die Wahre Aufklärung*. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung, Freiburg i. Br. 1974.

REDENZIONE

•

Presentiamo questo tema teologico nelle due classiche articolazioni: il gesto e la figura del Redentore. Per quanto distinti, i due argomenti vanno strettamente connessi; così come occorre leggere la voce «redenzione» in stretta connessione con la voce «predestinazione», che offre il quadro generale dell'azione redentrice, e con la voce «incarnazione» che presenta i presupposti della mediazione salvifica.

A modo di introduzione è utile richiamare un concetto molto importante nella soteriologia cattolica, quello di redenzione «oggettiva». Anche se nato storicamente come reazione a talune tendenze della teologia protestante e modernista, questo concetto interpreta un dato fondamentale e costante della tradizione cristiana. Negativamente esso si oppone a una soteriologia puramente mistica, che fa dipendere la salvezza semplicemente dal legame che l'incarnazione ha allacciato tra l'umanità di Gesù

e la nostra, o a una soteriologia puramente morale, che fa consistere la salvezza in un buon esempio offerto da Gesù. Positivamente esso afferma che il gesto pasquale di Gesù è in se stesso e per se stesso capace di attuare la salvezza. Con ciò non si vuole escludere la necessità di una libera collaborazione umana, ma si vuol dire che essa è accogliimento, apertura, disponibilità nei confronti del gesto unico e irripetibile con cui Gesù ha realmente operato la salvezza. Se, d'altra parte, non si vuole dare un contenuto «cosificato» a tale gesto, occorrerà considerarlo non solo nella sua storicità passata, ma anche nella sua attualità, come presenza viva del Risorto che, effondendo in noi lo Spirito, suscita la nostra libera adesione alla azione salvifica operata nella Pasqua. La connessione tra gesto pasquale e dono dello Spirito ci pare la prospettiva più esatta nella quale affrontare lo studio della redenzione.

REDENZIONE I/IL GESTO PASQUALE DEL REDENTORE

IGNAZIO SANNA

I/ RAPPORTO TRA L'INCARNAZIONE E LA PASQUA. - II/ LA PASQUA E LA CROCFISSIONE DI DIO. - III/ LA MORTE DI GESU CRISTO COME GIUDIZIO. - IV/ LA PASQUA NEL QUADRO DEL SACRIFICIO. - V/ LA PASQUA E L'EFFUSIONE DELLO SPIRITO. - VI/ LA PASQUA E LA NASCITA DELLA CHIESA. - VII/ LA PASQUA E LA PARUSIA: INIZIO E PROMESSA.

I/ RAPPORTO TRA L'INCARNAZIONE E LA PASQUA

1/ La testimonianza della Scrittura

L'incarnazione è senz'altro il mistero centrale della storia della salvezza, ma per esplicare la sua efficacia, deve estendersi, nella gloria, at-

traverso la morte. Il Verbo incarnato, dice S. TOMMASO, non è la disposizione ultima per la nostra risurrezione, ma il Verbo incarnato risorto e morto (*III Sent.*, dist. 21, q. 2, a. 1, ad 1; cfr. J. P. JOSSUA, *Le Salut*. Incarnation ou Mystere Pascal chez les Pères de l'Eglise de S. Irénée à S. Léon le Grand, Paris 1968; R. CUESTA, *Valor sacramental de la humanidad de*

Cristo como instrumento de salvación, según San Tomás de Aquino, in: «Escritos del Vedat» 1972, 57-85). La missione del Figlio, la sua morte e la sua glorificazione, sono un unico dono del Padre (Gv 3, 14-16).

Il rapporto tra incarnazione e Pasqua non è di subordinazione dell'una all'altra, ma di reciproca ordinazione. Da una parte, l'incarnazione è già redentiva, perché essa è tutta orientata alla passione e risurrezione: «È per questo che sono venuto, per quest'ora» (Gv 12, 27-28); «venuto... a dare la vita in redenzione di molti» (Mt 28, 28; Mc 10, 45). Tutta la vita di Gesù si svolge secondo il «devo soffrire molto» (Mc 8, 31 e parr.). Dall'altra parte, la morte e la risurrezione sono la spiegazione dell'incarnazione e della venuta di Cristo: «Dio ha tanto amato il mondo, che ha dato il suo Figlio unigenito, affinché ognuno che crede in Lui, abbia la vita eterna» (Gv 3, 14-16). Dio è amore e il suo amore è apparso a noi, per il fatto che ha inviato, ha donato al mondo il suo Figlio Unigenito, rivelando così, nella donazione di quegli che gli è più proprio, la sua vera essenza (cfr. W. POPKES, *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament*, Zürich-Stuttgart 1967, pp. 211 ss.; H. URS VON BALTHASAR, *Menschwerdung und Passion*, in: *Mysterium Paschale*, in: *Mysterium Salutis*, vol. III/2, Einsiedeln 1969, pp. 134-143).

Cristo s'è introdotto nella nostra miseria, condividendo con noi l'esistenza secondo la carne (Eb 2, 14). Una tale esistenza, priva della gloria di Dio (Rm 3, 23) e l'asservimento alla particolare schiavitù di Israele (Rm 9, 5; Gal. 4, 4) mettevano Gesù fuori della santità di Dio (Gal 3, 10-13). La carne, con le sue deficienze naturali, è refrattaria alla santità divina (Gal 5, 17), non conosce la forza espansiva della vita di Dio (1 Cor 15, 50) e impedisce alla santità, che Cristo possiede nel suo intimo sin dall'inizio della vita terrena (Rm 1, 3), di prorompere e di manifestarsi all'esterno.

La morte è, in qualche modo, la conseguenza logica delle deficienze fisiche di questa vita immiserita, il momento culminante e riassuntivo di questa esistenza fatta di debolezza, staccata dalla vita di Dio. È il momento che fissa l'esistenza umana di Gesù nella sua concreta realtà storica. L'incarnazione ha, quindi, un aspetto doloroso, ma questo è dovuto alla realtà terrestre del Cristo e sparisce con la gloria, perché Cristo risorto non porta più il marchio della schiavitù, ma è il Signore dinanzi al quale si

piega ogni ginocchio (Ef 2, 8-11). La *kenosi* non definisce l'incarnazione, perché anche dopo terminata essa, il Verbo incarnato permane nella sua umanità gloriosa (cfr. K. RAHNER, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis*, in: *Schriften zur Theologie*, vol. III, Einsiedeln 1959³, pp. 47-60).

Ma, dire incarnazione, significa dire croce. È la Pasqua, perciò, che spiega tutta la vita terrena di Gesù e costituisce il vertice della rivelazione dell'amore di Dio per l'uomo. Secondo il vangelo di Giovanni, la vita eterna che il Cristo ci conferisce nella sua gloria è una luce: la conoscenza del Padre e di Gesù Cristo, suo inviato. Ma questa vita-luce venuta nel mondo, mediante l'incarnazione, si spanderà nella sua pienezza sull'umanità, allorché il Cristo avrà superato la fase della sua vita terrena e sarà penetrato nella gloria del Padre.

Sia la *kenosi*, che la morte, hanno uno scopo preciso, accettato liberamente e coscientemente: trasformare l'uomo e salvarlo dal peccato («si fece povero per noi», 2 Cor 8, 9; «Gesù è morto per i nostri peccati», 1 Cor 15, 3; «ha sparso il sangue dell'alleanza per molti», Mc 14, 24; «in remissione dei peccati», Mt 26, 29; «è venuto a motivo del peccato da vincere», Rm 8, 3). La morte non è solo il passaggio dalla condizione terrena alla vita divina, un «vado ad Patrem», ma è la causa meritatoria della risurrezione, che costituisce l'oggetto profondo, primordiale e totale del merito della passione. Gesù fu consegnato alla morte per i nostri peccati e risuscitato per la nostra giustificazione (Rm 4, 29). Se Cristo, infatti, non avesse fatto altro che morire, il moto redentivo non sarebbe stato completo, la carne del peccato non sarebbe stata distrutta (1 Cor 15, 17). Gesù fu coronato di gloria e d'onore, e questo accadde affinché la morte da lui sopportata, fosse di vantaggio a tutti (Eb 2, 9).

È nella persona di Cristo, in primo luogo, che si svolge il dramma della redenzione della natura umana mediante la trasformazione dallo stato di carne peccatrice in quello di santità di vita divina. La morte ha abolito lo stato di *kenosi* ed ha causato la risurrezione, che non è altro se non la vita divina del Figlio di Dio, spiegata in tutta pienezza anche nella sua umanità. La croce, infine, non è un avvenimento isolato della vita di Gesù, ma l'avvenimento al quale è indirizzata tutta la storia della sua vita e per mezzo della quale ogni altro avvenimento acquista significato.

2/ La conferma della tradizione

Al di sopra della comprensione ellenistica di Dio, che alterava il ritratto biblico di Cristo, la tradizione patristica ha difeso la redenzione dell'uomo, operata dalla sofferenza reale della morte e risurrezione di Gesù Cristo. Già S. Ignazio afferma la passione di Dio incarnato, scrivendo: «mi sia permesso di essere imitatore della sofferenza del mio Dio» (S. IGNAZIO, *Rom.* 6, 3). S. Ireneo, in polemica con la dottrina della redenzione gnostica, spiega che l'invisibile si è fatto visibile, l'incomprensibile comprensibile, l'impossibile possibile, la Parola uomo (S. IRENEO, *Adv. Haer.* III, 16, 6). Tutto il Vangelo, dice S. Ireneo, riconosce nel Figlio di Dio, colui che ha sofferto ed è risorto (*Ibidem*, 16, 5). TERTULLIANO parla della «saggezza di un Dio crocifisso» (*De Carne Christi*, 5, 1). Nei secoli IV e V, la teologia antiochena di Teodoro di Mopsuestia, di Teodoreto, di Nestorio cercò di negare la realtà della sofferenza umana di Cristo, ma fu respinta dai concili di Nicea e di Efeso. Origene scrisse: «Il Redentore è disceso sulla terra per compassione del genere umano. Egli ha preso su di sé le nostre sofferenze, prima di subire la croce; anzi, prima ancora, egli si è degnato di assumere addirittura la nostra carne: se non avesse sentito queste sofferenze, non sarebbe nemmeno venuto per partecipare alla nostra vita di uomini. E quale fu questa passione che in precedenza egli ha per noi subito? È stata la passione dell'amore. Ma il Padre stesso, il Dio dell'universo, lui che è ricolmo di longanimità, di misericordia e compassione, non soffre anch'egli in certo qual modo? o tu non sai che lui, impegnandosi nelle cose dell'uomo, sperimenta un patimento umano?» (ORIGENE, *Hom.* 6, 6). S. CIRILLO ribadì, contro Nestorio, che il *Logos* di Dio ha sofferto secondo la carne (*Epist. II ad Nestorium*: «Kataflourousi men»: cfr. PG 77, 45 B). Si veda anche l'editto sui tre capitoli; «Omologia pisteos», del concilio Costantinopolitano II, al c. 3 e al c. 10 (PL 69, 225) e il decreto *De Fide Catholica* del Lateranense IV, al n. 2, in: MaC 2,2, 982 (*Sacrorum Conciliorum Nova Collectio*, ed. Mansi). Secondo S. ATANASIO, il *Logos* che non poteva morire in sé, prese un corpo che poteva morire, in modo da offrirlo, come suo, in sacrificio per tutti (*De Incarn.* 20, PG 25, 152B) e GREGORIO DI NISSA soggiunge che la morte non è una conseguenza della nascita di Cristo, ma la nascita una preparazione della morte (*Or. Cat.* 32, PG 45, 80).

La formula che difendeva la passione del Verbo incarnato: «noi confessiamo che uno della Trinità è stato crocifisso secondo la carne, e non accettiamo la bestemmia che la divinità sia passibile», fu definitivamente approvata da papa Giovanni II, nel 533, dietro supplica dell'imperatore Giustiniano (*Epistola «Olim quidem» ad Senatores C'politanos*, di GIOVANNI II, in: ACO, II, 206-210).

II/ LA PASQUA E LA CROCFISSIONE DI DIO

1/ Problema filosofico della mutabilità di Dio

Il Dio sulla croce, secondo l'espressione di NIETZSCHE, sconvolge, però, tutti i valori antichi e nuovi. Il Crocifisso, fondamento e misura della cristologia, è uno scandalo per i Giudei e una follia per i pagani (1 Cor 1, 23). Il mondo giudaico non riuscirà mai ad accettare un Dio che soffre. «Egli decreta povertà per l'uno e ricchezza per l'altro, (cfr. *Jenseits von Gut und Böse*, Leipzig 1896, p. 46) senza mutamenti nella sua natura; senza sentimenti di simpatia per l'uno o di collera per l'altro. Egli è il giusto giudice» (Jehmuda Halevi). Dio è scevro di passioni, non è mosso né dalla sensazione di gioia né da quella di dolore (Maimonide). Dio né ama né odia (Spinoza) (citazioni riportate in: A. HESCHEL, *The Prophets*, trad. ingl. New York 1962, pp. 251-252). Il mondo pagano non concepisce un Dio uomo che muore. «Essi ritengono indegno di Dio il volersi fare uomo, caricarsi delle infermità della nostra carne, sottoporsi a passioni, al dolore, alla morte» (LATTANZIO, *Divinarum Institutio-num IV*, 22, 3; CSEL 19, 396, 2-5).

Il motivo fondamentale per cui né i giudei né i pagani, soprattutto, possono cogliere adeguatamente il comportamento di Dio, è che essi dispongono di un concetto cosale e pre-personale dell'essere, derivato dal pensiero greco, e spiegano il rapporto tra Dio e l'uomo, il Creatore e la creatura, per mezzo della coppia concettuale mutabilità-immutabilità. Secondo l'assioma platonico-aristotelico, Dio è assolutamente impassibile, perché è assolutamente immobile. La suprema sostanza non tollera in nessun momento, in nessun posto, in nessun modo, anche solo in infima misura, un cambiamento. Per questo, all'ente supremo non è stato assegnato il destino di patire, di andare diviso in parti (*Fedone*, 78 D; *Politico*,

269 D; cfr. H. MÜHLEN, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie*, Münster 1969; H. G. LINK, *Auf dem Weg zu einer zukünftigen Kreuzestheologie*, in: *EvT* 1973, 424-431; H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, Freiburg i. Br. 1970, pp. 622-630, 637-646; B. WELTE, *Die Lehrformel von Nikaia und die abendländische Metaphysik*, in: *Zur Frühgeschichte der Christologie*, Freiburg i. Br. 1970, pp. 100-116; F. RICKEN, *Das homousios von Nikaia als krisis des altchristlichen Platonismus*, *Ibidem*, pp. 74-99). In quanto perfetto, l'essere divino non conosce bisogno, ira o amore, né sente la necessità di alcun sacrificio o servizio. Per ARISTOTELE, poi, il primo motore deve essere semplicemente incorporeo, indivisibile e fuori dello spazio, senza movimento, sofferenza o mutazione. Il postulato teologico che deriva da tali premesse filosofiche è: «*apathès o theion*» (*Metafisica* XII, 173, II).

In quanto atto puro, Dio è pura causalità e non può diventare oggetto di sofferenza. Dio pensa eternamente se stesso e così egli è il pensiero del pensiero. Dio vuole eternamente se stesso e così egli è il volere del volere. Pensiero e volontà sono, quindi, attribuiti alla sua sostanza eterna, apatica, indivisibile ed immutabile. Gesù Cristo, della stessa sostanza del Padre, divina, indivisibile ed immutabile, era impassibile. Se lui ha sofferto, secondo la soluzione tradizionale della questione teopaschista, ha sofferto solo nella natura umana. GREGORIO DI NISSA afferma che il grido d'abbandono di Gesù sulla croce non può essere riferito alla natura divina. Come potrebbe, infatti, la «*mia ousia*» essere divisa nella sofferenza, cosicché una parte abbandoni ed un'altra sia abbandonata, una parte muoia e l'altra perseveri in vita? (*Adversus Apollinarem* 24, PG 45, 1176 B). S. Cirillo professava che il *Logos* di Dio ha sofferto secondo la carne e il magistero ha ripetuto in varie occasioni tale professione. Anche S. TOMMASO dice che la sofferenza di Cristo appartiene al *suppositum* della natura divina (alla persona del *Logos*), solo in rapporto alla natura umana assunta, la quale è capace di soffrire, ma non in rapporto alla sua natura divina, che non è capace di soffrire (*Summa Theologica*, III, q. 46, a. 12).

2/ Prospettiva biblica della kenosi di Dio

Nella comprensione cristiana di Dio, derivata dalla Sacra Scrittura, l'immutabilità divina è la

fedeltà assoluta alle promesse divine, comunque queste vengano adempiute. Il testo di Esodo 3, 15, portato da alcuni come base della loro concezione dell'immutabilità di Dio, non esprime l'aseità di Dio, cioè l'identità della sua essenza ed esistenza, né descrive Dio come colui che immutabilmente persevera nel suo essere, bensì enuncia l'assicurazione di Dio, in forza della quale egli è e sarà sempre presente nel suo popolo. L'Onnipotente è uscito da se stesso e si è inserito nel destino del popolo eletto, trasformando il proprio *esse* nel suo *inter-esse*, mediante l'alleanza con il popolo; partecipa vivamente alle sue sorti, si lamenta per Israele e mostra che egli soffre per Israele e con Israele (C. VARIEZEN, *Ehieb aser ehjeh*, in: *Festschrift A. Bertholet*, Tübingen 1959, p. 508). È chiaro che qui non si vuole ridurre l'immutabilità ontologica di Dio alla sua immutabilità morale. Si vuole solo richiamare all'attenzione l'orizzonte di comprensione della Scrittura. Il GALOT, nel suo: *Il mistero della sofferenza di Dio*, Assisi 1975, p. 144, nota 37, rifiuta questa riduzione che invece non eviterebbero il Mühlen ed il Küng. (Per la discussione attuale della teologia della croce, si vedano E. JÜNGEL, *Vom Tod des lebendigen Gottes*. Ein Plakat, in: *ZTK*, 1968, 93 ss.; R. WETH, *Heil im gekreuzigten Gott*, in: *EvT*, 1971, 227 ss.; J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott*, München 1972; K. RAHNER, *Der Tod Jesu als Tod Gottes*, in: *SM* II, Freiburg i. Br. 1968, pp. 951 ss.; H. MÜHLEN, *o.c.*; H. G. LINK, *Zur Kreuzestheologie*, in: *EvT*, 1973, 337-436). Il Dio di Israele, infrangendo ogni progetto aprioristico di storia, e provocando, dal punto di vista storico-salvifico, il grande scandalo, «*consegna*» alla morte il proprio Figlio (Rm 8, 32; Gal 2, 20), in un gesto incomparabile di amore. Il Figlio di Dio realizzerà quello che Abramo non fu costretto a realizzare nei confronti di Isacco: intenzionalmente è abbandonato al suo destino di morte e cacciato nella sfera della potenza della perdizione.

Gesù non è morto perché la legge ebraica lo ha condannato come bestemmiatore, o perché l'impero romano lo ha eliminato come sobillatore, ma è morto perché il Padre ha fatto «*peccato*» e «*maledizione*» il Tu divino a lui pari in dignità (2 Cor 5, 21; Gal 3, 13; Rm 8, 3). E Gesù, dal canto suo, non si è avidamente aggrappato alla sua preesistente coentità con il Padre, ma si autoesproprio e si fece obbediente sino alla morte (Fil 2, 6-8). L'evento della croce porta Gesù alla differenziazione più radicale dal suo Dio e Padre, poiché

Gesù muore nel totale abbandono da parte di Dio (Mc 15, 34). E tuttavia, nella misura in cui la morte di Cristo è compresa come dedizione del Figlio tramite il Padre (Rm 8, 32) e come autodedizione del Figlio (Gal 2, 20) essa realizza l'unità più intima tra Padre e Figlio. Da questo avvenimento scaturisce la donazione stessa, lo Spirito, poiché il Dio che abbandona e il Dio che è abbandonato sono una unica cosa nello Spirito della dedizione (H. MÜHLEN, *o.c.*, pp. 55-56). P. Althaus osserva giustamente che la cristologia deve pensare a partire dalla croce: nella completa impotenza, nell'indigenza mortale del crocifisso, dalla quale non si può dedurre nessuna «natura divina», regna la piena e indiminuita divinità di Dio. Ciò che Paolo intese come Parola di Dio per la sua vita: «la forza si completa nella debolezza» in Gesù Cristo, lo riconosciamo, nella fede, come una legge della stessa vita divina. Su questo riconoscimento cade a pezzi naturalmente la vecchia concezione dell'immutabilità divina. La cristologia deve considerare seriamente il fatto che Dio, nel Figlio, entra realmente nella sofferenza e proprio allora è e rimane interamente Dio (*Kenosis*, in: RGG III, 1245, citato da H. U. VON BALTHASAR in: *Die Kenosis und das neue Gottesbild*, in: *Mysterium Paschale*, *o.c.*, p. 151). Lo stesso Balthasar trova nell'agnello immolato, il centro delle riflessioni trinitarie sulla *kenosis* di Dio, la mediazione tra il tempo e l'eternità, tra l'umanità e la divinità.

III/ LA MORTE DI GESÙ CRISTO COME GIUDIZIO

Negli ultimi anni si è scritto e discusso molto sul significato della morte di Gesù e su come Gesù stesso abbia compreso e vissuto la sua morte (H. KESSLER, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung, Düsseldorf 1970, riporta un'abbondante bibliografia sull'argomento. Si veda anche P. RIEGER, *Das Kreuz Jesu*, Göttingen 1969, specialmente il capitolo «Der Tod Jesu»). Noi non possiamo qui riferire, neppure schematicamente, le diverse interpretazioni ed ipotesi degli esegeti, che si rifanno ai diversi scritti e ai diversi strati della tradizione del Nuovo Testamento. Premesso un accenno alla concezione giudaica della morte, ci limiteremo pertanto a riportare l'interpretazione di due passi del Nuovo Testamento, ai quali ci si riferisce sempre, da parte di tutti gli au-

tori, quando si vuole discutere se, quando e come Gesù ha pensato alla sua morte.

Nel pensiero giudaico la morte, considerata dal punto di vista religioso, è sempre una punizione di Dio (cfr. L. WACHTER, *Der Tod im Alten Testament*, Stuttgart 1967, p. 128). Ciò che cade sotto la punizione di Dio non è la mortalità dell'uomo in quanto tale, ma il morire concreto del singolo. In ogni morire si compie un giudizio di punizione divina e la durezza di ogni sofferenza o del morire è proporzionale alla gravità della colpa (cfr. E. LOHSE, *Martyrer und Gottesknecht*, Göttingen 1955, p. 66). Anche il martirio è considerato una punizione o un giudizio di Dio. I fratelli Maccabei muoiono, perché Israele ha peccato contro Dio (2 Mac 7, 18, 32). Essi prendono su di sé la colpa del popolo e così si rendono meritevoli della punizione divina e con la loro morte spengono o placano l'ira di Dio.

Dalla connessione della morte con il giudizio di Dio si forma il concetto della passione e della morte come «espiazione» (cfr. P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1922, vol. I, p. 225; E. LOHSE, *o.c.*, pp. 75 e 104). Nel giudaismo palestinese del tempo di Gesù questo concetto della morte espiatrice era molto diffuso e poteva servire anche a Gesù stesso per capire ed interpretare la sua morte (cfr. K. WENGST, *Christologie und Lieder des Urchristentums*, Gütersloh 1972, p. 62). Non può essere, tuttavia, storicamente accertato dalle *ipsissima verba* di Gesù, che lui abbia concretamente interpretato la sua morte come espiatrice e come sofferenza, in rappresentanza e sostituzione di altri. Le espressioni neotestamentarie, che spiegano la morte di Gesù come sacrificio di espiazione e di redenzione sono da ricondursi a formulazioni kerigmatiche della chiesa primitiva, che aveva presto sviluppato una sua propria cristologia e soteriologia. Il testo paolino della 1 Cor 11, 25, la formula più antica della tradizione del racconto dell'istituzione dell'Eucaristia, collega l'effusione del sangue al «nuovo patto» e non ad una morte espiatrice (cfr. E. SCHWEIZER, *Abendmahl I, Im N.T.*, in: RGG I Sp., 13 ss.; H. SCHURMANN, *Die Symbolhandlungen Jesu als eschatologisches Erfüllungszeichen*, in: BUL, 1970, 75-76; P. WOLF, *Liegt in den Logien von Todestaufe eine Spur des Todesverständnis Jesu vor?* pro manuscripto, pp. 249-250).

Se ora si considera l'immagine del battesimo di morte, con la quale Gesù, in Mc 10, 38 e Lc 12, 49, parla ed interpreta la sua morte, si

constata che questa non contiene alcuna concezione della morte come atto di espiazione o di redenzione, bensì come *giudizio*. Questa è la tesi difesa ultimamente dal Wolf, con l'opera già citata, contro O. CULLMANN, *Die Tauflehre des Neuen Testaments*. Erwachsener und Kindertaufe, Zürich 1948; A. FEUILLET, *La coupe et le baptême de la Passion*, in: RB, 1967, 356-391; ID., *La personnalité de Jésus entrevue à partir de sa soumission au rite de répentance du précurseur*, in: RB, 1970, 30-49; J. A. T. ROBINSON, *The Baptism of John and the Qumran Community*, in: HthR, 1957, 175-191. Nella pericope dei fratelli di Zebedeo (Mc 10, 38) Gesù dice: «potete bere il calice che io bevo ed essere battezzati con il battesimo con il quale sarò battezzato?», ed in Lc 12, 49-50, «sono venuto a portare il fuoco sulla terra e desidero che esso venga acceso. Devo essere battezzato con un battesimo e provo spavento, prima che esso si compia». In Marco, l'immagine del battesimo è parallela a quella di bere il calice, che, nell'uso biblico, rabbinico ed apocalittico, vigente al tempo di Gesù, indicava la metafora del giudizio, nel significato profetico. I tratti caratteristici delle citazioni profetiche riferentesi al bere il calice sono: il calice è dato da Jahvé; esso viene consegnato nel giudizio come punizione; contiene l'ira di Jahvé, che giudica; l'effetto di bere il calice va da una pena provvisoria sino alla morte (i testi sono riportati dal Wolf nell'opera da noi citata, alle pp. 69-98. Si veda anche G. DELLING, *Baptisma baptisthānai*, in: NT, 1958, 94). In Luca, la stessa immagine è parallela a quella di accendere il fuoco, che, nell'uso biblico, è la metafora per portare il giudizio. Fuoco è immagine corrente per il giudizio di Dio e della sua ira, in Ger 4, 4; 5, 14; 21, 12; Ez 21, 36; 22, 21-31; 38, 19; Sof 1, 18; 3, 8; Na 1, 6; Sal 79, 5; 89, 47. Nelle teofanie, il fuoco è il mezzo del giudizio di Dio (F. STOLZ, *Feuer*, in: THAT I, 245-246). Il MAYER mostra, con argomenti presi dal vocabolario apocalittico, che il fuoco del giudizio come motivo biblico può essere seguito dall'epoca preesilica, attraverso i profeti, all'epoca postesilica e fino al tardo giudaismo del tempo di Gesù: *Ist die biblische Vorstellung vom Weltbrand eine Entlehnung aus dem Pärismus?*, München 1952, pp. 88-96; P. WOLF, o.c., pp. 162-165. Le funzioni del fuoco, nell'AT sono: è segno premonitore del giorno di Jahvé; distrugge i nemici alla fine dei tempi; è la pena eterna. Queste stesse funzioni sono riconosciute al fuoco dai documenti di Qumran e dal Vangelo stes-

so, come dimostra il Delling, nell'opera già citata, alle pp. 109 ss. Sia in Marco sia in Luca, l'immagine del battesimo è riferita da Gesù a se stesso e quindi esprime lo stesso concetto del giudizio. Essere battezzato, cioè, significa essere giudicato. La connessione tra battesimo e giudizio risale alla predicazione del Battista, che annunciava uno che in futuro avrebbe battezzato col fuoco (Mc 1, 8; Mt 3, 11; Lc 3, 16), mentre il battesimo di acqua era solo espressione della conversione e garantiva la salvezza dal giudizio (cfr. PH. VIELHAUER, *Johannes der Täufer*, in: RGG III, 805). La connessione, poi, tra battesimo e morte di Rm 6, 2-4 è su un piano diverso di confronto da quello di Marco e Luca. Mentre S. Paolo, infatti, paragona il battesimo alla morte, Marco e Luca paragonano la morte ad un battesimo (G. DELLING, o.c., p. 96).

Gesù, ormai dinanzi al rifiuto del suo annuncio del regno di Dio, centro della sua predicazione e della sua opera, prevede che dovrà prendere su di sé il giudizio di Dio, nel senso giudaico della morte. La sua morte farà scattare il giudizio su Israele, oggetto dell'ira divina, come appare già dalla parabola dei cattivi vignaiuoli (Mc 12, 1-11). S. Luca collega la distruzione di Gerusalemme alla morte di Gesù e fa seguire ad essa la confessione della colpa (Lc 23, 47-48). S. Matteo collega con la morte i fenomeni apocalittici verificatisi a Gerusalemme (Mt 27, 51). La morte come giudizio non comporta un fallimento della missione di Gesù o un suo dubbio su Dio. Lui, di fatto, nel discorso escatologico pronunciato prima della morte (Lc 22, 14-18), riassicura i suoi discepoli sulla piena realizzazione della signoria di Dio, e promette che lui continuerà il banchetto con loro nel regno dei cieli (A. VÖGTLE, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf 1970, p. 149; H. URS VON BALTHASAR, *Das Kreuz als Gericht*, o.c., pp. 208-212). Sulla morte in croce di Gesù, misura originale della fede cristiana e spartiacque di ogni antropologia e ideologia, si dividono ancora oggi gli spiriti, nel senso che sono da essa giudicati o per la salvezza, in caso di sua accettazione, o per la condanna, in caso di rifiuto.

IV/ LA PASQUA NEL QUADRO DEL SACRIFICIO

Se Gesù ha compreso la sua morte come giudizio di Dio sul mondo, la tradizione cristiana, sin da quella neotestamentaria, la percepì come

morte di espiazione e di sacrificio redentivo, sotto l'influsso soprattutto della concezione giudeo-palestinese della morte di espiazione e del rapporto tra morte e colpa. La formula neotestamentaria fondamentale, per tale concezione soteriologica della morte di Gesù in croce, è: «*upèr emòñ*». L'esegesi odierna non esclude che Gesù stesso abbia avuto una simile concezione, ma trova difficile risalire alle sue *ipsissima verba*. Il termine «*lutron*» (Mc 10, 45) viene considerato una formulazione della comunità primitiva (cfr. P. WOLF, *o.c.*, p. 242); un'aggiunta della comunità, non facente parte della formula originaria, sono anche considerate le parole esplicative del racconto dell'istituzione dell'Eucarestia (Mc 14, 22-24; Mt 26, 26-29; Lc 22, 15-20; 1 Cor 11, 24) ispirate ai motivi veterotestamentari di Isaia 53, Esodo 24, 8 e Geremia 31, 31 (E. SCHWEIZER, *o.c.*, pp. 13 ss.); la promessa escatologica di Lc 22, 15-18, di per sé, non esclude il concetto di mediazione salvifica, ma questa la si collega più alla persona di Gesù che alla sua morte (H. SCHURMANN, *o.c.*, pp. 73-78); che Gesù, infine, avesse coscienza esplicita di svolgere il ruolo del servo sofferente di Jahvé, come descritto da Is 53, è molto controverso ed i testi base di Mc 10, 45; 14, 24; 2 Cor 5, 14; 1 Tm 2, 6; Gv 6, 51; 1 Pt 3, 18; 1 Gv 2, 2 sono interpretati in modo diverso e contraddittorio (P. WOLF, *o.c.*, pp. 249-250). Nella soteriologia degli ultimi anni, la croce oltre ad essere considerata come sacrificio di espiazione o strumento espiatorio di salvezza per il peccato dell'umanità, è vista anche alla luce del rapporto del Padre, che dona nel sacrificio il proprio Figlio, con il Figlio che sacrifica se stesso donandosi al Padre. Si considera, dunque, il sacrificio, non soltanto nell'offerta e nella sofferenza del figlio, espressione suprema dell'offerta dell'uomo a Dio, ma anche nel dono e nell'abbandono del Padre, espressione ineffabile del dono di Dio all'uomo.

1/ Sacrificio come dono di Dio all'uomo

Il sacrificio è essenzialmente un dono (Gal 1, 4; 2, 20; Ef 5, 25; Tt 2, 14). Colui che ha preso l'iniziativa per primo è stato il Padre, che ha donato il Figlio (Rm 8, 32), in gesto di grande amore per l'uomo (Gv 3, 16). Dio Padre è, in certo qual senso, il primo innocente che prende su di sé la conseguenza del peccato umano, e ciò che avrebbe dovuto essere castigo del peccato, diventa in lui lo sviluppo su-

premo dell'amore salvatore. La prima realtà della sofferenza, causata dal peccato umano, prima ancora che nell'uomo, si trova in Dio (cfr. J. GALOT, *Il mistero della sofferenza di Dio*, Assisi 1975, pp. 168).

Dio non ha operato soltanto all'esterno della sua inviolabile gloria e sovranità superiore, ma su se stesso, sull'Io del proprio amore, sul Figlio, e di conseguenza questi ha patito in se stesso nell'Io del suo amore, nel Padre (cfr. J. MOLTSMANN, *Gesichtspunkte der Kreuzestheologie heute*, in: *EvT* 1973, 359). Il Padre abbandona il suo proprio Figlio sulla croce (Mc 15, 34; Mt 27, 46), patisce la morte del Figlio nel dolore del suo amore, l'abbandono del Figlio che egli ha scelto e amato (Mt 3, 17). La tradizione ha parlato molto delle *opera trinitatis ad intra e ad extra*; ma dove ci sono le opere ci sono anche le *passiones*. In che termini allora, si chiede il Moltmann, dovremo parlare delle *passiones trinitatis ad intra e ad extra*? (J. MOLTSMANN, *o.c.*, p. 359). Il sacrificio della croce esprime l'amore di Dio che viene in soccorso dell'umanità, rivela al mondo l'amore liberatore del Padre, che non ha esitato ad assumere la sofferenza del Figlio. Si può dire, perciò, che il sacrificio della croce deve essere considerato come il dono di Dio all'uomo, come cioè l'amore sofferente del Padre.

2/ Sacrificio come offerta dell'uomo a Dio

Il fatto, però, che il Padre ha preso l'iniziativa del sacrificio ed ha partecipato al dolore del Figlio crocifisso, non significa che egli ha meritato la nostra salvezza. Questa è merito del Cristo, e in modo specifico, della sua Passione. La morte di Gesù non è stata soltanto un dono del Figlio fatto dal Padre all'umanità, ma anche l'offerta presentata al Padre, l'oblazione ed il sacrificio di soave odore (Ef 5, 2; Eb 9, 14). Gesù ha consacrato se stesso a Dio Padre in un sacrificio, è penetrato nel santuario per virtù del suo sangue (Eb 9, 12), ha offerto un solo sacrificio per i peccati, dopo il quale è salito ad assidersi per sempre alla destra di Dio (Eb 10, 12). S. GIOVANNI CRISOSTOMO traduce il «*sanctifico meipsum*» giovanneo in «*io offro un sacrificio*» (*In Jo.* 17, 19, PG 59, 443).

Il sacrificio antico non poté purificare «*la coscienza delle opere morte*», perché non terminava in Dio. Se Cristo abolisce il peccato, è perché, nel suo sacrificio, accede a Dio; ha cancellato il peccato, perché ha offerto un sa-

crifizio con il quale s'è assiso alla destra di Dio (Eb 11, 14), mentre la legge non dà la perfezione, perché non dà accesso a Dio (Eb 7, 19). Il sacrificio di Cristo è un sacrificio di comunione, come quello dell'agnello pasquale (Gv 19, 36; 1 Cor 5, 7; 1 Pt 1, 19), che introduce al pasto nel regno (Mt 26, 29; Mc 14, 25). Il banchetto del Regno è la pasqua «compiuta», nella quale si comunica al sacrificio dell'agnello.

La dottrina della redenzione, rimasta per lo più allo stadio della diretta predicazione biblica e delle professioni di fede liturgiche, che sempre hanno presentato la morte di Gesù come evento salvifico (1 Cor 15, 3), ha grande varietà di interpretazioni. Sono stati fatti vari tentativi di tipizzazione dei motivi soteriologici della cristologia, ed il Greshake ha ultimamente caratterizzato in tre tipi successivi le trasformazioni delle concezioni soteriologiche: 1) redenzione come *paideia* di Cristo nel quadro dell'antica concezione cosmologica greca; 2) redenzione come grazia interiore del singolo, nel presupposto di un ristabilimento giuridico dell'*ordo* tra Dio e l'uomo; 3) redenzione come momento interiore della storia della soggettività moderna (cfr. G. GRESHAKE, *Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte*, in: *Erlösung und Emanzipation*, Freiburg i. Br. 1973, p. 71; cfr. W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964, p. 33; G. AULEN, *Christus Victor*. An historical study of the three types of the idea of Atonement, London 1970).

Il motivo onnicomprensivo delle concezioni soteriologiche greche è l'idea della divinizzazione dell'uomo, che compare già in Ignazio di Antiochia e Ireneo, per affermarsi sempre più in seguito (M. LOT BORODINE, *La déification de l'homme selon les doctrines des Pères Grecs*, Paris 1970). Dio diventa uomo, affinché l'uomo diventi Dio, affinché ciò venga strappato alla morte, alla corruzione e al potere del peccato, ed accolto nella comunione e nella sfera vitale di Dio. L'idea centrale della concezione soteriologica latino-occidentale è la morte sacrificale. Gesù attraverso l'offerta di se stesso quale sacrificio espiatorio al Padre, ha stornato da noi la pena dovuta all'infrazione giuridica del peccato e ha ristabilito il rapporto turbato tra Dio e l'uomo. S. Anselmo, autore della celebre teoria della *satisfactio*, seguita anche da S. TOMMASO (*Summa Theologica*, III, q. 46, a. 1, ad 3), scrive: «che cosa si potrebbe pensare di più misericordioso di Dio Padre che, al peccatore, che è stato condannato alla pena eterna e

non ha alcuna possibilità di liberarsene, dice: prendi il mio Unigenito e sacrificalo per te; e il Figlio: prendimi e redimimi?» (S. ANSELMO, *Cur Deus homo*, II, 20).

V/ LA PASQUA E L'EFFUSIONE DELLO SPIRITO

Gesù, attraverso il suo sacrificio della croce, al quale il Padre ha risposto con la glorificazione ed esaltazione della risurrezione, ha meritato una nuova esistenza. Il principio di questa nuova esistenza è lo Spirito, che ha risuscitato Gesù dai morti e che, abitando in noi, vivificherà anche i nostri corpi mortali (Rm 8, 11). In seguito alla risurrezione dai morti, Gesù Cristo fu costituito Figlio di Dio nella potenza, secondo lo spirito di santità (Rm 1, 4), fu intronizzato cioè nel suo stato di potenza filiale, postulato dallo «Spirito di santità» che lui possedeva sin dall'inizio della sua missione terrena. Questa sua divinizzazione iniziale viene condotta a termine, mediante l'effusione dello Spirito, con la quale il Padre genera il Cristo ad una somiglianza di natura più completa; Gesù si trasforma in immagine perfetta del Padre (Col 1, 15; 2 Cor 4, 4). C'è continuità tra la santificazione iniziale e la risurrezione: l'azione glorificante compiuta dal Padre mediante il suo Spirito, corrisponde alla santità con cui lo Spirito aveva contrassegnato il Cristo fin dall'origine. La risurrezione non fu un puro ritorno alla vita, ma una nascita ad una vita nuova, che Cristo non possedeva nella sua umanità corporale. «Cristo per la sua risurrezione non ha fatto ritorno a quella vita che tutti conoscono, ma ha assunto una vita immortale e d'ordine divino, secondo quanto scrive S. Paolo ai Romani: la sua vita è una vita in Dio» (*Summa Theologica*, 3, q. 55, a. 2). Si veda l'identificazione della risurrezione con la nascita filiale in S. ILARIO DI POTTIERS (*Tract. in Ps. 2, 27-29, PL 9, 277-279*) e in S. AMBROGIO (*De Sacramentis III, I, 2, PL 16, 431*).

La vita nuova di Cristo non è altro che la vita dello Spirito, l'infinita potenza di vita divina rifiuta nella sua umanità. Ormai il principio vitale di Cristo non è più la psiche nella sua debolezza, ma lo pneuma e la sua potenza. All'inizio dell'esistenza carnale c'è il soffio vitale che fa diventare il primo Adamo un'anima vivente (Gn 2, 7). All'inizio della nuova esistenza, c'è una nuova azione dello Spirito, che fa diventare il corpo di Cristo risorto vero spirito

vivificante (1 Cor 15, 45). Due umanità si contrappongono: quella della nostra vita terrena e quella della gloriosa risurrezione. La prima si riallaccia alla creazione di Adamo, la seconda si riallaccia all'azione dello Spirito sul secondo Adamo, divenuto il principio ed il prototipo della nuova progenie umana, un essere celeste vivente della vita dello Spirito. Il principio di animazione naturale del Cristo, la psiche, ha ceduto nella lotta con la morte. Adesso l'umanità corporale del Salvatore è invasa dalla prorompente vitalità dello Pneuma di Dio. Trasferito dall'esistenza psichica nella vita dello pneuma, il corpo di Cristo diventa spirituale e, in quanto tale, è celeste (1 Cor 15, 40), — mentre la carne ed il sangue non possono penetrare nei cieli — è un corpo glorioso e potente (Fil 3, 21; 1 Cor 15, 43), tutto penetrato dallo Spirito di gloria (1 Pt 4, 14). L'opposizione tra la vita carnale del Cristo e la sua santità interiore è abolita; le leggi della materia non gravano più su di lui; non è più circoscritto né dal corpo né dal luogo, poiché la potenza e l'eternità dello Spirito hanno soppresso la debolezza.

Lo Spirito non può essere inviato che dalle altezze celesti presso il Padre (Gv 15, 26). La sua sorgente si trova in alto, nel seno di Dio e nel Verbo che da lui procede. L'acqua sgorgante dal fianco del Cristo è l'immagine dello spirito (Gv 3, 5; 7, 37-39) e rappresenta l'essere dall'alto che è nel Cristo (1 Gv 5, 6). Perciò lo Spirito e l'elemento celeste nel Cristo sono strettamente connessi (cfr. H. RAHNER, *Flumina de ventre Christi*, in: Bib, 1941, 390-400). Il mistero pasquale, con la trasformazione divinizzante (Gv 17, 5) avvenuta nella morte e nella risurrezione, fa ritornare al Padre il Figlio e lo fa detentore dell'economia dello Spirito (Gv 16, 7). Le piaghe aperte del corpo glorioso di Cristo, passato attraverso la morte, fanno zampillare vicinissimo alla nostra bocca la sorgente dello Spirito, altrimenti irraggiungibile. È, dunque, la glorificazione corporale del Redentore che ha trasformato il vecchio tempio di pietra nel nuovo tempio messianico (Gv 2, 19) ed ha reso possibile l'effusione dello Spirito.

Lo Spirito che si è impadronito di Cristo, risuscitato per noi (1 Cor 6, 11), per la nostra giustificazione (Rm 4, 25), ha prodotto anche in noi la nuova esistenza, perché tutti coloro che si trovano in Gesù, in lui sono risuscitati. Anche a noi è stato destinato lo Spirito della risurrezione, che agisce contemporaneamente nel Cristo e su di noi. Fin d'ora, lo Spirito ci

trasforma e fin d'ora è in noi santità, potenza e gloria ad un tempo, come nel giorno della risurrezione. Come Mosè si voltava verso Jahvé, e la sua faccia risplendeva del riflesso divino, così anche il fedele che si volge verso il Signore Gesù, e ne contempla la faccia gloriosa, viene trasformato in questa stessa immagine sempre più splendente. Da Cristo, tutto pervaso di spirito, si sprigiona la potenza irradiante che ci trasforma in esseri di luce (2 Cor 4, 6). La venuta dello Spirito abolisce l'antico stato (Rm 7, 6) e non solo rinnova ma produce una nuova vita (Tt 3, 5). Non si limita ad introdurre nel mondo un genere inedito di umanità, ma pone l'uomo al punto di origine della nuova vita: la nascita. Lo stesso Spirito fa risorgere i nostri corpi nella forza divina (1 Cor 15, 43); ci fa coeredi con Cristo della vita divina (Gal 4, 7; Rm 8, 17); ci rende liberi da ogni schiavitù, compresa quella di qualsiasi legge morale, che non sia quella della nuova vita, e ci rende abili ad azioni e manifestazioni carismatiche che sfidano le leggi della natura e della stessa ragione (1 Cor 14).

VI/ LA PASQUA E LA NASCITA DELLA CHIESA

Questo nuovo popolo, formato da coloro che, per mezzo dello Spirito e della fede, sono uniti al corpo di Cristo, la chiesa, nacque con la Pasqua, contemporaneamente al corpo glorioso di Cristo. Essa è un'assemblea di morti e risuscitati (Col 2, 12; 3, 1-3), con a capo Cristo, il primogenito fra i morti. Le immagini che descrivono la nascita della chiesa nella Pasqua e la uniscono al corpo del Salvatore sono diverse: quella della pietra scartata, del tempio nuovo, del pasto dell'agnello, della nuova *diatheke*.

Il Cristo nella carne è la chiave di volta dell'economia antica. I Giudei la toglieranno e la costruzione crollerà. Nel momento in cui Gesù spira, il velo del tempio si squarcia da cima a fondo, e, in luogo della casa di pietra, nella risurrezione, verrà costruito il corpo di Cristo. Con la risurrezione Cristo diventa, nel suo corpo, il nuovo tempio, sede della gloria, luogo della rivelazione divina, punto di contatto del popolo con Dio, vincolo d'unità. L'unità del popolo aveva nel tempio il suo principio e la sua garanzia. Allorché Israele si radunava davanti alla tenda di riunione o nell'atrio del tempio, prendeva coscienza della propria unità, nel vincolo che lo legava a Jahvé, e

ogniquivolta si sedeva a mensa con Dio nel pasto sacrificale, i vincoli della propria unione risultavano rinsaldati. Nel tempio nuovo, non fatto da mano d'uomo, il nuovo popolo si potrà radunare a celebrare il nuovo culto in spirito e verità (cfr. A. FEUILLET, *Le discours de Jésus sur la ruine du temple*, in: RB, 1949, 61-92).

Il popolo dell'Antico Testamento era coadunato dalla comunione sacrificale dell'agnello pasquale, simbolo della comunità nazionale, vincolo d'unione ed espressione del suo carattere sacro (Es 12, 43-49). Anche il nuovo regno del Padre (Mc 14, 25; Mt 26, 29; Lc 22, 18-20) sarà formato dai invitati d'una mensa sacra, dall'insieme di coloro che prendevano parte con Gesù al vero sacrificio dell'agnello. In S. Luca, l'annuncio del regno di Dio è legato a quello dell'eucaristia, la cui istituzione inaugura la vera Pasqua del regno. «Per questo nel regno di Dio di cui parla S. Luca, si indovina qualcosa di più del banchetto puramente escatologico... Suggesterisce spontaneamente il dominio nel quale si effonderà il nuovo rito pasquale, cioè la chiesa» (P. BENOIT, *Le récit de la Cène dans Luc 22, 15-20*, in: RB, 1939, p. 388).

I discepoli entrano nel regno di Dio prendendo parte al pasto, nel quale Cristo si dona loro, nell'immolazione e nella gloria. I cristiani sono un solo corpo, perché tutti mangiano quel pane che è l'unico corpo di Cristo col quale entrano in comunione (1 Cor 10, 16). «Non sapremo spiegare diversamente perché la chiesa viene detta corpo di Cristo, e lo è in realtà, se non fosse che Cristo, dandole il suo corpo, la trasforma in se stesso, perché ella diventi suo corpo e tutti noi siamo sue membra» (S. ALBERTO MAGNO, *De Eucharistia*, dist. III, tract. I, c. 5, 5;).

Gesù, con la sua morte, ha introdotto la nuova economia di rapporti tra Dio e il suo popolo, dalla quale è escluso il peccato e nella quale la legge sarà scritta nei cuori (Is 59, 21; Ger 31, 31; Rm 11, 27). Il calice del suo sangue è la nuova *diatbeke*, che suggella la nuova istituzione, caratterizzata, secondo S. Paolo, dalla presenza dello Spirito (2 Cor 3, 6).

Il popolo di Israele, chiesa cristiana secondo la carne, portava in sé il Cristo carnale. Il culto prescritto dalla legge si esprimeva con «ordinamenti carnali» (Eb 9, 10), sufficienti a dare la mondezze carnale. Il gran sacramento significava e sanciva l'appartenenza alla stirpe messianica, con un taglio nella carne. Questa chiesa poteva offrire solo una filiazione del popolo

ebraico, di qualità inferiore, perché la consanguineità con Cristo, ottenuta per volere di carne (Gv 1, 13), non può innalzarsi al grado di figlio di Dio. La morte di Cristo abolì l'economia della carne, portando a compimento il mistero pasquale, cioè il passaggio dall'antica alla nuova alleanza. Nell'istante in cui Gesù lasciò quella vita che gli veniva dal suo popolo, passando attraverso lo squarcio della carne, Israele veniva svuotato della sua sostanza, e nasceva un nuovo Israele di Dio. Cristo è veramente la nostra pace, colui che dei due popoli ne ha fatto uno solo e ha rovesciato il muro che li separava (Ef 2, 14). Tra il popolo antico e la nuova chiesa si ha, pertanto, una morte e una risurrezione, una profonda trasformazione per la rinuncia alla vita carnale. Con la nuova chiesa la vecchia è morta, e tale resta, perché la vita di Cristo sancisce per sempre la morte della carne. La croce, per Cristo e per i suoi fedeli, è fine della vita carnale e contemporaneamente radice della nuova esistenza; per gli increduli giudei segnò soltanto la fine, il rigetto fuori dal regno. Veramente, l'avversione alla croce rimase fatale al giudaismo (Ch. JOURNET, *Destinées d'Israel*, Paris 1945, p. 151).

VII/ LA PASQUA E LA PARUSIA: INIZIO E PROMESSA

Con il compimento del mistero pasquale, la chiesa ha dunque acquistato una nuova vita, una comunità di essere con il Cristo glorioso e con lo Spirito, che opera la salvezza mediante l'inclusione delle nostre umanità in quella del Salvatore risuscitato. A questa vita nuova, spirituale, dono di Dio (Rm 8, 9), corrisponde una conoscenza nuova, che ha per oggetto lo stesso Cristo (Fil 3, 10) e una morale nuova, che ha il suo principio in Cristo risorto (Rm 7, 16). Questa vita nuova pasquale della chiesa trova la sua espressione caratteristica nella carità, diffusa nei nostri cuori (Rm 5, 5) dallo Spirito vivificante del Risorto (cfr. F. X. DURWELL, *Mystère Pascal et Parousie. L'importance sotériologique de la présence du Christ*, in: NRT, 1973, 253-278).

Ma l'avvenimento escatologico della Pasqua, in cui Cristo è uscito dal nostro tempo e n'è diventato il centro, non chiude la storia umana che continua il suo corso normale. È vero che tutte le realtà pasquali che Cristo introduce nel mondo: il regno, lo Spirito, la gloria, la potenza, la giustizia e la salvezza, sono realtà e beni escatologici. Il giudizio finale è già presente

«Il mondo già da adesso, perché esso è diviso in due: il mondo della carne di peccato votato alla perdizione e la nuova creazione, e Dio ha pronunciato il suo giudizio sul mondo nel momento stesso in cui è suonata l'ora di Gesù: «ora si fa il giudizio di questo mondo, il principe di questo mondo sarà scacciato fuori» (Gt 12, 31). Secondo S. Giovanni, il giudizio ha diviso il mondo in due: per la salvezza o per la dannazione, sin dall'incarnazione; gli uni sono attratti dalla luce, gli altri si gettano nelle tenebre, che la venuta del Verbo rende finite, e nella condanna dell'ultimo giorno: «per fare un giudizio venni in questo mondo» (Gt 9, 39).

Considerato nell'umanità individuale di Cristo il mistero parusiaco è già realizzato e commutato con la risurrezione: la risurrezione dei morti è avvenuta, il mondo è stato crocifisso, l'inferno riconciliato, sottomesse le potenze e tutte le cose ristabilite, l'azione risuscitante di Dio si è sviluppata in tutta la sua ampiezza. Lo stesso mistero parusiaco, però, visto nella chiesa (1 Cor 15, 24; Eb 2, 8), più che una realizzazione piena è una immensa virtualità: il mondo materiale non è ancora riconciliato (Rm 8, 19-20) e la risurrezione dei morti è soltanto iniziata. Sebbene la chiesa sia il corpo di Cristo glorioso, abbia attuato il passaggio dalla carne allo spirito, sia una nuova creazione ha ancora una redenzione incompleta, perché vive un'esistenza celeste e nascosta, ma anche empirica e visibile. Essa è, ad un tempo, regno di Dio e segno e strumento del regno. Nel suo aspetto esterno, è la profezia della sua realtà, così come il popolo dell'Antico Testamento è la figura. Posta tra il regime della promessa e la propria consumazione «ha ancora in sé qualcosa della sinagoga; reca una parte della promessa ed è ancora soggetta alla pedagogia di una certa legge» (Y. CONGAR, *La théologie du dimanche*, in: *Le Jour du Seigneur*, Paris 1948, p. 168).

In quanto istituzione, la chiesa è segno dell'incompiutezza della nostra redenzione. La legge testamentaria, benché interiore e spirituale, deve sempre operare nella carne. Il mondo materiale, la creatura, è là che «sporge il capo per osservare i primi raggi dell'adozione divina, poiché di là la redenzione s'irradierà su di esso» (F. X. DURWELL, o.c. *Le resurrection de Jésus, mystère de salut*, Paris 1963⁸, p. 252). Il punto in cui il mondo è inchiodato alla croce e nel quale avviene la sua trasformazione è essenzialmente nell'uomo. Ora, nel Cristo morto e risorto, esso è già crocifisso (Gal 6, 14), l'u-

nità cosmica è realizzata (Col 1, 20), e le potestà assoggettate. In noi, invece, tutto questo è compiuto solo nella misura della nostra morte e risurrezione e diventerà piena realtà solo nel giorno della risurrezione finale.

L'esistenza cristiana si riallaccia ad una risurrezione iniziale e si sviluppa verso una risurrezione finale; si colloca tra le due parusie, quella che le dà la salvezza fondamentale, e quella verso la quale aspira e che le dà la salvezza totale. Garanzia e caparra di questa futura risurrezione è lo pneuma battesimale, che provoca l'azione risuscitante del Padre, nella quale esercita una causalità strumentale (Rm 8, 11). Uno stato di vita, la verginità, testimonia l'avvento della futura risurrezione (Lc 20, 35), ed una virtù che prende il suo avvio dal possesso attuale dello Spirito, la speranza, ne alimenta l'attesa. Ultima e necessaria conseguenza dell'azione risuscitante di Dio nel Cristo e dell'inserimento della chiesa nell'umanità corporale del Salvatore, è la risurrezione dei corpi e la reintegrazione della realtà materiale.

BIBLIOGRAFIA

1/ Dizionari

H. LECLERCQ, *Croix et Croifix*, in: DACL, III, 3045-3131; X. LEON-DUFOUR, *Passion*, in: DBS, VI, 1419-1492; M. OLPHE-GALLIARD, *Mystère de la Croix*, in: DSAM, II, 2607-2623; J. SAUER-J. HASENFUS-J. BLINZLER-G. RÖMER-É. LUCCHESI-PALLI-D. SCHAEFERS, *Kreuz*, in: LThK, VI, 605-615; H. CONZELMANN-W. KÜNNETH, *Christus Victor Mortis*, in: RGG³, I, 698-702; K. RAHNER, *Auferstehung Jesu*, SM, I, 403-426.

2/ Selezione delle opere principali

H. URS VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, in: *Mysterium Salutis*, vol. III/2, Einsiedeln 1969; H. W. BARTHSCHE, *Das Auferstehungszeugnis und sein historisches und theologisches Problem*, Hamburg 1965; P. BENOIT, *Passion et résurrection du Seigneur*, Paris 1966; L. BOUYER, *Le mystère pascal*, Paris 1957; J. L. CHORDAT, *Jésus devant sa mort dans l'évangile de Marc*, Paris 1970; E. DHANIS, *Resurrexit*, «Actes du symposium international sur la résurrection de Jésus», Roma 1974; G. DELLING, *Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung*, Gütersloh 1972; F. X. DURWELL, *La résurrection de Jésus mystère de salut*, Paris 1963⁸; J. GALLOT, *La Rédemption, mystère d'alliance*, Paris 1965; G. KOCH, *Die Auferstehung Jesu Christi*, Tübingen 1965; B. KLAPPERT, *Diskussion um Kreuz und Auferstehung*. Zur gegenwärtigen Auseinandersetzung in Theologie und Gemeinde, Wuppertal 1967; Id., *Die Auferweckung des Gekreuzigten*, Wuppertal

1971; H. KESSLER, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung, Düsseldorf 1970; K. KITAMORI, *Teologia del dolore di Dio*, Brescia 1975; J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Gütersloh 1967; J. P. JOSUA, *La Salut*. Incarnation ou Mystère Pascal chez les Pères de l'Eglise de S. Irénée à S. Léon le Grand, Paris 1968; E. JÜNGEL, *Vom Tod des lebendigen Gottes*. Ein Plakat, in: ZTK, 1968, 93 ss.; K. LEHMANN, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*, Freiburg i. Br. 1968; E. LOHSE, *Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi*, Gütersloh 1964; C. M. MARTINI, *Il problema storico della risurrezione negli studi recenti*, Roma 1959; W. MARXEN, *Die Auferstehung Jesu von Nazareth*, Gütersloh 1968; J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, München 1972; ID., *Zur Kreuzestheologie*, in: EvT, 1973, 337-446; H. MÜHLEN, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie*, Münster 1969; F. MUSSNER, *Die Auferstehung Jesu*, München 1969; W. PANNENBERG, *Die historische Problematik der Auferstehung Jesu*, in: *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964; J. PLAGNIEUX, *Heil und Heiland*. Dogmengeschichtli-

che Texte und Studien, Paris 1969; W. POPKE, *Christus Traditus*. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament, Zürich 1967; P. RIEGER, *Die Kreuz Jesu*, Göttingen 1969; L. SABOURIN, *Rédemption sacrificielle*, Montréal 1961; V. TAYLOR, *Jesus and his sacrifice*, London 1955; F. VIERING, *Das Kreuz Jesu als Grund des Heils*, Gütersloh 1967.

3/ Per la catechesi

J. DANIELOU, *La Risurrezione*, Torino 1970; O. DA SPINETOLI, *Il ritorno al Padre nella soteriologia giovannea*, Brescia 1964, pp. 145-159; X. L. DUFOUR, *Risurrezione di Gesù e messaggio pasquale*, Roma 1973; F. X. DURRWELL, *Nel Cristo Redentore*, Roma 1962; J. GALOT, *Il mistero della sofferenza di Dio*, Assisi 1975; J. KREMER-T. SCHMIDT-H. KESSLER, *Dibattito sulla risurrezione di Gesù*, Brescia 1969; M. LACONI, *I misteri della salvezza cristiana*, Firenze 1970; E. JUNGEL, *Morte*, Brescia 1972; J. MOLTSMANN, *Sulla teologia della croce*, Brescia 1975; E. RUCKSTUHL-J. PFAMMATER, *La risurrezione di Gesù Cristo*. Realtà storico-salvifica e centro della fede, Roma 1971.

II/LA FIGURA DEL REDENTORE

CARLO MOLARI

I/ SALVEZZA. - II/ TRIPlice FUNZIONE DI CRISTO. - III/ MESSIANISMO.

La figura di Gesù Cristo è definita dalla sua missione nella storia. Per questo il suo nome proprio ha inglobato anche quello funzionale di «Cristo», che significa messia, inviato. Non si può compiutamente definire la figura di Gesù di Nazareth se non si chiarisce che egli è il Cristo: mediatore della rivelazione e della salvezza; rappresentante di Dio. Ma ciò che importa particolarmente è chiarire quale significato abbiano oggi queste formule, quale figura, cioè, costituisca Gesù Cristo per gli uomini del nostro secolo. Tale problema vale non solo per coloro che credono in lui, ma per tutti quelli che ritengono validi gli ideali per i quali ha vissuto ed è morto.

È necessario che la teologia sappia rivolgersi anche a coloro in modo che le loro esigenze trovino adeguate sollecitazioni. Se infatti Gesù è mediatore della salvezza per ogni uomo, la sua dottrina e la sua incidenza storica non possono essere considerate da nessuna comunità come proprie ed esclusive. Egli è di tutti; non dovrebbe essere respinta neppure la richiesta degli atei che hanno capito il significato storico dell'esperienza cristiana. Sono essi che dicono alle chiese: «voi, ricettatori della grande

speranza, che Costantino ci ha rubato, rendeteci Lo. La sua vita e la sua morte appartengono anche a noi, a tutti coloro per i quali essa ha un senso. A tutti noi che abbiamo appreso da lui che l'uomo è stato creato creatore» (R. GARAUDY, in: AA. VV., *Pour vous qui est Jésus-Christ?*, Paris 1970, p. 68). La presentazione quindi della mediazione salvifica deve oggi tener presente questo nuovo fenomeno. «Che si riferisca al Cristo, alla sua vita, alla sua morte e alla sua risurrezione, e che a farlo siano anche persone che non richiamano ai credi delle chiese costituite, è un fatto intimamente legato al carattere stesso della nostra epoca, almeno nel mondo cosiddetto "occidentale"» (R. GARAUDY, *Fede e rivoluzione*, in: AA. VV., *Marxisti di fronte a Gesù*, Brescia 1976, p. 28). Le categorie usate debbono perciò restare aperte anche a questa esigenze in modo che la riflessione teologica abbia la medesima estensione della reale efficacia storica di Cristo. Fino ad ora i teologi, infatti, si sono limitati a inquadrare la figura di Cristo e della sua mediazione salvifica nell'orizzonte della limitata esperienza ecclesiale. Ora debbono impegnarsi ad allargare l'ambito della cristologia

« a presentare la figura della sua mediazione salvifica secondo le sue vere dimensioni storiche e culturali; in modo da comprendervi tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia. Cristo infatti è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina, perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo sia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pascale » (*Gaudium et spes*, 22). « Poiché tutto ciò che di buono e di vero si trova in loro, è ritenuto dalla chiesa come una preparazione ad accogliere il Vangelo, e come dato da Colui che illumina ogni uomo, affinché abbia finalmente la vita » (*Lumen gentium*, 16).

Questa estensione della mediazione di Cristo non ha solo un significato quantitativo, ma anche qualitativo: ha inciso notevolmente nell'interpretazione della figura stessa di Cristo, come rivelatore di Dio e salvatore. In altre parole non si è solo compreso che la funzione mediatrice di Cristo riguarda di fatto tutti gli uomini, ma che le categorie usate abitualmente per descriverla non erano sufficienti.

Da più di un secolo la teologia cattolica (quella protestante l'aveva fatto fin dai suoi primordi: Andrea Osiandro nella Dieta di Augusta del 1530, Calvino nel *Catechismo di Ginevra* del 1536) ha riassunto la missione salvifica nelle tre funzioni di sacerdote, re e profeta, ricondotte più o meno direttamente alla « unzione », indicata nel nome « Cristo » (Messia=unzione). Anche il concilio Vaticano II si è riferito più volte a questo schema sia per parlare della missione di Cristo (*Optatam totius*, 4; *Presbyterorum ordinis*, 1) sia, soprattutto, per chiarire la missione della chiesa e dei suoi membri, (*Lumen gentium*, 10, 12, 13, 21, 25-28, 31-35; ecc.). Alcuni per questo collegano alla triplice missione di Cristo la divisione classica dei poteri nella chiesa: giurisdizione, ministero, ministero; giurisdizione come potere regale di guida, ministero come potere profetico di annunciare la parola di Dio, ministero come esercizio del potere sacerdotale.

Altri si richiamano alla formula giovannea che qualifica Gesù: via, verità, vita; via per il potere di condurre al regno di Dio; verità come profeta e rivelatore; vita come redentore o liberatore dell'uomo dal dominio della morte. Questi schemi chiariscono la missione di Gesù in rapporto agli altri uomini ma non mettono in luce il rapporto con il Padre. Il termine « messia » implica anche il rapporto con il Padre che lo unge e lo invia con una particolare

missione storica. Ugualmente il termine « rappresentante », che alcuni teologi attuali sembrano preferire, sottolinea maggiormente la funzione mediatrice tra Dio e l'uomo.

Altre analisi, infine, mettono maggiormente in luce la realtà oggettiva del dono offerto all'uomo: la salvezza. In questa linea la figura mediatrice di Cristo viene tratteggiata attraverso le componenti antropologiche della salvezza: la verità è illuminazione, la vita è divinizzazione, la via è cammino di maturazione umana. Cristo è rappresentante di Dio come guida storica al raggiungimento dei beni che costituiscono la salvezza dell'uomo; è colui che ha dato uno « Spirito » nuovo, un dono dall'alto. La differenza tra questi diversi schemi è abbastanza netta, ma i loro confini non sono sempre ben delineati. È certo, in ogni caso, che essi rispondono ad esigenze culturali diverse.

Il « messianismo » sottolinea principalmente la « missione » o l'« unzione » da parte del Padre che per mezzo del suo « Cristo » intende salvare gli uomini. Gesù diventa così il rappresentante di Dio nei confronti degli uomini peccatori: ma un rappresentante così impegnato da accettare tutte le conseguenze dell'amore divino che vuole rendersi visibile.

Lo schema delle « tre funzioni » è prevalentemente cristologico: è centrato infatti sulla figura di Gesù di Nazareth come colui che esercita una missione storica.

Il tema infine della salvezza è di carattere più antropologico perché mette in luce la perfezione che l'uomo acquisisce conformandosi alla figura di Gesù e diventando, a suo esempio, figlio di Dio.

Evidentemente nessuno schema ha la pretesa di esaurire l'interpretazione della figura di Cristo e quindi di escludere gli altri. Il metodo e l'efficacia di una presentazione della figura di Cristo mediatore della salvezza dipendono non solo dai dati della fede pervenuti dal passato, ma anche dall'ambiente culturale in cui l'annuncio viene fatto. Vi può essere quindi una risposta diversa secondo il tempo e le situazioni: « l'adattamento della predicazione della Parola rivelata deve rimanere legge di ogni evangelizzazione » (*Gaudium et spes*, 44). Dal punto di vista storico si può notare che nelle prime comunità cristiane la funzione salvifica di Gesù era sintetizzata nei titoli messianici e quindi la figura prevalente era quella di Messia o di inviato del Padre. Le altre figure anche se vengono menzionate non acquistano importanza autonoma; ciò vale anche per i Pa-

dri della chiesa e per la teologia scolastica. Si potrebbe qualificare tale schema come «teocentrico» nel senso che accentua la figura del Padre nel tratteggiare la mediazione salvifica di Gesù.

Solo con il dissolversi della teologia classica a questo succede uno schema più «cristologico», centrato cioè sulla figura stessa del mediatore. Già nel secolo XVI tra i riformatori e nel secolo XVIII tra i cattolici la mediazione salvifica viene descritta esaurientemente con il richiamo alle tre funzioni cristologiche di profeta, sacerdote e sovrano. Anche se spesso, già nei Padri antichi e nei teologi scolastici, ma soprattutto nei teologi successivi, queste funzioni vengono espressamente collegate alla «unzione» messianica, lo schema interpretativo sembra maggiormente centrato sull'azione del mediatore che su quella di Dio. La ragione di questo fatto sta forse nel diffuso «criptomonofisismo» o almeno nell'accentuato «cristocentrismo» che qualifica gli ambienti originari dello schema predetto, come la pietà di quei periodi storici. Nella svolta recente della teologia cristiana, protestante prima e successivamente di quella cattolica, la descrizione della mediazione salvifica di Cristo sembra essere sempre più centrata sul dono salvifico, e quindi sull'uomo che ne è il destinatario. Si tratta evidentemente solo di prospettiva e di accentuazioni che non modificano radicalmente l'annuncio della comunità ecclesiale, ma che rispondono a precise esigenze pastorali dettate dalle mutate condizioni culturali.

I/ SALVEZZA

Il problema della salvezza è centrale in ogni religione. I problemi fondamentali dell'uomo, infatti, conferiscono alla sua esistenza un carattere di precarietà che si traduce spesso in stati d'animo d'insicurezza, in richieste di liberazione. Nella religione ebraica e conseguentemente nel cristianesimo il tema della salvezza ha avuto connotazioni concrete: è stato centrato infatti nelle esperienze storiche dell'Esodo dall'Egitto del popolo ebraico e del rinnovamento sociale vissuto dalle prime comunità cristiane. Per questo motivo nella Bibbia il termine salvezza ha sempre una connotazione storica e si riferisce all'azione con cui Dio attraverso i suoi mediatori, in particolare il suo «Messia», libera l'uomo dal male e gli offre la sicurezza della vita.

I/ Temi biblici

Il termine «salvezza» traduce abitualmente l'ebraico «jeshā», il greco «soteria» il latino «salus». Nella Bibbia viene usato soprattutto il corrispondente verbo «salvare» (*yasha* in ebraico e *sozein* in greco) spesso nelle due forme: passiva (essere salvato) e causativa (rendere salvi). Ma sia il sostantivo che il verbo hanno un significato molto più ampio dei nostri termini. Nell'uso biblico indicano infatti: liberazione, vittoria, bene, pace, felicità, prosperità, sicurezza, salute.

Le situazioni storiche nelle quali Dio viene invocato o affermato salvatore riguardano tutti gli aspetti dell'esistenza umana: la guerra, la prigionia, la malattia, la morte, la paura, la schiavitù, la solitudine, l'esilio ecc. Il riferimento storico più significativo nell'Antico Testamento è costituito dagli episodi dell'Esodo dall'Egitto: «gli Egiziani ci angariarono e ci perseguitarono imponendoci pesi gravissimi. E noi gridammo al Signore Dio dei Padri nostri: il quale ci esaudi, rimirò la nostra umiliazione, i travagli e le angustie nostre e ci condusse via dall'Egitto con mano forte e braccio disteso, tra grande spavento, con meraviglie e prodigi, e ci fece entrare qui, dandoci una terra che stilla latte e miele» (Dt 26, 6-9).

L'esigenza della salvezza acquista connotazioni nuove durante l'esilio in Mesopotamia (dalla distruzione di Gerusalemme nel 587 a. C. al ritorno di una parte degli esuli nel 537 a. C.; ma deportazioni in massa degli ebrei si erano avute anche nei secoli precedenti). In questo contesto la parola dei Profeti costituì il richiamo costante alla fedeltà, la voce della speranza per una restaurazione dell'unità e della pace, l'invito alla attesa fiduciosa negli inviati di Dio. In questo orizzonte la figura del Messia acquistava lineamenti molto complessi e vari. Nelle sue diverse forme il messianismo prospettava una nuova, definitiva fase della storia salvifica. Il popolo d'Israele si sentiva chiamato ad essere luce per tutti i popoli della terra: Gerusalemme e il tempio diventano i simboli della promessa e della potenza cioè il Regno di giustizia e di pace a tutte le genti.

Man mano che le speranze di una «salvezza» immediata venivano puntualmente frustrate cominciarono a sorgere concezioni «apocalittiche» della salvezza. Si pensò ad un rivolgimento radicale del mondo, realizzato direttamente da Dio che avrebbe poi giudicato tutti gli uomini prima di instaurare il regno definitivo di pace e di giustizia eterna.

L'annuncio evangelico viene fatto in un ambiente in cui questi orientamenti spirituali sono già diffusi e le attese corrispondenti sono molto vivaci. I seguaci di Gesù di Nazareth sono convinti che «la parola di questa salvezza è già venuta» (At 13, 26) che essi costituiscono «la primizia di «coloro che stanno diventando salvi» (1 Cor 1, 18; 2 Cor 2, 15; Ef 1, 8) che sono «salvati nella vita di Gesù» (Rm 1, 10) dato che «non c'è sotto il cielo altro nome dato agli uomini, dal quale possiamo aspettarci d'esser salvati» (At 4, 12).

Ma d'altra parte la salvezza non è ancora nota in modo definitivo e pieno: essendo «salvezza in speranza» (Rm 8, 24) stiamo ancora in attesa della manifestazione finale del Salvatore quando egli apparirà per consegnare al Padre gli eletti. La fede che salva consiste appunto nell'accogliere il Vangelo centrato nella persona di Gesù di Nazareth «morto a causa dei nostri peccati e risorto in vista della nostra giustificazione» (Rm 4, 25). Alla luce dell'esperienza rinnovatrice fatta dalle prime comunità cristiane viene anche letta nel loro ambito la Parola e la predicazione messianica di Gesù. Egli è associato con la sua opera che il regno di Dio è presente, che i tempi della salvezza ultima e definitiva sono arrivati. Anche quando si concretizza in gesti limitati come le guarigioni da malattie, la liberazione da situazioni di pericolo o di morte, la salvezza annunciata è sempre quella «escatologica», che richiede la fede e si realizza attraverso la fede (Mc 5, 34; Lc 8, 48; Mc 10, 52; Lc 7, 50; Lc 18, 42). Gli eventi della storia di Gesù sono «segni» o anticipazioni che permettono di credere alla Parola efficace di Dio e quindi alla salvezza promessa. In tale modo Gesù è riconosciuto sempre più chiaramente come il Messia, l'inviato del Padre «veramente quest'uomo era figlio di Dio» (Mc 15, 39), «il Figlio del Dio vivente» (Mt 16, 16); quello cui «è stato dato ogni potere (exousia)» (Mt 28, 18), per mezzo di cui «Dio ha visitato il suo popolo» (Lc 1, 16). Per la fedeltà con cui Gesù ha compiuto la sua mediazione salvifica fino a morirne il Padre lo ha glorificato e lo ha costituito Signore (Fil 2, 9-11).

I beni quindi che costituiscono la salvezza caratterizzano la mediazione salvifica di Cristo. Per essa l'uomo è liberato da molti mali (la malattia, la morte, l'ignoranza il peccato, l'infedeltà, l'egoismo ecc.) e molti beni gli vengono consegnati (la vita piena, la conoscenza, la pace, la capacità d'amare, ecc.). Questi doni

vengono considerati come espressioni del dono supremo dato da Dio agli uomini per mezzo di Cristo: lo Spirito Santo. È lo Spirito che caratterizza la vita dell'uomo nato di nuovo (Gv 3, 3-8) cioè della «creatura nuova» (2 Cor 5, 17); colui che fa vivere il credente in comunione con Dio e con i fratelli (Rm 8, 14-17; 1 Gv 3, 20), che lo conduce alla conoscenza piena della verità (Gv 16, 13-15).

2/ Temi storici

L'annuncio evangelico è centrato sempre nella figura di Gesù mediatore della salvezza. Ma lungo l'arco dei secoli si è avuta una differenziazione nelle tematiche che vengono privilegiate e che caratterizzano le diverse presentazioni della salvezza.

Un tema molto comune nei primi scrittori della chiesa è quello della *illuminazione* o della *conoscenza*. La salvezza è vivere nella luce, essere chiamati da Dio «dalle tenebre alla luce; dall'ignoranza alla conoscenza della gloria del suo nome» (1 Lettera di Clemente, 59, 2) alla «conoscenza immortale» (*Ibidem*, 36, 2). Per S. Giustino «l'uomo dimentico della verità ed avvolto dai demoni nell'ignoranza e nell'errore, ha un disperato bisogno di trovare la luce perduta» (J. KELLY, *Il pensiero cristiano delle origini*, Bologna 1972). Queste idee troveranno ampio sviluppo presso Ireneo o gli alessandrini, ma anche presso non pochi scrittori occidentali come Ippolito, Tertulliano e più tardi Agostino. La salvezza in questa prospettiva è l'educazione (*paideia*) che l'uomo riceve attraverso l'insegnamento, l'esempio e lo Spirito di Cristo. Egli è il rivelatore, il maestro.

Un altro bene salvifico che viene spesso rilevato nei primi scritti cristiani è l'*immortalità* o la vita eterna concessa all'uomo in virtù dello Spirito di Cristo risorto o del *Logos* incarnato. Già la *Didachè* nella Preghiera eucaristica considera l'immortalità come uno dei doni fondamentali: «Ti rendiamo grazie. Padre santo per il tuo santo nome... Per la fede e l'immortalità» (X, 2). Per IGNAZIO l'unione a Cristo ci permette di sfuggire alla morte (*Ad Trallianos*, 2, 1). Ma al di là di queste affermazioni, molto frequenti nell'antichità, si delineano valutazioni diverse dell'immortalità come dono salvifico. Per alcuni la salvezza operata da Cristo ha restituito un dono che apparteneva già all'uomo prima del peccato, per altri, invece, l'immortalità è il carattere di una vita completamente nuova. Per TEOFILO, in particolare,

l'uomo non fu creato né mortale né immortale (cfr. *Ad Autolicum*, 2, 24-25). Scegliendo il peccato l'uomo divenne mortale, mentre Gesù con la sua ubbidienza raggiunge l'immortalità e la offre a tutti coloro che si uniscono a lui. In questa linea si sviluppa ampiamente già con Ireneo il parallelismo fra il primo Adamo, che perse la vita immortale, ed il secondo Adamo che l'ha definitivamente riconquistata per tutta l'umanità. In questa prospettiva la salvezza è una reintegrazione dello stato primitivo di perfezione e di immortalità. Ben preso a questa perfezione è collegata spesso la *divinizzazione*, idea che ebbe largo sviluppo soprattutto nel mondo alessandrino. Ma già S. Ignazio, e S. Ireneo avevano tradotto con questo termine (*theosis*) la sostanza della salvezza che la seconda lettera di S. Pietro attribuiva alla potenza divina che «ci ha messi in possesso dei preziosi e magnifici beni promessi, affinché per mezzo di questi voi diveniate partecipi della natura divina» (1, 4). ATANASIO riassume lapidariamente la dottrina già comune, almeno da Origene in avanti, nella tradizione cristiana con la formula «Il Verbo si è fatto uomo, per divinizzarci» (*De incarnatione*, 50) o «Il figlio di Dio divenne figlio dell'uomo, affinché i figli degli uomini, cioè di Adamo, divenissero Figli di Dio... Così egli è Figlio di Dio per natura e noi lo siamo per grazia» (*Ibidem*, 8).

I Padri cappadoci svilupperanno ampiamente in chiave soteriologica il concetto della divinizzazione secondo il principio: «ciò che (nella incarnazione) non è stato assunto non è salvato». In Gesù la natura umana, unita a quella divina, raggiunge quella perfezione definitiva che per mezzo dello Spirito egli può comunicare a tutti gli uomini. Il Verbo «si congiunge con la nostra natura affinché, attraverso la sua congiunzione con la divinità, diventasse divina, esente dalla morte e riscattata dalla tirannia nemica. Il suo trionfale ritorno dalla morte inaugurò il ritorno trionfale della razza umana alla vita immortale» (GREGORIO DI NISSA, *Oratio catholica*, 25).

Questo sarà pure uno dei temi più comuni alla cristologia di CIRILLO DI ALESSANDRIA per il quale «noi eravamo tutti in Cristo; la persona comune dell'umanità viene di nuovo alla luce in Lui» (*In Johannem* 16, 6; PG 74, 432). Questo filone di riflessione percorre da un capo all'altro tutta la letteratura greca se ancora in MASSIMO CONFESSORE ha una notevole rilevanza. Per lui l'uomo attraverso la divinizzazione, che consegue all'unione ipostatica, acquista una libertà così profonda da poter rea-

lizzare compiutamente se stesso (cfr. *Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 100 B; 204 A; 232 B-D).

Nonostante l'identità delle formule si trovano tuttavia notevoli differenze di concezioni cristologiche e antropologiche.

In alcuni è presente la concezione platonica degli universali reali per cui i singoli individui, appartenendo all'unica reale natura, avevano una profonda comunione ontologica; mentre altri considerano la divinizzazione legata soprattutto allo sviluppo della libertà. In alcuni il momento supremo è l'incarnazione del Verbo che opera la ricapitolazione di tutto il creato; mentre altri sottolineano la risurrezione come il culmine del processo di divinizzazione. Alcuni considerano esclusivamente l'azione del *Logos*, altri invece sembrano privilegiare l'azione dello Spirito, giacché, come dice ATANASIO, gli uomini «non sarebbero mai diventati figli, se non avessero ricevuto lo Spirito di colui che è vero Figlio di natura» (*Contra Arianos*, 2, 59). Alcuni infine considerano la divinizzazione come una tappa assolutamente nuova nello sviluppo della creazione; mentre altri la considerano soprattutto come una restaurazione dell'umanità primitiva tradita e radicalmente rovinata dal peccato.

Accanto a tutti questi temi soteriologici ne esiste fin dall'inizio un altro che acquisterà grande importanza nella teologia occidentale più vicina a noi: quello della *redenzione sacrificale*, della *liberazione dal male* o del *riscatto dalla schiavitù*. Anche in questo caso alle stesse formule si intrecciano concezioni molto diverse, ma anche alcune costanti ben individuabili. Fra queste ultime: l'importanza della morte di Cristo, il debito contratto con il peccato, e la conseguente schiavitù al male e alla morte. In questo contesto alcuni danno maggior rilievo al demonio e ai diritti da lui acquisiti sull'uomo in seguito al peccato di Adamo, cui corrisponde l'opera vittoriosa di Cristo che ha liberato definitivamente l'uomo.

In occidente, particolarmente, l'accentuata importanza data al peccato originale e alle sue deleterie conseguenze, costituì l'ambiente per un abnorme sviluppo delle dottrine sacrificali della morte di Cristo, che fin dall'inizio sono elaborate per spiegare la salvezza cioè la liberazione dell'uomo dalla schiavitù del peccato e della morte. In particolare ciò che caratterizzerà la teologia occidentale è il concetto di «soddisfazione» offerta da Cristo al Padre per i peccati degli uomini. Questo concetto di derivazione giuridica, utilizzato già da Tertullia-

no e Cipriano a proposito della penitenza sacramentale, cioè del ristabilimento di rapporti armonici fra i singoli individui e Dio, venne ben presto utilizzato per spiegare la mediazione salvifica di Cristo. Egli si offrì al Padre in espiazione dei peccati, sostituendosi così all'umanità peccatrice nel riparare l'onore di Dio lesa dalla disobbedienza di Adamo e di tutti i suoi imitatori. Ma, a questo elemento particolare, l'idea della liberazione dal peccato e dalla corruzione realizzata per mezzo della morte espiatrice di Gesù sviluppa formule bibliche e si trova come tema costante pur se in secondo ordine, anche nelle riflessioni dei primi scrittori cristiani. Il sangue di Cristo dice già CLEMENTE nell'età subpostolica «fu versato a nostro vantaggio», «e la sua carne per la nostra carne, e la sua anima per le nostre anime» (*Lettera di Clemente*, 21, 6; 49, 6); e POLICARPO «Egli sopportò tutte le sofferenze per noi, perché potessimo vivere in Lui» (*Ad Philipenses*, 8, 1). Secondo GIUSTINO, Cristo soffrendo la crocifissione, ha «distrutto il potere del serpente che istigò la trasgressione di Adamo» (*Dialogo*, 94, 2). La vittoria di Cristo sul demonio e sulla morte si traduce per l'uomo nella liberazione definitiva dal dominio assoluto del male. Ben presto a questa idea fu collegata anche la convinzione che il demonio esercitasse un certo dominio sull'uomo e che a causa della sua pertinacia era necessario da parte di Cristo giocare di astuzia per ingannare il nemico dell'uomo.

Queste formule di carattere mitologico (presenti ad es. in Origene) non scomparvero molto facilmente dalle tradizioni popolari e dalla predicazione.

Fu solo con il diffondersi della spiegazione più razionale di Anselmo di Canterbury che queste spiegazioni furono sostituite. ANSELMO nell'opuscolo *Perché Dio uomo* spiegando il peccato come offesa infinita di Dio, considerò la incarna- zione del Verbo come l'unico modo possibile per compensare l'onore lesa di Dio e soddisfare la sua giustizia. In assenza infatti di una riparazione volontaria (soddisfazione), la giustizia divina sarà costretta ad una riparazione imposta che è la pena, proporzionata all'infinità della colpa. Fu per questa esigenza che Anselmo pensò di aver individuato la ragione intrinseca della incarnazione e della morte di Cristo: solo infatti la riparazione di una persona divina avrebbe potuto soddisfare secondo proporzione l'offesa infinita dell'uomo peccatore. D'altra parte la vita di Cristo non sarebbe stata sufficiente dato che l'ubbidienza e la

devozione al Padre in essa esplicita. Gli sono già dovute come creatore; solo la morte sacrificale, affrontata con amore, poteva costituire la necessaria «soddisfazione».

Questa spiegazione aveva alcuni presupposti discutibili (il peccato come offesa infinita, necessità della soddisfazione) e altre carenze notevoli (la risurrezione, ad es. non trovava spazio come momento salvifico).

Queste imperfezioni gravarono pesantemente negli sviluppi successivi della soteriologia. Anche perché non furono accolte le integrazioni che la Scolastica, soprattutto con S. Tommaso, aveva apportato alla sintesi anselmiana. Furono così esasperati gli aspetti giuridici: si parlò persino dell'odio e della giustizia vendicativa del Padre nei confronti del Figlio «fatto peccato». La passione e la morte di Cristo acquistarono le tinte fosche di una macabra resa di conti, organizzata con esatta pignoleria da ragioniere. La risurrezione fu considerata solo come una ricompensa generosa di Dio, soddisfatto della riparazione avuta. La salvezza veniva ridotta ai diritti acquisiti da Cristo a favore di tutti gli uomini per la vita futura.

Solo con il rinnovamento della cristologia ed il ricupero dei temi tradizionali della teologia orientale è stato possibile superare alla fine del secolo scorso e durante il nostro secolo questa impostazione. Per la teologia cattolica la spinta più forte è venuta dal concilio Vaticano II. I suoi documenti sottolineano l'aspetto storico oltre a quello ultraterreno della salvezza, l'importanza della risurrezione e il conseguente dono dello Spirito. Fino ad allora la teologia aveva identificato la salvezza con la vita gloriosa acquisita con le opere buone e le sofferenze della storia. Poi la teologia ha avvertito maggiormente la dimensione presente della salvezza, la funzione antropologica. La salvezza per l'uomo diviso, insicuro, imperfetto è la possibilità di essere se stesso pienamente in ogni situazione storica.

È interessante notare che a questa storicizzazione della salvezza corrisponde un accentuato risalto alla figura gloriosa di Gesù di Nazareth. Egli è il salvatore in quanto risorto e donatore dello Spirito.

II/ TRIPLICE FUNZIONE DI CRISTO

La teologia degli ultimi secoli nel descrivere la mediazione salvifica ha privilegiato le funzioni del sacerdozio, della profezia e della signoria

di Cristo glorioso. Esse hanno una lunga tradizione che risale già alle fonti bibliche, e ad ampi apporti della riflessione primitiva.

1/ Gesù profeta

Già durante la sua vita terrena Gesù fu chiamato «profeta», secondo una lunga tradizione veterotestamentaria. Successivamente il titolo ebbe alterne fortune nell'uso ecclesiale.

Tra i sinottici è soprattutto Luca che presenta Gesù come «il profeta». Anche la sua morte a Gerusalemme, è collegata a questo fatto «perché non può essere che un profeta muoia fuori di Gerusalemme» (Lc 13, 33). Tutto il Vangelo di Luca è il resoconto di un lungo cammino di Gesù a Gerusalemme, la città che uccide i profeti (Lc 13, 34; Mt 23, 37). A pochi giorni dalla sua morte sono i discepoli di Emmaus che riassumono l'esistenza di Cristo come quella di «un profeta potente in opere e in parole» (Lc 24, 21). Nella tradizione ebraica sia il sacerdote che il re diventavano tali per discendenza familiare o a volte nel caso del re, per designazione del profeta; questi, invece veniva scelto direttamente da Dio e da Lui riceveva la parola da annunciare. Di Gesù i suoi concittadini potevano dire «non è costui il figlio di Giuseppe?» (Lc 4, 22). Nella Sinagoga stavano ascoltando l'inizio della sua attività profetica quando, dopo aver letto il noto brano di Isaia (Is 61, 1-2): «Lo Spirito del Signore è sopra di me; per questo mi ha unto per portare la buona novella ai poveri», Gesù aveva esclamato: «oggi i vostri orecchi hanno ascoltato l'adempimento di questo passo della Scrittura» (Lc 4, 18-21). Egli, il modesto figlio di Giuseppe, si presentava nella veste nuova di profeta unto da Dio per annunciare la Sua Parola: parola di liberazione, di sollievo e di salvezza. Anzi nella veste del Profeta escatologico che da tempo gli ebrei ansiosamente aspettavano secondo le promesse antiche (Dt 18, 15; Is 61, 1). Per questo ritorna più volte l'esclamazione del popolo di fronte alle manifestazioni della sua potenza: «un (o il) grande profeta è sorto fra di noi e Dio ha visitato il suo popolo» (Lc 7, 16; cfr. Lc 1, 68. 78; 19, 44).

In Giovanni questa funzione è presentata sulla falsariga del tema della luce: Egli è il maestro che insegna la verità in nome o con l'autorità di Dio. La sua opera (Gv 4, 34) cioè la sua missione è appunto quella di «manifestare il nome di Dio agli uomini» (cfr. Gv 17, 6), di rendere visibile il Dio invisibile (Gv 1, 18;

1 Gv 1, 2). Tutta la sua attività, la predicazione in particolare ed i miracoli, è appunto orientata a questo fine: è quindi, di natura profetica.

In Paolo è Cristo glorificato che viene considerato rivelatore della gloria di Dio, immagine del Padre invisibile (cfr. Col 1, 15; 2 Cor 4, 4; 1 Tm 6, 16). La funzione profetica ha pertanto raggiunto la fase definitiva ed eterna.

Lo sviluppo della soteriologia ha tradotto la funzione profetica soprattutto con la figura del pedagogo o del maestro. La vita cristiana già da CLEMENTE di Roma viene presentata come «educazione in Cristo» (*paideia en Christò*) (1 Lettera, 21, 8). Gli apologeti utilizzarono per chiarire questo tema il termine di *logos* (parola-idea) che già aveva utilizzato Giovanni (Gv 1, 1 ss., 1 Gv 1, 1, Ap 19, 13), e che era di uso abbastanza diffuso negli ambienti stoici e platonizzanti. Questo tema si aprì successivamente agli sviluppi del concetto di rivelazione e della corrispondente funzione esercitata da Gesù, nel quadro della universale storia della manifestazione di Dio. Questo tema che ha avuto molta incidenza fin verso il secolo v, soprattutto negli ambienti alessandrini, ha perso poi importanza, senza che venisse interamente dimenticato.

Solo recentemente (in particolare dopo M. J. Scheeben) la teologia cattolica ha ripreso ampiamente questo aspetto della figura di Cristo nel quadro della sua missione salvifica. Ad essa ha collegato l'insegnamento magisteriale, l'annuncio della Parola di Dio, la conoscenza di Dio da parte di Cristo e conseguentemente, della chiesa. Il concilio Vaticano II ha riassunto questo sviluppo dottrinale in modo molto efficace: «Il popolo santo di Dio partecipa pure dell'ufficio profetico di Cristo col diffondere dovunque la viva testimonianza di Lui, soprattutto per mezzo di una vita di fede e di carità, e coll'offrire a Dio un sacrificio di lode, cioè frutto di labbra acclamanti in nome di Lui. L'universalità dei fedeli che tengono l'unzione dello Spirito Santo non può sbagliarsi nel credere, e manifesta questa sua proprietà mediante il soprannaturale senso della fede di tutto il popolo, quando "dai Vescovi fino agli ultimi fedeli laici" mostra l'universale suo consenso in cose di fede e di morale. E invero, per quel senso della fede, che è suscitato e sorretto dallo Spirito di verità, il Popolo di Dio sotto la guida del sacro magistero, al quale fedelmente conformandosi accoglie non la parola degli uomini ma, qual è in realtà, la parola di

Dio, aderisce indefettibilmente «alla fede una volta trasmessa ai santi», con retto giudizio peccata in essa più a fondo e più pienamente l'apoteosi alla vita» (*Lumen gentium*, 12).

2/ Gesù Signore

Il tema della signoria di Cristo ha seguito in vario modo lo sviluppo di tutta la soteriologia fin dai primi momenti, anche se il titolo non è così originario come quello di profeta. Esso infatti si riferisce solamente allo stato glorioso di Cristo.

La fede dei primi cristiani è riassunta nella breve formula di Pietro: «Dio ha costituito Signore e Messia quel Gesù che voi avete crocifisso» (At 2, 36) perché, come aggiunge Paolo: «se tu confessi con la tua bocca che Gesù è Signore e credi nel cuore che Dio lo ha risuscitato dai morti, sarai salvo» (Rm 10, 9). Anche l'espressione liturgica dell'attesa del suo ritorno glorioso è centrato sul titolo di Signore: *Maranatha*: vieni Signore Gesù o il Signore viene (Ap 22, 20; 1 Cor 16, 22). Queste formule sottendono tutta la riflessione della prima comunità sul valore soteriologico della morte e risurrezione di Cristo come momenti culminanti del regno predicato e iniziato da Gesù di Nazareth.

Già durante la vita terrena egli ha lottato contro il potere del «principe di questo mondo» e facendo lo ha cacciato fuori (cfr. Gv 12, 21). Per questa sua vittoria è stato «esaltato alla destra di Dio» (At 2, 33) che «gli ha dato un nome sopra ogni altro nome, affinché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi... e ogni lingua confessi che Gesù Cristo è Signore nella gloria di Dio Padre» (Fil 2, 9-11). Per questo egli «è stato dato ogni potere in cielo e in terra» (Mt 28, 18) da Dio che «tutto gli ha assoggettato» (1 Cor 15, 28) cioè ha «posto sotto i suoi piedi» (1 Cor 15, 26).

L'esercizio di questo potere dura tutt'ora fino all'annientamento completo del male, nel momento in cui Egli consegnerà il regno al Padre (cfr. 1 Cor 15, 24) «poiché bisogna che egli regni fino a che non abbia posto sotto i suoi piedi tutti i nemici. Ultimo nemico sarà annientata la morte» (Ibidem, 25-26). La signoria regale di Cristo quindi è legata alla sua vittoria sul peccato e sulla morte compiutasi nella risurrezione. «Questa potestà Egli l'ha comunicata ai discepoli, perché anch'essi siano costituiti nella libertà regale e con l'abnegazione di sé e la vita santa vincano in se stessi il regno del peccato» (*Lumen gentium*, 36).

3/ Gesù sacerdote

Le formule relative alla funzione sacerdotale di Cristo appartengono più alla «teologia biblica» che all'uso immediato di Gesù o degli apostoli stessi. Ma questo non ha impedito che il tema acquistasse con il tempo una rilevanza soteriologica notevole. In rapporto soprattutto all'interpretazione della morte violenta, subita da Cristo, come gesto sacrificale offerto al Padre o voluto dal Padre a riscatto dei peccati umani. In questa interpretazione si inserì principalmente il filone messianico del Servo di Jahvé (Is 53, 1), ma non fu estranea certamente anche la linea del messianismo sacerdotale. È appunto questo che confluì nella figura di Gesù sacerdote sviluppato soprattutto nella lettera agli Ebrei.

La concezione sacerdotale del Messia nasceva e si alimentava dalle riletture del Salmo 110 in cui l'unto di Dio viene intronizzato alla sua destra come sacerdote eterno. Già i settanta avevano interpretato in chiave messianica questo salmo e la stessa identificazione tardiva tra il principe del popolo e il «sommo sacerdote in eterno» (1 Mac 9, 30; 10, 20; 14, 41) favorì lo sviluppo di questa interpretazione.

Non bisogna però ricondurre a questa figura tutte le formule neotestamentarie relative al sacrificio di Cristo e alla sua morte redentrice. Né Gesù, infatti, né gli apostoli hanno usato alcun titolo sacerdotale in rapporto alla morte, mentre è il filone messianico del Servo di Jahvé che viene ben presto utilizzato nell'interpretazione della morte di Gesù secondo le indicazioni di profeti: «non doveva forse il Cristo patire tali cose e così entrare nella sua gloria?» (Lc 24, 26). Ma il servo di Jahvé non viene mai considerato sacerdote. Solo timidamente si introduce la funzione attribuita a Cristo glorioso di «intercedere per noi» (Rm 8, 34) di «essere presso il Padre» (1 Gv 2, 1), funzioni queste tipicamente sacerdotali e come tali espressamente considerate dalla lettera agli Ebrei (7, 25). La lettera agli ebrei interpreta tutta l'azione terrena e celeste di Gesù come sacerdotale. La risurrezione lo ha costituito definitivamente «Sommo sacerdote in eterno secondo l'ordine di Melchisedech» (Eb 6, 20). Solo in questa luce la sua morte viene vista come un sacrificio offerto dallo stesso sacerdote che si immola spontaneamente per i peccati degli uomini e così «giunto alla perfezione divenne per tutti quelli che gli ubbidiscono cagione di eterna salvezza, proclamato da Dio sommo sacerdote secondo l'ordine di

Melchisedech» (Eb 5, 9-10). Allo stesso modo l'azione terrena di Gesù viene riassunta in termini sacerdotali: «Egli nei giorni della sua vita nella carne, avendo con forti grida e lacrime presentato preghiere e supplicazioni a chi lo poteva salvare dalla morte, venne esaudito per la sua pietà» (Eb 5, 7). La stessa sua nascita è considerata una chiamata sacerdotale «La gloria di diventare sommo sacerdote gliela diede colui che disse: Tu sei figlio mio, oggi io ti ho generato» (Eb 6, 5).

A questo punto si comprende facilmente come negli sviluppi della soteriologia fu molto facile interpretare in chiave sacerdotale tutte le formule sacrificali del Nuovo Testamento anche se originalmente esse venivano lette di fatto nella prospettiva messianica del servo di Jahvé.

Allo stesso modo è comprensibile come tutta la vita di fede venga considerata già nella 1 *Lettera di Pietro* «un sacerdozio santo» in quanto può consistere in una offerta quotidiana di «vittime spirituali gradite a Dio per mezzo di Gesù Cristo» (2, 5). Ed è appunto a queste formule che si richiama la teologia recente quando sottolinea il carattere sacerdotale della vita cristiana (cfr. *Lumen gentium*, 34).

*
Aniché dilungarsi ulteriormente nella presentazione di questi titoli messianici di Gesù, sarà utile evidenziare, a modo di conclusione, il criterio metodologico che soggiace alla loro corretta lettura. Si tratta di non preconstituire un'immagine aprioristica di profetismo, regalità, sacerdozio, a cui ricondurre successivamente le dimensioni della mediazione salvifica; ma al contrario, di partire dai gesti concreti della salvezza cristiana, per cogliere l'istanza rinnovatrice che essi introducono nei concetti genericamente religiosi di profeta, re, sacerdote.

In questo sforzo di interpretazione non astratta, ma biblico-storica della mediazione di Cristo sarà importante rilevare i rapporti di continuità e di novità che la missione di Cristo intrattiene con le funzioni profetiche, regali, sacerdotali progressivamente delineatesi nell'Antico Testamento. In particolare si arriverà a identificare la peculiarità «cristiana», neotestamentaria di queste funzioni nell'invio dello Spirito, che viene così a stabilire una relazione tra la missione di Cristo e la missione della chiesa. Cristo è mediatore definitivo, è profeta, re, sacerdote perché dona lo Spirito. In questa luce possiamo rileggere con una comprensione più piena, i titoli messianici precedentemente illustrati. Gesù è profeta, non perché comunica qualche rivelazione divina, ma perché è la rivelazione del Padre: ma questo può accadere perché egli ci invia il suo Spirito che ci dà l'accesso a lui e al Padre, ci fa comprendere la «verità» cioè il mistero, il piano di Dio (cfr. per es. l'opera «memorizzatrice» dello Spirito nei discorsi di Gv 14 - 16).

Gesù è re perché attua la signoria misericordiosa e liberatrice del Padre, rende presente nella storia quella volontà di amore con cui Dio vince il male, giudica il peccato, dona la legge, guida il popolo; ma tutto ciò si attua mediante lo Spirito (cfr. i temi giovannei e paolini dello Spirito come Paracito, difensore dei discepoli e accusatore

del mondo, come Legge interiore, come Guida dei figli di Dio).

Gesù è sacerdote perché il gesto sacrificale della sua morte, come carità e obbedienza, fa esistere il popolo della nuova alleanza, il popolo in comunione con Dio, fedele e obbediente a Dio; ma questo avviene in forza dello Spirito che scaturisce dal Cristo morto e glorificato (cfr. nel c. 19 di Gv il tema dello Spirito emesso, donato da Gesù o, nel c. 7, il tema dello Spirito che scaturisce, come acqua viva, dal Cristo glorificato).

III/ MESSIANISMO

Come appare chiaro la triplice funzione salvifica di Cristo viene spesso collegata all'unione da parte del Padre.

I/ Temi biblici

È doveroso notare a questo proposito che sia il profeta che il re ed il sacerdote vengono considerati come «unti del Signore» nell'Antico Testamento, anche se una vera unzione esisteva solo per i sacerdoti (cfr. Es 29, 7. 21. 36; 40, 13-15; Lv 8, 12. 30 ecc.) ed i re (1 Sam 9, 16; 26, 9. 11. 23; 2 Sam 1, 14. 16 ecc.); mentre per i profeti se ne parla in senso piuttosto metaforico (1 Re 19, 16; Is 61, 1).

Quanto al Nuovo Testamento si parla dell'unzione profetica di Gesù nel battesimo (Lc 4, 18; At 10, 38) e dell'unzione regale nella risurrezione (At 2, 36; Eb 1, 9), o semplicemente della sua missione (At 4, 27). Sarebbe tuttavia forzata la deduzione dalla triplice funzione salvifica del nome di Messia (cioè Cristo) che significa appunto «unto», «inviato». Questa infatti è originaria ed immediata mentre le altre funzioni sono esplicitazioni e applicazioni particolari di questa chiamata fondamentale. Gesù è essenzialmente Messia, l'inviato del Padre per iniziare il Regno. In altre parole Gesù non è chiamato Cristo perché è re, sacerdote e profeta, ma perché è il Messia, l'Unto del Signore. Solo come tale viene poi interpretato alla luce dell'esperienza veterotestamentaria come profeta, Signore e, più tardi, come sacerdote. Gesù dei Vangeli è prima di tutto il Messia; e sarebbe una deformazione grave presentare la sua figura salvifica quale emerge nel Vangelo al di fuori dei tratti messianici. Anche quando dal popolo viene acclamato «re» o «profeta» (mai viene proclamato sommo sacerdote) ciò accade perché secondo le diverse prospettive messianiche si concretizza l'attesa salvifica che si riferiva o ad un profeta risorto o ad un grande re della stirpe davidica. Ed anche se spesso Gesù non voleva es-

ere acclamato Messia, ciò non significa che non avesse una coscienza messianica; intendeva solo evitare fraintendimenti sulla natura della sua missione. La difficoltà di definire la missione salvifica di Gesù di Nazareth sta appunto nel fatto che egli non accettò nessuno schema precedente: né il messianismo regale e quello sacerdotale né quello glorioso del Servo di Jahvé, né quello del Figlio dell'uomo, anche se molto probabilmente egli ha utilizzato quest'ultimo appellativo. Gesù sembra allargare le attese dei suoi contemporanei appropinquandone le esigenze e chiarendone le implicazioni.

Il modo migliore per riassumere il proprio messianismo è forse il richiamo fatto da Gesù nella sinagoga di Nazareth al profeta Isaia: Lc 4, 18 ss.) «Lo Spirito del Signore è sopra di me; per questo egli mi ha unto per portare la buona novella ai poveri; mi ha mandato a guarire i contriti di cuore, ad annunciare la liberazione ai prigionieri e la vista ai ciechi, a rimettere in libertà gli oppressi, a predicare l'anno gradito al Signore». «Poi riavvolto il rotolo e datolo all'incaricato si sedette e gli occhi di tutti nella sinagoga erano fissi su di lui. Allora cominciò a dir loro: «Oggi questo passo della Scrittura si è avverato come avete udi-

to». Un cambiamento stava per realizzarsi nella società. Vi erano oppressi: sarebbero stati liberati; vi erano prigionieri; sarebbero usciti dalle loro prigioni; vi erano dei peccatori pentiti: sarebbero stati perdonati.

Egli così compiva «le promesse degli eroi e dei martiri del grande risveglio della libertà. Non solo le speranze di Isaia o le collere di Ezechiele. Prometeo veniva sciolto dalle catene. Antigone portata fuori dalle mura. Queste catene e questa mura, immagini mitiche del destino, cadevano innanzi a lui come polvere. Tutti gli dei erano morti e l'uomo cominciava. Era come una nuova nascita dell'uomo» (R. GARAUDY, *Pour vous qui est Jesus-Christ, o.c.*, p. 67).

Momenti significativi nella realizzazione della figura messianica da parte di Gesù furono le guarigioni, la predicazione, il perdono dei peccati, ma soprattutto la sua morte e la sua risurrezione. La morte, in particolare, perché fu il momento nel quale apparve che egli sapeva amare senza alcuna riserva, che sapeva fidarsi totalmente del Padre da consegnarsi interamente alla sua missione. La risurrezione inoltre perché fu il momento in cui fu costituito «Figlio di Dio nella pienezza» (Rm 1, 4). Gli

Apostoli lo avevano già riconosciuto come «Cristo di Dio» (Lc 9, 20) ma fu solo dopo la risurrezione che annunciarono: «Sappia dunque con certezza tutta la casa di Israele che Dio ha costituito Signore e Cristo questo Gesù che voi avete crocifisso» (At 2, 36). «Dio lo ha esaltato come principe e salvatore per dare ad Israele il pentimento e il perdono dei peccati» (At 5, 31). La verifica che gli Apostoli fanno della messianicità di Gesù e la prova che essi possono mostrare agli increduli è lo «Spirito Santo che Dio ha dato a tutti quelli che gli obbediscono» (At 5, 32), lo Spirito di cui Pietro poteva dire rivolto ai Giudei: «Voi lo vedete e l'ascoltate» (At 2, 33) e alla cui dimostrazione di potenza Paolo richiamava i fedeli di Corinto (1 Cor 2, 4-5).

2/ Temi attuali

Con il termine «Spirito» gli Apostoli ed i primi cristiani indicavano la forza salvifica che essi sperimentavano ed insieme il dono che essi ritenevano di avere ricevuto. Durante i secoli esperienze analoghe si sono moltiplicate. Dal filone ebraico-cristiano sono sorti numerosi messianismi che si sono affiancati a quelli emersi nell'ambito di altre religioni o della cultura «profana». La storia, infatti, presenta una serie ininterrotta di attese messianiche, di risorgenti tensioni, di promesse stimolanti. La maggior parte fino ad alcuni secoli fa, si colorava facilmente di tinte religiose come tuttora avviene in molte aree culturali.

Da quando il processo di secolarizzazione ha accelerato i suoi passi, i vari messianismi hanno acquistato una loro autonomia nei confronti delle religioni; ma di fatto rispondono alla medesima tensione al futuro che ogni uomo avverte.

Oggi, infatti, più di ieri, l'uomo è diventato consapevole della sua condizione di ricerca continua e di insoddisfazione. Ma ha anche scoperto che la radice di questa tensione non sta nella insufficienza della cosa, ma nella incompletezza della sua realtà personale, nell'esigenza insopprimibile di diventare se stesso. «Realmente l'enigma dell'essere umano non sta in ciò che egli è, ma in ciò che egli è capace di essere... L'uomo deve essere compreso come un complesso di possibilità oltre che come un insieme di fatti... Per cogliere l'uomo in termini umani... dobbiamo considerarlo come una persona che è destinata ad essere più di quanto non sia» (A. HESCHEL, *Chi è l'uomo*, Milano 1971, pp. 69-70). Ogni generazione ed ogni

individuo percorre questo stesso processo indipendentemente dalla quantità di beni che ha a disposizione. Non è infatti il possesso delle cose, ma la realtà personale a costituire la trama reale dei desideri profondi dell'uomo. Anche in prospettiva atea E. Bloch ha potuto scrivere: «Non vi sono segreti più lontani e nello stesso tempo più prossimi di quello dell'*homo absconditus* nel mondo stesso carico del suo reale mistero, nel suo proprio problema reale nel come-mai, nel perché, nell'a-che-scopo del suo essere. Non solo in noi, e per la nostra conoscenza del mondo, queste domande sono irrisolte nella loro parte più profonda, ma nel mondo stesso e nel processo che gli è proprio; ed attendono una risposta che porti all'identico. Come antico e nuovo è il grido di giungere a sé» (E. BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo*, Milano 1972, pp. 325-326).

Ma non per questo i messianismi umanistici od atei raccolgono l'intera eredità del messianismo cristiano, o questo perde la sua funzione nella storia. Il messaggio messianico di Gesù oggi può essere riassunto così: la vita attuale dell'uomo non consiste in un godimento del presente ma in un'attesa; non consiste in una sosta ma in un cammino; non consiste nell'essere ma nel divenire. D'altra parte l'attesa riguarda il dono di un amore che è già operante; il cammino è la risposta ad una chiamata che già da ora viene percepita; il divenire è in atto già nella storia come partecipazione ad un essere presente.

La differenza fondamentale tra i messianismi atei e quello cristiano sta nel fatto che per il messianismo ateo la misura dell'attesa è la speranza dell'uomo e la sua capacità operativa; per Cristo la misura è l'amore di Dio e l'accoglienza storica dell'uomo. La salvezza che Cristo annuncia è dono radicale ed anche la libertà che lo accoglie è l'espressione del dono stesso che deve essere ricevuto. La salvezza che ogni messianismo ateo annuncia è conquistata programmata dall'uomo, che al vertice della creazione deve condurre avanti, tragicamente solo, il cammino dell'universo.

L'identità del messianismo cristiano nella storia non è data quindi né da contenuti programmatici (sociali o individuali) e neppure da norme morali per raggiungere traguardi utopici, ma dal riferimento agli eventi storici vissuti dal Messia. I cristiani sono coloro che si confrontano costantemente con gli eventi messianici per cogliere il loro valore di rivelazione e di stimolo salvifico. Essi ritengono che l'esperienza storica di Gesù di Nazareth, la sua pre-

dicazione, la sua azione, la sua morte siano sufficientemente indicativi per decidere in ogni circostanza secondo le esigenze di una autentica umanità. Essi credono che nell'avventura umana di Gesù di Nazareth il progetto di Dio relativo all'uomo sia apparso in tutta la sua pienezza; per questo pensano che, narrando la sua storia e vivendone il messaggio nel tempo, sia possibile trasmettere il segreto per vivere da uomini nel nostro mondo. Questa è la ragione per cui il nucleo essenziale dei rituali salvifici consiste per i cristiani nel racconto di eventi storici. Non è semplicemente un ricordo o una commemorazione del passato, è la volontà di cogliere la Parola creatrice di Dio all'interno degli eventi e farla risuonare in modo nuovo nel nostro presente per seguirla nelle sue promesse. Il cristiano non conosce più degli altri uomini il futuro, non ha progetti e soluzioni prefabbricate per i suoi problemi insorgenti. È convinto però che, essendo la realtà sostenuta dall'amore di Dio, ascoltando la storia, in particolare quella di Gesù, che egli considera la manifestazione più chiara del progetto divino sull'uomo, sia possibile vivere in un modo autentico, diventare uomini veri, raggiungere il futuro definitivo al quale si sente chiamato. Egli pensa quindi che l'avventura di Gesù, non terminata con la sua morte, sia un momento decisivo dell'azione con cui Dio, chiama e guida ogni uomo alla Vita.

Per questo la comunità dei credenti in Cristo continua a proclamare Gesù di Nazareth il Messia di Dio e a testimoniare che realmente in Lui ogni uomo può trovare salvezza.

BIBLIOGRAFIA

- AA. VV., *The Salvation today*, Genève 1973; trad. it., *La salvezza oggi*, Consiglio Ecumenico delle Chiese, Bologna 1974; J. ALFARO, *Le funzioni salvifiche del Cristo quale rivelatore, sacerdote e signore*, in: *Mysterium salutis*, vol. V, *L'evento Cristo*, Brescia 1971, pp. 812-889; L. BOFF, *Jesus Cristo Liberador*, Petrópolis 1972; trad. it., *Gesù Cristo liberatore*, Assisi 1973; J. F. BONNEFOY, *La primauté du Christ selon l'écriture et la tradition*, Rome 1959; J. BOSC, *L'office royale du Seigneur Jésus-Christ*, Genève 1957; T. CITRINI, *Gesù Cristo rivelazione di Dio*. Il tema negli ultimi decenni della teologia cattolica, Venegono Inferiore 1959; A. FEUILLET, *Le Christ sagesse de Dieu d'après les Épîtres pauliniennes*, Paris 1966; A. GONZALES, *Profetas sacerdotes y reyes en el antiguo Israel*, Madrid 1962; A. GRILLMEIER, *Christ in christian Tradition from the Apostolic Age to Chalcedon*, London 1965; *Gli effetti dell'azione salvifica di Dio in Cristo*, in: *Mysterium salutis*, vol. VI, *L'evento Cristo*, Brescia 1971.

pp. 413-493; F. HAHN, *Christologische Hobeitstitel*, Göttingen 1964²; J. P. JOSSUA, *Le Salut. Incarnation ou mystère pascal*, Paris 1968; J. N. D. KELLY, *Early christian Doctrines*, London 1965; trad. it. *Il pensiero cristiano delle origini*, Bologna 1972; J. LECLERCQ, *L'idée de la royauté du Christ au moyen âge*, Paris 1959; C. MOLARI, *La salvezza cristiana nella moderna teologia cattolica*, in: AA. VV., *La teologia cristiana*, Assisi 1975, pp. 35-118; G. OGGIONI, *Il mistero della redenzione*, in: *Problemi e*

Orientamenti di Teologia Dogmatica, vol. II, Milano 1957, pp. 237-343 (con ampia bibliografia ragionata); L. RICHARD, *Le mystère de la Rédemption*, Tournai 1959; K. RAHNER, *Erlösung*, in: *Sacramentum mundi*. Theologisches Lexikon für die Praxis, vol. II, Freiburg i. Br. 1968; trad. it. vol. VI, Brescia 1976; J. RIVIERE, *Le dogme de la Rédemption dans la théologie contemporaine*, Albi 1948; A. SANNA, *La regalità di Cristo secondo la scuola francescana*, Oristano 1951.

RELIGIONE (FENOMENOLOGIA DELLA)

FRANFRANCO MORRA

I I METODI RIDUZIONISTICI. - II/ I LIMITI DEL RIDUZIONISMO. SCHLEIERMACHER. - III/ IL SENTIMENTALISMO DI OTTO. - IV/ LA FENOMENOLOGIA DELLA RELIGIONE DI VAN DER LEEUW. - V FENOMENOLOGIA E STORIA DELLE RELIGIONI. - VI/ FENOMENOLOGIA E FILOSOFIA DELLA RELIGIONE. SCHELER. - VII/ L'ESPERIENZA RELIGIOSA SECONDO GUARDINI. - VIII/ CONCLUSIONE.

I/ I METODI RIDUZIONISTICI

L'esperienza religiosa è a tal punto originale e profonda, che ogni riflessione su di essa non può se non impoverirla e spegnerla. Come ha scritto Gerardus van der Leeuw, «la storia delle religioni è molto ricca, ma la storia della storia delle religioni è altrettanto povera» (G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1956²; trad. it., Torino 1960, p. 13). Quasi sempre, i tentativi di dare una spiegazione filosofica della esperienza religiosa si sono tradotti in operazioni riduzionistiche, che violentavano l'autenticità della religione. Ricordiamo le principali spiegazioni riduzionistiche

1/ Riduzione razionalistica

È il tentativo di giudicare l'esperienza religiosa con categorie razionali, considerando la ragione come il criterio cui riferire la religione; talvolta la stessa esperienza religiosa viene considerata come una forma superiore di conoscenza (*gnōsis*); in epoca rinascimentale, tale riduzione si svolge sia nel tentativo di mostrare una sostanziale coincidenza di religione e filosofia (*docta religio e pia philosophia*, secondo MARSILO FICINO; cfr. *Építome in Plotinum*, «Prooemium», in: *Opera*, Basel 1961, vol. I, p. 1537), sia nella pretesa di una religione dei Sotti (= filosofia) superiore alla religione grossolana del volgo (cfr. G. BRUNO, *De l'infinito, universo e mondi*, dial. I; in *Dialoghi italiani*, Firenze 1958³, pp. 386-387; T. CAMPANEL-

LA, *Metaphysicorum liber XVI*, c. 3, art. 1, Bologna 1967, vol. III, p. 216); Spinoza continuerà questa linea, affermando la coincidenza di religione e filosofia nell'*amor Dei intellectualis* del dotto (cfr. SPINOZA, *Ethica*, V, 23) e Hegel la concluderà nella maniera più rigorosa: la religione e la filosofia hanno lo stesso oggetto (Dio), ma la prima lo coglie sul piano imperfetto della rappresentazione, mentre la seconda sul piano definitivo e insuperabile del concetto; la filosofia, dunque, «supera» (cioè, insieme, distrugge e conserva) la religione, la quale è una filosofia inadeguata e imperfetta (su questa scia, gli «antihegeliani» Schopenhauer e Nietzsche definiranno la religione rispettivamente «metafisica per il popolo», in *Parerga e paralipomena*, Torino 1963, p. 994; e «platonismo per il popolo», in *Di là del bene e del male*, Milano 1927, p. 20); nella filosofia il Dio della religione muore («Venerdì Santo speculativo») e risorge come Spirito Assoluto (cfr. soprattutto le *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 1832, postume; trad. it., Bologna 1973-74, voll. 2);

2/ Riduzione moralistica

È il tentativo di considerare la religione come una forma imperfetta della attività morale; esso è legato soprattutto al nome di EMANUELE KANT e alla sua opera *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793; Torino 1945); morale e religione hanno lo stesso oggetto e sono diverse solo formalmente: «la religione è la conoscenza di tutti i nostri doveri

come comandi divini» (o. c., p. 168); tutte le verità religiose (redenzione, peccato, chiesa, preghiera, miracolo, ecc.) sono semplicemente delle allegorie morali e gli stessi postulati religiosi (esistenza di Dio, immortalità dell'anima) sono dedotti dal «fatto» morale (per Kant la religione deriva dalla morale, non viceversa); la scuola neokantiana del secolo scorso accentuerà questa riduzione moralistica, introducendovi talvolta una coloritura etico-politica (ricordiamo soltanto: H. COHEN, *Religion und Sittlichkeit*, Berlin 1907; P. NATORP, *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität*, Freiburg i. Br. 1894; W. WINDELBAND, *Präludien*, Freiburg i. Br. 1884; trad. it., Milano 1947 [parziale, ma contiene il saggio «Das Heilige. Skizze zur Religionsphilosophie»]; E. TROELTSCH, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen 1902; trad. it., Napoli 1968; ID., *Was heisst «Wesen des Christentums?»* [1903; sta nel II vol. delle *Gesammelte Schriften*, Tübingen 1922²; trad. it. nella raccolta di saggi troeltschiani: *Etica, religione, filosofia della storia*, Napoli 1974]; per via diversa, il pragmatismo di J. Dewey approda alla riduzione moralistica, quando distingue «religione» [credenze, pratiche e chiesa] e «religioso» [atteggiamento emotivo che accompagna qualunque esperienza]: «la religiosità è la moralità toccata dall'emozione» C. J. DEWEY, *A Common Faith*, New Haven 1934; trad. it., Firenze 1959, p. 25);

3/ Riduzione antropologica

Ricerca l'origine della religione in un meccanismo sentimentale psicologico; già nel mondo greco la religione era stata derivata da una proiezione antropomorfa (Senofane), da una impostura politica (Crisia), da una divinizzazione degli eroi (Evemero), dal timore dei fenomeni naturali (Lucrezio); Hume riprende questa riduzione facendo derivare la religione dalla paura (cfr. HUME, *The natural History of Religion*, 1757; trad. it., Bari 1928; ID., *Dialogues Concerning Natural Religion*, 1799, postumi; trad. it., Bari 1957²); ma la posizione più radicale è quella di Feuerbach: oggetto e soggetto della religione sono una cosa sola, Dio, che in realtà è l'uomo sottratto ai suoi limiti; la religione deriva da un meccanismo di proiezione psicologica, mediante il quale l'uomo si innalza al di sopra delle carenze dell'umanità; il discorso su Dio è semplicemente un discorso sull'uomo («la teologia è antropologia») e la vera religione non è quella di Dio,

ma quella dell'Uomo («l'antropologia è teologia»); il cristianesimo, con la sua dottrina dell'Uomo-Dio, avrebbe aperto la strada alla Religione dell'Umanità (cfr. L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, 1841; trad. it., Milano 1949-50, voll. 2; ID., *Das Wesen der Religion*, 1845; trad. it., Torino 1972).

4/ Riduzione sociologica

Considera la religione come la ipostatizzazione dei legami sociali; questa riduzione ha trovato la sua espressione più decisa nella scuola sociologica francese di E. DURKHEIM, soprattutto nella sua opera su *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912; trad. it., Milano 1963); dalla società derivano sia le categorie logiche, sia le categorie mitiche (cfr. DURKHEIM-MAUSS, *De quelques formes primitives de classification*, 1901-02; trad. it. in: DURKHEIM-HUBERT-MAUSS, *Le origini dei poteri magici*, Torino 1965²); la religione, in quanto «sistema solidale di credenze e di pratiche, relative a cose sacre, cioè separate e interdette, le quali uniscono in un'unica comunità morale, chiamata chiesa, tutti quelli che vi aderiscono» (*Les formes...*, o. c., p. 50), altro non è se non la divinizzazione del legame totemico, la personificazione e ipostatizzazione del gruppo sociale; una riduzione sociologica affatto particolare è quella del marxismo, per il quale la religione è la sovrastruttura alienante e mistificata («oppio dei popoli») di una struttura socioeconomica caratterizzata dallo sfruttamento di classe; la religione, unica fra tutte le sovrastrutture, è destinata a morire insieme con la società divisa in classi (cfr. MARX-ENGELS, *Sulla religione*, Roma 1969; LENIN, *Scritti sulla religione*, Roma 1949); la riduzione veteromarxista della religione a superstruttura (sia pure interagente come la struttura) viene accentuata nell'epoca della Seconda Internazionale da uno stretto collegamento con il positivismo evolutivistico: la religione è semplice «riflesso illusorio» del mondo reale e — insiste il materialismo dialettico sovietico — non esisterà più un giorno, come non sarebbe esistita religione nell'umanità primitiva (cfr. *La religione nell'URSS*, a cura di A. BAUSANI, Milano 1961; *L'educazione atea*. Rapporto Ilitchev alla commissione ideologica del PCUS, Roma 1964; *Fondamenti della filosofia marxista*, Milano 1966, voll. 2); il marxismo occidentale, invece, cerca di valutare nella religione gli elementi eticopolitici e storici, considerandola come una forma inadeguata («utopia») di protesta rivo-

teocrazia, destinata a trovare il suo compimento nel socialismo; nonostante la maggiore associabilità per la religione, il neomarxismo non supera la riduzione sociologica, in quanto, come il vecchio marxismo la incorpora per la sua presunta maggiore utilità sociale (cfr. E. BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo*, Milano 1971; L. KOLAKOWSKI, *Senso e non-senso della religione cristiana*, Assisi 1975; M. MACHOWSKI, *Gesù per gli atei*, Assisi 1974; R. GARAUZZI, *Parola d'uomo*, Assisi 1975; L. LOMBARDO-LUCCI, *Socialismo e libertà*, Roma 1968).

II I LIMITI DEL RIDUZIONISMO. SCHLEIERMACHER

I metodi riduzionistici sono tra loro diversi, ma hanno questo in comune: che la religione viene spiegata con la non-religione; che il principio cui la religione viene ricondotta è diverso dalla religione, è areligioso e talvolta antireligioso. Ogni metodo riduzionistico non riesce a cogliere l'originalità e la autenticità della religione: in quanto esso, in ogni caso, è convinto che la religione «altro non è se non...», ossia non essere tutto, meno che religione. In tal modo la religione, così ridotta e ricondotta alla filosofia, alla moralità, all'antropologia o alla sociologia, perde la sua specificità e diviene un semplice preliminare o una appendice di una diversa attività spirituale.

Bisognava, dunque, scoprire una «ontologia regionale» del Religioso, mettendo in luce della religione quei caratteri, che la definiscono in maniera inconfondibile nei confronti delle altre «ontologie regionali». Ma questa scoperta richiedeva l'uso di un metodo non-riduzionistico, capace di aprirsi con sicura disponibilità alla autorivelazione del Religioso. Tale metodo, già presente in maniera inconsapevole in molti autori dell'epoca moderna, fu il metodo fenomenologico. Sarebbe facile trovarne le applicazioni nell'*esprit de finesse* di Pascal, nella libertà lirica di Tertsteegen, nel recupero spiritualistico di Rosmini, nella ragionevolezza della fede di Newman, nella filosofia cristiana di Ollé-Laprune, e in altri ancora.

Ma il precedente più ovvio del metodo fenomenologico è F. D. E. Schleiermacher, nella sua duplice opposizione alle riduzioni razionalistica dell'illuminismo (religione naturale) e moralistica di Kant. La religione non è una conoscenza razionale né una moralità, ma è «sentimento e gusto dell'Infinito» (F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Reden über die Religion an*

die Gebildeten unter ihren Verächtern, 1799; trad. it., Firenze 1947, p. 37), è il «sentimento dell'infinita dipendenza» dell'uomo rispetto a qualcosa che infinitamente lo trascende (Id., *Der christliche Glaube nach der Grundsätzen der evangelischen Kirche in Zusammenhange dargestellt*, 1821-22; ed. FÖRSTER, Halle s. a., § 4, p. 13 del I vol.).

In tal modo, il «sentimentalismo» di Schleiermacher, se pur andava incontro a rischi notevoli di soggettivismo religioso, come ha osservato KARL BARTH (cfr. *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich 1947; trad. it., nel vol. antologico: *Filosofia e rivelazione*, Milano 1965; *Die Theologie und die Kirche*, Zürich s.a.; trad. it., nel vol. *Antologia*, Milano 1964, pp. 105-134, che contengono il noto confronto tra Schleiermacher e Feuerbach), tuttavia apriva una strada, che il metodo fenomenologico avrebbe percorso: quella del recupero della religione in una regione autonoma, che non sia né quella del conoscere, né quella del fare.

III/ IL SENTIMENTALISMO DI OTTO

Da Schleiermacher, del resto, deriva l'opera che, più di ogni altra, ha aperto la strada alla fenomenologia della religione del nostro secolo: *Das Heilige*. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen (1917; München 1958³⁰; trad. it., Milano 1966), di RUDOLF OTTO (il quale, nel 1899, aveva curato l'edizione del centenario delle *Reden* di Schleiermacher). Ma fra Schleiermacher e Il Sacro c'è di mezzo il processo di crisi dello scientismo moderno, che consentirà a Husserl di proporre il metodo fenomenologico e a Otto di purificare il sentimentalismo da ogni contaminazione empirica. Nemico deciso di ogni evolucionismo nelle scienze della religione, acriticamente continuato dal movimento «modernista», Otto rifiuta ogni problema intorno all'origine della religione. Non si tratta, dunque, di ricondurre la religione alla non-religione, ma di far emergere, mediante un ascolto sensibile, l'oggetto della religione, assolutamente inconfondibile con gli oggetti delle altre attività spirituali.

La fenomenologia è un metodo che consente l'autorivelazione della essenza; ora l'essenza della religione non è né razionale né morale, ma sentimentale. Nella religione si rivela un rapporto tra l'uomo e qualcosa che lo supera

infinitamente: il Numinoso (da *numen*, parola inventata da Otto in analogia a «Luminoso» da *lumen*). Nella vita della creatura irrompe qualcosa di inatteso, la Potenza infinita, a tal punto diversa da tutto ciò che esiste, da potere anche essere chiamata il «Tutt'Altro» (*Das Ganz-Andere*), perché è diverso per qualità (cfr. l'«infinita differenza qualitativa» di Kierkegaard).

Se il Tutt'Altro (concetto più universale del concetto «Dio») è l'oggetto della esperienza religiosa, il soggetto è la creatura: il sentimento della infinita dipendenza diviene, in Otto, il «sentimento della creaturalità», mediante il quale l'uomo sperimenta, con «timore e tremore» (cfr. Tb 13, 6; Sal 55, 6), il suo niente di fronte all'Altissimo, il suo «pulvis et cinis» (Gn 18, 27) dinanzi al Dio onnipotente, che l'uomo non può degnamente ricevere nella sua casa, anche se spera trepidamente che voglia entrare e, con Lui, entri la Salvezza (Mt 8, 8; Lc 7, 6). Di fronte al Sacro, la creatura si sente profana sino in fondo; ma questa sua impurità è solo l'aspetto negativo del sentimento di creaturalità; ve n'è, anche, uno positivo, che sperimenta nell'uomo la presenza del lume del volto di Dio (Sal 4, 7).

L'ambivalenza del *Kreaturgefühl* (sentimento della creaturalità) è un riflesso dell'ambivalenza del Sacro, il quale viene sentito come ciò che atterrisce per la sua eterogeneità e come ciò che affascina per la sua somiglianza, come *tremendum* e *fascinans* (cfr. AGOSTINO, *Confessiones*, XI, 9: «Et inhorresco et inardesco. Inhorresco in quantum dissimilis ei sum. Inardesco in quantum similis ei sum»). Il Sacro viene sentito, ancora, come assoluta potenza (*majestas*) e forza (*energia*), come portentoso (*deinós*) e degno di rispetto (*augustum*). Ma questi caratteri del Sacro non sono né razionali, né morali; essi non sono evidenti né all'uomo intellettuale né all'uomo etico, ma all'uomo sentimentale, che rimane scosso dal brivido (*das Schaudern*) del Numinoso («la pelle d'oca è qualcosa di "soprannaturale"», ne *Il Sacro*, p. 26).

Con ciò Otto non intende affermare il carattere irrazionale dell'esperienza religiosa, ma solo mostrare come essa sia in prima istanza un fatto non razionale, alogico, ma non perciò illogico o privo di significato. Razionale e morale, del resto, che non hanno all'inizio a che fare col Numinoso, si introducono nella storia della religione. Ogni religione va incontro a un processo di razionalizzazione e di moralizzazione: nulla di male in ciò, purché si riconosca — con

la teologia negativa — l'assoluta alterità e indiciabilità di Dio, in quanto «ein begriffener Gott ist kein Gott» (un Dio concettualmente comprensibile non è un Dio) (ripete Otto con Tersteegen).

Sembra a Otto che proprio il cristianesimo rappresenti la religione superiore, in quanto essa riesce ad amalgamare il senso della assoluta trascendenza di Dio con la certezza della bontà del Padre e della sua presenza nel Cristo. Ma la razionalizzazione cristiana non elimina il numinoso veterotestamentario, che è, insieme, vicino («Padre nostro») e lontano («che sei nei cieli»), perché non è solo il «buon Signore», ma anche «l'altissimo, onnipotente» (S. FRANCESCO, *Cantico delle creature*). Anche il Dio cristiano continua ad abitare «in una luce inaccessibile» (1 Tm 6, 16). Lo Spirito «soffia dove vuole» (Gv 3, 8).

Otto ha la chiara consapevolezza di aver introdotto un metodo fenomenologico nella storia della religione (cfr. anche, come seguito di *Das Heilige*, gli *Aufsätze, das Numinose betreffend: I, Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus Numinis); II, Sünde und Urschuld*, München 1931 e 1932; e l'interessante confronto tra i misticismi di Meister Eckhardt e Sankara: *Westöstliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesendeutung*, Gotha 1926; trad. fr., Paris 1951). Egli rifiuta ogni pretesa storicistica o evolucionistica come fuorviante, in quanto confonde la *genesi* con l'*essenza*. Il metodo fenomenologico nulla sa, né vuol sapere, del falso problema dell'origine della religione: «Le esplorazioni sulle scaturigini storiche e sui collegamenti evolutivi non conferiscono nulla alla conoscenza dell'essenza e del valore di una realtà» (*Il Sacro*, p. 98). Il metodo fenomenologico va alla cosa stessa e coglie l'essenza a priori dell'esperienza religiosa: «Il sacro pertanto nel pieno significato del vocabolo, è per noi una categoria composta. I momenti che lo compongono sono le sue parti costitutive razionali e irrazionali. Ma *in entrambi* i momenti — il che va solennemente proclamato contro ogni sensualismo e ogni evolucionismo — costituisce una categoria puramente *a priori*» (o.c., p. 113).

Non sono mancate le critiche, nei confronti di Otto. Ma la sua opera come hanno sostenuto tutti gli scienziati delle religioni, apre un'epoca, in quanto, con un metodo efficace e sottile, egli è riuscito a svelare l'originarietà e l'originalità della religione, come di una esperienza specificamente e necessariamente umana, radicata in una *Erlebnis* coscienziale cui corrispon-

è il « correlato oggettivo » del Numinoso. Otto non si considerava un fenomenologo, ma un teologo; e non è sicura una decisa influenza di Husserl su di lui. Eppure, tutta la fenomenologia della religione appare legata all'autore di *Das Heilige* come a un caposcuola.

IV/ LA FENOMENOLOGIA DELLA RELIGIONE DI VAN DER LEEUW

Anzitutto, questa filiazione della filosofia della religione da Otto viene riconosciuta dai principali scienziati, che effettuano un passaggio dalla indagine storica alla indagine morfologica delle religioni. Basti ricordare, qui, come primo. Gerardus van der Leeuw, il quale fa propria la scoperta della fenomenologia: « l'ordine di successione storica non determina la struttura » (*De primitieve mensch en de religie*, Groninga 1937; trad. it., Torino 1961, p. 91). Alla fine della sua *Fenomenologia della religione*, nella quale tutte le categorie religiose ottengono una trattazione esemplare e per molti aspetti insuperabile, van der Leeuw definisce con precisione i compiti della fenomenologia della religione, che egli vuole rigorosamente distinta dalla poesia della religione, dalla storia della religione, dalla psicologia della religione, dalla filosofia della religione e dalla teologia (ma ciò non significa che la fenomenologia della religione non sia in rapporto con tutte le altre scienze del fenomeno religioso). La fenomenologia parla di ciò che si mostra; e l'*eidòs* in tanto si mostra, in quanto ci si apra con disponibilità alla sua autorivelazione. L'*epoché* fenomenologica non è soltanto una metodologia scientifica, ma un atteggiamento erotico: « non l'atteggiamento di un freddo spettatore, ma, al contrario, lo sguardo affettuoso che chi ama rivolge all'oggetto amato. Infatti ogni comprensione riposa sull'amore che si dà. Se non fosse così, sarebbe impossibile parlare di qualsiasi cosa che si mostra, non unicamente nella religione, ma nel senso più generale. Infatti nulla si mostra a chi non ama. Esperienza platonica oltre che cristiana » (*o.c.*, p. 539). La fenomenologia della religione, dunque, è la ricerca di una comprensione della religione all'interno del primato della esperienza vissuta religiosa e, insieme, la consapevolezza del carattere cifrato e allegorico di ogni discorso sulla religione, in quanto in essa si rivela un fenomeno « che sfugge e si nasconde » (*o.c.*, p. 538). Nella religione si rivela la Potenza e

l'uomo ne è scosso e stupito; la comprensione di questo stupore è la fede, che si radica nel mistero e si protende verso un senso ultimo e totale: « Il senso religioso di una cosa è quello cui non può succedere nessun altro senso più ampio e profondo. È il senso del tutto, è l'ultima parola. Ora, questo senso non è mai inteso; questa parola non è mai pronunciata; l'uno e l'altro sempre ci superano. Il senso ultimo è un mistero, che si rivela sempre nuovamente, e tuttavia rimane nascosto. Rappresenta un progresso fino all'estremo limite, ove si comprende soltanto una cosa, cioè che ogni comprensione sta *aldilà*. Il senso ultimo è contemporaneamente il limite del senso » (*o.c.*, p. 536).

V/ FENOMENOLOGIA E STORIA DELLE RELIGIONI

Non minori risultati ha ottenuto, mediante l'applicazione del metodo fenomenologico alla storia delle religioni, MIRCEA ELIADE. Il suo *Traité d'histoire des religions* (Paris 1949; trad. it., Torino 1954) di storico ha il titolo, ma non certo il metodo, in quanto si tratta, come indica il sottotitolo, di una « morfologia del sacro » e delle « ierofanie » (manifestazioni del sacro: cielo, terra, luna, stelle, acqua, pietre, piante, ecc.). Una trattazione particolare Eliade ha riservato al « tempo sacro » e allo « spazio sacro » (con implicazioni al calendario liturgico e alla architettura religiosa). Eliade rivendica, contro il riduzionismo intellettualistico moderno, il valore insuperabile del « mito », che egli non considera certo come favola o allegoria, ma come la Parola sacra. L'uomo è un « animale mitico » e la perdita dei miti autentici della religione non si traduce nel trionfo della razionalità, ma nella industrializzazione consumistica di miti inautentici (mass-media, romanzi gialli, cinema, *comics*, carrierismo, consumismo, ecc.): « L'uomo moderno conserva ancora almeno certi residui di un "comportamento mitologico". Le tracce di un tale comportamento mitologico si rivelano nel desiderio di ritrovare l'intensità con cui è vissuta o si è conosciuta una cosa *per la prima volta*, di recuperare il lontano passato, l'epoca benefica degli "inizi". Come c'era da aspettarsi, è sempre la stessa lotta contro il Tempo, la stessa speranza di liberarsi dal peso del "Tempo morto", dal Tempo che schiaccia e uccide » (*Aspects du Mythe*, Paris 1963; trad. it., col titolo *Mito e realtà*, Torino 1966, p. 127; cfr. anche: *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1949;

trad. it., Torino 1968; *Image et symboles*, Paris 1952; *Mythes, rêves et mystères*, Paris 1957; trad. it., Milano, 1976).

La fenomenologia della religione è già, in Eliade, un elemento consapevole della antropologia filosofica. Il Sacro non è un residuo mitico, di cui la razionalità illuministica dell'uomo secolarizzato dovrebbe liberarsi, ma un elemento costitutivo della psiche umana, la quale sempre aspira a trascendere il grigiore usuale del profano nell'esperienza qualitativamente intensa della ierofania: «L'uomo prende coscienza del sacro perché esso si manifesta, si mostra come qualcosa del tutto diverso dal profano. Per tradurre l'atto di questa manifestazione del sacro abbiamo proposto il termine *ierofania*, che è comodo, tanto più in quanto non implica alcuna precisazione supplementare: non esprime niente di più di quanto è intrinseco al suo contenuto etimologico, vale a dire che *qualcosa di sacro ci si mostra*. Si potrebbe dire che la storia delle religioni, dalle più primitive alle più elaborate, è costituita dall'accumularsi di ierofanie, ossia dalle manifestazioni di realtà sacre. Dalla ierofania più elementare, per esempio la manifestazione del sacro in un oggetto qualsiasi, una pietra o un albero, alla ierofania suprema, che per un cristiano è l'incarnazione di Dio in Gesù Cristo, non vi è soluzione di continuità. È sempre lo stesso atto misterioso: la manifestazione di qualcosa di *completamente diverso*, di una realtà che non appartiene al nostro mondo, in oggetti che fanno parte integrante del nostro mondo "naturale", "profano"» (M. ELIADE, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Hamburg 1957; trad. it. Torino 1967, p. 20).

La fenomenologia della religione si incontra con la psicologia analitica nell'opera di Karoly Kerényi, il quale ricercò e descrisse, insieme con C. G. Jung (e oltre lo psicologismo di questi), la struttura del mito come «storia vera» e «archetipo esemplare». Il mito è una verità, che può essere demitizzata. La demitizzazione (Bultmann) ha certo valore contro il mito inautentico (mitologico), ma non vale nei confronti del mito genuino, che si mostra nella sua verità. Senza ascolto del mito, non v'è comprensione dell'uomo: «I miti sono qualcosa di più che non semplici archetipi. Essi sono immagini più ampie dell'uomo, prototipi che mostrano quei tratti di carattere nella loro connessione con l'esistenza umana e nelle loro conseguenze per questa esistenza, portandoli per sempre come figure paradigmatiche. E appunto perciò essi non rispecchiano soltanto l'uo-

mo, ma anche il "mondo dell'uomo"» (K. KERÉNYI, *Miti e misteri*, Torino 1950, p. 303).

Altri autori meritano di essere ricordati fra coloro che hanno applicato il metodo fenomenologico alla storia delle religioni e sono, in tal modo, riusciti a mettere da parte ogni metodo riduzionistico e a far parlare la religione nella sua autoevidenza e a comprenderla (*verstehen*): JOACHIM WACH, dietro l'influenza di Husserl, Otto e Scheler, enunciò una sociologia fenomenologica delle religioni (*Einführung in die Religionssoziologie*, Tübingen 1931; nuova ed. ingl. *Sociology of Religion*, London 1944, dalla quale la trad. fr. Paris 1955) e fece il punto sulla situazione delle scienze religiose in un'essenziale opera: *The Comparative Study of Religions* (New York 1958); GUSTAV MENSCHING, anch'egli studioso di sociologia della religione (*Soziologie der Religion*, Bonn 1947; trad. fr. Paris 1951), ha riassunto i risultati dello studio fenomenologico della religione in una efficace sintesi: *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze* (Stuttgart 1959); FRIEDRICH JOHANN HEILER, studioso della «preghiera» (*Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München 1918; trad. fr., Paris 1931), utilizza il metodo fenomenologico per un incontro ecumenico delle religioni (cfr. *Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart*, Stuttgart 1958; trad. it., *Storia delle religioni*, Firenze 1962, voll. 2); W. BREDE KRISTENSEN, che considera il metodo fenomenologico come il più efficace per uno studio comparativo delle religioni: «La fenomenologia della religione è la considerazione sistematica della storia della religione. Essa si sforza di classificare e raggruppare i molti e largamente divergenti dati, in modo da ottenere una veduta d'insieme dei loro contenuti religiosi e dei valori religiosi in essi presenti. Questo punto di vista generale non è una storia sintetica della religione, ma un esame sistematico dei dati» (*The Meaning of Religion. Lectures in the Phenomenology of Religion*, L'Aja 1960, postuma a cura di H. KRAEMER, p. 1).

Le riserve nei confronti del metodo fenomenologico non sono mancate, soprattutto da parte di studiosi nei quali ancor forte permaneva la tendenza storicistica. Lo storico delle religioni U. Bianchi ha visto nella impostazione fenomenologica due pericoli per la storia delle religioni e per l'etnologia: «1) che si perda di vista la complessità concreta di dati ideologici e di situazioni storiche in cui tali rappresentazio-

» (mitiche) sono di fatto inserite e motivate; e) che si perda di vista il problema storico della genesi degli "archetipi" e dello svolgimento di queste situazioni» (*Storia dell'etnologia*, Roma 1971², p. 118; del BIANCHI cfr. anche *La storia delle religioni*, nel vol. I della *Storia delle religioni* di TACCHI-VENTURI-CASTELLANI, Torino 1970⁶, pp. 3-171; ricordiamo ancora: R. PETTAZZONI, *Essays on the History of Religions*, Leiden 1954; E. DE MARTINO, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, in: «Studi e materiali di storia delle religioni» 1953-54, pp. 1-25; ID., *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, Ibidem, 1957, pp. 89-107).

È certo che questi studiosi compiono un giusto richiamo alla necessità di tener conto del dato diacronico e delle diverse strutture socioculturali della religione, al fine di evitare alla fenomenologia della religione di divenire accostamento gratuito e tipologia confusa di ciò che non è né accostabile né tipologizzabile. Ma questo richiamo non riguarda la validità del metodo fenomenologico, ma solo le sue degenerazioni irrazionalistiche. In realtà, il metodo fenomenologico non sostituisce e non esclude la ricerca storica; esso è un'altra cosa: «Storico e fenomenologo lavorano perciò in comunione stretta, anzi abitualmente sono uniti nella persona di un ricercatore unico. Tuttavia la missione dello storico differisce essenzialmente da quella del fenomenologo ed ha fini diversi. Per lo storico tutto consiste in primo luogo nello stabilire quel che fu, ed anche dove non intende, deve descrivere quanto ha trovato, anche se la descrizione dovesse ridursi a registrare e catalogare. Il fenomenologo invece, quando non ha capito, non ha niente da dire. Cammina, avanza o retrocede; lo storico fa altrettanto, ma si ferma più spesso; qualche volta non si muove affatto» (VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*, o.c., p. 541).

VI/ FENOMENOLOGIA E FILOSOFIA DELLA RELIGIONE. SCHELER

Risultati di non minore rilevanza sono stati ottenuti dalla applicazione del metodo fenomenologico alla filosofia della religione. Il vero caposcuola della filosofia fenomenologica della religione è, per concorde riconoscimento, MAX SCHELER, soprattutto con l'opera *Das Ewige im Menschen* (1921; trad. it., *L'eterno nell'uomo*, Milano 1972), che apre il periodo della rinascita del pensiero cattolico nei paesi tedeschi.

La filosofia della religione ha come suo compito la definizione dell'essenza e della natura della esperienza religiosa. Il punto di partenza della filosofia della religione, dunque, non può essere se non il riconoscimento della originalità e della originarietà della esperienza vissuta del divino (dei, Dio): e ciò è possibile rifiutando ogni riduzionismo e avvalendosi di un metodo fenomenologico, al fine di recuperare, insieme con la religione, anche quella antropologia integrale, che il mondo moderno, nato da un «capovolgimento dei valori» (*Vom Umsturz der Werte*, 1915), ha perduto. All'atteggiamento del «pugno chiuso» bisogna sostituire l'umiltà fenomenologica della «mano aperta»: «La trasformazione della *Weltanschauung* non si effettuerà su *uno soltanto*, ma su livelli di coscienza molto diversi. Tuttavia sappiamo che essa segnerà, per chi è stato in una lunga e oscura prigionia, il primo passo in un giardino fiorito. La prigionia è la "civiltà" del nostro ambiente umano, opera di un intelletto volto soltanto a quanto è meccanico e meccanizzabile; il giardino è il mondo variopinto di Dio che noi — sia pure in lontananza — vediamo sorgere dinanzi a noi e salutarci nella sua limpidezza; mentre il prigioniero è l'uomo europeo di oggi e di ieri e che, tra sospiri e lamenti, procede lentamente, carico dei suoi propri meccanismi e che, con gli occhi rivolti a terra e le membra pesanti, ha dimenticato il suo Dio e il suo mondo» (*Versuche einer Philosophie des Lebens*, 1913; trad. it. nel vol. *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Milano 1970, p. 152). Alla filosofia è precluso un discorso *diretto* su Dio; ma le è consentito un discorso *indiretto*, che dovrà necessariamente passare attraverso l'esperienza religiosa. Filosofia e religione sono distinte, ma non separate: la religione è primaria rispetto alla filosofia ed è più universale; tuttavia la filosofia può parlare della religione. La filosofia della religione è, appunto, il discorso filosofico sulla religione: esso in tanto sarà possibile, anzitutto in quanto vengano rifiutati tutti i dualismi tra fede e ragione (si pensi agli agnosticismi kantiano e positivistico); secondariamente, in quanto le due attività mettano da parte ogni pretesa totalizzante ed esclusivista. Il *sistema tradizionalista* (De Maistre, De Bonald, Lamennais I) considera la filosofia come una ancella infedele della religione e fortemente ne diffida; il *sistema gnostico* (Hegel, Schopenhauer, von Hartmann) vede nella religione solo una metafisica popolare, adatta unicamente per chi non riesce ad elevarsi sino alla metafisica (il «Sapere assoluto»). In

questi due *sistemi di identità totale* non v'è spazio alcuno per la filosofia della religione, in quanto o la religione asservisce la filosofia o la filosofia supera la religione. E non pare valida, allo Scheler, neppure la soluzione tomistica (che egli distingue da quella originaria di S. Tommaso), che egli chiama *sistema di identità parziale*: è valida, in esso, l'istanza di superare fideismo e gnosticismo; ma non appare accettabile la pretesa di una «teologia naturale», cioè di un insieme di verità (esistenza di Dio, immortalità dell'anima, etc.), che l'uomo potrebbe comprendere indipendentemente dalla rivelazione, distinte da altre verità, che solo alla fede risulterebbero evidenti.

La soluzione proposta da Scheler è il *sistema di conformità*: filosofia e religione sono due attività distinte e complementari. Il loro oggetto è *realiter* lo stesso, ma *intentionaliter* è diverso. Scheler riassume in sei le differenze eidetiche tra filosofia (= metafisica) e religione:

a) lo *scopo*: per la filosofia è la risposta allo stupore ontologico («perché esiste qualcosa e non piuttosto il nulla?») per la religione è la salvezza escatologica (cioè: totale e definitiva) dell'uomo e del cosmo;

b) il *metodo*: quello filosofico è razionale e critico; quello religioso è rivelato e fideistico (*Glaubensmethode*);

c) l'*oggetto*: per la filosofia è il Principio primo, l'*arché* (*Weltgrund*); per la religione è il «Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe», cioè una Persona;

d) la *certezza*: quella filosofica non è mai esente dal dubbio e non è mai definitiva; quella religiosa è sempre sicura di sé, sia quando è autentica, sia quando è superstiziosa;

e) la *persona* che incarna e porta (*Träger*) i due valori: nella filosofia è il maestro nella scuola; nella religione è il santo nella chiesa (cfr. su questo tema fondamentale della filosofia fenomenologica della religione il saggio di SCHELER, *Vorbilder und Führer* (cominciato negli anni 1912-14), in: *Schriften aus dem Nachlass*, vol. I: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Bern 1957², pp. 255-344);

f) la *forma espressiva*: per la filosofia è il concetto; per la religione sono immagini e simboli. Tale soluzione, mentre esclude il pericolo dell'intellettualismo e quello del fideismo, riconosce la differenza essenziale (*Wesensverschiedenheit*) tra metafisica e religione e insieme ammette una loro concordanza all'interno dell'unità dell'uomo, che è *lo stesso* (anche se non sempre *gli stessi*) quando pensa il Principio primo e quando prega il Dio vivente: «Il Dio

della religione e il fondamento cosmico della metafisica possono essere *identici realmente*; come oggetti intenzionali essi sono *essenzialmente diversi*. Il Dio della coscienza religiosa è e vive esclusivamente nell'atto religioso, non nel pensiero metafisico fondato su contenuti e realtà extrareligiose. Lo scopo della religione non è la conoscenza razionale del fondamento del mondo, ma è la *salvezza dell'uomo* attraverso una comunione di vita con Dio, una divinizzazione. Il soggetto religioso non è il pensatore solitario, ma in modo ugualmente originario, come l'individuo bisognoso di salvezza e in cerca della salvezza, il soggetto contiene il rapporto vicendevole del gruppo, in ultima linea dell'umanità. Il Dio religioso è il dio delle sante persone e Dio del popolo, non il dio del sapere dei «colti» (*L'eterno*, p. 246).

Il sistema di conformità consente a Scheler di riconoscere il carattere originale e originario della esperienza religiosa: la religione non può essere confusa con nessuna altra esperienza e rappresenta un dato costitutivo della coscienza dell'uomo di ogni epoca. Il «Sacro» viene naturalmente sperimentato dall'uomo, non già con una relazione causale (questa è tipica della metafisica), ma con un rapporto analogico, che prende le mosse dal «sentimento di dipendenza» (ma purificato dal soggettivismo di Schleiermacher) e dal «sentimento di creaturalità» (ma sottratto allo psicologismo di Otto, in quanto oggettivamente fondato dal primato della rivelazione). Non si passa dal mondo-oggetto a Dio-causa: se ciò fosse, si potrebbe pervenire solo alla Causa prima, mai a Dio; ma si intuisce nella finitezza del mondo e nella creaturalità dell'uomo l'evidenza di Dio. È una esperienza vissuta (*erlebte Relation*), non pensata, ma simbolica.

Appare dunque chiaro che Dio non si può *dimostrare*, ma soltanto *mostrare*. Le cosiddette «dimostrazioni dell'esistenza di Dio» non possono certo pretendere di compiere un passaggio dalla sfera non religiosa alla sfera religiosa (dal mondo profano a Dio sacro, mediante un ragionamento scientifico), ma solo di porsi come la presentazione, mediante una evidenza razionale di tipo riflesso, di ciò che già era evidente sul piano irriflesso dalla certezza di fede. Le «prove», dunque, non sono delle dimostrazioni (*Beweise*), ma solo delle presentazioni (*Aufweise*) o delle indicazioni (*Nachweise*). Esse svolgono e completano l'esperienza di Dio; non possono certo precederla o produrla. Il loro compito è secondario e supplementare (*sekundäre und nachträgliche Aufgabe*): «Insegna-

re a trovare Dio è qualcosa di fondamentale differente e superiore che dimostrarne la sua esistenza. Solo chi ha trovato Dio può sentirne la necessità di dimostrare l'esistenza. Anche la logica della invenzione (*ars inventiendi et investigandi*) è diversa dalla logica della dimostrazione (*ars demonstrandi*). Anche la Patristica cristiana, con a capo S. Agostino, insegnava ancora a "trovare" Dio. Le sue dimostrazioni dell'esistenza di Dio sono ancora essenzialmente testimonianze circa il *procedere* della coscienza religiosa quando si trova sulla via verso Dio e circa il modo di raggiungere per questa via la sua meta» (*L'eterno*, pp. 379-380). Dato che l'oggetto della religione ne è, ad un tempo, il soggetto originario, non si può dimostrare l'esistenza di Dio: si può sapere di Dio solo attraverso Dio.

Anche gli attributi di Dio, che Scheler enuncia (ascità, onnipotenza, sacralità, unicità, eternità, antiquità, immensità, etc.), non sono definizioni, ma semplici allusioni. Ogni discorso umano su Dio è sempre inadeguato, inespressivo e analogico (la teologia negativa è superiore alla positiva, in quanto *non dice*). In tal senso, anche gli attributi supremi che l'uomo può riconoscere in Dio — spirito, persona, creatore — non derivano da un ragionamento scientifico, ma da un *intellectus fidei*: «lo spirito umano si sperimenta come prima creatura di Dio sullo sfondo della già precedente coscienza creaturale di tutte le cose finite e nello stesso tempo come in modo permanente radicato in Lui, fondato e mosso da Lui nell'esecuzione dei propri atti. Il puro giudizio causale non significherebbe dunque nulla del tutto per il rapporto religioso dello spirito umano al divino, per quanto importante sia per la metafisica. È analogamente la concezione religiosa dello spirito umano non significa solo la prima naturale rivelazione di Dio, per cui lo spirito umano, pari a una miniatura offuscata, rassomiglia allo "spirito divino". Nell'atto religioso vi è più che un giudizio di relazione. Si tratta di un'esperienza vitale di relazione, dello sperimentare da parte dello spirito umano, come riflesso e specchio vivente del divino. Non solo *per lumen Dei cognoscimus*, ma nello stesso tempo *in lumine Dei cognoscimus*» (*L'eterno*, p. 310). L'uomo non può cercare, se non ciò che ha già trovato. Nell'atto religioso, che è la risposta del soggetto al dono oggettivo della rivelazione (per la fenomenologia ontologica di Scheler è l'oggetto che si rivela al soggetto, non già il soggetto che trova l'oggetto, come per la fenomenologia trascendentale), tutta la persona partecipa.

Sentimentalismo, intellettualismo e volontarismo sono caricature dell'esperienza religiosa, la quale implica tutte le facoltà dell'uomo. Il punto di partenza dell'atto religioso è il trascendimento del mondo: non solo nel senso di «andare oltre», ma soprattutto nel senso di «riconoscerne la vanità». Nel mondo, profano, non è data salvezza per la persona; scosso dalla rivelazione del sacro, l'uomo trova un riposo per il proprio cuore inquieto. In quanto totalizzante, l'atto religioso è, insieme, personale e sociale, dato che l'esperienza della grazia richiede la complicazione intenzionale di tutti gli altri uomini nella salvezza. La religione è chiesa: «Ogni atto religioso è infine un atto contemporaneamente *individuale e sociale*. *Unus christianus - nullus christianus*, vale in senso largo per tutte le religioni. È escluso secondo un principio essenziale pensare a Dio senza riferire nello stesso tempo questo Dio a tutte le creature, come a se stessi. L'idea di Dio conduce necessariamente all'idea di *comunità* anche nel più solitario anacoreta del deserto» (*L'eterno*, p. 387). Ma la socialità dell'atto religioso non va confusa con la socialità mondana, storica o politica: il cristianesimo sociale è un puro non senso. La religione, infatti, è sempre metaculturale, nel senso che non coincide con nessuna cultura (economia, diritto, stato, arte, scienza, etc.), e proprio perciò può essere presente in ogni cultura. La socialità vera della religione non va cercata all'esterno, nella storia del mondo, ma all'interno, nella storia della salvezza: *et unam sanctam catholicam ecclesiam*.

Scheler non esaurisce la sua fenomenologia della religione ne *L'eterno nell'uomo*. Molte altre categorie religiose ottengono una trattazione esemplare e sollecitante: si pensi ai temi del dolore, della gioia, dell'amore (*Vom Sinn des Leidens*, 1916; *Vom Verrat der Freude*, 1922; *Liebe und Erkenntnis*, 1915; tutti nelle *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, 1923-24; Bern 1963²; trad. it. dell'ultimo saggio: *Amore e conoscenza*, Padova 1967); o alle indagini sulla morte e sul pudore (*Tod und Fortleben*, 1913-14; *Über Scham und Schamgefühl*, 1913; entrambi nelle *Schriften aus dem Nachlass*. Scheler abbandonerà, negli ultimi scritti (cfr. *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926; trad. it. della *Sociologia del sapere*, Roma 1976²; *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1927, trad. it. cit.; *Philosophische Weltanschauung*, 1929), questa antropologia teocentrica, per approdare a una metafisica dualistica e gnostica, nella quale tutti i princi-

pali concetti della tradizione cattolica (trascendenza di Dio, creazione, peccato, redenzione, etc.) verranno dichiaratamente rifiutati. Ma le opere del periodo teistico hanno offerto risultati così fertili, che giustamente P. ORTEGAT ha potuto scrivere che quello di Scheler è stato «il più notevole contributo della scuola fenomenologica al problema religioso» (*Intuition et religion*, Louvain 1947, p. 11) e H. FRIES scorgervi «il punto di partenza della moderna filosofia cattolica della religione» (*Katholische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Heidelberg 1949, p. 23). Messe da parte le «spiegazioni» riduzionistiche, l'uso del metodo fenomenologico (inserito nella tradizione dell'agostinismo speculativo) consente un approccio autentico al fatto religioso, analizzato nelle sue componenti essenziali e rivelato come necessariamente e unicamente umano. La scelta, cui l'uomo si trova dinanzi, non è quella tra credere in Dio o non credere in Dio. Chi pretende di non credere in Dio, in realtà crede in un Dio falso, in un idolo (danaro, nazione, sapere, sesso, etc.). La fede non è una qualità accidentale della coscienza, ma un suo dato costitutivo, in quanto l'uomo è un ente-finito che tende all'Infinito: «L'uomo è l'intenzione e il gesto della trascendenza stessa, è l'essere che prega e cerca Dio [...]». Il fuoco, la passione di trascendersi — si chiami la mèta "Superuomo" o "Dio" — costituisce l'unica sua vera umanità» (*Zur Idee des Menschen*, 1915; trad. it. *La posizione*, pp. 109, 120).

VII/ L'ESPERIENZA RELIGIOSA SECONDO GUARDINI

Il metodo fenomenologico nella filosofia della religione ha certo trovato in Scheler la sua utilizzazione più geniale. Molti altri autori se ne sono avvalsi, ottenendo anch'essi risultati fertili: JOHANNES HESSEN (*Religionsphilosophie. I: Methoden und Gestalten der Religionsphilosophie; II: System der Religionsphilosophie*, München 1955; *Die Werte des Heiligen. Eine philosophische Schau der religiösen Wertwelt*, Regensburg 1951), BERNARD HÄRING (*Das Heilige und das Gute. Religion und Sittlichkeit in ihrem gegenseitigen Bezug*, Krailling vor München 1960; trad. it., Brescia 1968), HENRY DUMÉRY (*Le problème de Dieu en philosophie de la religion*, Paris 1957; *Critique et religion. Recherches sur la méthode en philosophie de la religion*, Paris 1957; *Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme*, voll. 2, Paris 1957; *Phénoménologie et*

religion, Paris 1958). Ma l'autore più significativo è Romano Guardini, nel quale le scoperte della fenomenologia vengono accolte e spogliate dei residui soggettivistici e irrazionalistici per essere fondate in senso oggettivo e inserite nella *katholische Weltanschauung*. L'uso del metodo fenomenologico appare evidente in tutte le opere del GUARDINI: dagli studi storici (*Die Lehre des hl. Bonaventuras von der Erlösung*, 1921; *Versuch über Pascal*, 1935, trad. it., Brescia 1972; *Die Bekehrung des hl. Augustinus*, 1935, trad. it., Brescia 1957; *Der Tod des Sokrates*, 1943, trad. it., Milano 1948) e letterari (*Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werke*, 1939, trad. it., Brescia 1951; *Dantes Studien*, 1937-58, trad. it., Brescia 1967; *Hölderlin*, 1939; *R. M. Rilke Deutung des Daseins*, 1953, trad. it., Brescia 1974; sociologici (*Briefe von Comerseer*, 1927; *Das Ende der Neuzeit*, 1950, trad. it. Brescia 1960; *Die Macht*, 1952, trad. it., Brescia 1954) e antropologici (*Der Gegensatz*, 1925; *Welt und Person*, 1939, trad. it. in: *Scritti filosofici*, II, Milano 1964; *Freiheit, Gnade, Schicksal*, 1948, trad. it. Brescia 1968; *Sorge um den Menschen*, 1962, trad. it. Brescia 1969-70). Ma è soprattutto nello studio *Religion und Offenbarung* (1958; trad. it. col titolo *Fenomenologia e teoria della religione*, in *Scritti filosofici*, II, Milano 1964) che Guardini definisce la sua disponibilità per il metodo fenomenologico. Ciò che interessa Guardini non è la religione in astratto, ma la concretezza dell'uomo religioso; non il concetto di «Essere assoluto», ma l'incontro con il Dio vivente. Tale incontro implica tre termini (qui Guardini riprende, senza esclusionismi, la tradizione agostiniana): la coscienza umana (*in te ipsum redi*), il mondo (*foras ire*) in cui si attua l'epifania, la quale tuttavia non è dal mondo, ma dal Sacro (*trascende te ipsum*): «Tutto questo è sentimento dell'Altro, del Sovraterreno, del Sacro, del Numinoso: esperienza religiosa. Per lo più essa si verifica in rapporto alle realtà esistenti: a determinate persone, cose, avvenimenti. Ma sempre in modo che il suo contenuto si distingue nettamente da ciò in rapporto a cui si manifesta: lontano, incomprendibile e tuttavia intimamente familiare. Esso sta in alto, è terribile, è benedetto, è beato. Respinge e attira. È segreto e irraggiungibile, ma anche vicino, più vicino d'ogni altra cosa. Non c'è regola che possa prescrivere come esso debba essere o apparire. Sempre però è Lui» (o.c., p. 203).

La ragione fondamentale della esperienza religiosa è la non-autointelligibilità del mondo.

L'esistenza non è autointelligibile, né chiara, né sicura. L'esistenza è precaria e disordinata: sente la propria non-necessità e aspira a un rapporto. Pascalianamente, Guardini insiste sul ruolo fondamentale della categoria antropologica del peccato originale, unica spiegazione della precarietà e della ignoranza dell'uomo, accompagnate tuttavia sempre dal senso della grandezza («re spodestato», aveva detto Pascal). Ma l'ignoranza religiosamente significativa non è quella della scienza, la quale pretende di superare continuamente il non-sapere mediante la soluzione dei problemi. La sfera del religioso — afferma Guardini con Marcel — non è il problema, ma il mistero. E l'esperienza del finito (malattia, morte, limite, angoscia), cioè della creaturalità, pone nella disposizione migliore per ascoltare e accettare la Parola dell'Altro, che giunge come dono non richiesto e non è certo generata dal bisogno del soggetto. Ma questa Parola non giunge come un messaggio di sapere, bensì come un annuncio di sovrappienezza escatologica, che si rivolge alla persona in un incontro di tu.

L'uomo, in senso proprio, nulla può dire di questa esperienza, che è — come intuì Agostino — «difficilis perceptu, difficilior dictu». Eppure, in senso analogico e simbolico, l'esperienza religiosa può trovare una traduzione discorsiva, nel mito e della parabola, nella preghiera e nella teologia. Ma, soprattutto, l'esperienza religiosa si realizza in tutte le manifestazioni della vita individuale e sociale (culto, morale, politica, arte, etc.). Ed è appunto alla presenza del religioso in questi campi che GUARDINI ha dedicato le sue più efficaci indagini fenomenologiche (cfr. *Vom Geist der Liturgie*, 1918, trad. Brescia 1961⁴; *Vom Sinn der Kirche*, 1922, trad. it. Brescia 1961; *Von heiligen Zeichen*, 1927, trad. it., Brescia 1931; *Das Gebet des Herren*, 1932; *Das Bild von Jesus dem Christus*, 1936, trad. it., Brescia 1950; *Der Herr*, 1937, trad. it. Milano 1945; *Das Wesen des Christentums*, 1939, trad. it. Brescia 1968⁴; *Die letzten Dinge*, 1940, trad. it., *I novissimi*, Milano 1951; *Vorschule des Betens*, 1943, trad. it., Brescia 1965; *Vom Sinn der Selbstvermut*, 1949, trad. it., Brescia 1954; *Gläubiges Dasein*, 1951, trad. it., Brescia 1948). Vero è che il mondo moderno ha rotto l'unità religiosa del medioevo: la religiosità si è ritirata sempre più dalla civiltà ed è divenuta intimistica. Ma in questo processo anche l'unità coscienziale dell'uomo è andata perduta, e il suo equilibrio interiore e sociale. Il mondo moderno, deista, ateo e secolarizzato, ha per-

duto, insieme con Dio, anche l'uomo. Senza teologia (e senza l'esperienza religiosa, che ne è il fondamento), non v'è neppure antropologia: «l'uomo rispetto a Dio non è una realtà autonoma, ma sussiste solo per mezzo di Lui; e ciò non solo nel senso che Dio lo ha "realizzato", ma nel senso che l'ha "chiamato"». La creazione dell'uomo si verifica nella forma della fondazione d'un rapporto io-tu verso il Dio creatore. E quindi egli può realizzarsi come uomo solo nella linea di tale rapporto» (o.c., p. 317). Come si è espresso in un breve scritto il Guardini, «solo chi conosce Dio, conosce l'uomo» (*Nur wer Gott kennt, kennt den Menschen*, 1952; trad. it. in: «Humanitas» 1953, 1069-1079).

La fenomenologia dell'esperienza religiosa di Guardini, mentre intuisce e descrive un fenomeno spirituale, rende possibile una filosofia della religione non riduzionistica, ma capace di rispettare l'autenticità dell'*Erlebnis* religioso: «Ciò che viene dato nell'esperienza religiosa è — come tale — un fenomeno originario. Esso ha tutti gli aspetti di tale originarietà: è "essenza", oggetto qualitativamente determinato; è "valore", viene immediatamente sentito come decidente il senso dell'esistenza; è "realtà", che tocca l'esperiente con l'urto del proprio essere. In questo contesto è molto significativo anche il fatto, che la vera esperienza religiosa vissuta dalla iniziativa del singolo non può essere forzata. Attraverso diverse propedeutiche ed esercitazioni, come le raccomandano le dottrine della formazione, formulate dalle religioni e dalle comunità religiose, ci si può preparare a tale esperienza, e dopo averla sperimentata, si suole sviluppare e trarre da essa le conseguenze, ma non si può produrre come tale questa esperienza. Il dato religioso non può essere ricondotto ad altri dati. Esso può essere fatto oggetto di conoscenza ma non è riducibile a valore conoscitivo, cioè a verità, tanto da esprimere quella sublimità e felicità che dona la conoscenza acquisita con sforzo. La medesima osservazione vale anche per una riduzione all'etica, all'estetica, alla sociologia, eccetera. Piuttosto il numinoso si impone all'esperiente come qualcosa di singolare e originale. Da tutto ciò risulta che questo fatto è oggetto di una vera e propria meditata ricerca e il lavoro intorno ad essa costituisce una ragione filosofica autonoma, cioè la filosofia della religione» (R. GUARDINI, *Das Phänomen der religiösen Erfahrung*, in: AA. VV., *Il problema dell'esperienza religiosa*, Brescia 1961, pp. 39-50, e in: «Theorein» 1961, 40).

VIII/ CONCLUSIONE

La presenza di temi fenomenologici potrebbe essere ritrovata in molti altri autori. In effetti, la crisi dei miti ottocenteschi della «ragione» e del «progresso», rifiutati dalle tendenze più vivaci del pensiero contemporaneo (Guardini: la *fine* dell'epoca moderna!), ha coinvolto anche le metodologie riduzionistiche, di modo che il «religioso» viene indagato con mentalità meno scientifica: funzionalismo e strutturalismo, ermeneutica e fenomenologia sono altrettanti diversi tentativi di svolgere un approccio più rispettoso e sensibile alla esperienza religiosa e alle sue manifestazioni. Limitando la nostra conclusione alla fenomenologia (e senza dimenticare le perplessità che talvolta la sua indagine può suscitare circa il problema della distinzione tra la «vera» religione e la «non-vera» religione), ci sembra che essa abbia condotto ad alcuni importanti risultati:

- a) il concetto di religione è stato liberato da quelle impalcature estrinseche, che le riduzioni razionalistica, moralistica, antropologica e sociologica vi avevano sovrapposto;
- b) il fenomeno religioso viene intuito nella sua autoevidenza (*Selbstgegebenheit*), in quanto la riduzione fenomenologica (*epoché*) consente di andare alla cosa stessa (*zu den Sachen selbst*);
- c) vengono poste in evidenza l'originarietà e l'originalità dell'esperienza religiosa: la religione è una disposizione originaria dello spirito e non deriva se non da se stessa, in quanto è tipica di ogni uomo e di ogni epoca storica; la religione è un apriori, che non può essere confuso con nessun'altra sfera della coscienza: la sua regione eidetica è autonoma;
- d) viene affermata la priorità della esperienza del Sacro, non solo come sentimento soggettivo, ma come risposta libera e personale (*fede*) alla irruzione della ierofania (*grazia*); «sacro» e «profano» sono le fondamentali categorie interpretative di questa esperienza, nella quale la creatura incontra il tutt'altro;
- e) l'esperienza religiosa è a-razionale (Otto: *terra incognita für die Vernunft*); eppure un discorso su di essa non è impossibile, nella misura in cui sia consapevole della sua inadeguatezza e della sua secondarietà: la filosofia della religione è la riflessione razionale sul dato religioso colto rispettosamente nella sua sconvolgente forza e la teologia è il discorso-su-Dio all'interno della Parola-di-Dio; delle due teologie, la positiva riconosce la superiorità della negativa, che criticamente problematizza ogni pretesa di compiutezza intellettualistica (Is

45, 15: «Vere Tu es Deus absconditus, Deus Israël Salvator»); ciò che viene posto in crisi non è la vera teologia, ma la teologia intellettualistica, che avvilisce il *mistero* sul piano scienziasta del *problema*;

f) il superamento del pregiudizio etnocentrico (tipico soprattutto della mentalità illuministica e positivista, nelle epoche del massimo impegno coloniale dell'Europa) consente non solo di liberare la religione dal condizionamento socioculturale, ma anche di gettare le basi per un autentico dialogo ecumenico; la pluralità delle religioni diviene la necessaria conseguenza della assoluta inconoscibilità di Dio, della sua radicale trascendenza (Cusano: *non est nisi una religio in rituum varietate*);

g) questa apertura ecumenica non va confusa con l'indifferentismo religioso, ma consente una nuova apologetica antiintellettualistica, la quale afferma la superiorità del cristianesimo sulle altre religioni non per contrapposizione, ma per comprensione (At 17, 23: «quod ignorantes colitis, hoc ego annuntio vobis»); una nuova apologetica, la quale non prende l'avvio dalla certezza del dogma, ma dalla situazione esistenziale dell'uomo, il quale non riesce a spiegare se stesso e la sua tensione senza il riferimento al *Deus absconditus* che diviene *Deus revelatus et salvator*;

h) la fenomenologia della religione, infine, diviene un elemento necessario e insostituibile dell'antropologia filosofica; l'esperienza religiosa non è una possibilità accidentale dell'uomo, ma suo necessario elemento costitutivo. *Homo religiosus*, dunque: dove «religiosus» non è una differenza specifica rispetto al genere prossimo «homo», ma ciò senza di cui l'uomo non sarebbe in senso proprio uomo, ma un semplice mammifero evoluto. La fenomenologia della religione lascia alle spalle ogni psicologismo e disvela il carattere integralmente e totalmente umano della fede: «il comportamento dell'anima religiosa dinanzi alla rivelazione del Sacro, sia che essa sia scossa dallo *stupore*, sia che si confermi nella *fede*, non è in nessun modo riducibile a ciò che è soltanto psichico, ad uno stato d'animo, a un semplice avvenimento interiore. Il segno proprio della religiosità, misconosciuto per definizione da ogni psicologia della religione, è la *partecipazione integrale* (non soltanto emotiva o sentimentale!) dell'uomo ad una presenza e ad un messaggio che *lo trascendono e lo implicano*. Si fa certamente una caricatura dell'Atto di fede, quando si pretende di scinderlo dall'intenzionalità che gli è propria, dal suo significato tra-

scendente. D'altro lato, la fede non è tale, se non investe il credente nelle radici più profonde e personali del suo essere» (P. PRINI, «Il Sacro», in: *Discorso e situazione*, Roma 1975², p. 129).

BIBLIOGRAFIA

Oltre alle molte opere già citate nel corso dell'articolo: come introduzioni generali ai temi della fenomenologia della religione, ricordiamo: P. ORTEGA Y GASCA, *Philosophie de la religion. Synthèse critique des systèmes contemporains en fonction d'un réalisme personnaliste et communautaire*, Louvain 1948; A. BRUNNER, *Die Religion. Eine philosophische Untersuchung auf geschichtlicher Grundlage*, Freiburg i. Br. 1956; A. LANG, *Wesen und Wahrheit der Religion*, München 1957 (trad. it., *Introduzione alla filosofia della religione*, Brescia 1959); R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, Louvain 1958; S. HOLM, *Religions-philosophie*, Stuttgart 1960; J. HASENFUSS, *Was ist Religion?*, Aschaffenburg 1962; J. MACQUARRIE, *Twentieth-Century Religious Thought. The Frontiers of Philosophy and Theology, 1900-1960*, London 1963; M. F. SCIACCA, *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*, Milano 1964⁴; I. MANCINI, *Linguaggio e salvezza*, Milano 1964; G. MORRA, *La riscoperta del Sacro. Come struttura e come modo autonomo della coscienza*, Milano 1965; I. MANCINI, *Filosofia della religione*, Roma 1968; G. MORRA, *Dio senza Dio. Esperienza religiosa, ateismo, secolarizzazione*, Bologna 1970; A. CARACCILO, *Religione ed eticità*, Napoli 1971; C. CANTONE, *Introduzione al problema di Dio. Discorso su Dio ed esperienza religiosa*, Brescia 1973; J. G. CAFFARENA-J. M. VELASCO, *Filosofía de la religión*, Madrid 1973; I. MANCINI, *Teologia, ideologia, utopia*, Brescia 1974. Interessano temi di fenomenologia della religione i volumi, che raccolgono gli atti dei convegni annuali (dal 1961) orga-

nizzati da E. CASTELLI in Roma (e ivi pubblicati): *Il problema della demitizzazione*, 1961; *Demitizzazione e immagine*, 1962; *Ermeneutica e tradizione*, 1963; *Tecnica, escatologia e casistica*, 1964; *Demitizzazione e morale*, 1965; *Mito e fede*, 1966; *Il mito della pena*, 1967; *L'ermeneutica della libertà religiosa*, 1968; *Il nome di Dio*, 1969; *L'infallibilità*, 1970; *Rivelazione e storia*, 1971; *La testimonianza*, 1972; *Demitizzazione e ideologia*, 1973; *Il Sacro*, 1974; *Temporalità e alienazione*, 1975.

2/

Fra i principali studi sugli autori e le correnti della fenomenologia della religione ricordiamo: G. VATTIMO, *Schleiermacher filosofo della interpretazione*, Milano 1968; R. F. DAVIDSON, *R. Otto's Interpretation of Religion*, Princeton 1947; T. J. J. ALTIZER, *M. Eliade and the Dialectic of the Sacred*, Fildelfia 1964; F. RICARDI, *Il sacro nell'opera di M. Eliade*, in: RFN 1969, 509-535; 1970, 133-162; A. MAGRIS, *Carlo Kerényi e la ricerca fenomenologica della religione*, Milano 1976; K. GOLDAMMER, *Die Formenwelt des Religiösen*. Grundriss der systematischen Religionswissenschaft, Stuttgart 1960; M. DHAVAMONY, *Phenomenology of Religion*, Roma 1973; G. WIDENGREN, *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969; M. DUPUY, *La philosophie de M. Scheler. Son évolution et son unité et la philosophie de la religion chez M. Scheler*, voll. 3, Paris 1959; V. FILIPPONE, *Società e cultura nel pensiero di M. Scheler*, vol. 2, Milano 1964-69; G. FERRETTI, *M. Scheler. I: Fenomenologia e antropologia personalistica; II: Filosofia della religione*, voll. 2, Milano 1972; H. KUHN, *R. Guardini, der Mensch und das Werk*, München 1961 (trad. it., Brescia 1963); A. BABOLIN, *R. Guardini filosofo dell'alterità*, I: *Realtà e persona*; II: *Situazione umana ed esperienza religiosa*, voll. 2, Bologna 1969; H. U. VON BALTHASAR, *R. Guardini. Reform aus dem Ursprung*, München 1970 (trad. it., Milano 1970); G. MORRA, *Esperienza religiosa e morale*, in: «Proteus» 10, 1973, 17-34; G. MORRA, *Marxismo e religione*, Milano 1976.

RELIGIONE (NELLA MORALE)

DIONIGI TETTAMANZI

I/ LA COMPLESSA PROBLEMATICA DEL FENOMENO RELIGIOSO E IL SUO METODO DI STUDIO. - II/ LA RELIGIONE PROVOCATA DALL'ATTUALE SITUAZIONE SOCIO-CULTURALE. - III/ LA RELIGIONE NELLA STORIA DELLA SALVEZZA. - IV/ PER UNA TEOLOGIA DELLA RELIGIONE.

I/ LA COMPLESSA PROBLEMATICA DEL FENOMENO RELIGIOSO E IL SUO METODO DI STUDIO

Il fenomeno religioso si caratterizza per la sua straordinaria e forse unica complessità, sia che

venga colto in se stesso, ossia nella sua natura, sia che venga colto nelle sue molteplici e diversificate forme espressive e, ancor più, nel suo significato profondo in rapporto all'esistenza globale non solo dei singoli, ma anche dei gruppi e della società come tale.

1/

Per un primissimo approccio al tema diventa necessaria, sia pure con tutta la problematica ch'essa può sollevare, una qualche descrizione del concetto-realtà di «religione». Ora, anche se l'analisi etimologica del termine *religione* è da giudicarsi imperfetta (perché, da un lato il suo valore è ristretto all'ambito di una sola lingua, e dall'altro lato non si è ancora pervenuti ad una definitiva chiarificazione dell'etimologia), può costituire un avvio utile. Com'è noto, l'elenco delle etimologie proposte è assai nutrito: più di una cinquantina (cfr. J. H. LEUBA, *La Psychologie des phénomènes religieux*, Paris 1914). Conservano ancora grande credito tre etimologie classiche.

a) A giudizio di Cicerone la parola «religio» deriva da «re-legendò», e cioè prestare attenzione con la mente e con il cuore a ciò che riguarda il culto divino; se tutti gli uomini sanno leggere, soltanto i religiosi riescono a leggere tra le righe un certo rapporto con gli dei: non sono pigri «neg-legentes», ma ferventi «re-legentes» (*De natura deorum*, II, 28: «Qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinent, diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegere»).

b) S. Agostino, benché fluttuante nell'etimologia, propone una propria opinione: «religio» proviene da «re-eligendo», quasi che l'uomo debba di nuovo eleggere Dio dopo averlo in precedenza posposto nella scelta peccaminosa (*De Civitate Dei*, 10, 3: «Hunc (Deum) eligentes vel potius religentes, amiseramus enim negligentes, hunc ergo re-eligentes, unde et religio dicta perhibetur, ad eum dilectione tendimus ut perseverando quiescamus»).

c) Altri ancora, come Lattanzio, ritengono che «religio» derivi da «re-ligando», in quanto l'uomo si vincola a Dio in modo particolare con gli atti di religione (*Divinae Institutiones* 4, 28: «Hac conditione gignimur, et generanti nos Deo iusta et debita obsequia praebeamus; hunc solum noverimus, hunc sequamur. Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus, unde et ipsa religio nomen accepit, non ut Cicerò interpretatus est a relegendo, sed a religando»). Senza entrare nel merito di una discussione che nei migliori dei casi porterebbe a risolvere «piuttosto una questione lessicale che non un problema filosofico» (H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1911, p. 183), rileviamo la sintesi magistrale operata da San Tommaso, con la messa in luce del nucleo fondamentale soggiacente e impli-

cato nelle diverse letture del fenomeno religioso: «Sive autem religio dicatur a frequenti lectione, sive ex iterata electione eius quod negligenter amissum est, sive a religatione, *religio proprie importat ordinem ad Deum*. Ipse enim est cui principaliter alligari debemus tamquam indeficienti principio; ad quem etiam nostra electio assidue dirigi debet, sicut in ultimum finem; quem etiam negligenter peccando amittimus, et credendo et fidem protestando recuperare debemus» (*Summa theologiae*, II-II, 81, 1). Ed è proprio a questo stesso *ordo ad Deum*, soprattutto con un'interpretazione larga dei termini di «ordine» e di «Dio», che si giunge, al di là della via etimologica, anche attraverso lo studio comparato delle varie religioni che cerca di formulare, mediante il noto processo dell'astrazione addizione e sottrazione, un concetto di religione che coglie gli elementi essenziali e universali. Infatti, il nucleo fondamentale reperibile in tutte le religioni è il riconoscimento di un Essere superiore all'uomo e al quale questi si sente in qualche modo legato. Dappertutto e sempre, dunque, la religione, al di là delle sue svariatissime espressioni, appare come *ordo hominis ad Deum*.

La religione, questo *ordo hominis ad Deum*, può intendersi e di fatto viene intesa in un duplice (e unitario) senso: oggettivo e soggettivo. In senso oggettivo la religione è il rapporto con Dio in quanto s'incorpora nelle realtà mediatrici della parola, del segno o gesto e della vita. Dio, infatti, rivolge all'uomo la sua parola, che si esprime ad un tempo come «rivelazione» e quindi come complesso di verità offerto all'uomo, come «salvezza» e quindi come evento che trova la sua riattualizzazione nel rito, come «comandamento» e quindi come leggi per guidare l'esistenza. In senso soggettivo la religione è ancora questo stesso rapporto con Dio colto però da parte dell'uomo in quanto lo «conosce» e lo «riconosce»: è allora la cosciente e libera risposta dell'uomo alla manifestazione-comunicazione di Dio, la consapevole e responsabile accoglienza da parte dell'uomo della Parola che rivela, salva e comanda. In questo senso potremmo parlare, secondo una terminologia sufficientemente ampia e a sfondo psicologico-esistenziale, di «religiosità», oppure, secondo una terminologia più ristretta e d'indole più tipicamente morale, di «virtù della religione». È comunque evidente che i due significati, oggettivo e soggettivo, di «religione» sono tra loro profondamente legati e interdipendenti.

Ora, senza soffermarci su sfumature peraltro

non del tutto irrilevanti, si può affermare che la religione intesa in senso oggettivo viene studiata prevalentemente dalla teologia dogmatica, mentre la religione intesa in senso soggettivo costituisce l'oggetto diretto e specifico della teologia morale. Nell'ambito di queste due discipline teologiche la problematica della religione si è venuta configurando in questi ultimi tempi in termini profondamente diversi da quelli tradizionali.

2/

La *teologia dogmatica* è stata ed è tuttora interessata al fondamentale problema del *cristianesimo come religione*. Si sa come, sin dagli inizi della teologia, gli apologeti abbiano sostenuto che il cristianesimo è la vera religione. Ma si sa anche come contro tale «pretesa» si siano sollevate fundamentalmente due istanze radicali: da una parte, la tesi di una *religione senza cristianesimo* a sostegno del paganesimo, nuovamente riesumata dagli odierni nazionalismi religiosi; dall'altra parte, la tesi di un *cristianesimo senza religione*, formulata di recente con l'appoggio del protestantesimo dialettico e della teologia secolare. In tal senso la problematica del cristianesimo come religione si raccoglie attorno a tre questioni fondamentali, logicamente scaglionate:

- 1) il cristianesimo è veramente religione?
- 2) nell'ipotesi positiva, il cristianesimo è la religione vera?
- 3) supposto il parallelismo tra cristianesimo e vera religione, qual è la consistenza religiosa del paganesimo e delle altre religioni e quali i loro rapporti con la religione vera?

Non è questo il luogo per entrare in merito all'analisi delle singole questioni ora ricordate. Ci restringiamo a qualche rilievo sul loro significato e sull'attuale situazione di studio. Il primo interrogativo: il cristianesimo è veramente religione?, indubbiamente «strano» in una cultura dominata dall'espressione comune e scontata di «religione cristiana», nella quale cioè neppure si poneva il problema, è venuto recentemente alla ribalta dietro la spinta della teologia dialettica di Karl Barth, per il quale la *rivelazione* è irriducibile alla *religione*: questa è assolutamente incompatibile con il cristianesimo, perché fundamentalmente è pura incredulità (*Dogmatique*, I, II, 2 Genève 1954, p. 91), perché pretende di sostituirsi diabolicamente all'attività salvifica di Dio (*Ibidem*, pp. 92-93), mentre la rivelazione, in quanto assolutamente trascendente, oppone un veto deciso al-

la pretesa empia della religione (*Ibidem*, pp. 99-100). Più radicale ancora la posizione di D. Bonhoeffer, che propone un cristianesimo senza religione. La teologia viene comunemente interpellata ed è ora impegnata nell'interrogativo: una rivelazione è una religione? e in che senso?

Circa la seconda questione (il cristianesimo è la religione vera?) rileviamo come questa fosse una delle prime tesi della teologia fondamentale cattolica sino alla vigilia del concilio Vaticano II: e tale rimane ancora, anche se il suo approccio risente da vicino del rinnovamento generale che ha interessato questa disciplina.

La terza questione, tradizionalmente toccata in modo sporadico e parziale, sta ora riscuotendo un particolare interesse da parte dei teologi, anche per la ragione storica di una fede cristiana che è costretta a venire a un contatto più frequente e comune con le religioni del mondo: «Nel nostro tempo in cui il genere umano si unifica di giorno in giorno più strettamente e cresce l'interdipendenza tra i vari popoli — rileva il concilio —, la chiesa esamina con maggiore attenzione la natura delle sue relazioni con le religioni non-cristiane...» (*Nostra aetate*, 1). La stessa situazione lacunosa del passato («La teologia delle religioni è nata in questi ultimi anni... La teologia del passato non possiede un trattato specifico sulle religioni. Un certo tipo di interesse, più o meno sistematico, per le religioni si nota nella missionologia; ma è di epoca abbastanza recente e sollecitato da preoccupazioni prevalentemente pastorali in vista della conversione dei "pagani". La letteratura polemica (le apologie) ha una lunga tradizione, ma è scarsamente utile per la visione teologica attuale delle religioni. La teologia classica si limita, per lungo tempo, a riferimenti più o meno occasionali»: V. BOUBLIK, *Teologia delle religioni*, Roma 1973, p. 7) stimola verso l'approfondimento del significato delle religioni nell'ambito globale della storia della salvezza: e diventando più acuto il problema teologico delle «religion», riemerge e s'impone con maggior forza il problema di fondo del significato della «religione» come tale, che fonda, abbraccia e trascende le religioni.

Per tutti questi motivi, si è potuto scrivere che «il tema della religione da parte cattolica non è stato ancora sviluppato dal punto di vista specificamente teologico, sebbene la Bibbia e la storia suggeriscano gravi motivi per farlo» (H. FRIES, *Religione*, in: «Dizionario Teologico», Brescia 1968, vol. III, p. 103). Ma è al-

trettanto vero che oggi il problema della *teologia della religione* è espressamente posto e affrontato.

3/

La *teologia morale* non ha mai trascurato la trattazione del fenomeno religioso colto nell'ambito dei valori e delle responsabilità morali. È necessario qui segnalare i diversi livelli e le diverse impostazioni del discorso morale sulla religione, più precisamente sulla religiosità o virtù della religione.

A livello *particolare o settoriale* il discorso morale si è sviluppato prendendo in considerazione il campo specifico degli *officia erga Deum* (accanto a quelli *erga seipsum et proximum*), secondo la duplice prospettiva prevalente: quella dei manuali d'ispirazione tomistica costruiti sullo schema delle virtù (la religione come virtù morale, più precisamente come «parte potenziale» della virtù cardinale della giustizia), e quella dei manuali d'ispirazione alfonsiana costruiti sullo schema dei precetti (la religione come sintesi dei primi tre precetti del Decalogo). In questa trattazione settoriale si registrano tutti i noti condizionamenti della cosiddetta morale tradizionale come pure tutti i tentativi di un loro superamento, condizionamenti e tentativi innovatori che riguardano anche il campo specifico della religione. Si pensi, con una qualche inevitabile approssimazione, al complesso fenomeno di una teologia morale incamminatasi sulla strada di una certa «razionalizzazione» per una separazione dal domma e ancor più dalla matrice biblica (la religione come dovere della creatura verso il Creatore), di una certa «giuridicizzazione» e «ritualizzazione» (la religione entro il contesto dei doveri, in particolare di quelli stabiliti dai precetti ecclesiastici e da una liturgia quale *scientia rubricarum*), di una certa «minimalizzazione» anche per una separazione dalla teologia spirituale (o ascetica e mistica, come allora si diceva) (di qui l'insufficiente attenzione al significato della religione nella crescita del cristiano verso la perfezione), di una certa «standardizzazione» o peso della tradizione, che ha comportato la ripresa invariata e monotona di tematiche, al di là delle profonde richieste di rinnovamento indotte dalla trasformazione della società e ancor più della cultura: così il primato dato e mantenuto a cose secondarie (il precetto del riposo festivo-domenicale rispetto al precetto della partecipazione all'eucaristia) o negative (così lo sviluppo, a volte abnorme, riservato al

problema della bestemmia) o anacronistiche (la trattazione ampiamente dedicata al «giuramento» e al «voto»). Il rinnovamento della teologia, in se stessa e nelle sue diverse discipline sempre più tra loro coordinate, come accoglienza della duplice istanza ad essere fedele alla parola di Dio e alla cangiante situazione socio-culturale, ha portato — e porta tuttora — a rivedere, e spesso in modo profondo, il tradizionale o classico trattato morale sulla religione. Basti pensare agli spostamenti operati dal naturalismo all'originalità rivelata e cristiana, dall'individualismo alla valorizzazione della comunità, dallo spiritualismo disincarnato all'impegno terrestre-temporale dell'uomo, dal minimalismo al massimalismo morale evangelico, dal ritualismo alla vita quotidiana, dal passato-presente al futuro, ecc.: sono spostamenti che influiscono direttamente sulla rilettura e riesposizione di molteplici valori e compiti religioso-culturali.

A livello *generale o fondamentale* l'etica cristiana non può non porsi il quesito di base circa il *rapporto tra religione e morale*. È questo un quesito che è stato affrontato secondo una duplice direzione, che potremmo forse qualificare *ad intra* e *ad extra* dell'esistenza morale. Ci spieghiamo. *Ad intra* dell'esistenza morale il problema è quello di ricercare e individuare la «collocazione», ossia la significazione, della virtù della religione entro il contesto dell'organismo virtuoso: si tratta, cioè, sia di precisare il *proprium* della virtù della religione rispetto alle altre virtù (è una virtù morale? è un'altra virtù?), sia di definirne il reciproco rapporto. Ma al di là di questa direzione, un'altra viene percorsa, con un quesito ancor più essenziale e in qualche modo provocatorio: *è legittima e necessaria, oppure no, una fondazione religiosa della morale?*

L'interrogativo s'impone ad un'attenta analisi dello stesso fenomeno morale: questo, colto nella sua struttura tipica e originale, quella cioè di un *imperativo etico*, presenta alcuni fondamentali elementi per la spiegazione dei quali diventa inevitabile anche la domanda propriamente religiosa, e pertanto l'interrogativo circa il rapporto morale-religione. Infatti, seguendo le indicazioni e gli stimoli di P. TILICH (*Morality and Beyond*, New York 1963; trad. it. Roma 1967), possiamo rilevare questi nodi che domandano di essere sciolti.

a) Già *in se stesso* l'imperativo etico è concepibile solo in riferimento a qualcosa o a qualcuno che lo fonda e lo spieghi: di qui la necessaria ricerca della fondazione «ultima» e pertanto

della spiegazione «radicale» (che non rinvii ad ulteriori spiegazioni); ma questa fondazione e spiegazione esigono o no l'affermazione — esplicita o implicita — di un Assoluto personale e trascendente?

• In quanto poi *rivolto alla libertà umana* l'imperativo etico si caratterizza per una richiesta *libera e incondizionata*: la libertà viene «requiesta» in modo totale e assoluto, ed è conseguentemente chiamata a «consegnarsi» al valore morale con i tratti della «resa totale e incondizionata», del «rispetto assoluto» (Kant); ma chi è il termine «ultimo» di tale resa? L'uomo oppure Dio stesso? In altri termini: basta l'uomo a spiegare la totalità e assolutezza della consegna della propria libertà? Oppure la spiegazione ultima può trovarsi esclusivamente in Dio?

• Infine l'imperativo etico, colto *nei suoi risultati* — cioè se accolto o no, adempiuto o no —, socia nell'autorealizzazione o nel fallimento di sé: è dunque portatore ad un tempo di una promessa (della suprema realizzazione di se stessi) e di una minaccia (il pieno fallimento di se stessi); ma, di nuovo, emerge l'interrogativo: siffatta realizzazione o siffatto fallimento trovano adeguata spiegazione entro l'orizzonte dell'uomo, oppure questo orizzonte deve essere sottoposto per un necessario riferimento a Dio?

Gli interrogativi posti si fanno enormemente acuti nel nostro tempo, nel quale stanno approdando i risultati, in termini o di problematicizzazione o di netto rifiuto, dei due sviluppi storici che interessano da vicino il rapporto morale-religione, e cioè la secolarizzazione e l'ateismo. È comunque evidente che questo interrogativo fondamentale si configura come prioritario e condizionante l'intero discorso teologico-morale sulla religione come virtù o disposizione soggettiva o complesso di *officia erga Deum*. In tal modo l'attuale riflessione morale, per tutti i suoi problemi e in specie per quelli più specificamente «religiosi», non può prescindere da sottoporre ad analisi accurata il «termine» stesso, cioè Dio, di quell'*ordo hominis* che si qualifica come «religione»: «Oggi non è possibile passare direttamente a svolgere il trattato riguardante le relazioni dell'uomo verso Dio, e neppure quelle del cristiano, dal momento che molti dubitano già della sua stessa esistenza, quando addirittura non la negano. Quando uno nega Dio, ha già eliminato in partenza il problema del giusto rapporto verso di lui...» (A. GÜNTHER, *Chiamata e risposta*. Una nuova teologia morale, Roma 1975, vol. II, p. 17).

4/

Per lo *studio della religione* molteplici sono le discipline che al fenomeno si interessano. Tra quelle che presentano un più immediato addentellato con la riflessione propriamente teologica ricordiamo: *la storia delle religioni, la psicologia religiosa, la filosofia delle religioni*.

Le prime due si situano a livello descrittivo e non propriamente interpretativo-normativo: così la storia delle religioni si riconduce ad essere un'investigazione empirica delle strutture — ossia delle espressioni e delle forme — delle diverse religioni, e la psicologia religiosa indaga il mondo interiore dell'esperienza religiosa investigando le manifestazioni e gli atteggiamenti religiosi per coglierne le correlazioni e le interazioni. Ma sia l'una che l'altra disciplina — in quanto scienze positive — implicano neutralità circa il problema della verità delle religioni e il problema metafisico. Il tentativo di andare al di là dei dati strutturali e psicologici per attingere e spiegare la fondamentale disposizione religiosa che s'inscrive nella stessa natura dell'uomo è operato dalla filosofia della religione, sulla cui legittimità e sul cui metodo non mancano discussioni (cfr. U. A. PADOVANI, *Filosofia e Religione*, Brescia 1956, pp. 11-66; G. GRANERIS, *Introduzione generale alla scienza delle religioni*, Torino 1952, pp. 3-24; H. R. SCHLETTE, *Il confronto con le religioni*, Brescia 1966, pp. 14-48).

Ritroviamo qui la distinzione tra *ierografia, ierologia e ierosofia* formulata da G. D'ALVIELLA al congresso di storia delle religioni a Oxford nel 1908 (*Croyances, Rites, Institutions*, Paris 1911, vol. II, pp. 192 s.), ripresa in campo cattolico da H. PINARD de LA BOULLAYE (*L'étude comparée des religions*, Paris 1929¹, vol. II, pp. 44-54) e più recentemente da H. R. SCHLETTE (*o.c.*, pp. 17 ss.): «La ierografia si dedica alla raccolta, alla selezione e alla descrizione del fatto religioso considerato nel suo divenire, mutare, svolgersi. La ierologia è un tipo di ermeneutica del fatto religioso: ordina, riassume, paragona e caratterizza il materiale della ierografia e cerca di comprendere il fatto sullo sfondo della sua storia e anche nel contesto della psicologia umana; può perciò scoprire certe "leggi" immutabili ed universali che accompagnano la presenza del fatto religioso nella storia e nella vita umana. La ierosofia si basa sulle precedenti due scienze e, alla luce della concezione generale dell'uomo e del suo destino, vuole determinare il contenuto essenziale delle religioni, la verità della religione, la

sua origine nell'essere umano, il suo significato per la realizzazione dell'uomo» (V. BOUBLIK, *o.c.*, p. 41).

È però possibile — e per il fatto storico della rivelazione soprannaturale anche necessaria — un'ulteriore analisi del fenomeno religioso, l'*analisi* cioè *propriamente teologica*. È questa che direttamente ora ci interessa, in quanto ci apprestiamo a valutare-interpretare il fenomeno religioso alla luce della parola di Dio proclamata e accolta nella storia della salvezza e che trova in Gesù Cristo il suo principio e il suo fine (alfa e omega), ossia secondo i dati della rivelazione soprannaturale così come questa è presente nella Scrittura, nell'esperienza di fede della comunità ecclesiale dei credenti, nell'insegnamento autoritativo del magistero della chiesa (cfr. *Dei Verbum*, 10). Ciò dice, immediatamente, l'originalità di uno studio teologico della religione, in quanto questo tende a cogliere il pensiero e disegno di Dio stesso sulla religione e, in chiave storica, tende a conoscere il posto e il compito che la religione ha nella storia della salvezza, a precisarne quindi il ruolo vitale entro l'esistenza dell'uomo chiamato alla comunione con Dio in Gesù Cristo.

D'altra parte, l'originalità dello studio teologico non significa né separazione né tanto meno contrapposizione con i dati che emergono dalla molteplice riflessione razionale circa i rapporti dell'uomo con Dio. Anzi, positivamente tale originalità fa riferimento, in un processo critico di purificazione, di autenticazione e di superamento, ai dati umani e umanamente leggibili e interpretabili del fenomeno religioso. È questa una conseguenza necessaria della coordinazione tra *ordo creationis* e *ordo redemptionis* e dell'economia salvifica centrata nel Figlio di Dio fatto uomo, una conseguenza che fa dello studio teologico non una semplice accoglienza della rivelazione (fede), bensì una riflessione razionale critica e matura della rivelazione stessa. Diventa così imprescindibile per la stessa teologia la considerazione dei dati umani proposti dalle diverse scienze antropologiche. In tal senso la metodologia teologica, anche per il tema specifico della religione, può essere espressa con il duplice e unitario criterio che il concilio ha indicato a proposito dell'approccio che la chiesa deve attuare con i più svariati problemi del mondo attuale: *sub luce Evangelii et humanae experientiae* (*Gaudium et spes*, 46) (cfr. per uno sviluppo applicato alla riflessione teologica morale D. TETTMANZI, *Temî di morale fondamentale*, Milano 1975, pp. 27-83). Da quanto precede risulta la legittimità, anzi la

necessità che l'attuale riflessione teologica sulla religione conosca e valuti i risultati ai quali pervengono le varie scienze umane che studiano il fenomeno religioso. Così la *scienza delle religioni* ha fatto emergere, come dati fondamentali e comuni, il riconoscimento da parte di tutti i popoli di una potenza superiore e trascendente alla quale l'uomo si sente più o meno sottomesso e con la quale entra in contatto con la mediazione di individui dotati di particolari facoltà, la funzione psicologica (di spiegazione del posto dell'uomo nel mondo e di aiuto per le ansietà e i timori) e socio-politica (di facilitazione della coesione sociale, di conservazione e di rafforzamento dei valori culturali); la *psicologia religiosa* nella sua analisi delle religioni primitive ha posto in luce la fortissima religiosità dell'uomo, come esperienza del «sacro» (in netta opposizione al profano) che fonda il sentimento del «numinoso» ossia l'esperienza del «mistero» ad un tempo «tremendum» e «fascinatum» (cfr. R. OTTO, *Das Heilige*, München 1917; trad. it., Milano 1966) e quindi irriducibilmente ambigua e comunque istintiva-immediata e predominante sul razionale; la stessa psicologia religiosa, su di un altro versante di ricerca ossia riflettendo sul significato dell'esperienza religiosa dell'uomo contemporaneo, ha chiarito che, pur nel processo di desacralizzazione del mondo e della storia, è possibile — anzi in forma più autenticamente umana — l'esperienza religiosa, intesa e vissuta dalla totalità della persona e quindi non come sapere o agire ma come *sentimento* («un modo di essere personale senza rappresentazione»: Girgensohn) di relazione con Dio, e ancora come compito di realizzare la divinizzazione delle cose umane e del cosmo dando origine così ad una religione terrestre (cfr. Jaurès, Bergson, Lecomte De Nouy, Carrel, Teilhard de Chardin, ecc.); la *filosofia della religione*, specialmente nel solco della fenomenologia, presenta ormai una sostanziale convergenza circa l'affermazione dell'*homo religiosus*, nel riconoscere cioè una fondamentale disposizione religiosa insita nell'uomo, una categoria a priori consistente nel senso del sacro, sicché la religione viene descritta e analizzata come un incontro con il «numinoso», come la percezione intuitiva ed affettiva del mistero di Dio (cfr. E. Durkheim, W. Schmidt, M. Scheler, F. Heiler, M. Eliade, ecc.) (cfr. G. PIANA, *Il fenomeno religioso e la sua interpretazione*, in: C. CAFFARRA-G. PIANA, *Principi di morale religiosa*, Bologna 1972, pp. 69-81, con indicazioni bibliografiche).

II/ LA RELIGIONE PROVOCATA DALL'ATTUALE SITUAZIONE SOCIO-CULTURALE

Una riflessione teologica sulla religione, che voglia realisticamente svilupparsi *sub luce Evangelii et humanae experientiae*, deve attentamente considerare le molteplici «provocazioni» che al fenomeno religioso e all'esperienza religiosa vengono dall'attuale situazione sociale e culturale: il «giudizio» stesso che la parola di Dio, in modo critico e de-condizionante, esprime sulla situazione, viene ad un tempo sollecitato e condizionato dalla medesima situazione.

È questo un campo immenso d'indagine. Può essere delineato, con tratti estremamente sintetici, dal seguente testo del concilio: «Il cambiamento di mentalità e di strutture spesso mette in causa i valori tradizionali... Anche la vita religiosa è sotto l'influsso delle nuove situazioni. Da un lato un più acuto senso critico la purifica da ogni concezione magica del mondo e dalle sopravvivenze superstiziose ed esige sempre più una adesione più personale e attiva alla fede; numerosi sono perciò coloro che giungono a un più acuto senso di Dio. D'altro canto però moltitudini crescenti praticamente si staccano dalla religione. A differenza dei tempi passati, negare Dio o la religione o farne praticamente a meno, non è più un fatto insolito e individuale. Oggi infatti non raramente viene presentato come esigenza del progresso scientifico o di un nuovo tipo di umanesimo. Tutto questo in molti paesi non si manifesta solo nelle argomentazioni dei filosofi, ma invade larghissimamente il campo delle lettere, delle arti, dell'interpretazione delle scienze umane e della storia, anzi anche delle stesse leggi civili, cosicché molti ne restano disorientati» (*Gaudium et spes*, 7).

Dal testo conciliare emergono le due fondamentali provocazioni alla religione del nostro mondo: la secolarizzazione e l'ateismo.

I/

Con una formula o categoria generale e riassuntiva, oggi diventata abituale, si tende a definire l'attuale situazione socio-culturale (almeno in Occidente e come tendenza) in termini di *secolarizzazione*. Di questo fenomeno, peraltro estremamente complesso e variamente interpretato, non intendiamo studiare qui la genesi e lo sviluppo storico, né presentare i diversi autori (protestanti e cattolici) che hanno cri-

ticamente riflettuto sulla secolarizzazione in se stessa e in rapporto al cristianesimo, ma solo segnalare il contenuto essenziale in ordine alla sua ripercussione nell'interpretare e vivere la religione.

Il primo e fondamentale contenuto della secolarizzazione sembra essere *la centralità dell'uomo*: la secolarizzazione è una particolare «edizione» dell'umanesimo, e in modo specifico di un umanesimo tendenzialmente o anche effettivamente assoluto. Centro delle idee e dei fatti è l'uomo, anzi l'uomo con la tendenza o/e il fatto di un rifiuto sia di Dio sia della natura o cosmo. L'uomo secolarizzato tende a ritenere Dio come un essere non necessario (l'uomo adulto non abbisogna del tradizionale *Deus ex machina*), pericoloso (un Essere attentatore della piena autonomia dell'uomo), inesistente non tanto in se stesso (il vero e proprio «ateismo») quanto in rapporto all'uomo e alla sua responsabilità sociale e storica (Dio ha perso di «significanza» per l'uomo: cfr. il movimento culturale della cosiddetta «morte di Dio»).

È però essenziale rilevare come *il rifiuto di Dio*, nei sensi sopra ricordati, non costituisca una risultanza «necessaria» della «secolarizzazione»: è piuttosto il risultato o il contenuto del «secolarismo», dal momento che la secolarizzazione può coesistere — e, se ben intesa, addirittura favorire — il «sacro autenticamente religioso». Infatti si suol dire che l'umanità presecolare è caratterizzata da un'esperienza di sacralità che non tiene in debito conto l'assoluta trascendenza del divino: la sacralità è intesa come immanente e attiva nella natura e nella realtà umana (è il sacro cosiddetto «numinoso» o «cosmologico» o «mitico», che si manifesta nell'esperienza del tabù, della magia, delle varie forme di superstizione). D'altra parte si fa pure notare che esiste anche un'altra esperienza di sacro, quella del sacro autenticamente religioso, nel quale il rapporto dell'uomo con Dio è rispettoso della trascendenza divina. Siccome però il rapporto dell'uomo con Dio necessariamente si «mediatizza», si «istituzionalizza» in forme socio-culturali, queste saranno sempre esposte al rischio di essere più o meno magiche e superstiziose. Ora, *il mondo secolarizzato intende sottoporre la religione ad una crisi*: se questa può condurre — e a volte di fatto vi conduce — ad un rifiuto globale e senza distinzioni di tutte le forme di religiosità, con l'intento o comunque il pretesto di non accettare le forme magico-superstiziose, con altrettanta verità si deve affermare che essa può

condurre — e a volte di fatto vi conduce — alla riscoperta di una religione più personale e più vitale.

Entro questa prospettiva devono essere chiariti i rapporti — di distinzione e di connessione — tra il «sacro» e il «religioso». Com'è noto, «sacro» (in opposizione a «profano») significa, anzitutto, che qualcosa o qualcuno è «separato», messo a parte per la divinità; significa, inoltre, che certi esseri sono dotati di forza misteriosa, transnaturale, o per loro natura o per un «contatto» avuto con il «divino» (inteso o come Essere personale trascendente il mondo e la storia, cioè Dio, o come Forza impersonale immanente al mondo e alla storia). Se le numerose forme di «contatto» che caricano gli esseri e le realtà di «sacro» rendono assai complesso e vario il concetto stesso di sacro, è però rintracciabile come elemento base il concetto di forza o potenza, che si qualifica come o benefica o malefica. Di fronte a questa forza misteriosa impersonale l'uomo è preso dal timore, dal momento che il suo contatto può essere pericoloso: di qui il duplice tentativo di appropriarsi il sacro e di dominarlo piegandolo ai propri vantaggi con la magia, o/e di renderselo propizio con riti speciali. Ora la religione ha indubbiamente punti di contatto con il sacro: e l'una e l'altro riconoscono che la realtà non è semplicemente «naturale», perché ha o può avere una dimensione «trascendente» il dato naturale. Eppure divergono in modo essenziale nel concepire e nel vivere il rapporto con il sacro: il rapporto con il sacro attuato nella religione è sentito e vissuto nei confronti non di una forza misteriosa impersonale, bensì di un Essere trascendente «personale», e, di conseguenza, si esprime e si realizza mediante preghiere, atti di culto, sacrifici di impetrazione ed espiazione che s'inseriscono in un clima psicologico fatto non solo di adorazione riverente ma anche di amorosa fiducia e sicuro abbandono. Per questo, se il «sacro» è aperto alla magia e alla superstizione, il «religioso» vi si oppone in modo radicale (cfr. G. DE ROSA, *Il futuro della fede e la «crisi del sacro»*, in: *Fede cristiana, tecnica e secolarizzazione*, Roma 1970, pp. 213-233).

Se il contenuto fondamentale della secolarizzazione può favorire il sacro autenticamente religioso, altri contenuti che esplicitano la centralità dell'uomo secolarizzato offrono ulteriori provocazioni alla religione. Si pensi, per esemplificare, alla considerazione dell'uomo come responsabilità: lungi dall'essere un caso all'interno del mondo concepito come natura statica e

quindi un «oggetto» del cosmo, l'uomo è «soggetto», un essere cioè cosciente-di-sé e disponente-di-sé, «compito», «creatività», «libertà», «storia». Entro simile prospettiva un altro essenziale contenuto viene imponendosi, quello dell'impegno di costruire un mondo nuovo (sempre più «ominizzato» e «mondanizzato») mediante la «prassi» trasformatrice non solo dei «rapporti interpersonali», ma anche e ultimamente delle «strutture» e quindi del «sistema», e questo ad opera non semplicemente degli individui quanto della comunità come tale solidale nei suoi membri.

Questa nuova «sensibilità» sollecita un vasto e profondo ripensamento della «religiosità»: non solo, come sopra si è accennato, con la richiesta di una religione «autentica» (capace di rispettare la «trascendenza» di Dio, al di là delle ricorrenti tentazioni magico-sacrali), ma anche con la richiesta di una religione «significativa» per l'uomo colto nella sua responsabilità personale e sociale, nel suo sforzo di costruire un mondo nuovo, nel suo amore verso il futuro.

Emerge ancora una volta la profonda ambiguità della secolarizzazione applicata alla religione e al culto: se alcuni propongono una desacralizzazione radicale (ossia l'abolizione di ogni espressione religiosa e di ogni attività culturale, in quanto calate in segni divenuti ormai incomprensibili in un mondo fortemente tecnicizzato) e altri pensano di poter ridurre la sostanza del messaggio-fatto cristiano alla sua dimensione socio-politica ed etica facendo appello all'opposizione di Cristo al formalismo religioso-culturale giudaico (sicché l'attività simbolico-rituale è ritenuta alienante), altri ancora ritengono possibile e doveroso (è il compito attuale della teologia e dell'esistenza) portare ad unità dinamica la vita cristiana nella sua inscindibile dimensione misterico-sacramentale ed etico-sociale, mediante una «religiosità» che s'inserisca profondamente nel tessuto storico-concreto dell'esistenza e quindi anche nel compito terrestre-temporale, senza peraltro rimanerne imprigionata: «Non si può dimenticare che il culto non si dirige soltanto verso il mondo, ma verso colui che è venuto nel mondo per salvarci. Perciò, se è necessario respingere un culto che ci sottrae all'impegno mondano, è pure necessario rifiutare un culto che distrae dall'atto con il quale Dio ha amato il mondo, cioè il dono di suo Figlio. Il culto cristiano è un'anticipazione profetica di un mondo nuovo; è lo spazio nel quale il mondo, definitivamente liberato da Cristo, si apre alla speranza

«la piena consumazione del mistero redentivo per l'umanità e per il cosmo» (G. PIANA, *op. cit.* p. 100; cfr. sull'intera problematica J. RAMOS-REGIGOR, *Secolarizzazione, desacralizzazione e cristianesimo*: in: RL 1969, 473-565). E di là delle brevi annotazioni proposte emerge con chiarezza che la teologia e l'esistenza umana sono oggi radicalmente interpellate dalla secolarizzazione per una coraggiosa rilettura e riproposizione del fenomeno religioso. Anche là dove la secolarizzazione non sfocia nel suo risvolto negativo, quello del secolarismo che, rifiutando una qualsiasi dimensione trascendente all'esistenza, rende perciò stesso inaccettabile-impossibile l'ordo hominis ad Deum come religiosità soggettiva, essa aderisce ad una funzione altamente positiva stimolando verso la ricerca di una religione oggettivamente «autentica» e soggettivamente «significativa» per l'attuale situazione socio-culturale.

2

Entro il contesto generale della secolarizzazione consideriamo ora il suo risvolto negativo: quello del secolarismo, o in termini più classici ateismo. Una lettura storica del fenomeno religioso documenta, come dato universale e costante, il profondo rapporto istituito tra morale e religione, come pure, sul piano della prassi, la tentazione e il fatto di una rottura o comunque di una deformazione di tale rapporto, tramite una religione ritualistica e formalistica, senza cioè adeguato aggancio con la moralità e tutti i valori e momenti dell'esistenza umana oppure tramite una religione che esaurisce l'intero suo contenuto in una pura eticità umana. Se dalla prassi passiamo al livello propriamente teorico, al di là di qualche parziale e sporadica anticipazione storica, risulta che la stessa in crisi, anzi il rifiuto del rapporto morale-religione è tipico del pensiero moderno. Il processo di «secolarizzazione» della morale, con l'esito ultimo del «secolarismo ateo», si è snodato secondo diverse tappe (non sempre determinabili cronologicamente in modo del tutto chiaro, ovviamente), di cui le fondamentali sono quelle registrabili nella crisi del mondo medioevale, nel rinascimento e illuminismo, nel pensiero contemporaneo (cfr. C. DESJARDINS, *Dieu et l'obligation morale*, Paris 1966; J. DE FINANCE, *Ateismo e problema morale*, in: AA. VV., *L'ateismo contemporaneo*, Torino 1969, vol. III, pp. 537-563; C. CAFFARRA, *Ricerca storica*, in: C. CAFFARRA-G.

PIANA, *Principi di morale religiosa*, Bologna 1972, pp. 9-66).

a)

La crisi del mondo medioevale coincide con il sorgere e lo svilupparsi del Nominalismo, in particolare con il pensiero di Guglielmo d'Occam (1290 ca-1349 ca). Determinando il concetto di bene e di male non più in base ad un discorso metafisico, in rapporto cioè alle strutture ontologiche dell'essere umano, ma in rapporto a quell'onnipotente e sovrana volontà di Dio che costituisce il fondamento supremo e la spiegazione ultima di tutto ciò che esiste (*bonum quia jussum, malum quia prohibitum*), il *Venerabilis Inceptor*, nonostante l'apparente religiosità del suo discorso etico, pone la premessa causale di una separazione tra etica e religione: il rimando a Dio non riposa più su una relazione uomo-Dio ontologicamente fondata, ma solo sulla forza di una disposizione divina contingente, cosicché il rapporto morale-religione è visto mediato *unicamente* dalla volontà di Dio, e dunque solo dall'esterno.

b)

Il periodo del rinascimento e dell'illuminismo si caratterizza per il tentativo massiccio di una costruzione del discorso etico a prescindere da una fondazione «teologica» (che rimanda, cioè, a Dio) per una fondazione totalmente ed esclusivamente non solo «razionale», ma anche radicalmente «areligiosa»: l'intera etica possiede una sua piena validità *etsi Deus non daretur*.

L'ipotesi che la non esistenza di Dio non escluda la possibilità di una costruzione dell'etica iniziata da alcuni Autori d'ispirazione occamista (Gregorio da Rimini † 1358; Gabriel Biel, 1410 ca-1494), ritorna ricevendone uno sviluppo particolarmente deciso nel *giusnaturalismo* (secoli XVI-XVIII), in specie in colui che del giurisdizionalismo costituisce il fondatore: Ugo Grozio (Huig de Groot: 1583-1625). Questi, affrontando in una prospettiva etico-politica il problema su quali basi possa essere costruita una società più umana (senza violenze, guerre, intolleranze), lo risolve affermando la possibilità di costruirla a prescindere dall'esistenza di Dio, e quindi con il contributo anche dei soli atei, in quanto l'uomo ha la natura ragionevole che basta, con la manifestazione delle sue esigenze, a costruire l'ordine morale.

Queste idee vengono riprese e sviluppate dal-

l'illuminismo, che procede oltre non ritenendo più assurda l'ipotesi della non esistenza di Dio: È da ricordarsi, anzitutto, P. BAYLE (1647-1706). Nell'opera *Pensées diverses écrites à un docteur de la Sorbonne à l'occasion de la comète qui parut au mois du Decembre 1680* propone un pensiero areligioso affermando in continuità che natura e ragione non necessitano di un riferimento a realtà che le trascendono, negando la possibilità di qualsiasi «teologia», dimostrando — in lotta contro i «religionsnaires» (sostenitori dell'inscindibilità tra morale e religione) — la piena separabilità tra morale e religione, anzi l'impossibilità di fondare la morale su Dio (cfr. l'opera «Dictionnaire historique et critique», 4 voll., Rotterdam 1715).

Sulla linea di P. Bayle si pone A. A. C. Shaftesbury (1671-1713), che avrà enorme influsso sulla cultura inglese. Sostenendo che l'istinto morale è completamente autonomo e che non ha bisogno di una giustificazione estrinseca o metafisica, perché fondato solo sulla natura dell'uomo (intesa come sentimento, inclinazione, volontà di vivere e di godere), giunge all'affermazione che è l'etica che deve fondare la religione, divenendone giudice.

Il pieno sviluppo di queste idee si registra nell'illuminismo francese che prepara la rivoluzione (cfr. J. O. de La Mettrie 1709-1751; J. D. Diderot 1713-1784; P. Th. d'Holbach 1723-1789): la morale non è tanto «areligiosa», ma si vuole positivamente «atea». Il punto culminante della radicale separazione morale-religione si ha alla fine del secolo XVIII con E. Kant (1724-1804). Egli intende salvare l'autonomia e l'originalità dell'esperienza etica — ponendola così al sicuro da ogni forma di dubbio — con una fondazione non basata né sulla metafisica (impossibile al sapere umano) né sulla religione. Per Kant la religione, che «considerata soggettivamente è la conoscenza di tutti i nostri doveri come comandamenti di Dio», può essere di due tipi: religione *naturale*, ossia quella in cui «prima debbo sapere che una cosa è mio dovere e poi che è comando divino», e religione *rivelata*, cioè quella in cui «prima debbo sapere che una cosa è comandata da Dio per riconoscerla come mio dovere». Ora l'unica religione degna dell'uomo e veramente morale è la prima; lo stesso cristianesimo nel suo contenuto è religione naturale. In tal modo non si richiede né l'esistenza di Dio né tanto meno una rivelazione storica per fondare il discorso etico; di più una tale fondazione finirebbe per distruggere la natura stessa

dell'esperienza etica, la cui fondazione è data dalla sola ragione.

c)

Con l'ateismo moderno postulatorio (o costruttivo o positivo) la separazione morale-religione raggiunge il massimo radicalismo, nel senso di affermare, da un lato che solo la negazione di Dio lascia spazio all'etica, e, dall'altro che il fenomeno religioso è un prodotto illusorio, alienante e patologico dell'uomo. Il rifiuto della dimensione religiosa dell'esistenza umana è operata da molteplici filoni dell'attuale cultura (neopositivismo, empirismo logico, strutturalismo, filosofia del linguaggio: cfr. A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Bologna 1970³), in particolare dall'esistenzialismo, dalla psicanalisi, dal marxismo, in nome, rispettivamente, dell'affermazione della libertà, della liberazione dalle frustrazioni psicologiche, dell'impegno politico per la realizzazione di una società più giusta. Ci restringiamo a qualche linea essenziale e telegrafica.

Per Heidegger la religione è un'illusione ricercata dall'uomo non autentico, dall'uomo cioè che non osa affrontare la *realtà* di essere gettato nel mondo, sospeso sull'abisso del nulla, abbandonato alla morte: l'uomo non è fondato su null'altro che su se stesso, sicché è da superarsi la ricerca metafisica e da respingere il preteso sostegno dell'illusione religiosa (cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1927; trad. it. Torino 1969). J. P. Sartre ha affrontato in modo esplicito il problema del rapporto morale-religione. Sul presupposto fondamentale di un'identificazione tra ateismo e libertà umana (l'esistenza di Dio si contrappone totalmente e radicalmente alla libertà dell'uomo) — motivata dalla contraddittorietà dell'idea di Dio, dell'inaccettabilità della creazione e della tematica dell'«altro» —, giunge alla conclusione che la morale può essere salvata alla sola condizione di negare Dio.

Ad analoghi risultati si giunge anche da parte delle *correnti psicanalitiche freudiane*. Il rimprovero che Freud muove al cristianesimo e alla religione in genere è quello di aver sacralizzato il divieto e di offrire all'uomo una consolazione illusoria: la religione trasforma in realtà oggettiva soprasensibile ciò che è semplicemente il frutto di un elementare processo psichico: così la nozione di Dio è l'espressione della nostalgia del padre, l'insieme delle raffigurazioni religiose è la sublimazione di tendenze psichiche per lo più di matrice sessuale. In tal modo l'uomo religioso, in quanto vittima di repres-

... e di illusioni ingannevoli, subisce una nevrosi ossessiva. La religione è presentata da Freud come lo strumento più adatto di cui l'uomo dispone, sino a tempi moderni, per superare il sentimento di frustrazione provocato dalle miserie della vita (S. FREUD, *Moses, sein Leben und die monotheistische Religion*, 1938), per superare l'alienazione sociale (*Das Unbehagen in der Kultur*, 1930), per assumere la sua consapevolezza (*Hemmung, Symptom und Angst*, 1926) (cfr. A. PLÉ, *Freud e la religione*, Roma 1971).

Il problema dell'uomo, la cui natura è caratterizzata dalla «dicotomia essenziale» (l'uomo è sia inserito nella natura in quanto prodotto dell'evoluzione naturale, e dall'altro trascende la natura in quanto dotato di consapevolezza), è questo, secondo ERICH FROMM: «In quale modo superare la scissione fra se stesso ed il mondo esterno per sperimentare l'unità e l'identità coi propri simili e la natura» (Marx e Freud, Milano 1971³, p. 202). Le risposte possibili sono due: «Il quesito è sempre lo stesso, le risposte sono parecchie o meglio due soltanto fondamentalmente ne esistono. Una consiste nello sconfiggere l'isolamento e trovare l'unità mediante la regressione all'antichità esistente prima che insorgesse la consapevolezza, vale a dire prima della nascita. L'altra consiste nell'essere pienamente nati, nello svolgere la consapevolezza, la ragione, la capacità d'amare, fino al punto da trascendere il proprio egocentrismo pervenendo così ad una nuova armonia, ad una nuova concezione del mondo» (*Psicanalisi e buddismo zen*, Roma 1968, p. 95). E tra le soluzioni illusorie al problema — in contrapposizione alla strada della verità — si pone la religione. È soluzione illusoria perché è fondata su una falsità, toglie l'uomo alla sua responsabilità ed è inefficace in quanto «bisogna considerare che in migliaia di anni solo una minoranza ha osservato i comandamenti» (Marx e Freud, p. 205). In conclusione il compito supremo dell'uomo è di assumersi pienamente la propria responsabilità negando ogni credito a qualsiasi assoluto, perché i grandi nemici dell'umanità sono quelli che hanno addormentata e non ha importanza se la loro porzione di narcotico è il culto di Dio o quello del vitello d'oro» (*Ibidem*, p. 207). Particolare importanza ha nella nostra attuale natura il secolarismo ateo introdotto e coltivato nel marxismo, che annovera tra le diverse critiche alla società esistente quella particolarmente forte contro la religione. Ci riferiamo qui alla dottrina filosofica legata ad una meta-

fisica materialista e di matrice scienziata e neopositivista, senza addentrarci in altri filoni ormai entrati a rendere estremamente complesso il fenomeno marxista: si pensi al marxismo metodologico, semplice strumento di indagine economica e sociale, al marxismo di matrice umanistica e storicistica. Ci restringiamo, in particolare, al pensiero di K. Marx e ad alcuni recenti sviluppi.

La posizione di Marx in tema di religione si presenta del tutto coerente con la sua visione filosofica, il cui punto focale è dato dalla radicale immanenza dell'uomo all'uomo e conseguentemente dalla negazione di un qualsiasi al di là dell'orizzonte storico dell'uomo: «Il fondamento della critica religiosa è questo: è l'uomo che fa la religione e non la religione l'uomo. E precisamente: la religione è la coscienza di sé e la consapevolezza del proprio valore dell'uomo, il quale o non ha ancora acquistata la propria autonomia o l'ha già perduta. Ma l'uomo non è un essere astratto che vaga fuori del mondo. L'uomo non è altro che il mondo dell'uomo, lo Stato, la società. Questo Stato, questa società producono la religione che è una conoscenza capovolta del mondo, appunto perché essi costituiscono un mondo capovolto... Essa è la realizzazione fantastica dell'essenza umana, poiché l'essenza umana non possiede una vera realtà. La lotta contro la religione è quindi, indirettamente, la lotta contro quel mondo (= mondo astratto e capovolto) del quale la religione è l'aroma spirituale. La miseria religiosa esprime tanto la miseria reale quanto la protesta contro questa miseria reale. La religione è il gemito dell'oppresso, il sentimento di un mondo senza cuore, e insieme lo spirito di una condizione priva di spiritualità. Essa è l'oppio del popolo. La soppressione della religione in quanto felicità illusoria del popolo è il presupposto della sua vera felicità. La critica della religione è quindi, in germe, la critica della valle di lacrime, di cui la religione è l'aureola» (*Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, in: K. MARX-F. ENGELS, *Opere scelte*, Roma 1966, pp. 57-58). Il brano risulta assai significativo nell'individuare l'origine della religione nella situazione di miseria e di bisogno dell'uomo: tutte le altre affermazioni sono consequenziali alla visione che Marx ha dei compiti storici dell'uomo stesso, sicché la religione viene descritta fondamentalmente con tre concetti-chiave: alienazione, mistificazione, evasione (cfr. G. M. M. COTTIER, *Karl Marx*, in: AA. VV., *L'ateismo contemporaneo*, Torino 1971, vol. II, pp. 93-125; L. PARI-

NETTO (a cura di), *Karl Marx sulla religione*, Milano 1972; O. TODISCO, *Marx e la religione*, Roma 1976²). Essendo la dimensione teologica una estrapolazione della dimensione di miseria dell'uomo, ne deriva che cambiando la struttura economica si cambierà anche l'ideologia religiosa, ed eliminando la causa della miseria si eliminerà anche la stessa religione. In tal senso una frase di Feuerbach potrebbe condensare tutta la teoria di Marx sulla religione come alienazione: «Più vuota è la vita e più ricco, più concreto è Dio. È con un unico atto che il mondo reale è svuotato e che la divinità trova la sua pienezza. Solo l'uomo povero ha un Dio ricco» (L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, cit. da G. M. M. COTTIER, o.c., p. 99). Dalla medesima analisi sull'origine della religione nell'uomo deriva anche che la religione è causa del persistere della miseria nel mondo, per il pigro ed alienante abbandono in un Dio, che in questo modo ci impedisce di spezzare le catene della nostra povertà. In questo senso la religione è freno al progresso umano, per il disinteresse che suscita verso questo mondo in vista di un'attesa rassegnata e fiduciosa dell'altro mondo.

Il marxismo di matrice positivista che si è sviluppato dopo Marx (F. Engels, I. Lenin) e che tuttora continua (cfr. M. VERRET, *Les marxistes et la religion*, Paris 1971) ripropone sostanzialmente la posizione ora accennata (cfr., ad es., G. WETTER, *Lenin e il marxismo sovietico*, in: AA. VV., *L'ateismo contemporaneo*, Torino 1971, vol. II, pp. 143-203). Questa posizione non viene, così almeno sembra, superata da un altro filone marxista contemporaneo di matrice umanistica, che riscopre cioè la persona umana nei suoi fondamentali valori, quali la trascendenza, la libertà, l'interiorità (cfr. A. Schaff, R. Garaudy). Il discorso sulla religione assume così una nuova prospettiva: essa viene considerata come un momento necessario dello sviluppo dell'uomo, si riconosce anche l'essenzialità del messaggio cristiano e la sua funzione storica positiva, senza però accettare che la risposta dei credenti sia quella realmente umana. Così per il tema religione anche il marxismo umanistico non sembra in sostanza aver superato la concezione materialistica e storicistica del mondo, alla quale è indissolubilmente connesso il rifiuto della religione (cfr. G. MURY, *L'homme chrétien et l'homme marxiste*, Paris 1964).

Questa seconda e ancor più radicale «provocazione» che alla religione proviene dall'ateismo può, in conclusione, esprimersi in una fonda-

mentale esigenza sia per la riflessione teologica, sia per l'esistenza cristiana: l'esigenza di conoscere e di vivere il «volto autentico» sia di Dio sia della religione come rapporto dell'uomo con Dio. Ne parla in modo esplicito e forte il concilio: «... altri (atei) si creano una tale rappresentazione di Dio, che ciò che essi rifiutano non è affatto il Dio del Vangelo... Questa fede (in Dio) deve manifestare la sua fecondità, col penetrare l'intera vita dei credenti, anche quella profana, col muoverli alla giustizia e all'amore specialmente verso i bisognosi» (*Gaudium et spes*, 19, 21). E ancora: «Nella genesi dell'ateismo possono contribuire non poco i credenti, in quanto per aver trascurato di educare la propria fede, o per una presentazione fallace della dottrina, od anche per i difetti della propria vita religiosa, morale e sociale, si deve dire piuttosto che nascondono e non che manifestano il genuino volto di Dio e della religione» (*Ibidem*, 19).

III/ LA RELIGIONE NELLA STORIA DELLA SALVEZZA

Come sopra si è ricordato, la riflessione teologica sulla religione ha una sua inconfondibile originalità: se anch'essa, come la storia delle religioni o la psicologia religiosa o la filosofia della religione, s'interessa del fenomeno religioso, in quanto teologia (ossia in quanto riflessione critica sulla fede cristiana, la quale a sua volta è accoglienza della parola di Dio) cerca un'interpretazione a partire dalla rivelazione storica di Dio. Emerge immediatamente il compito specifico della teologia nell'analisi della religione: l'*ordo hominis ad Deum* non è dedotto dall'uomo, e cioè dalle sue esigenze ontologiche e psicologiche e dalle storiche realizzazioni della religione stessa, ma dalla viva e storica parola di Dio. In tal senso è fondamentale la testimonianza biblica.

L'analisi della testimonianza biblica si presenta però particolarmente impegnativa, in quanto di fatto tende ad abbracciare l'intero contenuto della rivelazione che è dato esattamente dalla manifestazione e dalla realizzazione di quel singolarissimo *ordo hominis ad Deum* qual è la soprannaturale comunione di Dio con gli uomini in Cristo e degli uomini con Dio in Cristo: «Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelare Se stesso e manifestare il mistero della sua volontà (cfr. Ef 1, 9), mediante il quale gli uomini per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, nello Spirito Santo hanno accesso al Padre

«...resi partecipi della divina natura (cfr. Es 2, 18; 2 Pt 1, 4). Con questa rivelazione Dio invisibile (cfr. Col 1, 15; 1 Tm 1, 17) nel suo grande amore parla agli uomini ad amici (cfr. Es 33, 11; Gv 15, 14) e si intrattiene con essi (cfr. Bar 3, 38), «...evitarli e ammetterli alla comunione con Dio». La profonda verità, poi, sia di Dio sia della salvezza degli uomini, per mezzo di questa rivelazione risplende a noi in Cristo, il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta la rivelazione» (*Dei Verbum*, 2).

Prendiamo qui alcuni dati essenziali, alla luce di due prospettive complementari: l'una è quella della morale biblica che è essenzialmente religiosa (così come la religione biblica ha un'immissione morale), l'altra è quella della problematica del culto, come problematica che più direttamente riguarda il fenomeno religioso. Secondo la rivelazione la storia dell'umanità è, nella sua realtà ultima, una «storia religiosa», che si riconduce all'incontro e al dialogo tra Dio salvatore e l'uomo salvato: entro questo quadro generale viene rivelato e attuato il «culto» all'unico vero Dio.

1 Israele «regno di sacerdoti, nazione santa» (Es 19, 5)

«...» ci è dato di sapere delle manifestazioni religiose e culturali *agli albori dell'umanità*, nel paradiso terrestre: «Prima del peccato le relazioni dell'uomo con Dio sono semplici; a condizione di non trasgredire la proibizione concernente l'albero della scienza del bene e del male, e di dimostrare così la propria dipendenza, l'uomo può mangiare dell'albero della vita (Gn 2, 9; 3, 22); potrebbe così, con un atto a suo culturale, comunicare con Dio. Lo stesso albero della vita si ritrova nella Gerusalemme celeste, dove il culto non comporta più intermediari tra Dio e i suoi servi» (M.-F. LATAZ, *Culto*, in: «Dizionario di Teologia Biblica», Torino 1965, 199-200). Ma i fondamenti e i contenuti essenziali del rapporto religioso come tale sono già definiti con chiarezza: forza: la *creazione*, quale preludio dell'evento della liberazione dall'Egitto e dell'alleanza sinaitica, stabilisce un'essenziale relazione dell'uomo con Dio, una relazione che ne fa un essere costituzionalmente dipendente da Jahvé (Gn 2, 7); l'*obbedienza alla volontà di Jahvé*, specificata nel primo precetto morale (Gn 2, 16), si configura come emergenza di tale legame essenziale. L'eccezionale profondità del legame che coinvolge l'essere come tale del-

l'uomo e quindi la sua responsabilità morale appare in particolare nel tema dell'*immagine di Dio* (Gn 1, 26). Entro questo quadro prende pienezza di significato il *peccato originale*: non è solo la trasgressione di un precetto (Gn 3, 3), ma soprattutto il non riconoscimento della dipendenza creaturale e del legame di amicizia con Jahvé.

Dopo il peccato compaiono nel culto l'invocazione al nome di Dio (Gn 4, 26) e il sacrificio (Gn 8, 20): i Patriarchi invocano Jahvé e gli erigono altari per il sacrificio. Il senso della religione e del culto sta nella risposta dei Patriarchi a Dio che chiama e loro manifesta il suo favore (Gn 8, 20-21; 12, 1-7; 13, 18; 26, 25). Dio non gradisce un culto qualsiasi, perché considera le disposizioni interiori (Gn 4, 3 ss.), chiede un culto che esprima vitalmente la fedeltà all'alleanza stipulata con Abramo e i suoi discendenti. Questa fedeltà trova il suo «segno» rituale nella circoncisione (Gn 17, 9-14; 21, 4) e il suo «contenuto» morale nell'impegno a «custodire la via di Jahvé» nella giustizia e nell'equità (Gn 18, 17-19) (cfr. A. AMMASSARI, *La religione dei Patriarchi*, Roma 1976).

La vocazione d'Israele, iniziata con Abramo, viene portata a compimento attraverso i grandi avvenimenti della liberazione dall'Egitto e dell'*Alleanza del Sinai*. Dio si rivela come «Colui che è» e, nello stesso tempo, stimola l'uomo a vivere alla sua presenza, ad imitarlo consacrandosi a Lui (Es 3, 14). Lo stesso Decalogo, in cui vengono precisati i contenuti del comportamento morale, è ciò che Jahvé chiede a Israele in quanto popolo dell'alleanza, popolo che Jahvé ha costituito come «suo», come «peculiare possesso fra tutti i popoli» (Es 19, 5). I precetti morali — quello fondamentale e quelli particolari — hanno un significato decisamente morale, in quanto risposta alla chiamata di Dio (Dt 6, 4-25). Il culto è allora il «servizio» del popolo alleato rivolto a Dio (Es 4, 22-23; 20, 2-5; Dt 6, 12-13). Questo servizio culturale ha come suo essenziale contenuto la fede, in quanto abbandono totale a Dio e al suo disegno di salvezza, e insieme l'amore espresso e attuato nell'obbedienza (interiore) e nell'osservanza (esteriore) delle «Dieci Parole» (Es 19, 4-6): in tal modo religione e morale sono tra loro interdipendenti (cfr. J. L'HOUE, *La morale de l'Alliance*, Paris 1966, pp. 20-28). In questo periodo i *riti* ebraici vengono collegati con l'Alleanza (così la festa di Pasqua: Dt 16, 1-8; la festa dei tabernacoli: Lv 23, 43) e al sacrificio che ha suggellato

l'alleanza stessa (Es 5, 1 ss.; 19, 6; Sal 50, 5): l'Alleanza non viene soltanto commemorata come un avvenimento del passato, ma ri-attualizzata nell'oggi liturgico, perché sia di stimolo alla speranza di Israele.

Con il *periodo cananeo* l'attività religiosa e culturale d'Israele registra una pericolosa involuzione: il culto viene sottoposto a una legislazione sempre più dettagliata ed esigente; si assiste alla centralizzazione del culto per opera della tribù di Levi, l'unica a svolgere funzioni sacerdotali; si giunge alla ritualizzazione del culto, sino a cadere in un rapporto religioso puramente esteriore e giuridico, estraneo (ed estraniante) a un servizio di fede e di amore e quindi non lievitante l'esistenza morale quotidiana.

Di qui l'*intervento dei Profeti*, come aspra denuncia di una simile situazione. La predicazione profetica chiede il ritorno alle autentiche esigenze culturali dell'Alleanza, cioè ad un culto che nasce dal cuore e che si pone come fede nell'unico Dio creatore e salvatore e come amore che ascolta la voce di Jahvé, obbedisce alla sua legge. Lo segue: vero sacrificio è «cercare la giustizia, opporsi all'oppressione, difendere gli orfani, perorare la causa delle vedove» (Is 1, 17; cfr. Am 5, 21-24; Os 6, 6; Is 1, 10 ss.; Mic 6, 6-8; Ger 7, 21-23) (cfr. P. VAN BERGEN, *La vita quotidiana vissuta come culto e sacrificio spirituale*, in: AA. VV., *Santità e vita nel mondo*, Milano 1967, pp. 105-139). Al di là della denuncia, i profeti parlano di una religione rinnovata: annunciano la Nuova Alleanza, che comporta, non solo la legge scritta nei cuori (Ger 31, 31-34; Ez 36, 26-27), ma anche un nuovo tempio e un nuovo culto aperto all'intera umanità (Ez 37, 26-28; 40 - 48; Is 56, 1-8; 58; Ml 3, 1-4). Così «in un Israele particolarista e formalista, che si chiuderà al suo messaggio, Cristo troverà dei cuori poveri, in cui i salmi avranno nutrito sia il senso della vera giustizia, condizione del vero culto (Lc 1, 74 ss.), sia l'attesa del Messia che inaugurerà questo culto perfetto (Ml 3, 1-4)» (M.-F. LACAN, *Culto, o.c.*, p. 202).

2/ Gesù Cristo: tempio, sacerdote, sacrificio

Il compimento della chiamata di Jahvé si realizza in Gesù Cristo: in Lui si svela pienamente il disegno di Dio. Cristo infatti è il Figlio di Dio fatto carne, quindi vivente dialogo tra Dio e gli uomini: in Cristo Dio si è dato totalmente agli uomini, perché egli è il Messia pro-

messo come liberatore. Nello stesso tempo in Cristo l'umanità ha risposto di «sì» al dono di Dio: come servo di Jahvé con il sacrificio della croce Cristo sancisce il nuovo rapporto degli uomini con Dio, rendendoli capaci di diventare figli del Padre. In questo senso Cristo è insieme parola di Dio e risposta dell'uomo. La Nuova ed Eterna Alleanza è dunque la sua stessa persona. In rapporto a quest'alleanza la religione e il culto trovano pienezza e novità di realizzazione.

Gesù Cristo s'inserisce nella cornice culturale del suo popolo: si conforma ai riti permeandoli del suo spirito orante (Mc 1, 32-39); presentato al tempio alla sua nascita (Lc 2, 22 ss.), vi sale per le feste durante la sua vita (Lc 2, 41; Gv 2, 13; 10, 22); spesso predica nei luoghi di riunione culturale (Mc 14, 49; Gv 18, 20). Come i profeti, Cristo chiede di essere fedeli allo spirito del culto (Mt 23, 16, 23), perché senza la purezza del cuore sono vane tutte le purificazioni rituali (Mt 23, 25 ss.; 5, 8, 23 ss.). E ancora come i profeti, egli protesta fortemente contro la separazione tra culto e moralità: fa proprie le parole di Osea (6, 6) proclamando che la misericordia vale più del sacrificio (Mt 9, 13; 12, 7).

Ma Gesù Cristo va oltre alla religione e al culto dell'AT, introducendo nella storia una novità assoluta: anzitutto con la rivelazione del «mistero trinitario», che offre la possibilità di un nuovo rapporto religioso, quello cioè dei «figli» al Padre in Gesù Cristo per mezzo dello Spirito. Ciò emerge in particolare nella preghiera filiale di Cristo, al quale i discepoli sono chiamati a prendere parte.

Inoltre, Gesù Cristo presenta se stesso come suprema e vivente incarnazione delle realtà essenziali del culto veterotestamentario: Egli, infatti, è il vero *tempio*, ossia la vera abitazione di Dio tra gli uomini (Gv 2, 19-21) (cfr. Y. CONGAR, *Il mistero del tempio*, Torino 1963); è il sommo, unico ed eterno *sacerdote*, sempre dedicato al servizio del Padre (Eb 4, 14 - 5, 10; l'intera lettera); è il vero e perfetto *sacrificio*, che compie una volta per sempre la riunione dell'umanità con Dio, ossia la nuova Alleanza (Eb 10, 4-10; Ef 5, 1-2).

In tal modo Gesù Cristo pone fine al culto antico e dà origine al nuovo culto: realizzato in pienezza in se stesso, sarà partecipato per grazia a quanti credono in Lui e nel battesimo dell'acqua e dello Spirito diventano membri del suo corpo. Il culto nuovo di Cristo si caratterizza, tra l'altro, come culto «in spirito e verità», cioè interiore e fondato sul dono dello

Sacerdo (cfr. F.-M. BRAUN, *In spiritu et veritate*, in *RThom* 1952, 245-274, 485-507). Centro e cuore di questo nuovo culto è il sacrificio a Cristo che suggella la nuova alleanza (Mc 14, 22 ss.) ripresentato nella celebrazione eucaristica (Lc 22, 19 ss.), il cui significato è l'amore obbediente di Cristo alla volontà del Padre, che gli chiede il dono totale di se stesso: emerge nuovamente, nel suo momento culminante, l'inscindibile rapporto tra religione e morale, tra servizio a Dio e servizio ai fratelli.

3. Il nuovo popolo di Dio

Anche la primitiva comunità cristiana ripresenta a proposito della religione e del culto la fraternità propria di Gesù Cristo, e cioè il legame con il culto ebraico e il suo superamento mediante la realizzazione del culto nuovo portato da Cristo. Anche gli Apostoli pregano nel tempio e vi insegnano (At 2, 46; 5, 20), pur consapevoli, come afferma Stefano, che il vero tempio è quello in cui abita Dio e in cui regna Gesù (At 6, 13 ss.; 7, 48 ss.). Anche Paolo partecipa a pratiche culturali cui sono fedeli i giudei convertiti (At 21, 24, 26; cfr. 1 Cor 7, 32 ss.), ma chiaramente predica che la circoncisione carnale è priva di valore e che il cristiano non è più soggetto alle osservanze antiche perché il culto cristiano è nuovo (Gal 2, 1-6).

Ma sino dalle origini, la chiesa obbedisce ai comandamenti culturali di Cristo, specialmente con la celebrazione del battesimo (At 2, 38-41), dell'imposizione delle mani per il dono dello Spirito (At 8, 15 ss.), del rito eucaristico (1 Cor 10, 16; 11, 24). In particolare nella chiesa apostolica appare con forza l'intimo legame esistente tra religione e morale, tra culto e carità (cfr. At 2, 41-47; Gc 1, 26 ss.). La religione e il culto si presentano come la risposta del nuovo popolo di Dio che rende grazie al Padre per l'invio di Cristo e del suo Spirito in ordine alla salvezza (cfr. Rm 12, 1 ss.; in genere tutte le dossologie paoline).

La predicazione degli apostoli e la crescita della coscienza di fede nella comunità ecclesiale pongono in luce i fondamenti ultimi che abilitano e impegnano i cristiani a nuovi e gratuiti rapporti («filiali») con Dio, il Padre di Cristo, nello Spirito. Ciò viene espresso anche con categorie tipicamente culturali: in partecipazione a Cristo, i cristiani sono tempio vivente di Dio (1 Cor 3, 16; 6, 19-20; Rm 8, 9-11; 1 Ts 2, 8; Ef 3, 19-22; Pt 2, 5), un «popolo sacer-

dotale» (1 Pt 2, 4-10; Ap 1, 6; 5, 10), sono offerte viventi e gradite a Dio (Rm 12, 1; 14, 18; 15, 16; Fil 2, 17; 3, 3; il tema paolino della «santità»). Il culto commemora l'avvenimento salvifico fondamentale — la morte e la resurrezione di Cristo —, realizza nel presente l'incontro dei credenti con Lui e li fa vivere nella speranza del giorno in cui, nel Cristo, sarà pienamente manifestata la gloria di Dio (Ap 21, 22) (cfr. G. GIAVINI, *Appunti sul culto e sul sacerdozio del popolo di Dio alla luce della Bibbia*, in: *ScuolC* 1966, 171-186).

4. L'originalità cristiana della religione e del culto

Al termine della testimonianza biblica, sinteticamente riferita, è possibile delineare un quadro organico del concetto biblico di religione e di culto, ponendone in luce le linee strutturali caratteristiche.

Anzitutto, religione e culto s'inseriscono e fanno parte della «storia della salvezza», e più precisamente di ciò che di questa storia costituisce il contenuto e significato stesso, cioè l'Alleanza tra Dio e gli uomini: questa si rivela supremamente e si attua esaustivamente in Gesù Cristo, il Verbo incarnato; Egli stesso è la Nuova ed Eterna Alleanza, che compie definitivamente la profezia dell'Antica Alleanza e che dischiude per tutti gli uomini la possibilità (grazia) e l'urgenza (l'appello-comandamento) di una loro comunione di vita con Dio secondo una progressiva crescita che troverà perfetta e irreversibile realizzazione nell'Escatologia o Alleanza celeste.

Il contesto dell'Alleanza non designa semplicemente il «luogo» esteriore (storico-geografico) del fenomeno religioso di Israele e della chiesa (e in loro di tutta l'umanità), bensì definisce il fondamento, il contenuto, le caratteristiche originali, rispetto ad una religione o ad un culto quali si potrebbero pensare e vivere ad un livello di pura creaturalità e razionalità.

Così, il fatto dell'Alleanza illumina il senso più radicale della religione e del culto: non è l'uomo che per primo, interpretando le proprie esigenze, si muove alla ricerca di Dio e a Lui si apre nelle più svariate forme religioso-culturali; ma è Dio che prende l'iniziativa, del tutto libera e gratuita, di venire incontro all'uomo e di invitarlo alla comunione di vita con sé. Questo dato, costante ed estremamente chiaro in tutta la rivelazione, contrappone l'autentica religione ad ogni forma magica, per la quale l'uomo tenta di impadronirsi di una qualche forza del-

la divinità e di piegarla ai propri interessi. E, in termini positivi, qualifica la religione e il culto come «risposta»: l'uomo si trova sempre «preceduto» dall'intervento di Dio. In continuità ed in esplicitazione di quest'aspetto, e sempre quindi a partire dall'Alleanza, emerge il duplice e inscindibile valore di *grazia* e di *responsabilità* che caratterizza il fenomeno religioso-culturale: in questo si rivela e si attua la struttura tipica dell'Alleanza, la struttura cioè «dialogica» di chiamata e risposta (*Wort-Antwort*), dove la «chiamata» è *donum* in quanto riposa su un'iniziativa d'amore gratuito da parte di Dio (cfr. in particolare i temi della «elezione» e della «promessa-giuramento» entro il tema generale della «alleanza»), e dove la «risposta» è *mandatum* in quanto fa riferimento alla libertà dell'uomo, la quale, proprio a partire dal dono, è posta di fronte alla necessità di una scelta dilemmatica fondamentale. Il fondamento della religione e del culto fa comprendere anche l'originalità del contenuto: l'*ordo hominis ad Deum* non è riducibile alla relazione creatura-Creatore, in quanto l'Alleanza fa luce sulla nuova e soprannaturale relazione che si instaura tra Dio e l'uomo. Dio, termine della religione e del culto, non è l'Essere assoluto senza volto e senza nome, bensì è il Dio vivente e personale che si è rivelato, e quindi il Dio Uno e Trino, il Padre il Figlio e lo Spirito Santo; più precisamente è il Dio della salvezza, che manifesta e opera il suo «mistero»: «L'Eterno Padre, con liberissimo e arcano disegno di sapienza e di bontà, creò l'universo, decise di elevare gli uomini alla partecipazione della sua vita divina, e caduti in Adamo non li abbandonò, ma sempre prestò loro gli aiuti per salvarli, in considerazione di Cristo Redentore, "il quale è l'immagine dell'invisibile Dio, generato prima di ogni creatura" (Col 1, 15). Tutti infatti gli eletti, il Padre fino dall'eternità "li ha distinti nella sua prescienza e li ha destinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo, affinché Egli sia il primogenito tra molti fratelli" (Rm 8, 29). I credenti in Cristo li ha voluti chiamare nella santa Chiesa...» (*Lumen Gentium*, 2). Ma la rivelazione dell'autentico «volto» di Dio ha come suo aspetto complementare la rivelazione dell'autentico «volto» dell'uomo: l'uomo non è semplicemente l'essere razionale e libero, di cui discorre la filosofia, ma anche e ultimamente il «figlio nel Figlio», l'«immagine di Dio in Gesù Cristo»: «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era "figura di

quello futuro" (Rm 5, 14) e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del Suo Amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione...» (*Gaudium et spes*, 22).

Ora è evidente che l'*ordo hominis ad Deum* si configura, in quanto *ordo*, in termini nuovi e originali là dove nuovi e originali risultano essere i termini dell'*ordo* stesso, cioè Dio e l'uomo. Tutto questo «condiziona» l'intero discorso religioso-culturale nei suoi singoli aspetti. Si pensi anche solo ad un aspetto fondamentale circa l'esperienza religiosa come esperienza del «sacro», del sacro «fascinosum et tremendum»: la rivelazione sulla «intimità» di comunione tra Dio e l'uomo: una comunione paterna-filiale, sponsale, amicale, di condivisione di vita di conoscenza e di amore (grazia), apre nuovi soprannaturali spazi al desiderio, all'attrazione, al fascino; così come la rivelazione dell'assoluta «trascendenza» di Dio dà novità di contenuto alla venerazione, al rispetto, all'adorazione: «Quid est illud, quod inter lucet mihi et percutit cor meum sine laesione? Et inhorresco et inardesco. Inhorresco in quantum dissimilis ei sum. Inardesco in quantum similis ei sum». Così AGOSTINO (*Confessioni* XI, 9).

Sempre sotto il profilo del contenuto l'*ordo hominis ad Deum* quale risulta dalla rivelazione rende possibile ed esige una risposta «totale»: requisisce cioè l'intera vita dell'uomo, sia nel suo aspetto «particolare» di religione-culto manifestato e vissuto nel «rito sacro», sia nel suo aspetto «generale» di religione-culto manifestato e vissuto nella «vita morale». La rivelazione è chiara nel proporre e nel domandare all'uomo il «rito sacro», ossia il «segno» che risulta dall'unità inscindibile di «parola e gesto», secondo varie forme: preghiera, sacrificio, voto, circoncisione, invocazione del Nome di Dio, sacramenti, ecc. Ma non meno chiara è la rivelazione quando si tratta di mostrare il «cuore» del fenomeno religioso-culturale: il «servizio nella fede e nella carità». Il servizio divino — come dedizione personale a Dio — si configura essenzialmente come «accoglienza» (fede) e come «comunione» (carità) con Dio che in Cristo si rivela e si comunica salvificamente all'uomo. Per questo il culto si connette intimamente, anzi assume la stessa vita morale: il servizio divino coinvolge la libertà fondamentale della persona e quindi ne reclama tutte le sue scelte ed azioni, qualificandosi pertanto come «culto spirituale» e, conseguentemente,

ponendosi agli antipodi di una concezione puramente «ritualistica» della religione e del culto.

In quanto il servizio divino (nella vita morale e nel rito sacro) è attuato dall'uomo, riflette le connotazioni essenziali dell'uomo stesso. Così la sua *unità psico-fisica* spiega ed esige una religione e un culto «interni ed esterni»; la sua *dimensione sociale* legittima e reclama un servizio divino manifestato e vissuto non solo «individualmente», ma anche «comunitariamente»; la sua *storicità* — letta qui nel suo riferimento primo alla «*historia salutis*» — illumina e comporta una risposta religioso-culturale che si qualifica come «memoria-presenza-attesa» della salvezza: il rito sacro è significativo, è un «*segno*», il cui contenuto è precisamente commemorazione dell'opera salvifica di Dio, sua riattualizzazione nell'oggi, in attesa del compimento definitivo o escatologico.

E poiché il fatto dell'Alleanza si concentra in Gesù Cristo, in Lui e soltanto in Lui *trova spiegazione l'originalità della religione e del culto rivelati*. Le affermazioni sopra incontrate di Gesù Cristo come suprema realizzazione del Tempio, del Sacerdote, del Sacrificio e dei cristiani (membri del Popolo di Dio) come tempio, sacerdozio, sacrificio sono fondamentali perché definiscono l'autentico volto della religione e del culto: è Gesù Cristo il «perfetto religioso del Padre», cosicché la religione e il culto trovano la loro «verità» nell'essere una «imitazione» e più profondamente una «partecipazione» al culto di Gesù Cristo. Ciò significa, negativamente, che il cristiano (anzi l'uomo) non può realizzare un culto «indipendente» da quello di Cristo (e della chiesa) oppure un culto che «aggiunge» qualcosa al culto di Cristo (e della chiesa); e, positivamente, che il cristiano nel suo culto si qualifica come «sacramento» del culto di Cristo (e della chiesa). Come si vede, il ritorno alle sorgenti rivelate diventa essenziale punto di riferimento sia per una vera «teologia» della religione e del culto, sia per una valida risposta alle «provocazioni» che la situazione socio-culturale d'oggi pongono al fenomeno religioso. Il riferimento biblico permette — anzi esige — il superamento delle «classiche» ma inadeguate definizioni di «religione» e di «culto»: la prima è definita da S. TOMMASO come *virtus quae Deo debitum cultum offert* (*Summa theologiae*, II-II, 81, 5), e il culto è comunemente inteso come *nota submissionis ad agnitam excellentiam alterius*, secondo i termini introdotti da S. GIOVANNI DAMASCENO (*Orat. III de imaginibus*, 26; PG 94, 1346).

Si tratta però di definizioni «essenzialiste», non attente alla storia della salvezza; «naturalistiche-razionalistiche», perché non dipendono dalla rivelazione; «generiche-comuni», non preoccupate pertanto di mettere in luce l'originalità cristiana della fenomeno religioso-culturale; «formali», in quanto dicono ben poco da un punto di vista contenutistico. La testimonianza biblica sollecita ben altra descrizione-definizione, che potremmo così formulare: *il culto — quale oggetto della religione — è la risposta all'opera salvifica del Padre in Gesù Cristo per mezzo dello Spirito Santo, da parte dei membri del Popolo di Dio, mediante un servizio di fede e di carità, manifestato e attuato nella vita morale e nel rito sacro, come memoria-presenza-attesa della salvezza.*

IV/ PER UNA TEOLOGIA DELLA RELIGIONE

La teologia non è solo «fede», ossia accoglienza della Parola di Dio, ma è anche e specificamente «riflessione critica» sulla fede stessa, «scienza fidei». In tal senso la riflessione teologica s'impegna a comprendere il più possibile, a coordinare in una visione organica e unitaria, ad esplicitare le conseguenze di vita degli enunciati della fede cristiana. È quanto è avvenuto e avviene anche per la religione e il culto. Proponiamo qui due sviluppi: il primo, *storico*, intende delineare i momenti più importanti e significativi, entro la storia della teologia morale, della formazione e dell'evoluzione del «trattato teologico» della religione e del culto nel contesto di una dimensione essenzialmente «religiosa» spesso riconosciuta alla vita morale come tale; il secondo, *speculativo*, offre alcuni spunti per rinnovare e approfondire la trattazione della morale religiosa.

1/ L'elaborazione storica del «trattato di morale religiosa»

Nella riflessione cristiana sulla religione e sul culto ritroviamo delle linee costanti: da un lato, religione e culto tendono ad indicare tutto il complesso dei doveri che l'uomo ha nei riguardi di Dio, da un altro lato religione e culto tendono ad indicare, in modo specifico, alcuni doveri particolari verso Dio; si va cioè dalla religione-culto come «orizzonte» che qualifica tutta la moralità come risposta alla chiamata di Dio alla religione-culto come «settore» entro cui si situano precisi e determinati

comportamenti morali, quali l'adorazione, la preghiera, il sacrificio, ecc. Sotto il profilo delle «fonti», la riflessione teologica non ha mai totalmente abbandonato la sua fonte originale, la rivelazione; d'altra parte ha conosciuto momenti nei quali ha sviluppato un discorso religioso in termini più esplicitamente filosofici, spesso risentendo, non solo nei termini o negli schemi, l'influsso della cultura umana.

In rapporto alle problematiche affrontate e ai tentativi di una risposta più sistematica — e quindi in riferimento all'elaborazione di un vero e proprio trattato di morale religiosa — segnaliamo questi essenziali dati storici.

Nel mondo orientale è da ricordarsi il tentativo di sistemazione operato tra il 726 e il 730 da GIOVANNI DAMASCENO, il difensore del culto delle immagini, in rapporto ai diversi fenomeni culturali. Prende come concetto generale della *proskynesis*, definendola come segno di soggezione ed umiltà, di timore, di desiderio e di rispetto (cfr. *Orat. pro sacris imag.* 94, 1244). Ulteriormente distingue tra una *proskynesis* laetifica, che compete solo a Dio e che comprende lo stupore della gloria di Dio e il suo desiderio, la gratitudine, il riconoscimento della propria indigenza e la speranza nei benefici divini, il dolore e la confessione dei peccati; e una *proskynesis* pura e semplice, che compete alla madre di Dio e ai santi a motivo della loro partecipazione alla natura divina come servi ed amici di Dio; agli angeli, agli uomini, ai luoghi e alle cose sante, che prima o dopo Cristo comunicano la redenzione; agli utensili del culto consacrati a Dio; alle immagini e simboli; alle persone che sono partecipi di Dio; ai sovrani terreni, ai padroni e benefattori.

Nel mondo latino si farà sentire, specialmente nell'interesse sistematico della Scolastica, l'influsso di Cicerone, per il quale la *religio* — cioè la virtù degli atti culturali — si connette con lo *ius naturae*, deriva dalla giustizia naturale: «... Natura ius est quod non opinio genuit, sed quaedam innata vis inseruit, ut religionem, pietatem, gratiam, vindicationem, observantiam, veritatem. Religio est quae superioris cuiusdam naturae quam divinam vocant curam caerimoniamque affert» (*Rhetoricorum libri duo qui sunt de inventione rhetorica*, lib. II, c. 53). In questa linea i *teologi scolastici* precedenti San Tommaso presentano la *religio* — spesso sotto il termine di *latria* — come qualcosa di dovuto (*debitus cultus*) in un rapporto (non sempre meglio precisato) con la *giustizia*, entro la considerazione delle virtù cardinali: ciò emerge non soltanto nella scuola (filosofica) abelardo-

porretana (cfr. P. ABELARDO che nel *Dialogus inter philosophum et christianum* rapporta alla giustizia come una delle sue *species seu partes reverentiae*, che a sua volta comprende la *religio* e l'*observantia* a secondo che si tratti di Dio o delle creature; riverenza che include l'obbedienza) ma anche negli ambienti più esplicitamente teologici in contatto con la matrice biblica. È il caso di PIER LOMBARDO che nelle sue *Sentenze*, senza peraltro nominare la religione, parla della *latria* come del *servitus sive cultus soli creatori debitus*, comportante tre cose: l'amore di Dio, l'offerta o il sacrificio, il rispetto («Cultus divinitati debitus in dilectione, et sacrificii exhibitione atque reverentia consistit, qui latine dicitur pietas, graece autem theosebeia, id est Dei cultus, vel eusebia, id est bonus cultus»: *Libri IV Sententiarum*, lib. 3, dist. 9): in tale linea il problema della virtù della *latria* entra in tutti i commentari delle sentenze, nelle somme teologiche, nella scuola. Come già si è implicitamente accennato, in questo periodo alla *religio* o *latria* vengono assegnati non solo gli atti propriamente culturali, ma più ampiamente i diversi doveri verso il Signore e in particolare gli atti delle tre virtù teologali. Così San Bonaventura individua un triplice significato di culto:

- 1) ogni atto di virtù, qualunque essa sia, è già un culto, nel quale Dio è considerato come fine;
- 2) ogni atto delle virtù teologali è un culto, nel quale Dio è considerato non più semplicemente come fine, ma come oggetto;
- 3) infine c'è un culto nel quale Dio è colto non semplicemente come fine o oggetto, ma anche come degno di ogni rispetto (*sub ratione honorabilis*): quest'ultimo culto, che ha la sua propria natura, scaturisce dalla virtù della *latria* propriamente detta, il cui atto specifico è l'adorazione (SAN BONAVENTURA, *In III Sent.*, dist. 9, a. 2, q. 2).

San Tommaso d'Aquino offre una sistemazione del trattato della *religio*, capace di chiarire gli apporti precedenti e ancor più di delineare un quadro organico. I punti caratteristici possono essere così sinteticamente espressi. La *religio* s'inserisce sì in un vasto sistema virtuoso, ma secondo una fisionomia specifica: essa suppone altre virtù — e in primo luogo le tre virtù teologali — e provoca altri atti di virtù, e ancora in primo luogo gli atti delle tre virtù teologali. In tal senso scrive: «religio est quaedam protestatio fidei, spei et caritatis» (S. TOMMASO, *Summa theologiae*, II-II, 101, 3, ad 1). A questi atti (di altre virtù) la *religio* imprime un

essere religioso «ordinans eos in divinam reverentiam» (*Ibidem*, II-II, 81, 1, ad 1). Ma al di là degli *actus imperati* la religio ha degli *actus veri* e propri (*actus elicitii*), che non dipendono da nessun'altra virtù: il *fine* della religio è un altro Dio (né può essere diversamente), e il suo *oggetto*, diversamente dalle virtù teologali, non è Dio stesso, bensì soltanto i vari *actus* della religio, come ad esempio il sacrificio che viene offerto a Dio. Per questo la religio è una virtù teologale, bensì una virtù morale, alla quale appartiene «exhibere reverentiam uni Deo secundum unam rationem, in quantum scilicet est primum creationis et gubernationis rerum» (*Ibidem*, II-II, 81, 3): per questo essa rientra nella giustizia, anche se solo potenzialmente (*pars potentialis*) per la mancata *actualitas* nel rapporto uomo-Dio (cfr. *Ibidem*, II-II, 81, 5, ad 3).

Gli atti della religione sono distinti dall'Angelico in *interni* ed *esterni*. Tra i primi vengono ricordati la *devotio* e la preghiera di domanda (*Ibidem*, II-II, 82 ss.); tra i secondi l'adorazione, le offerte (*sacrificia, oblationes e decimae*), il voto e il giuramento (*Ibidem*, II-II, 87-89) come atti esterni di devozione; lo scongiuro, la preghiera di domanda, la preghiera di lode (*Ibidem*, II-II, 90 ss.) come atti esterni di ricorso a Dio. Alla virtù della religione, S. Tommaso fa seguire, come di consueto, la trattazione dei vizi opposti: la superstizione e l'irreligiosità (*Ibidem*, II-II, 92 ss.).

Non sono mancate le critiche alla sistemazione tomista del trattato di morale religiosa, in particolare l'inadeguato restringimento di prospettiva entro l'alveo della virtù morale della giustizia. Queste critiche vengono ripetute anche oggi. Così nel lavoro recente di A. Günthör leggiamo: «La distinzione un po' troppo netta che Tommaso traccia qui tra la venerazione di Dio e le virtù teologali lascia perplessi. Non è possibile evitare l'impressione che egli le abbia distinte in maniera troppo marcata a spese del carattere dialogale e personale della venerazione di Dio. Al posto di Dio egli pone infatti in primo piano l'opera culturale compiuta dall'uomo... Sembra che, in una certa misura, sia rimasto vittima della propria sistemazione. Nello sforzo di ordinare e di distinguere le virtù le une dalle altre si è lasciato indurre a riservare l'unione immediata con Dio alle virtù teologali e a negarla alla virtù della venerazione di Dio...» (A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale*, vol. II, Roma 1975, pp. 325-326). Senza entrare qui in merito ad una più analitica ese-

gesi del pensiero di S. Tommaso, ci restringiamo ad osservare che spesso in seguito di tempo il suo pensiero è stato «estrapolato» dalla *Summa theologiae* e ulteriormente «semplificato». In realtà il pensiero dell'Angelico circa la morale religiosa dev'essere raccolto:

1) da tutte le sue opere, e non soltanto dalla *Summa theologiae* (si pensi, al riguardo, all'importanza dei suoi *Commentari* biblici e alla sua «teologia dei misteri» di Gesù: cfr. I. BIFFI, *I Misteri della vita di Cristo in S. Tommaso d'Aquino*, Varese 1972);

2) dalla stessa *Summa* nella sua profonda unità di parti (in tal senso la cristologia è fondamentale per il carattere specificamente «cristiano» della religione e del culto; lo stesso S. Tommaso quando inizia la trattazione *de actibus exterioribus latrae* parla in *primis* del sacramento, anche se ne rimanda lo sviluppo alla *Tertia Pars*, dopo cioè lo sviluppo dell'opera redentrice di Cristo: cfr. *Summa theologiae*, II-II, 89 prol.);

3) senza dimenticare, infine, che il tema della religio trova il suo coronamento nel *domo della pietà*, che muove a prestare il culto e l'obbedienza a Dio non più come a Creatore e Signore dell'universo, ma come a Padre: «secundum quam (pietas) cultum et officium exhibemus Deo ut Patri per instinctum Spiritus Sancti» (*Ibidem*, II-II, 121, 1) (cfr. per lo sviluppo storico e sistematico O. LOTTIN, *La vertu de religion chez S. Thomas d'Aquin et ses prédecesseurs*, in: *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, Louvain-Genbloux 1949, pp. 313-326; J. LECUYER, *Réflexions sur la théologie du culte selon S. Thomas*, in: *RThom* 1955, 339-362; D. MONGILLO, *La virtù di religione secondo S. Tommaso*, Roma 1962).

Nel *periodo postscolastico* (sostanzialmente sino al recente rinnovamento teologico) tre dati meritano di essere segnalati. Il primo è la ripresa della trattazione tomistica della virtù di religione in forme diverse, in particolare negli sviluppi ampi dovuti al rinnovamento tomista del '500-600 (si pensi all'opera *De virtute et statu religionis* di F. SUAREZ) e nella manualistica che sviluppa il discorso morale sul cosiddetto schema delle virtù (A. D. Tanqueray, A. Piscedda, D. Prümmer, A. Vermeersch, B. Merkelbach).

Il secondo dato è l'introduzione, specialmente con S. Alfonso, di una trattazione della morale religiosa sullo *schema dei precetti del Decalogo* e della chiesa, trattazione che sarà ripresa dalla maggior parte dei testi scolastici di teologia morale. La nuova impostazione risulta signifi-

cativa non solo nel contenuto, ma anche nella prospettiva: il contenuto religioso-culturale è esplicitato a partire dai primi tre precetti del Decalogo, la prospettiva è quella «precettistica» e per di più di una precettistica che si esprime con maggior ampiezza sul versante negativo di ciò che è proibito. Così S. Alfonso, dopo aver speso poche righe a dire che cosa comanda e che cosa proibisce il primo precetto del Decalogo, si sofferma con un'ampiezza rilevantissima a trattare della «superstizione» e della «irreligiosità» nelle loro diverse forme. Ancor più significativa la trattazione del secondo precetto: «Prohibet hoc praeceptum omnem inordinatam usurpationem nominis Dei: qualis potissimum fit blasphemando, temere jurando, vovendo et non servando. De quibus hic agendum». Altrettanto si dica del terzo precetto: dopo brevissime dilucidazioni sul precetto in questione (che è *partim naturale e partim caerimoniale*) e sul culto interiore, sviluppa in primo luogo le «opere proibite», dommandandosi solo dopo *quae opera Festis praecipiantur*, e cioè *auditio concionis et audire Missam* (cfr. S. ALFONSO, *Theologia Moralis*, t. I, lib. 3, tr. 1-3).

Il terzo dato riguarda le discussioni che, con diversità di accentuazioni e di soluzioni, hanno riguardato il problema della «definizione» della virtù della religione, ossia la sua collocazione entro il sistema virtuoso cristiano, concretamente in rapporto alle virtù teologali e cardinali. La netta distinzione di S. Tommaso tra virtù teologali e virtù di religione ha più volte suscitato disagio o rifiuto: così DURANDO di S. Porciano valuta la *religio* come virtù in parte morale e in parte *quasi-teologale* (*In Sent.* IV, 14, 2); il CARD. GAETANO sostiene che la virtù di religione partecipa in qualche modo alla natura delle virtù teologali (*Comm. in II-II*, 81, 5); gli autori della scuola francese di spiritualità del secolo XVII, come J.-J. Olier, pensano alla religione come la sintesi delle virtù teologali. In questi ultimi tempi il disagio è accresciuto: se O. Lottin giunge al risultato di «mantenere la virtù di religione tra le virtù morali, ma farne una virtù distinta dalle quattro cardinali; affrontare poi il problema nell'ordine soprannaturale, e spiegare la soprannaturalizzazione degli atti religiosi, non per mezzo di una virtù morale infusa, specificamente distinta dalla virtù naturale della religione, ma semplicemente per l'influsso permanente delle virtù teologali» (O. LOTTIN, *La définition de la vertu de religion*, in: ETL 1948, 333-353; cfr. 333), R. HOURCADE fa della

virtù di religione una quarta virtù teologale, classificandola subito dopo la fede (*La vertu de religion*, in: BLitE 1944, 181-219), e altri ancora, pur considerando la *religio* una virtù morale, la connettono così fortemente alla carità da farne una *quasi-charitas* (cfr. J. KRAMP, *Die Opferanschauungen der römischen Messliturgie*, Regensburg 1920; P. RUPPRECHT, *Die Tugend der Religion nach dem hl. Thomas*, in: DThP 1931, 146-172) (sul problema cfr. D. MONGILLO, *La religione e le virtù soprannaturali*, in: Sap 1962, 348-397; M. SÁNCHEZ, *El primado de la religion en la jerarquía de las virtudes morales*, in: StMd 1963, 87-125).

Ma al di là di questo problema, sia pure di notevole interesse, *i tentativi oggi in atto* nella riflessione morale religiosa rilevano come la storia del trattato si configuri come non affatto lineare e pacifica: in tal senso ritengono non solo legittimo ma anche necessario riprendere daccapo la sistematizzazione della morale religiosa, alla luce di una duplice e inscindibile esigenza: quella della fedeltà alla parola di Dio e all'uomo. Nel primo senso si fa evidente l'insostituibilità di una *fondazione e ispirazione biblica* della religione e del culto e, conseguentemente, di un'*impostazione più decisamente teologica* (come teologia dommatica), e quindi stretta parentela con diversi trattati teologici: si pensi ai trattati della cristologia (Cristo Mediatore e Sacerdote che partecipa ai credenti il *munus sacerdotale*), dell'ecclesiologia (la chiesa come Popolo di Dio sacerdotale), della liturgia (eucaristia e sacramenti, parola di Dio, Liturgia delle Ore, ecc.). Nel secondo senso si fa chiara, anzi urgente, una trattazione che risponda, come più volte abbiamo detto, alle «provocazioni» dell'attuale situazione sociale e culturale, e quindi particolarmente attenta al rapporto religione e morale e alla dimensione storico-mondana del culto.

2/ Alcune riflessioni teologiche sulla religione e il culto

Senz'alcuna pretesa di elaborare qui una rinnovata trattazione teologica della morale religiosa secondo le esigenze ora segnalate, ma con l'unico intento di offrire qualche spunto, sia pure parziale, per una trattazione sistematica, proponiamo qui alcune riflessioni su:

- 1) il fondamento della morale religiosa;
- 2) il contenuto generale e particolare della morale religiosa;
- 3) il peccato e la redenzione nel fenomeno religioso-culturale.

a) La «vocazione religiosa» dell'uomo-cristiano

La filosofia della religione cerca di provare come le strutture e l'esperienza religiosa rimandano interiormente ad un dato intrinseco e costitutivo dell'uomo, ad una sua fondamentale disposizione religiosa, così ch'egli si configura, nelle stesse profondità del suo essere, come *homo religiosus*: «Ma per quale motivo l'uomo è disposto di diritto oltre che di fatto? A nostro avviso la ragione fondamentale è la finitezza, la contingenza, la dipendenza (in particolare quella ch'egli avverte nei confronti della legge morale): prendendo coscienza di queste sue caratteristiche l'uomo si apre spontaneamente, naturalmente ad un Essere superiore. Della sua esistenza, in seguito, egli può acquisire una coscienza sicura attraverso molti altri indizi, in particolare quello dell'ordine spettacolare dell'universo. Una volta riconosciuta l'esistenza di tale Essere, è logico che egli entri in certi rapporti con lui; rapporti di preghiera, di adozione, di sacrificio, ecc. Allora la dimensione religiosa assume una struttura precisa, regolata e ordinata...» (B. MONDIN, *Homo religiosus*, e *L'uomo: chi è?*, Milano 1975, p. 277). Sotto un profilo propriamente morale la chiamata al culto è stata delineata con una duplice categoria, l'una più interiore e dinamica, l'altra più esteriore e statica: la categoria della «virtù» della religione e quella del «precetto» dei atti religioso-culturali. Al di là della duplice categoria, il «dovere» religioso-culturale è stato messo proposto e giustificato a partire dalla *significazione naturale dell'uomo come tale*: si dice, infatti, che l'uomo sul piano naturale è «creatura» di Dio ed è, conseguentemente, un essere moralmente e continuamente legato e dipendente da Dio Creatore e Signore. In tal modo l'uomo trova iscritto nelle sue profondità ontologiche l'imperativo morale di «riconoscere» (riconoscere, volere, attuare) la totale e continua dipendenza da Dio, nel che consiste appunto il culto.

La «teologia» della religione e del culto, partendo dalla *historia salutis* che situa il fenomeno religioso-culturale nel contesto dell'Alleanza, segue il superamento di quell'impostazione. Del resto, vocazione «naturale» e vocazione «soprannaturale» sono due aspetti di un'unica identica realtà storica, che è l'uomo-cristiano chiamato da Dio ad un unico fine, che è quello soprannaturale. In tal senso la chiamata di Dio al culto è storicamente la chiamata al culto cristiano».

Di qui l'urgenza di approfondire la vocazione soprannaturale al culto cristiano, assumendo e sviluppando, in teologia morale, i dati e le riflessioni della teologia sacramentaria, specialmente attinenti il «carattere». Entro questa rinnovata prospettiva, la vocazione religioso-culturale non si connette ad un puro comando esterno al credente (anche se non manca una simile esplicitazione positiva, per un'esigenza comunitaria e in riferimento ad alcune forme espressive), ma scaturisce dal suo stesso «essere», in quanto si configura come essere-in-Cristo-e-nella-chiesa (più precisamente, sotto il profilo che ora interessa, in Cristo Sacerdote e nella chiesa popolo sacerdotale). Il legame ontologico a Cristo e alla chiesa fa del cristiano un essere che «condivide» il potere e la missione di culto propri di Cristo e della sua chiesa. Ulteriormente: se tale legame ontologico è operato «fondamentalmente» dal battesimo e «massimamente» dall'eucaristia, a tali sacramenti dev'essere fatta risalire la soprannaturale vocazione al culto. Anzi, secondo l'insegnamento della chiesa e le riflessioni teologiche, il fondamento primo è costituito dal «carattere» dei sacramenti: «Col lavacro del battesimo i cristiani diventano, a titolo comune, membra del mistico Corpo di Cristo sacerdote, e, per mezzo del "carattere" che si imprime nella loro anima, sono deputati al culto divino partecipando così, convenientemente al loro stato, al sacerdozio di Cristo» (PIO XII, enciclica *Mediator Dei*); «I fedeli, incorporati nella chiesa col battesimo, sono destinati al culto della religione cristiana dal carattere» (*Lumen Gentium*, 11).

In tal senso le riflessioni teologiche sul «carattere» (specialmente nella linea di S. Tommaso e di J. M. Scheeben: cfr. J. GALOT, *La nature du caractère sacramentel*, Paris 1956), possono aprire nuove possibilità nella comprensione della chiamata religioso-culturale del cristiano. In particolare il «carattere» è il *signum obligativum* del culto cristiano in quanto è *signum configurativum* a Cristo Sacerdote nella chiesa ed è *signum participativum* sia della *potestas* sia della *missio* religiosa-culturale di Cristo e della chiesa: questo «carattere» in quanto *sacramentum et res*, significa e produce la «grazia» come partecipazione alla stessa «vita culturale» di Cristo, partecipazione al suo «spirito filiale». Nelle brevissime linee tracciate emergono con facilità più cose, come: la fondazione «sacramentale» della chiamata al culto (o, che fa lo stesso, della «virtù» soprannaturale-infusa della *religio* e del «precetto» culturale cristiano),

l'inscindibile connessione tra *donum* e *mandatum* tipica della morale cristiana (anche della morale religiosa), la connotazione «cristico-ecclesiale» della chiamata al culto.

b) Il contenuto generale e particolare del culto

Le pagine precedenti, sia quelle riferite alle «provocazioni» dell'attuale situazione socio-culturale sia quelle dedicate alla testimonianza biblica, mostrano l'importanza oggettiva e la necessità attuale che la riflessione teologica approfondisca il rapporto religione-morale, nei suoi diversi aspetti.

Ci restringiamo qui ad alcune annotazioni sul contenuto religioso-culturale colto come «orizzonte» o «dimensione», e come «settore» o «aspetto» particolare e specifico dell'esistenza morale cristiana.

La religione e il culto fanno riferimento fondamentale alla *vita morale come tale*, prima che ai gesti o segni esplicitamente appartenenti alla cosiddetta «morale religiosa». In questa linea due piste di riflessione teologica potrebbero essere seguite e sviluppate: l'una destinata a rilevare i rapporti esistenti tra la *religio* (o il culto) e le virtù teologali, l'altra i rapporti tra la *religio* e la *devotio*. L'una e l'altra pista poi dovrebbero essere lette alla luce dell'opzione *fondamentale*, e dell'*unità parola-sacramento-vita*. La discussione precedentemente ricordata circa il posto-compito della *religio* entro le diverse virtù, e in particolare in rapporto alle virtù teologali, ha un indubbio valore non tanto in se stessa, quanto nel suo significato: quello cioè di ricercare il rapporto tra la *religio* e la vita cristiana che si qualifica essenzialmente come vita di fede, di speranza e di carità. Al di là del pensiero di S. Tommaso, peraltro assai attento a sottolineare l'influsso reciproco tra le virtù teologali (che «causano» e «perfezionano» gli atti della religione: cfr. *Summa theologiae*, II-II, 81, 5, ad 1; 82, 2, ad 1; 88, 6; 108, 2, ad 2) e la virtù della religione (che connota gli atti di fede-speranza-carità come atti di «offerta», «omaggio», «sacrificio» a Dio: cfr. *Ibidem*, II-II, 81, 4, ad 1 e 2; 83, 3, ad 1; 85, 1c.; 88, 5c.), è il pensiero biblico che domanda di essere ripreso e riproposto. Oltre l'intimo rapporto religione-carità costantemente affermato dalla rivelazione (cfr. A. HAMMAN, *Vita liturgica e vita sociale*, Milano 1970), la parola di Dio sottolinea il legame religione-fede: «servire» Dio è «credere» in Dio, con una fede che si fa gratitudine, anzi gratitudine liturgica (Col 1, 12-14; Rm 12, 1); la fede ha una valenza liturgico-

culturale nel momento dell'evangelizzazione e dell'accoglienza (Fil 2, 17 ss.; Eb 10, 22; 13, 15; Rm 1, 9; 15, 16) (cfr. A.-M. DENIS, *La fonction apostolique et la liturgie nouvelle en esprit. Etude thématique des métaphores pauliennes du culte nouveau*: RScPhilT 1958, 401-436; 617-656). Anche la speranza si pone in questa prospettiva culturale: la beatitudine, come termine ultimo della promessa, è presentata dall'Apocalisse in termini liturgici. La ragione ultima è Gesù Cristo «nostra speranza» (1 Tm 1, 1) come Tempio-Sacerdote-Sacrificio non solo in terra, ma anche nella gloria.

Una seconda linea consiste nella ripresa e sviluppo del tema biblico del culto come «servizio», riformulato tradizionalmente con il tema della *devotio* (cfr. J. CHATILLON, *Devotio*, in: DSpir 3, 1957, 702-716). Infatti, il servizio divino di cui parla la Scrittura è essenzialmente servizio di fede e di carità, come anima profonda di ogni atteggiamento e comportamento morale, e quindi anche del gesto più direttamente sacro o culturale. La *devotio*, nell'interessante trattazione di S. Tommaso (cfr. J. W. CURRAN, *The thomistic concept of devotion*, River Forest-Illinois 1941; ID., *Devotion (fondament théologique)*, in: DSpir 3, 1957, 716-727), è la disponibilità personale totale al servizio di Dio: «voluntas prompte faciendi quod ad Dei servitium pertinet» (*Summa theologiae*, II-II, 82, 1). La *voluntas* è da intendersi in rapporto all'io profondo, al «cuore» in senso biblico. Essa si caratterizza in particolare per la «prontezza» (come l'Angelico sottolinea rifacendosi al testo biblico di Es 35, 20-21: «multitudo filiorum Israel obtulit mente promptissima atque devota primitias Domino»), ed ha come termine il *tradendi se* (*Ibidem*). Così, unificando i due concetti (*voluntas* e *traditio*), la devozione risulta essere un autodisporre, un autodecidere della persona come di un tutto e per tutta la sua esistenza per Dio.

Da quest'ultimo rilievo emerge anche come sia possibile ed utile oggi approfondire le due piste segnalate circa il rapporto religione-morale, ricorrendo ad una lettura della vita morale che non riposa né unicamente né primariamente (anche se necessariamente, per la storicità dell'essere umano) sulle scelte «categoriali» ma sulla scelta «fondamentale» o «trascendentale». Ciò che è stato accennato per la *devotio*, è stato recentemente sviluppato per le virtù teologali, delle quali si è messa in luce la natura profonda di scelta e adesione personale e totale a Dio in Gesù Cristo (cfr. in particolare J.

Teologia morale e vita teologale, in: *Esistenza morale cristiana? Questioni critiche in un tempo di secolarizzazione*, Brescia-Roma 1970, pp. 141-160).

In questo tipo di sviluppo è più caratteristico della recente riflessione teologico-morale, il rapporto religione-morale può essere studiato anche entro un alveo più teologico-liturgico-sacramentale, in rapporto cioè alla triade Parola-Sacramento-Vita (cfr. per un riferimento più recente etico E. RUFFINI, *Simbolismo, sacramentalità e stile di vita cristiano*, in: AA. VV. *Problemi e prospettive di teologia morale*, Brescia 1976, pp. 289-313).

In questo contesto generale, che assicura un'inescusa ed essenziale «dimensione religiosa» all'intera «esistenza morale» (cfr. l'intenzionale tentativo di P. TILICH, *Morality and Faith*, New York 1963; trad. it. Roma 1967, pp. 107-179), si situa il «settore» di riferimento e specificamente «religioso-culturale», quello cioè delle molteplici forme espressive della religione e del culto, degli atti interni ed esterni di religione e di culto. Non è evidentemente possibile, e neppure necessario, scendere ad un'analisi di tali forme. Ci limitiamo solo segnalare alcuni orientamenti genera-

Il primo riguarda il «significato» delle diverse forme religioso-culturali in riferimento ad una dimensione religioso-culturale che qualifica la vita morale cristiana come tale, e quindi in tutti i suoi momenti. Tale significato trova la sua adeguata spiegazione nel necessario e reciproco rapporto tra «opzione fondamentale» (come «vita» personale e totale d'adesione amorosa a Dio) e «scelte particolari» (anche di tipo tecnicamente religioso-culturale) in forza dell'essenziale dimensione storica dell'essere umano. Il «servizio divino» come «adesione personale totale a Dio» si esprime e si attua nella vita morale come fede-carità, ma si esprime e si attua anche nel rito sacro. Il rimando al rapporto opzione fondamentale-scelta particolare serve a situare in modo retto la vita nel rito e il rito nella vita: c'è la duplice e unitaria esigenza

di non escludere nessuna delle due componenti (o la vita o il rito), bensì di operare l'integrazione;

di operare l'integrazione in modo retto, cioè celebrando il rito come «manifestazione» e «alimentazione» della vita morale di fede e di carità. In tal senso il rito non ha un valore «assoluto», cioè a se stante o chiuso in se stesso, ma possiede un valore «relativo», cioè in rife-

rimento alla vita: «La liturgia spinge i fedeli, nutriti dai sacramenti pasquali, a vivere in perfetta unione, e comanda che esprimano nella vita quanto hanno ricevuto mediante la fede. La rinnovazione poi dell'alleanza di Dio con gli uomini nell'eucaristia introduce e accende i fedeli nella pressante carità di Cristo...» (*Sacrosanctum Concilium*, 10). Da un punto di vista più teologico pensiamo che una rilettura dei gesti-riti-segni, comunque delle forme espressive della religione-culto, con la categoria di «sacramento» (inteso anche in senso lato) possa servire a precisare e approfondire il significato specifico della morale religiosa entro il contesto generale dell'esistenza cristiana: il rito è «sacramento» nel senso che è *culmen et fons* della vita, sia sotto un profilo di «significazione» (il rito è *protestatio fidei, spei et caritatis*), sia sotto un profilo più radicale, cioè di «abilitazione», di «appello», di «stimolo» (con diversa efficacia) (il rito come «grazia», ossia come *lex nova* dell'esistenza).

Un secondo orientamento riguarda le forme espressive del culto, alle quali si deve applicare la riflessione teologica. Nella manualistica tradizionale, d'ispirazione sia tomista sia alfonsiana, sono registrabili l'impoverimento e la semplificazione dovuti ad un'eccessiva fedeltà a «schemi» ereditati, oltre che ad una rinuncia di una trattazione che si è preferito lasciare ad altre «discipline» teologiche (in particolare alla dommatica, alla liturgia, alla teologia spirituale). Ora la riflessione teologico-morale è chiamata a «gerarchizzare», ad «arricchire biblicamente-tradizionalmente» e ad «attualizzare» il tema delle diverse forme di culto. *Gerarchizzare* significa, ad esempio, partire e fare riferimento all'Eucaristia e alla parola di Dio (annunciata ed accolta) come alla *forma princeps* di ogni altra forma religioso-culturale. *Arricchire* biblicamente-teologicamente comporta, non solo il superamento di sviluppi solo «naturalistici-razionalistici», ma anche il recupero di forme espressive di culto, testimoniate dalla Bibbia e dalla storia della spiritualità cristiana: basti pensare a schemi che non esauriscono la loro funzione nell'essere esemplificativi ma finiscono per diventare tassativi (cfr. il quadruplice atteggiamento di adorazione, ringraziamento, impetrazione, soddisfazione). L'arricchimento biblico-teologico dice, ancor più profondamente, di abbandonare un discorso generico e non-storico, per sviluppare l'unico discorso valido: quello di un culto «cristiano» emergente dall'*historia salutis* centrata in Gesù Cristo ed in sviluppo nella chiesa. Infine,

attualizzare significa non tanto ridimensionare in rapporto alle attuali esigenze determinate trattazioni «classiche» (si pensi anche solo al giuramento e al voto: cfr. H. BOELAARS, *Riflessioni sul giuramento*, in: StMor 1968, 175-205), quanto trovare una catechesi (come sviluppo di una vera e propria teologia) e quindi anche una «formulazione» che ponga in luce le «provocazioni» necessarie e stimolanti e la sovrabbondante capacità di rispondere alle «esigenze» autentiche dell'uomo contemporaneo proprie della religione e del culto, come, ad es., un servizio a Dio non alienante, ma lievitante il servizio dell'uomo (cfr. G. PIANA, *Pregghiera sorgente di decisione morale*, in: AA. VV., *Problemi e prospettive di teologia morale*, Brescia 1976, pp. 245-287; M. MAGRASSI, *Liturgia, spiritualità e promozione umana*, in: RD 1976, 513-516).

c) Il peccato e la redenzione del culto cristiano

La stessa prospettiva essenzialmente positiva della morale cristiana (è chiamata di grazia) non solo non rende inutile, ma imprime particolare serietà alla possibilità, e spesso anche al fatto, di una risposta negativa: è l'*infedeltà a vivere la vocazione religiosa-culturale*. Anche su questo capitolo tradizionale del *de peccatis* o *de vitiis* le precedenti riflessioni possono apportare notevoli motivi di ripensamento e di riformulazione della morale religiosa.

Il senso autentico della religione e del culto è di riconoscere l'assoluta trascendenza di Dio e, conseguentemente, l'abbandono totale di se stessi a Lui e al suo servizio nella vita e nel rito: Dio e soltanto Dio è la ragione ultima dell'esistenza umana. Quando, invece, l'uomo sostituisce a Dio se stesso o qualcosa d'altro all'infuori di Dio come valore assoluto cui consacrare, in libertà fondamentale e categoriale, la propria esistenza, la *religio* si altera, degenera e diventa «irreligione», assumendo le più svariate forme, in qualche modo classificabili entro i vizi opposti della *superstizione* e della *irreligiosità*.

Una rinnovata teologia morale viene oggi interpellata dalla Parola di Dio e dalla situazione storica. Nel primo senso, la Rivelazione sottolinea la gravità della superstizione, che direttamente contraddice all'unico vero Dio per una scelta dell'«idolo»; entro questo clima biblico S. Tommaso scrive scultoreamente: «Fra i peccati commessi contro Dio, che pure sono i maggiori di tutti, il più grave è questo: rendere alla creatura l'onore dovuto a Dio. Infatti, chi opera a questo modo, costituisce per conto suo

un altro Dio nel mondo, diminuendo il dominio divino» (*Summa theologiae*, II-II, 94, 3). Ulteriormente, la stessa rivelazione è attenta a mettere in luce che l'idolatria costituisce la «sorgente» dei peccati e trova la sua «rivelazione» nei peccati, secondo la tradizionale definizione di *aversio a Deo* e di *conversio ad creaturas*: «In peccato sunt duo, scilicet aversio ab incommutabili bono et conversio ad commutabile bonum inordinata» (*Summa theologiae*, III, 86, 4).

Nel senso dell'attenzione all'attuale situazione storica, la riflessione morale è impegnata nella «denuncia» delle forme più caratteristiche secondo le quali si esprime l'irreligione: si pensi, anche solo, tra le forme più sottilmente pericolose all'*indifferenza* (cfr. G. GIRARDI, *Riflessioni sull'indifferenza religiosa*, in: Conc 1967, 3, 76-85; P. LIPPERT, «*Fernstehenden*». *Theologische Deutung eines praktischen Problems*, in: StMor 1973, 105-145), e alle varie *idolatrie politiche e culturali*, che coinvolgono i rapporti interpersonali e in un certo senso anche le strutture della nostra società.

Di fronte alla tentazione l'uomo-cristiano è chiamato alla *vigilanza* circa l'autenticità del proprio rapporto religioso con Dio, e di fronte all'esperienza del peccato e della deviazione religiosa è chiamato alla *conversione*, che ultimamente è sempre un distaccarsi, con una scelta fondamentale, dagli idoli vuoti e vani per aderire o ri-aderire al Dio vivo e vero (cfr. 1 Ts 1, 9). In tal modo la grazia di Gesù Cristo, il perfetto Religioso del Padre, è offerta anche come «redenzione» della religione, come «rinnovamento» del culto. Così ultimamente solo in Cristo e nel suo Spirito è possibile corrispondere alla richiesta del Padre: «Ma viene il tempo, anzi è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità, perché il Padre così vuole i suoi adoratori. Dio è spirito, e quei che lo adorano, devono adorarlo in spirito e verità» (Gv 4, 23-24).

BIBLIOGRAFIA

Nell'ambito di una bibliografia copiosissima, com'è quella che riguarda il fenomeno religioso, segnaliamo alcuni lavori in corrispondenza alla trattazione da noi svolta, offrendo così possibilità di confronto e di ulteriore sviluppo.

1/ *Dizionari*

a) *generali*:

AA. VV., *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 1956³; F. KÖNIG, *Religionswissenschaftfil-*

Wörterbuch, Freiburg i. Br. 1956, trad. it., Roma 1960; AA. VV., «Enciclopedia delle religioni» Firenze 1970 ss.;

«Religione» (sotto un profilo più teologico): B. METZ, *Religiöser Akt*, in: LThK I, 1957², 1959; D. MONGILLO, *Religione e culto*, in: «Enciclopedia moderna del cristianesimo» vol. II, Torino 1959, 503-530; H. FRIES, *Religione*, in: «Dizionario Teologico», vol. III, Brescia 1968, 91-100; D. TETAMANZI, *Religione*, in: «Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale» Roma 1974³, 32-33.

«Il fenomeno religioso nell'attuale situazione culturale»

Andiamo ai quattro volumi de: *L'ateismo contemporaneo*. Torino 1967 ss. Inoltre: L. NEWBIGIN, *Religion pour un monde séculier*, Paris 1967; G. G. «Christianisme sans religions?», Tournai 1968, 1969; P. TILlich, *Il futuro delle religioni*, Brescia 1970; G. DE ROSA, *Fede cristiana, religione e secolarizzazione*, Roma 1970.

Per le diverse discipline non strettamente teologiche che s'interessano al fenomeno religioso segnaliamo:

«Etnologia»: R. BOCASSINO, *Etnologia religiosa*, Roma 1958;

«Antropologia culturale»: M. BANTON (red.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London 1968²; T. TENTORI, *Antropologia culturale e religione* 1966²;

«Psicologia religiosa»: A. VERGOTE, *Psychologie religieuse*, Bruxelles 1966, trad. it., Torino 1967;

RABUT, *L'expérience religieuse fondamentale*, Tournai 1969;

«Sociologia religiosa»: S. ACQUAVIVA, *Sociologia religiosa*, in: *Antologia di sociologia religiosa*, vol. I, Bologna 1963, 597 ss.;

«Storia comparata e fenomenologia»: M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1948, trad. it., Torino 1965; G. GRANERIS, *La vita della religione nella storia delle religioni*, Torino 1960;

f) per la filosofia: A. LANG, *Wesen und Wahrheit der Religion*, München 1957, trad. it., Brescia 1958; I. MANCINI, *Filosofia della religione*, Roma 1965.

4) Sulla teologia delle religioni si vedano:

H. R. SCHLETTE, *Die Konfrontation mit den Religionen*, Köln 1964, trad. it., Brescia 1966; G. THILS, *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*, Tournai 1966, trad. it., Assisi 1970; V. BOUBLIK, *Teologia delle religioni*, Roma 1973.

5) Per la trattazione più teologico-morale, e pertanto in più diretto riferimento allo sviluppo della nostra «voce», rimandiamo:

a) alle trattazioni «classiche», come:

S. TOMMASO, *Summa theologiae*, II-II, 81-100 (cfr. I. MENNESSIER, *La religion*, in: *Somme théologique*, Paris 1932); F. SUAREZ, *De religione*, in: *Opera omnia*, t. 13, tr. 1, lib. 1-3, Paris 1859; S. ALFONSO, *Theologia Moralís*, lib. 3, tr. 3, c. 1 (ed. GAUDÉ, Roma);

b) ai manuali e testi recenti di morale, quali:

O. LOTTIN, *Morale fondamentale*, Tournai 1954, pp. 350-363; A. I. MENNESSIER, *La virtù della religione*, in: AA. VV., *Iniziazione Teologica*, vol. III, Brescia 1956, pp. 714-749; G. B. GUZZETTI, *L'uomo di fronte a Dio*, Torino 1956; B. HÄRING, *La legge di Cristo*, vol. II, Brescia 1968¹; C. CAFFARRA-G. PIANA, *Principi di morale religiosa*, Bologna 1972; A. GÜNTHER, *Chiamata e risposta*. Per una nuova teologia morale, vol. II, Roma 1975;

c) ad alcuni lavori specifici come:

O. LOTTIN, *L'ame du culte*. La vertu de religion d'après Saint Thomas d'Aquin, Louvain 1920; Th. STEINBÜCHEL, *Religion und Morale im Lichte personaler christlicher Existenz*, Frankfurt 1951; P. JEAN-MARIE, *La place de la religion parmi les vertus chrétiennes*, Lille 1956; B. HÄRING, *Il sacro e il bene*. Rapporti tra etica e religione, Brescia 1968; D. MONGILLO, *La virtù di religione secondo S. Tommaso*, Roma 1962.

RETRIBUZIONE

ANTONIO RUDONI

I. PANORAMA STORICO. - II/ FONDAMENTI SCRITTURISTICI. - III/ IL «GIUDIZIO PARTICOLARE».

Se volessimo intendere la voce «retribuzione» secondo la sua accezione più vasta, dovremmo trattare in questo articolo quasi tutti i temi escatologici; ci limiteremo invece a esaminare brevemente l'affermazione cattolica secondo la retribuzione essenziale dell'uomo avviene

immediatamente dopo la sua morte (previa eventuale purificazione).

Retribuzione essenziale si oppone a retribuzione accidentale, e si distingue anche da retribuzione totale. Per retribuzione accidentale si intende una semplice «pregustazione» del pre-

mio celeste (senza ancora la visione beatifica), o un anticipo soltanto parziale della pena eterna; per retribuzione essenziale s'intende la visione e il possesso beatifico di Dio, o l'inferno vero e proprio; per retribuzione totale s'intende la situazione definitiva dell'eletto o del dannato, quale è arrecata dalla risurrezione finale, dal giudizio universale e dalla palingenesi.

L'argomento ha una grande importanza storica, come vedremo; ma ci aiuta anche a recuperare pienamente il senso positivo della morte, così presente e vibrante nel *cupio dissolvi* di S. Paolo; fa comprendere fino a qual punto «l'amore è più forte della morte»; contribuisce a vincere i tentativi di reviviscenza delle teorie reincarnazionistiche; dà un fondamento più solido al culto dei Santi e alla fiducia nella loro intercessione...

Divideremo la nostra trattazione in tre parti principali: ci soffermeremo anzitutto e soprattutto sull'aspetto storico della questione (I/); indicheremo quindi i principali fondamenti biblici dell'affermazione cattolica (II/); vedremo infine come la tradizione interpreti legittimamente il dogma della retribuzione immediata in categorie di «giudizio particolare» (III/). Affermata l'esistenza di questo giudizio particolare, mostreremo per cenni come esso non renda superfluo il giudizio universale, su cui pongono l'accento le Scritture, e ci domanderemo se il giudizio particolare debba essere considerato come un vero e proprio giudizio di Dio, o non piuttosto come un «autogiudizio» dell'uomo stesso.

I/ PANORAMA STORICO

1/ La chiesa antica

Nei primissimi secoli, l'interesse accordato all'escatologia comunitaria più che a quella individuale, e dunque alla salvezza dell'umanità in quanto tale più che alla salvezza dei singoli, da una parte poneva in maggiore risalto il giudizio universale come momento della retribuzione; dall'altra lasciava piuttosto in ombra il problema stesso dello stato dei defunti nel periodo intermedio; inoltre, gli spiriti non erano portati a contemplare tanto la distinzione tra le diverse fasi dell'economia divina, quanto piuttosto il loro significato globale: *l'importante era che la salvezza provenisse da Cristo* (e la dannazione dal distacco da Lui); che poi essa dipendesse specificamente dalla sua prima o seconda venuta, era questione secondaria (cfr.

X. LE BACHELET, *Benoit XII*, in: DTC 2/1, 1932, 676).

Comunque, pur senza porsi la nostra questione in maniera riflessa, all'inizio del secolo II i Padri apostolici si esprimono in un modo che lascia trasparire abbastanza chiaramente la loro convinzione di un'immediata retribuzione essenziale: così S. CLEMENTE ROMANO (cfr. *Epistula ad Corinthios I*, 5, 4, 7; 6, 2: PG 1, 217); S. IGNAZIO, che anela alla morte per nascere in Dio, per raggiungere Dio, Cristo e la «pura luce», per andare al Padre (cfr. *Epistula ad Romanos* 2, 2; 4, 1; 5, 3; 6, 2; 7, 2: PG 5, 688 s. 692 s.); S. POLICARPO, che ci presenta i martiri «nel luogo loro dovuto, presso il Signore» (*Epistula ad Philippenses* 9, 2: PG 5, 1013); il *Martyrium S. Policarpi*, che ci fa contemplare il Santo «cinto della corona dell'immortalità e in possesso del premio che nessuno avrebbe potuto contestargli» (17, 1: PG 5, 1041).

Di fatto, però, questi Padri si riferiscono quasi sempre a martiri: e per quegli altri Padri che in seguito affermeranno un'immediata retribuzione soltanto accidentale, i martiri costituiranno appunto un'eccezione: «Nessuno, uscito dal corpo, va a stare subito presso il Signore, se non per la prerogativa del martirio», scrive TERTULLIANO (*De carnis resurrectione* 43: PL 2, 856).

Dal secolo II all'inizio del IV troviamo due tendenze: da una parte la retta dottrina, che si riscontra, per es., in CLEMENTE ALESSANDRINO, il quale afferma che «ciò che fu promesso dopo la morte è quello "che occhio non vide, né fu immaginato da mente umana"» (*Paedagogus* 1, 6: PG 8, 293; cfr. anche *Stromata* 7, 10: PG 9, 480 s.), e in S. CIPRIANO, il quale, dopo aver identificato il premio degli autentici cristiani a quello dei martiri (cfr. *Ad Fortunatum de exhortatione martyrii* 12: PL 4, 701), descrive questo come un «chiudere in un attimo gli occhi, con cui si vedevano gli uomini e il mondo, e aprirli subito per vedere Dio e Cristo» (*Ibidem* 13: PL 4, 702); dall'altra parte lo tnetopsichismo di Taziano (secondo cui anche l'anima muore col corpo, per risorgere poi nell'ultimo giorno), l'ipnopsichismo di Afraate (che sostiene piuttosto un «sonno» dell'anima prima della risurrezione) e la posizione di Tertulliano — che fu pure, con alcune incertezze, quella di S. Giustino e S. Ireneo — la quale ammette una retribuzione immediata soltanto accidentale.

La posizione di Tertulliano non è poi tanto distante dalla dottrina cattolica: anch'egli, infat-

2. ammette che alcune persone (appunto i martiri) ricevano immediatamente la retribuzione essenziale; né la dottrina cattolica nega che altri possano conseguire la visione beatifica soltanto col giudizio universale, per una eventuale precisazione «prolungata» fino ad allora.

Ne secoli IV e V, salvo espressioni oscure e ambigue in S. Ilario, S. Ambrogio, S. Agostino e pochi altri, si nota un ritorno unanime alla vecchia dottrina: si veda per es., la testimonianza di S. GREGORIO NISSENO, che considera il verdetto Melezio (non martire) già «a faccia a faccia» con Dio (cfr. *De Melelio episcopo*: PG 66, 361).

In seguito, fino alla controversia provocata da papa Giovanni XXII, si può dire che non ci siano più incertezze fra i cattolici, la cui dottrina rimane quella chiaramente espressa da S. GREGORIO MAGNO: «È necessario credere che fin dal giorno della morte la beatitudine allietta gli eletti e il fuoco brucia i reprobis» (*Dialogi* 4, 28: PL 77, 365). Anche ALCUINO difese l'immediata retribuzione essenziale come verità di fede (cfr. *Epistula 113 ad Paulinum patriarcham*: PL 100, 342 s.).

2/ La controversia con gli orientali

Con la progressiva separazione della chiesa greca da quella latina, il problema si ripropose: negarono infatti l'immediata retribuzione essenziale, pur ammettendo una immediata retribuzione accidentale, molti ortodossi, a cominciare da Fozio e Teofilatto, in continuità con la già riscontrata concezione dell'«attesa», propria di vari Padri e scrittori ecclesiastici, soprattutto del secolo III.

L'aperta controversia tra ortodossi e cattolici scoppiò in un fortuito incontro avvenuto a Casole, nel 1231, tra il metropolita Bardanes e un certo fra Bartolomeo, francescano. Ma il conflitto, subito divampato, non era poi così grave, tanto che il concilio d'unione Lionese II, del 1274, stabilì l'immediata retribuzione senza ulteriori precisazioni, e senza che neppure se ne disputasse (cfr. DS 857 s.).

L'unione presto si ruppe, e la questione (insieme con quella sul fuoco del purgatorio) tornò sul tappeto. In più, una controversia sorta in seno ai cattolici (della quale parleremo subito) si chiuse nel 1336 con la definizione dell'immediata retribuzione essenziale, e del contenuto di tale retribuzione essenziale per i giusti: la stessa essenza divina come oggetto diretto di visione e godimento (cfr. DS 1000 s.); mentre nel 1352 gli orientali accettarono solennemen-

te la dottrina palamita dell'inconoscibilità dell'essenza divina, di cui i beati, sia prima che dopo la risurrezione, percepirebbero soltanto le proprietà considerate come realmente distinte da essa.

Tuttavia il secondo concilio di unione, quello di Firenze, nell'anno 1439 ridefinì l'immediata retribuzione essenziale, precisando che per i beati essa consiste nella visione di Dio «così com'è» (cfr. DS 1305 s.), del che non s'era parlato a Lione.

Rottasi di nuovo l'unione, si respinsero da parte orientale le decisioni del 1439 e si riaccese la polemica; il più importante documento ufficiale degli ortodossi, la *Professione ortodossa di fede* di PIETRO MOGHILA (secolo XVII), è per la dilazione della retribuzione essenziale (p. I, q.68). Anche fra i teologi orientali di questo secolo (C. Dyobouniotes, il metropolita Serafino, ecc.) prevale l'opinione della dilazione della retribuzione essenziale; ma non manca una corrente che sostiene l'immediata retribuzione essenziale (cfr. D. STIERNON, *Chiese separate d'oriente*, in: *L'al di là*, a cura di A. Piolanti, Torino 1957, pp. 284-292; M. GORDILLO, *Compendium theologiae orientalis*, Romae 1950³, pp. 196-200).

3/ La controversia tra i cattolici

Una nuova controversia tra i cattolici su questo stesso argomento sorse per un errore in cui cadde papa Giovanni XXII, cui aderirono alcuni minoriti, contro la maggior parte dei teologi: egli sostenne, soprattutto in tre sermoni del 1331 e 1332, la tesi di una immediata retribuzione soltanto accidentale. Ma la sostenne come dottore privato, e non con totale certezza; infatti, nel secondo dei sermoni, fece sue queste parole di S. Agostino: «Se mi inganno, chi ne sa di più mi corregga»; inoltre volle egli stesso che i teologi studiassero a fondo la questione. Prima di morire, lo stesso papa preparò una ritrattazione, che però non fece a tempo a pubblicare, in cui tra l'altro affermava d'aver sostenuto quella tesi «come in comune parlare e conversare». Toccò al successore, Benedetto XII, pubblicare quella ritrattazione (cfr. DS 990 s.), e, dopo accuratissimo esame, dirimere definitivamente la questione nel 1336, definendo che, «secondo la disposizione comune di Dio», le anime dei giustificati morti prima o dopo la passione del Signore, «subito dopo la morte» e l'eventuale purificazione, «anche prima della riassunzione dei loro corpi e del giudizio universale», dal momento dell'ascen-

sione di Cristo, sono in cielo, ove contemplanò l'essenza divina con visione intuitiva e immediata, e ne ricevono la beatitudine vera e propria; tale visione e godimento fanno cessare gli atti di fede e speranza teologale, e «la stessa visione e godimento» dureranno «senza alcuna interruzione o cessazione» in eterno; d'altra parte, sempre «secondo la disposizione comune di Dio, le anime di coloro che muoiono in peccato mortale attuale, subito dopo la loro morte scendono all'inferno, dove subiscono le pene infernali; e tuttavia, nel giorno del giudizio [universale], tutti gli uomini appariranno coi loro corpi di fronte al tribunale di Cristo» (cfr. DS 1000 ss.). La definizione non pregiudica affatto l'affermazione di un accrescimento di beatitudine o di pena dopo il giudizio universale, pur negando che l'accrescimento di beatitudine possa avvenire con la cessazione della precedente visione, che lasci posto a un'altra d'ordine superiore. Quanto alla clausola «secondo la disposizione comune di Dio», essa tutela le eventuali eccezioni, che si sarebbero verificate nel caso di risurrezioni taumaturgiche a questa stessa vita, sempreché la morte dei miracolati non fosse stata puramente clinica.

4/ La situazione attuale

Ultimamente, il concilio Vaticano II ha ribadito che già prima della parusia («fino a che il Signore non verrà nella sua gloria»), alcuni dei suoi discepoli già «godono della gloria, contemplando "chiaramente Dio uno e trino qual è"», con riferimento al concilio Fiorentino (cfr. *Lumen Gentium*, 49).

Dai documenti citati, la dottrina dell'immediata retribuzione essenziale risulta *di fede definita*; e tuttavia si notano a volte, in questi ultimi anni, delle pericolose perplessità in proposito. Pensiamo che queste perplessità siano dovute alla divulgazione del pensiero di alcuni teologi protestanti che non sembrano accettare la nostra posizione in proposito (come, per es., K. Barth, O. Cullmann...), e alla *tacita persuasione che accogliere la dottrina dell'immediata retribuzione essenziale significhi necessariamente accogliere la soluzione tradizionale delle «anime separate»* (soluzione che anche molti cattolici non si sentono di accettare, perché, in nome dell'irrinunciabile unità dell'uomo, o pensano che un'«anima separata» non costituirebbe un uomo autentico, o pensano che l'aspetto spirituale e quello materiale dell'uomo siano di fatto inseparabili). Tuttavia, se è vero che fino a po-

chi anni fa il dogma dell'immediata retribuzione essenziale è andato normalmente di pari passo con la concezione dell'«anima separata», è anche vero che oggi sono state elaborate diverse ipotesi che, senza rinunciare affatto al dato dell'immediata retribuzione essenziale, presentano nuovi possibili modi di concepire la beatitudine (o la dannazione) dell'uomo, per il «tempo» che intercorre tra la morte e la risurrezione finale.

Alcuni autori, per es., pur accettando sostanzialmente la posizione tradizionale dell'«anima separata», risolvono concretamente le difficoltà che essa presenta sottolineando la «radicale differenza fra la miserevole immortalità *naturale* dell'anima umana e l'immortalità *cristiana*» dei beati (E. SCHILLEBEECKX, cit. in: M. VANHENGEL - J. PETERS, *Morte e al di là*, in: Conc 3, 1967, 6, 191): questa è veramente dono gratuito, come mettono in evidenza la Scrittura e la primitiva tradizione, in quanto non implica solo la naturale «permanenza nell'essere», ma anche e soprattutto la soprannaturale comunione beatificante con Dio, dovuta alla redenzione e attuantesi attraverso l'umanità gloriosa di Cristo *risorto*. Questa osservazione, tra l'altro, toglie all'immortalità quell'apparente carattere di «concorrenza» con la risurrezione finale (che ne verrebbe sminuita), per renderla piuttosto una sua «anticipazione» e «partecipazione», un primo passo verso di essa. Su questa linea, P. Benoit giunge a domandarsi: «Non si potrebbe ammettere [...] che lo spirito [...] conservi dopo la morte del corpo terrestre un legame misterioso ma vitale con questo corpo risuscitato del Cristo, e che in lui trovi la fonte e il mezzo di un'attività *soprannaturale e beata*?» (P. BENOIT, *Risurrezione alla fine dei tempi o subito dopo la morte?*, in: Conc 6, 1970, 10, 142).

Anche K. Rahner reca un nuovo contributo alla discussione, propendendo a considerare il principio vitale dell'uomo come «separato» sì dal suo corpo, ma non dalla materia in generale. Egli ritiene che la separazione dell'anima dal corpo corruttibile non implichi l'annullamento assoluto del suo rapporto al mondo (rapporto che già in vita viveva attraverso il corpo), ma piuttosto la perdita di quelle relative limitazioni spazio-temporali di tale rapporto, che erano dovute alla mediazione del corpo corruttibile, per l'acquisto di un'apertura più ampia e più profonda al mondo come totalità, attraverso un contatto più intimo con «quel fondamento difficilmente intellegibile, ma tuttavia reale, dell'unità del mondo, nel quale tut-

« cose del mondo sono collegate e comuni-
 cando fra loro prima ancora del loro reciproco
 «nesso». «Naturalmente questo rapporto
 «nico-universale dello spirito umano al
 mondo [...] non può essere considerato come
 « attraverso di esso l'universo divenisse "cor-
 « della singola anima [...]. Naturalmente
 « si tratta neppure di una "onnipresenza"
 « dell'anima in tutto il cosmo»: ma l'anima, una
 « separata dal corpo corruttibile, *influireb-
 « su tutto il mondo e su tutti gli uomini, non
 « in quanto le sue qualità morali dispongo-
 « Dio a un determinato comportamento sul
 « mondo, ma anche con una «ripercussione di-
 « sul cosmo (cfr. K. RAHNER, *Sulla teolo-
 « della morte*, Brescia 1965, pp. 20-23; que-
 « posizione è condivisa da L. BOROS, *Esisten-
 « redenta*, Brescia 1966, p. 99). Tale influsso
 « universale perdurerebbe anche dopo l'assunzio-
 « del corpo trasfigurato (cfr. K. RAHNER, *o.c.*,
 « 25).*

Tra i motivi teologici proposti dal Rahner per
 questa interpretazione della «separazione del-
 l'anima», segnaliamo i seguenti:

1. l'analogia con gli angeli e i demoni, che se-
 condo la teologia biblica sarebbero in rapporto
 alla totalità del mondo *stabilmente, in base alla
 sua essenza*, quali principi e principi del mondo
arabai, kosmokráttores, dynaméis, ecc.: cfr. ri-
 scettivamente Col 1, 16; Ef 6, 12; 1 Pt
 2, 22);

2. una miglior comprensione, in questa luce,
 della ragione per cui noi «siamo redenti pro-
 prio dalla morte di Cristo, e non da un'altra
 possibile azione del Signore, anch'essa avente
 il suo valore infinito»: con la morte, infatti, «il
 « del suo corpo»: si sarebbe spezzato, e lo
 «rito di Cristo si sarebbe sparso su tutto il
 mondo, attraverso appunto un più intimo con-
 tatto col fondamento dell'unità del mondo
 stesso (il che potrebbe essere connesso con la
 verità della «discesa agl'inferi» di Gesù dopo
 la morte); ciò spiegherebbe come proprio la
 morte di Cristo abbia mutato il mondo, così da
 poter influire su tutti gli uomini d'ogni tempo
 e d'ogni luogo; e spiegherebbe anche meglio la
 teoria assai suffragata, secondo cui l'umanità
 di Cristo è causa non solo etico-giuridica, ma
 strumentale-fisica della grazia donata agli uo-
 mini da Dio (cfr. *Ibidem*, pp. 23-26 e 56-62).
 Per altri teologi, dato che, a loro avviso, la S.
 Scrittura non considera mai l'anima dell'uomo
 come totalmente incorporea, la risurrezione
 «comincia» subito, al momento della morte, e
 «si completa» alla fine dei tempi (cfr. per es.
Il nuovo catechismo olandese, Torino-Leumann

1969², pp. 572 ss., e P. SCHOONENBERG, *Cre-
 do nella vita eterna*, in: Conc 5, 1969,
 1, 127). E non manca neppure chi, come L.
 Boros, propone l'ipotesi di una risurrezione
 immediata intesa proprio come assunzione del
 corpo trasformato; con questo, le affermazioni
 della rivelazione, che pongono la risurrezione
 per la fine dei tempi, non perderebbero il loro
 valore, perché «l'ultimo compimento della ri-
 surrezione» avverrebbe solo alla parusia, al-
 lorché il corpo dei santi potrà usufruire final-
 mente del cosmo trasformato, di cui ha biso-
 gno «come suo spazio essenziale» (cfr. L. BO-
 ROS, *Mysterium mortis*. L'uomo nella decisione
 ultima, Brescia 1969, pp. 237 s., in nota; ID.,
I cieli nuovi e la terra nuova, in: AA. VV., *Il
 cristiano e la fine del mondo*, Roma 1969, pp.
 32 ss.).

Quest'ultima ipotesi non ci sembra disporre di
 veri argomenti; ma neppure deve considerarsi
 in contrasto col dogma dell'identità del corpo
 risorto col corpo terrestre, per il motivo che
 l'assunzione del corpo avverrebbe «prima»
 della parusia, mentre il cadavere si troverebbe
 inanimato nel nostro mondo: infatti «identità
 del corpo» non significa necessariamente
 «identità della materia che lo costituisce».

Consideriamo infine l'ipotesi di G. Biffi (cfr.
 G. BIFFI, *Per una escatologia rinnovata*, in:
 ScuolC 96, 1968, 417-422; ID., *Alla destra
 del Padre*, Milano 1970, pp. 16 ss. e 25-39),
 simile, pur con diverse sfumature, a quella di
 teologi protestanti come P. Althaus ed E.
 Brunner, e di teologi cattolici come H. U. von
 Balthasar ed E. Ruffini. Essa elimina qualsiasi
 successione nell'aldilà: ogni anima, al momen-
 to della morte, si troverebbe «già», senza alcuna
 attesa, alla parusia, o meglio, si troverebbe
 in quell'unico «istante eterno», che è compre-
 sente a ogni diverso momento del nostro tem-
 po e quindi anche al suo momento-limite, la
 parusia; potrebbe quindi riprendere il suo cor-
 po, eventualmente identico anche material-
 mente all'attuale, perché intanto esso pure
 avrebbe raggiunto la stessa parusia, benché at-
 traverso la linea temporale. Così, per l'unicità
 di quell'«istante eterno», esisterebbero corpi
 separati dalle anime (nel tempo), ma non ani-
 me separate dai corpi, per quanto paradossale
 possa sembrare; altrettanto paradossalmente,
 gli uomini risorgerebbero nei diversi momenti
 in cui ciascuno muore (dal punto di vista delle
 nostre categorie temporali), eppure tutti, si-
 multaneamente, nell'«istante eterno».

Tra i vantaggi che offre questa ipotesi — consi-
 derata anche nei suoi presupposti e nelle sue

conseguenze — vedremmo lo spiccato cristocentrismo (Cristo risorto sarebbe, come il Padre, al di sopra di tutta la successione temporale, riempiendo così di sé il passato — anche veterotestamentario — il presente e il futuro; la nostra risurrezione sarebbe simultanea a quella di Cristo); un maggiore adeguamento alla prospettiva biblica della prevalenza dell'escatologia universale su quella particolare: e specialmente della prevalenza della risurrezione sulla sopravvivenza dell'anima immortale (che nell'ipotesi verrebbero a sovrapporsi), e del giudizio universale su quello particolare (che pure coinciderebbero); l'eliminazione dello scoglio che ci si possa attendere ancora qualcosa di «necessario» alla perfetta beatitudine, cioè il corpo non ancora riassunto, quando si sia ormai raggiunta la felicità senz'ombre del paradiso.

Ma le difficoltà che l'ipotesi presenta sono tali, che alcuni autori cattolici la ritengono inaccettabile. Da parte nostra, se il «privilegio» dell'assunzione di Maria, l'esistenza del purgatorio e il valore dei suffragi ci sembrano rimanere intatti; se pensiamo non impossibile salvare tutto il significato profondo dell'«attesa» dei giusti dell'Antico Testamento, e di documenti imprescindibili come la costituzione *Benedictus Deus* (cenni di soluzione a questi problemi si possono trovare in A. RUDONI, *Escatologia*, Torino 1972, p. 52): troviamo tuttavia molto seria l'obiezione, che una simile assenza totale di successione nei defunti equivarrebbe allo stesso perfetto autopossesso dell'eternità, propria di Dio (cfr. C. POZO, *Teologia del más allá*, Madrid 1968, pp. 77 s.). In ogni caso, pensiamo che questa ipotesi non manchi di notevoli oscurità, e che, prima di essere accolta, vada attentamente verificata nella sua compatibilità con tutti i dati della rivelazione.

II/ FONDAMENTI SCRITTURISTICI

La dottrina dell'immediata retribuzione essenziale si fonda sulla S. Scrittura. Questa sembra dimostrare abbastanza esplicitamente l'immediata retribuzione essenziale *degli empi*, cioè la loro *dannazione in senso stretto subito dopo la morte*, nella parabola del ricco epulone (cfr. Lc 16, 19-31): *dannazione in senso stretto*, perché non solo irrimediabile e tormentosa (vv. 26 e 28), ma anche caratterizzata dal fuoco (v. 24), punto di demarcazione della controversia (Giovanni XXII, infatti, non dilazionava

qualsiasi pena, ma proprio la pena del fuoco); *subito dopo la morte*, per il fatto che i fratelli del ricco vivono ancora, mentre egli è già all'inferno (vv. 27 s.), e per l'uso del vocabolo *hàides* (v. 23), che indica riferimento all'escatologia precedente al giudizio finale (scrive infatti il teologo protestante J. JEREMIAS che «il Nuovo Testamento distingue molto nettamente tra l'*hàides* intermedio e la *gèenna* finale»: *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1962⁶, p. 184, cit. in ted. da C. POZO, *o.c.*, p. 72, nota 106). Ancora più chiara è, nella S. Scrittura, l'affermazione dell'immediata retribuzione essenziale *dei giusti*, dal momento dell'ascensione del Signore, che ci ha aperto il cammino verso il cielo (cfr. Eb 10, 19 s.). Consideriamo il desiderio manifestato da S. Paolo di «venir sciolto» dal corpo per poter «essere con Cristo», ed esservi subito, se a questa dolce sorte si oppone il «rimanere nella carne» di quaggiù (cfr. Fil 1, 21-24): è questa una testimonianza, il cui valore per la nostra questione dipende dal fatto che lo «stare col Signore» è una formula usata per indicare la vera e propria beatitudine, anche definitiva (cfr. 1 Ts 4, 16 s.). Ma il brano più decisivo è il seguente: «Facendoci sempre coraggio e, consci che, dimorando in questo corpo, siamo esuli, lontani dal Signore — camminiamo infatti alla luce della fede e non della visione —, facciamoci coraggio e preferiamo piuttosto sloggiare da questo corpo per andare nella patria, presso il Signore» (2 Cor 5, 6 ss.). Anche in questo passo, come nel precedente, è chiaro che è soltanto la presenza del corpo corruttibile che impedisce lo «stare col Signore», e che dunque la morte, separandoci da esso, ci aprirà subito le porte del paradiso (prescindendo dall'eventualità di una previa purificazione personale); ma qui è aggiunto espressamente un riferimento alla visione beatifica, che è l'elemento caratterizzante della «retribuzione essenziale» del giusto. Il brano presenta infatti tre antinomie parallele: al «dimorare in questo corpo», cui corrisponde l'«essere esuli, lontani dal Signore» e il «camminare alla luce della fede», si oppone lo «sloggiare da questo corpo», cui corrisponde l'«andare nella patria, presso il Signore» e il «camminare alla luce della visione». Ciò richiama quanto Paolo aveva espresso in una lettera precedente, 1 Cor 13, 12 [s.]: «Ebbene, ora noi vediamo come in uno specchio, in un'ombra [onde "al presente" rimangono ancora la fede e la speranza: v. 13], allora invece vedremo a faccia a faccia [onde, allora, non vi saranno più né fede né speranza, ma soltanto

«ora»: vv. 8.10.13]. Adesso io conosco immediatamente; ma allora conoscerò appieno, come sono conosciuto»: dal confronto tra i due brani, si ricava che l'«adesso» si riferisce a questa vita mortale, l'«allora» al momento immediatamente seguente alla morte, quando mi sarà dato di «sloggiare da questo corpo per andare nella patria, presso il Signore», ovvero «camminare alla luce della visione», di questa visione «a faccia a faccia»: conoscenza tanto perfetta da esser paragonabile a quella con cui Dio «sono conosciuto», e che supererà invece a rendere inutile la luce imperfetta della visione tanto beatifica, che sazierà fino a abolire la sete della speranza: «Infatti quale cosa si vede come lo si può ancora sperare?» (vv. 8, 24) (cfr. X. LE BACHELET, *a.c.*, pp. 231-234).

D'altra parte, la considerazione di quegli altri testi biblici che presentano la pienezza della gloria e soprattutto del premio escatologico, in connessione col giudizio universale (cfr. in particolare Ap 6, 9 ss.), devono aiutarci a non trascurare la «retribuzione essenziale», che sarà subito dopo la morte, con la «retribuzione totale», che si darà alla fine del mondo.

III/ IL «GIUDIZIO PARTICOLARE»

1. Esistenza di un «giudizio particolare»

In realtà, la S. Scrittura non attesta mai esplicitamente l'esistenza di un «giudizio particolare», né nell'Antico né nel Nuovo Testamento: essa parla chiaramente del giudizio universale, ma non un «giudizio» non specificato (cfr. per es. Mt 12, 31). Tuttavia abbiamo presentato ora i passi dei testi che affermano una immediata retribuzione differenziata dopo la morte: questa suppone evidentemente un previo «giudizio» di concordanza o discordanza del singolo uomo con Cristo e con Dio.

I testi patristici che si riferiscono esplicitamente al giudizio particolare sono scarsi: ricordiamo i passi di S. ILARIO (cfr. *Tractatus super psalmos* 149 [48]: PL 9, 290), S. BASILIO (cfr. *In Psalmos homiliae* 7,2: PG 29, 232), S. AGOSTINO (cfr. *De anima et eius origine* 2,4,8: PL 44, 498) e S. GEROLAMO, che scrive: «Per il giorno del Signore» intendi il giorno del giudizio, ossia il giorno dell'uscita di ciascuno dal sepolcro. Infatti, ciò che avverrà a tutti nel giorno

del giudizio, si compie nei singoli al giorno della morte» (*In Ioëlem* 2, 1: PL 25, 965). Numerose, invece, benché affiancate per un certo tempo da alcune incertezze e negazioni, sono le testimonianze implicite, che suppongono il giudizio particolare in quanto affermano direttamente l'immediata retribuzione differenziata: per queste rimandiamo alle indicazioni date nella prima parte di questo articolo. (È bene notare che anche coloro che erroneamente ammettevano un'immediata retribuzione soltanto accidentale — ma, appunto perché retribuzione, già differenziata per i giusti e per gli empi — supponevano ovviamente un previo giudizio distintivo).

Affermazione, per quanto difettosa, del giudizio particolare, va considerata anche l'antica teoria orientale dei *telonia* (o dogane), secondo cui l'anima deve passare attraverso prove demoniache (quasi «esazioni»), prima di giungere in cielo (cfr., per es., J. RIVIÈRE, *Jugement*, in: DTC 8/2, 1925, 1788 s.; A. BUGNINI, *Sacra liturgia*, in: *L'al di là*, cit., pp. 93 s.). Fino al secolo VIII, la liturgia non accenna al giudizio particolare. Vi accenna invece in alcuni testi del secolo X-XI, con qualche riflesso, peraltro rettamente reinterpretabile, della strana concezione ora ricordata, secondo la quale l'anima separata dal corpo incontra i demoni che le insidiano la via per trascinarla, se possibile, all'inferno: onde i fedeli devono pregare per le anime dei defunti, perché il Signore dia loro la grazia di superare le prove e di raggiungere il cielo (cfr., per es., il rito per la raccomandazione dell'anima, e l'offertorio che si leggeva nella messa dei defunti prima della recente riforma liturgica).

Non mancano però formule esplicite e insieme più precise sul giudizio particolare, come l'orazione del secolo X *Non intres*, per l'assoluzione al defunto, e una formula recente del rito della benedizione apostolica *in articulo mortis*, in cui il sacerdote prega per il moribondo, «perché, nell'ora del passaggio da questa vita, la sua anima trovi in te, [o Padre,] il giudice benigno» (cfr. A. BUGNINI, *a.c.*, pp. 93 ss.).

L'esistenza del giudizio particolare non è mai stata direttamente definita dal magistero; è però implicitamente affermata nella *Benedictus Deus* di BENEDETTO XII (cfr. DS 1000 ss.) e nei concili Lionese II, Fiorentino e Vaticano II (cfr. DS 857 s. e 1305 s., *Lumen Gentium*, 49), che insegnano l'immediata retribuzione dopo la morte dei singoli (retribuzione che, come si è già notato, suppone un previo giudizio distintivo); è inoltre indicata in modo abba-

stanza esplicito ancora nel Vaticano II, *Lumen Gentium* 48, dove si insegna che «prima di regnare con Cristo glorioso, noi tutti compariremo "davanti al tribunale di Cristo, per riportare ciascuno della sua vita mortale, secondo quel che fece, o di bene o di male" (2 Cor 5, 10); e [si noti la congiunzione, che implica chiaramente una qualche distinzione tra i due giudizi] alla fine del mondo "ne usciranno, chi ha operato il bene a risurrezione di vita, e chi ha operato il male a risurrezione di condanna" (Gv 5, 29; cfr. Mt 25, 46)»; è infine affermata in chiare lettere dal magistero ordinario (cfr., per es., il *Catechismo romano*, composto per incarico del concilio di Trento, al n. 89, e quasi tutti i catechismi moderni).

La «nota teologica» di questa dottrina varia secondo gli autori: noi riteniamo trattarsi di una *dottrina di fede implicitamente definita*, se s'intende l'affermazione dell'esistenza di un giudizio particolare come affermazione di una *krisis* (giudizio nel senso di decisione e distinzione) della sorte eterna di ciascuno subito dopo la morte; ma forse si tratta soltanto di una *opinione assai probabile*, se s'intende l'affermazione di un giudizio particolare come affermazione di una realtà distinta, e non solo formalmente, dal giudizio universale.

2/ Rapporti tra il giudizio particolare e il giudizio universale

A questo punto riesce indubbiamente utile accennare alla questione dei rapporti che intercorrono tra il giudizio particolare e il giudizio universale. Può sembrare infatti che il giudizio particolare non soltanto anticipi, ma renda addirittura superfluo il giudizio universale. È questa una difficoltà a cui i teologi protestanti che tendono a negare l'immediata retribuzione evidentemente (anche se indebitamente) sfuggono, e a cui invece i teologi cattolici cercano di dare una risposta, che concordi con tutti i dati della rivelazione, interpretata dal magistero. Un'ipotesi radicale di soluzione del problema è quella offerta da G. Biffi (cfr. la prima parte di questo articolo): esisterebbe in realtà un unico giudizio, che sarebbe insieme particolare e universale: «particolare perché riguarda il valore delle singole persone [e segue immediatamente la morte di ciascuna], universale perché nessuno — dei vivi o dei morti — può sottrarsi ad esso, sicché è tutta l'umanità che ne riesce giudicata [e perché coincide pure con la fine del mondo]» (G. BIFFI, *Per una escatologia rinnovata*, cit., p. 420).

La maggior parte dei teologi pensa però a due giudizi *distinti*, che, pur pronunciando un *identica sentenza*, si differenziano per la sua attuazione, parziale o totale: il giudizio universale comporterà infatti il completamento del premio o della pena rispetto al giudizio particolare, sia per l'estensione di tale premio o pena anche al corpo, sia per la pienezza del numero dei santi (fonte di gioia) o l'aumento definitivo dei dannati (fonte di tormento), sia perché nel giudizio universale la sorte dei singoli diverrà nota a tutti (cfr. S. TOMMASO, *Summa theologica*, *Supplementum*, q. 88, a. 1). Inoltre il giudizio universale, diversamente dal giudizio particolare, costituirà la separazione definitiva e totale fra buoni e cattivi (cfr. *Ibidem*, ad 2; si ricordi la parabola della zizzania!).

3/ «Giudizio divino» o «autogiudizio umano»?

Recentemente il giudizio particolare è stato spesso presentato anche come «autogiudizio» dell'uomo stesso (cfr. le posizioni di L. Beauvain e di J. Hild, presentate da M. SCHMAUS, *Dogmatica cattolica 4/2: I novissimi*, Torino 1964, pp. 417 s., e da C. POZO, *o.c.*, pp. 238 s.). È tuttavia per la S. Scrittura, sia dell'Antico sia del Nuovo Testamento, non c'è dubbio che giudizio è governo, e quindi il supremo giudizio, come il supremo governo, compete a Dio solo (cfr. 1 Sam 2, 10; Sal 81 [82]; Ger 11, 20; Mt 10, 28 par.; 1 Cor 4, 3 ss.; Rm 14, 10-13; Ap 6, 10).

A noi sembra che si possa legittimamente parlare di «autogiudizio», nel senso che il giudizio ha un nesso *intrinseco* con la vita di quaggiù, liberamente determinata dall'uomo stesso, e risulta così come il coronamento degli autogiudizi terreni spassionati (cfr. M. SCHMAUS, *o.c.*, p. 420); inoltre nel senso che l'uomo stesso non vi rimane passivo, ma prende coscienza del suo stato, e non soltanto «accetta», ma «vuole», per amore o per odio, la sorte che ne deriva, di unione con Dio o di separazione da lui; e tutto ciò specialmente — ma non soltanto — nel caso che esista davvero una «opzione finale», che verrebbe a coincidere con l'istante preciso della morte e con lo stesso giudizio particolare (su questa ipotesi cfr. soprattutto L. BOROS, *Mysterium mortis*. L'uomo nella decisione ultima, Brescia 1969; R. TROISFONTAINES, *Non morrò*, Roma 1963, pp. 119-153; C. POZO, *o.c.*, pp. 218-223; A. RUDONI, *o.c.*, pp. 103-108). Ma, nonostante ciò, il giudizio è anzitutto un «giudizio di Dio»: tanto perché

e leggi, per cui l'«autogiudizio» avviene, sono poste da lui, e nessuno può sfuggirvi; perché Dio vi interviene direttamente, con l'affermare Cristo come «criterio oggettivo» di giudizio, sia, per quanto riguarda i detti, col comunicare loro se stesso.

BIBLIOGRAFIA

Opere fondamentali

- Il nostro tema è discusso in tutti i trattati classici di escatologia. Si vedano inoltre:
- Per la S. Scrittura del Nuovo Testamento
- C. C. CULLMANN (prot.), *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts? Le témoignage du N.T.*, Neuchâtel 1956; trad. it. *Immortalità dell'anima o resurrezione dei morti?*, Brescia 1968; J. DUPONT, *Christoi. L'union avec le Christ suivant saint Paul I: Avec le Christ dans la vie future*, Bruges-Louvain-Paris 1952; P. HOFFMANN, *Die Toten in Christus. Eine geschichtliche und exegetische Studie zur paulinischer Eschatologie*, Münster 1966 (C. C. ha riassunto i risultati principali del suo studio in *Immortalità*, in: «Dizionario Teologico», diretto da H. FRIES, vol. II, Brescia 1967, pp. 75-91); P. H. MENOUD (prot.), *Le sort des trépassés d'après le Nouveau Testament*, Neuchâtel 1966; trad. it. *Dopo la morte: immortalità o risurrezione?*, Torino 1970.
- Per la tradizione e la storia
- M. DYKMAN, *Les sermons de Jean XXII sur la vie éternelle. Texte précédé d'une introduction et suivi d'une chronologie de la controverse avec la liste des écrits pour et contre le Pape*, Roma 1973; H. G. VAN EIJK, *La résurrection des morts chez les Pères apostoliques*, Paris 1974 (vengono trattate anche le questioni dell'immortalità, dello stato intermedio, ecc.); R. HEINZMANN, *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes. Eine problemgeschichtliche Untersuchung der früh-scholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre*, Münster 1965; J. PELIKAN, *The Shape of Death. Death and Immortality in the Early Christian Fathers*, London 1962; A. STUBER, *Refrigerium interim. Die Vorstellungen von Zwischenzustand und die früh-scholastische Grabeskunst*, Bonn 1957; H. J. WEBER, *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie*, Freiburg i. Br. 1973 (vengono trattate anche le questioni dell'immortalità, dello stato dell'anima separata, ecc.).
- Opere sistematiche e d'insieme
- A. ALBRECHT, *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1964; G. BIFFI, *Alla destra del Padre*, Milano 1970, pp. 20-39 e 217-233; L. BOROS, *Mysterium mortis.*

Der Mensch in der letzten Entscheidung, Freiburg i. Br. 1962; trad. it. *Mysterium mortis*. L'uomo nella decisione ultima, Brescia 1969; H. U. VON BALTHASAR, *Umriss der Eschatologie*, in: *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1960², pp. 403-421; trad. it. *I novissimi nella teologia contemporanea*, Brescia 1967 (con un notevole editoriale di E. RUFFINI); lo stesso studio in H. U. VON BALTHASAR, *Verbum caro*, Einsiedeln 1960, pp. 276-300; trad. it. *Verbum caro*, Brescia 1968, pp. 277-301; P. GABÁS PALLÁS, *Escatologia protestante en la actualidad*, Vitoria 1965; G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Essen 1969 (una vera *summa* su tutta la problematica recente riguardante il problema del dopo-morte e della risurrezione); J. PIEPER, *Tod und Unsterblichkeit*, München 1968 (prevalentemente filosofico); K. RAHNER, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg i. Br. 1958; trad. it. *Sulla teologia della morte*, Brescia 1965; R. TROISFONTAINES, «... j'entre dans la vie», Paris 1963 (contiene dei capitoli interi relativi al nostro tema).

2/ Articoli di notevole valore

Oltre alle voci delle enciclopedie e dei dizionari, si possono utilmente consultare:

A. AMBROSIANO, *Immortalità e risurrezione*, in: «Asprenas» 7, 1960, 131-157; L. BEAUDUIN, *Ciel et résurrection*, in: *Le mystère de la mort et sa célébration*, Paris 1956, pp. 253-272; trad. it. *Cielo e risurrezione*, in: *Il mistero della morte*, Alba 1958, pp. 205-221; P. BENOIT, *Risurrezione alla fine dei tempi o subito dopo la morte?*, in: *Conc 6*, 1970, 10, 131-143; G. BIFFI, *Per una escatologia rinnovata*, in: *ScuolC 96*, 1968, 417-422; L. BOFF, *O sentimento antropologico da morte e resurreição*, in: *RechBib 31*, 1971, 333-346; N. CAMILLERI, *Il mistero della morte: «anima separata» o «cessata animazione?»*, in: *Sal 34*, 1972, 97-115; Id., *Lo spirito e la materia dell'uomo dalla morte alla sua risurrezione*, in: *DoctCom 24*, 1971, 223-233; L. CERFAUX, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris 1962, pp. 176-186 (*Les chrétiens entre la mort et la parousie*); trad. it. *Il cristiano nella teologia paolina*, Roma 1971²; M. CUMINETTI, *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti?* La discussione nel protestantesimo di lingua francese, in: *ScuolC 93*, 1965, 142-156; D. J. DIAS, *La discriminación y retribución inmediatas después de la muerte*. Precisiones neotestamentarias y de la literatura judía contemporanea, in: *XVI semana bíblica española*. La escatología individual neotestamentaria a la luz de las ideas de los tiempos apostólicos. Otros estudios, Madrid 1956, pp. 85-158; J. DUPONT, *L'après-mort dans l'oeuvre de Luc*, in: *RTLouv 3*, 1972, 3-21; P. FEUILLET, *La demeure céleste et la destinée des chrétiens*. Exégèse de 2 Cor 5, 1-10 e contribution à l'étude des fondements de l'escatologie paulinienne, in: *RScRel 43*, 1956, 161-192 e 360-402; S. GAROFALO, *Sulla «escatologia intermedia» in Paolo*, in: *Greg 39*, 1958, 335-352; lo stesso studio in: AA. VV., *Christus victor mortis*, Roma

1958, pp. 135-152; G. GRESHAKE, *Das Verhältniß «Unsterblichkeit der Seele» und «Auferstehung des Leibes» in problemgeschichtlicher Sicht*, in: G. GRESHAKE-G. LOHFINK, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie. Freiburg-Basel-Wien 1975, pp. 82-120; X. LÉON-DUFOUR, *Par-delà la mort*, in: *Ét* 337, 1972, 605-668; J. MOINGT, *Immortalité de l'âme et/ou résurrection*, in: *LumVic* 107, 21, 1972, 65-78; G. MOIOLI, *Morire nel Signore*, in: *TPres* 9, 1973, 323-329; G. NOCENT, *Mort, immortalité, résurrection*, in: *NRT* 91, 1969, 614-630; H. RONDET, *Immortalité de l'âme ou la résurrection de la chair*, in: *BLitE* 74, 1973, 53-62; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El esquema alma-cuerpo y la doctrina de la retribución*, in: *RET* 33, 1973, 293-338; ID., *La questione dello stato intermedio*, in: *TPres* 3, 1973, 268-271; lo stesso studio *Die Frage des Zwischenzustandes*. Die Diskussion um die «anima separata», in: *TGegw* 15, 1972, 94-97; L. SCHEFFCZYK, *Das besondere Gericht im Lichte der gegenwärtigen Diskussion*, in: *Schol* 32, 1957, 526-541; M. SCHMAUS, *Unsterblichkeit der Geistseele oder Auferstehung von der Toten?*, in: *Pro veritate*. Ein theologischer Dialog, a cura di E. SCHLINK e H. VOLK, Münster-Kassel 1963, pp. 311-337; P. SCHOONENBERG, *Credo nella vita eterna*, in: *Conc* 5, 1969, 112-127; I. SCHUSTER, *Le condizioni dei defunti nell'attesa della parusia*, in: *ScuolC* 81, 1953, 51-59; Y. B. TRÉMEL, *L'homme entre la mort et la résurrection d'après le Nouveau Testament*, in: *LumVic* 24, 4, 1955, 33-57; M. VANHENGEL-J. PETERS, *Morte e al di là*, in: *Conc* 3, 1967, 179-200; S. ZEDDA, *Lo stato intermedio come partecipazione al*

mistero pasquale in S. Paolo, in: *BibOr* 5, 1966, 213-220.

3/ *Scritti di carattere divulgativo, catechetico e pastorale*

SR. ANNE-MARGUERITE, *La catéchèse du jugement*, in: *VieSpir* 108, 1963, 524-536; O. BETZ, *Die Eschatologie in der christlichen Glaubensunterweisung*, Würzburg 1965, specialmente pp. 51-108; L. BOFF, *Vida para além da morte*. O presente: seu futuro, sua festa, sua contestação, Petropolis 1973; trad. it. *Vita oltre la morte*. Il futuro, la festa e la contestazione del presente, Assisi 1974 (alcune affermazioni di quest'opera sono un po' spinte); ID., *A resurreição de Cristo - a nossa resurreição na morte*. Petropolis 1973², specialmente la seconda parte; trad. it. *La nostra risurrezione nella morte*, Assisi 1975 (anche qui qualche affermazione un po' spinta); L. BOROS, *Erlöstes Dasein*. Theologische Betrachtungen, Mainz 1966⁶; trad. it. *Esistenza redenta*. Riflessioni teologiche, Brescia 1966; W. BREUNING, *Morte e risurrezione nella predicazione*, in: *Conc* 4, 1968, 2, 19-38; J. M. CAPODEVILLA, *32 de diciembre*. La muerte y después de la muerte, Madrid 1969; J. FERNANDEZ DE LA CUESTA, *El estado de muerte: inmortalidad o resurrección?*, in: *LitSilos* 25, 1970, 429-444 (presentazione in chiave liturgico-dottinale); G. LOHFINK, *Was kommt nach dem Tod?*, in: G. GRESHAKE-G. LOHFINK, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie, Freiburg-Basel-Wien 1975, (esempio concreto di presentazione della questione del dopo-morte nell'annuncio della Parola).

RIFLESSIONE SAPIENZIALE (ANTROPOLOGIA ED ESCATOLOGIA)

FRANCO FESTORAZZI

I/ NOMENCLATURA E PROBLEMATICHE. - II/ CONCEZIONE DELLA «SAPIENZA ANTICA» NELLA LETTERATURA EXTRABIBLICA E BIBLICA. - III/ CONCEZIONE DELLA NUOVA SAPIENZA NELLA LETTERATURA EXTRABIBLICA E BIBLICA. - IV/ L'ANTROPOLOGIA SAPIENZIALE. - V/ ANTROPOLOGIA E TEOLOGIA.

I/ NOMENCLATURA E PROBLEMATICHE

La prospettiva tematica proposta per questa voce (il rilievo cioè dell'antropologia e dell'escatologia veterotestamentarie nella riflessione sapienziale) esige una breve introduzione in cui vengano esposti i termini essenziali e i problemi che essi suscitano, con lo scopo di preparare con maggiore chiarezza la trattazione. Si pos-

sono ridurre a tre voci: il tempo, l'escatologia, la sapienza.

1/ La concezione del tempo

Alla base della concezione della salvezza nelle religioni extrabibliche contemporanee e in quella biblica vi sono due idee radicalmente diverse sul significato del tempo. Per la civiltà babilonese, ugaritica, egiziana, ecc. si ha la co-

« concezione ciclica del tempo »; nella concezione del tempo « a spirale »).

La concezione ciclica si pone la salvezza nel rapporto agli archetipi: il tempo primordiale, quello dell'oro delle divinità e dell'uomo, che in questi modi si ripetono nei cicli stagionali, nei ritmi lunari e solari del cosmo. L'adattamento dell'uomo a tali ritmi, mediante il suo rapporto culturale, lo rende capace di conformarsi agli archetipi: è la salvezza (cfr. una concezione ampiamente documentata in N. BARNETT, *Il settimo giorno*, [«Analecta Biblica» 55] Roma 1973, pp. 70 ss.). Ne deriva un concetto di salvezza quasi magico, in cui ha il suo elemento determinante il cosmo e, al contrario, tutto del tutto prive di valore l'oppositività e la creatività umana.

La Bibbia, invece, afferma come dimensione essenziale della salvezza la storia, nel suo collegamento efficace di passato-presente-futuro. Il intervento di Dio come salvatore non annulla, ma suscita come risposta la creatività umana. La salvezza avviene in una tensione sempre crescente verso il futuro, la quale chiamiamo col nome tecnico di escatologia.

È interessante rilevare, come nota attuale, che la concezione ciclica del tempo (almeno in modo analogo a quello descritto) è rimasta nell'induismo (cfr. E. PANIKKAR, *Le temps circulaire: temporisation et temporalité*, in: AA VV., *Temporalità e alienazione*. Atti del convegno indetto dal Centro internazionale di Studi umanistici e dall'Istituto di Studi filosofici. Roma 3-8 gennaio 1975, a cura di E. CASTELLI, Roma 1975, pp. 207-246).

2/ L'escatologia

La problematica racchiusa in questa voce è facilmente raggiungibile nel suo complesso da una lettura di qualche articolo recente in proposito (per esempio cfr. K. RAHNER, *Escatologia*, in: *Sacramentum mundi*, Brescia 1975, con buona bibliografia).

Limitandoci all'AT, essa può essere descritta come l'attesa dell'intervento di Dio nel tempo, e a cambiare lo stato attuale delle cose in una situazione nuova.

Questa descrizione, volutamente generica, serve a introdurre l'intricato problema suscitato dal termine escatologico («un labirinto esegetico»: L. RAMLOT, *Prophéétisme*, in: DBS, VII, 1179. Questa parte dell'articolo è una buona esposizione dello stato attuale della questione:

coll. 1179-1205; non sempre le affermazioni devono essere prese senza riserve).

Due caratteristiche sembrano da ritenersi fondamentali: la base dell'escatologia, cioè la promessa di Dio, e l'oggetto, cioè la realizzazione terrena di tale promessa. Con ciò non si vuole escludere proprio l'ultima parte dell'AT, in cui si avanza anche una dimensione ultraterrena; tuttavia si vuol sempre ritenere come costante pure la realizzazione terrena della promessa. Altri problemi, come quelli rappresentati dal tempo di inizio dell'escatologia (già con lo jahvista, con il deuteronomista, con i profeti precilici, ecc.); oppure dal tempo di realizzazione dell'*eschaton* (lontano - imminente); o ancora, dal tipo di superamento del passato (fino alla rottura e alla definitività), o altri ancora, non possono essere oggetto di questa breve premessa. In parte ritorneranno con l'esame della riflessione sapienziale.

3/ La sapienza

Anche se sottintende concezioni complessive diverse, si può ritenere la definizione di G. von Rad della sapienza di Israele e dei popoli contemporanei: «Una conoscenza del tutto (molto: trad. it.) pratica delle leggi della vita e del mondo basata sull'esperienza» (*Teologia dell'AT*, vol. I, Brescia 1972, p. 470).

La sapienza d'Israele abbraccia tutti i settori della vita e ha come destinatario l'intero popolo d'Israele; per questa destinazione si differenzia, per esempio, da quella egiziana, creata per l'educazione del principe. Tuttavia non è questo il punto di maggior divergenza e neppure esso fa problema. La questione più interessante è il modo con cui tratta il problema dell'esistenza, e quindi il suo inserimento nelle altre correnti letterarie dell'AT.

Non è sempre facile dire con precisione i testi sapienziali. Basandoci su criteri letterari (in ciò seguiamo O. EISSFELDT, *Introduzione all'AT*, I, *Aspetti letterari dell'AT*, Brescia 1970, pp. 177-188) e contenutistici, parliamo di libri sapienziali (Proverbi, Giobbe, Qohelet, Siracide, Sapienza, Cantico dei Cantici [?]) e di tratti sapienziali di altri scritti (Bar 3, 9-4; 4; Tobia, in parte; Gn 2 - 3; e Gn 1; Gn 37 - 50 [Giuseppe, in parte]; 2 Sam 14, 20; 13, 3; 1 Re 3; alcuni detti dei libri dei profeti; parte dei Salmi, ecc.).

Il nostro interesse preminente sarà per i libri sapienziali, secondo un disegno che ci sembra far risaltare meglio la loro originalità e attualità.

II/ CONCEZIONE DELLA «SAPIENZA ANTICA» NELLA LETTERATURA EXTRABIBLICA E BIBLICA

In un suo studio interessante, che seguiamo almeno nei tratti relativi alla sapienza orientale non biblica, H. H. SCHMID (*Wesen und Geschichte der Weisheit*, in: BZAW 101, 1966) divide l'evoluzione della sapienza in due grandi momenti. Siccome si tratta di tempi cronologicamente successivi, si possono chiamare il momento della «sapienza antica» e quello della «nuova sapienza»: la seconda nasce come crisi, che provoca una rottura e un superamento. Il primo momento, nella letteratura orientale, obbedisce a questi gradi evolutivi: una prima tappa in cui prevale l'interesse cosmologico; ne segue una seconda con preoccupazione antropologica; la terza tappa ristabilisce l'equilibrio in una codificazione dogmatica della sapienza.

Un esempio significativo è quello della sapienza egiziana. La sua struttura fondamentale è espressa con efficacia nella nozione originaria di Maat come «ordine del cosmo» (pp. 20 s.). Tuttavia non si tratta di un ordine statico, già costituito e perciò spiegato miticamente (cosmostatico): è un ordine etico, cioè da realizzarsi che però traduce nella vita dell'uomo l'ordine del cosmo (cosmodinamico). L'attuazione dell'ordine cosmico, cioè della sapienza assoluta e immutabile, nella vita dell'uomo avviene secondo un disegno, in cui ogni cosa è destinata a collocarsi nel luogo opportuno e a tempo debito. Così viene in qualche modo superata l'apparente contraddizione tra una sapienza fissa e assoluta (perciò il rispetto alla tradizione dei saggi) e l'esperienza sempre aperta al nuovo. La sapienza in Egitto ha una sua vicenda collegata con la divinizzazione del re: in tale momento egli, come incarnazione di Horus, è il portatore e il custode della Maat. Quando l'identificazione tra re e dio cessa, allora «l'ordine del mondo» diventa anche per lui oggetto di conquista: il re ne è responsabile, ma assieme ai suoi collaboratori. La Maat diventa sempre più impegno di molti, dai ministri del re alle classi sacerdotali, ai semplici saggi, a tutto il popolo, come dimostra, per esempio, il dialogo dell'«Oasita eloquente». Ma è proprio questa nuova situazione che sta alla base del rifiuto di una sapienza tradizionale, la quale, iniziata in un ambiente teologico in cui il re è il detentore della Maat perché dio (e perciò responsabile dell'ordine cosmico), non riesce più ad essere applicata al modesto popolano.

L'esperienza assume allora un ruolo di contrasto con la tradizione. L'esempio tipico è il tema della retribuzione, che nell'ultima fase della sapienza tradizionale è diventato un dato da credere piuttosto che un risultato dell'esperienza umana.

Il discorso, come fa Schmid, potrebbe continuare con analoghi riferimenti, nell'esposizione della sapienza mesopotamica: per esempio, la nozione sumera di *Me* sembra parallela a quella egiziana di Maat e la crisi contro l'antica sapienza è ancor meglio documentata dai poemi babilonesi.

L'errore commesso da Schmid è il riportare come a un perfetto parallelo tali sapienze extrabibliche alla sapienza biblica. Non possiamo seguirlo su questa strada. Tuttavia è importante per tutto il discorso che faremo riassumere la concezione dell'esistenza nella sapienza ebraica antica. Esso si trova espresso chiaramente nei Proverbi, specialmente quelli più antichi e ispirati a Salomone (le due sezioni: 10, 1 - 22, 16; 25 - 29). Ma un esempio ancora più evidente, anche perché nello stesso libro inizia il contrasto della nuova sapienza, è offerto da Giobbe.

La critica letteraria, anche se i risultati particolari sono variamente discussi, ha stabilito una netta divisione del libro nella parte più antica in prosa (Gb 1 - 2; 42, 7-17) e in quella più recente «il corpo» in poesia (Gb 3, 1 - 42, 6). È nella prima parte che si trova la concezione della sapienza antica (cfr. la critica letteraria e il contenuto in J. LÉVÊQUE, *Job et son Dieu*, in: EtB 1970, I, 119-210). Prescindendo dalle stratificazioni del racconto, che però non mutano sostanzialmente il contenuto della logica sapienziale antica, essa si può ricondurre alle seguenti articolazioni: Dio si manifesta nella sua giustizia quando premia l'uomo giusto (Giobbe è integro, retto, servo fedele di Dio) e castiga l'empio, su questa terra. La vita presente è la terra dei viventi: un rapporto ottimale con Dio, una vita lunga, una famiglia numerosa e buona, un'abbondante ricchezza di servi, di bestiame e di campi costituiscono l'alone che deve circondare con infallibile precisione il giusto. La sofferenza può toccarlo anche nella sua persona. Ma è un momento passeggero: ne segue una ricompensa raddoppiata. Anche il giusto muore, «sazio di giorni» (Gb 42, 17): ma la sua discendenza, lo stesso popolo che gli sopravvive è segno della sua immortalità, per cui non teme lo *š'ól*, dimora di tutti i morti. È facile intuire le difficoltà che potevano sorgere contro questa concezione della *s'daqá*

...): per esempio nasce il pericolo di in-
... il rapporto di salvezza di Dio con l'uo-
... come un dono del suo gratuito amore,
... come un premio dovuto all'impegno uma-
... Per limitare la riflessione all'ambito sapien-
... basato sull'esperienza, questa concezione
... dimostra concretamente un facile ottimismo
... l'esperienza stessa smentisce, soprattutto se
... l'illusione dell'immortalità nella discen-
... o se viene meno il principio assoluto del
... e si fa strada l'idea della respon-
... e del destino anche individuale dell'uo-
...
... seguendo queste nuove idee, che la
... stessa sottolinea, la riflessione sapienzia-
... eccessiva metterà in crisi la sapienza antica.

III. CONCEZIONE DELLA NUOVA SAPIENZA NELLA LETTERATURA EXTRABIBLICA E BIBLICA

Anche se le motivazioni storiche e i risultati so-
... diversi, c'è una certa somiglianza nel feno-
... di crisi che in tutte le letterature orienta-
... biblica compresa, si incontra.
... divisione qui però si impone con maggior
... e propria per le differenze.

1. La crisi nelle letterature extrabibliche

Il fondamento della crisi in Egitto, o in Meso-
... o in Ugarit, è uguale a quello biblico:
... esperienza (i testi citati successivamente si
... integralmente in ANET; cfr. anche
... *Job et son Dieu*, vol. I, pp. 13-116). Na-
... così, in Egitto, il «Dialogo di un dispe-
... con la sua anima» e il «Canto dell'arpi-
...». Tuttavia l'ottimismo innato degli egizia-
... e il sopravvivere di una certa credenza nella
... futura affievoliscono la forza di questi
... che scompaiono nel complesso della
... letteratura sapienziale.

Per fortemente pessimisti sono i poemi meso-
... dal *Lūdlul-Bel-nemeqi* («Voglio lo-
... il Signore della sapienza»: il poemetto
... del giusto sofferente) alla «Teodicea babilone-
... al «Dialogo pessimistico tra un padrone e
... schiavo», per limitarci ai più celebri (cfr.
... buona traduzione in G. R. CASTELLINO,
... *Sapienza babilonese*, Torino 1962). È un susse-
... di visioni pessimistiche sulla vita. D'al-
... parte il realismo mesopotamico e la man-
... di un criterio di approfondimento non
... spingono oltre queste constatazioni: l'esistenza
... e triste e la morte tronca tutto.

Nella stessa direzione si deve porre la lettera-
... ugaritica: anche per essa sono stati fatti
... vari raffronti con il libro di Giobbe, rilevando
... il pessimismo sull'esistenza sia individuale che
... sociale dell'uomo (cfr. J. LÉVÊQUE, *o.c.*, vol. I,
... pp. 37-51). Bisogna dire che tale letteratura è
... ancora in fase di studio ed è nota l'importanza
... come ambiente di origine più naturale della
... Bibbia.

2. La crisi e i tentativi di superamento nella Bibbia: l'escatologia sapienziale

La riflessione sapienziale si inserisce nella sto-
... di Israele che va dall'epoca di Salomone
... (non vi sono motivazioni sufficienti per negare
... un'attività sapienziale risalente a tale epoca,
... anche se è molto difficile determinarne l'esten-
... sione) alla fine dell'AT.

La redazione degli scritti presi in esame è di
... epoca post-esilica. Del resto è proprio in que-
... sto tempo che fiorisce la maggior parte della
... letteratura sapienziale.

Vi sono alcuni momenti forti che determinano
... il sorgere di questa riflessione: il primo è l'e-
... sperienza dolorosa dell'esilio; ma non meno
... deludente è il tardo postesilio, quando ogni
... tentativo di ripresa sembra naufragare; infine
... il punto culminante che apre con chiarezza la
... sapienza all'apocalittica è l'esperienza tragica
... delle persecuzioni e il tempo discriminante dei
... martiri.

Siccome ogni libro scandisce il susseguirsi di
... questi momenti, è importante cogliere via via
... con il loro *Sitz im Leben* il contenuto originale
... della singola riflessione.

a) Il libro di Giobbe

La parte poetica, che ne forma il corpo (Gb
... 3, 1 - 42, 6), si fa risalire all'immediato poste-
... silio (secolo v). La sua struttura è abbastanza
... semplice nel complesso (il dialogo di Giobbe
... con i tre amici, racchiuso da due monologhi:
... Gb 3, 3-26; 29 - 31; la teofania conclusiva:
... Gb 38, 1 - 42, 6. Consideriamo come aggiun-
... te il discorso sulla sapienza: Gb 28 e i discorsi
... di Elihu: Gb 32 - 37); diventa più difficile in-
... vece seguire la discussione sulla composizione
... delle singole parti. Tuttavia non lo riteniamo
... necessario per il nostro scopo.

Il libro di Giobbe si può definire il tentativo di
... scoprire il nuovo volto del Dio vivente e il suo
... disegno. L'esilio ha fatto tramontare, almeno
... per la riflessione sapienziale, l'idea di un Dio
... giusto secondo il metro della sapienza antica.
... L'esperienza combatte fortemente questa vec-

chia teologia: non altrimenti si possono spiegare le parole dure e, secondo quella concezione, blasfeme di Gb 9 - 10. Da tale rifiuto nascono i «Perché?», i «Per quale ragione?», «Quante volte?» (cfr. i cc. 3 e 21) dell'agire di Dio e del destino dell'uomo.

Un testo significativo, che si presta per riassumere queste domande di Giobbe è 24, 1 che riproduciamo pur consapevoli della difficoltà del testo ebraico: «Come è possibile che i tempi (il disegno complessivo) non siano nascosti a Saddy e tuttavia coloro che lo conoscono non vedano i suoi giorni?». Il significato del versetto pone l'interrogativo fondamentale del libro di Giobbe: perché non si arrivi a concludere che Dio non ha alcun disegno nel costruire la storia, è necessario che i suoi fedeli possano giungere a vedere «il suo giorno».

Che questo sia il problema di Giobbe è pure descritto nel magnifico testo in cui esprime la sua speranza più viva: «So che il mio riscattatore è vivente e ultimo sulla polvere si leverà. Dietro la mia pelle strappata vedrò nella mia carne Dio. Proprio io lo vedrò: i miei occhi lo vedranno, non estraneo!» (Gb 19, 25-27). A questo testo fa da parallelo quello finale del poema: «Avevo inteso parlare di Te per sentito dire, ma ora il mio occhio ti vede» (42, 5), che segue con un gesto di totale abbandono e adorazione.

Il motivo di tale cambiamento è spiegato dalla teofania: Dio interviene per rivelare che egli ha un «disegno» ('*esd*) (cfr. Gb 38, 3; 42, 3) anche se l'uomo non lo conosce (per la giustificazione di questa interpretazione cfr. J. LÉVÊQUE, *o.c.*, vol. II, pp. 510-515). Le vie di Dio sono misteriose: dall'uomo si esige profonda fiducia, speranza e adorazione.

In questa interpretazione di Giobbe, la risposta di Dio manifesta un'idea diffusa nell'AT (incominciando da Gn 1): la stretta relazione tra creazione e storia nel formare l'unico disegno salvifico.

b) *Il libro del Qohelet*

Questo scritto è il più sconcertante dell'AT: ciò spiega le difficoltà mosse dai rabbini ebrei nel secolo I d.C. quando si trattò di compilare il canone dei libri sacri. Forse è pure soggettiva alla sua difficoltà di lettura una serie di interpretazioni anche moderne che tendono ad addolcire il significato di alcune espressioni o di alcuni temi o dell'intero libro.

Una buona rassegna bibliografica si trova in S. BRETON, *Qohelet Studies*, in: BibTB 3, 1973, 22-50: vi sono raccolte le pubblicazioni più si-

gnificative che trattano i problemi del libro e servono a giustificare le nostre scelte.

La discussione sulla struttura letteraria dell'opera, anche se difficilmente raggiungibile, ci sembra meno importante di due altri fattori: l'unicità dell'autore e lo studio di determinati temi che, a nostro avviso, ne fanno lo scritto più radicalmente contestatario dell'antica sapienza.

Il libro sorge nel secolo III, in un momento abbastanza tranquillo per Israele (sotto la dominazione tolemaica). Ma è proprio questo passare da dominazione a dominazione per Israele, o, ancora più a fondo, le varie ingiustizie e la caducità di una vita infelice che fa da ritornello al testo: «Vanità delle vanità...tutto è vanità».

Specialmente dopo lo studio letterario di O. LORETZ, *Qohelet und der Alte Orient*, Freiburg i. Br. 1964, aumenta sempre più il numero degli esegeti che ritiene l'unità di composizione del libro. Si profila perciò un grosso conflitto nell'interno di questo autore sconosciuto, tra la sua fede basata sulla teologia corrente (egli è un credente) e la sua sapienza basata sull'esperienza, che denuncia la vacuità della soluzione antica del problema dell'esistenza. Nelle discussioni appare spesso questo dualismo tra il credente e il sapiente ed è il Qohelet sapiente a dire l'ultima parola, anche se ciò incrina fortemente la sua fede (la sua teologia) fin quasi a spezzare questo esile filo che ancora lo unisce a Dio.

È necessario percorrere brevemente i temi trattati per giustificare questa affermazione.

Due testi possono essere visti come polemica contro la concezione ciclica del tempo (Qo 1, 4-11; 3, 1-15). Per von Rad il Qohelet ha praticamente svuotato di salvezza la visione ciclica e facendola entrare in Israele l'ha secolarizzata negando la presenza storica di Jahvé (*Teologia dell'Antico Testamento*, vol. I, pp. 511 s.). Così la ripetizione della caducità (vanità delle vanità) di tale visione è evidente per l'uomo: «Che vantaggio viene all'uomo da tutto ciò che fa con fatica?» (Qo 3, 9). Dio gli è diventato estraneo perché l'uomo non riesce più a vedere il suo disegno: solo azioni frammentarie in cui Dio è assente sono oggetto dell'agire umano (Qo 3, 10 ss.). Si è ritornati ancora al nocciolo della questione di Giobbe: «tempo di Dio», la sua '*esd*', il disegno storico di salvezza.

Questo primo tema sorge nel Qohelet da una viva esperienza e lo porta a una dura conclusione.

L'esperienza è quella dell'infelicità: tutto il libro suona di queste dure constatazioni di una vita penosa e infelice. Così è stabilito, così deve essere, senza possibilità di cambiamento. In questa visione ogni speranza cade, non esiste più storia, è contestata qualsiasi attesa di un futuro migliore in questa vita. Alla stessa conclusione era giunto Giobbe, prima della conversione dovuta alla teofania.

Il Qohelet si spinge molto oltre: egli affronta il problema della morte. Non si tratta dell'esperienza del morire, evidente e inevitabile per tutti gli uomini. Si afferma lo stato infelice di tutti i morti, quasi la cristallizzazione della infelicità della vita attuale. La visione razionale dello *s'ol* fornisce l'occasione per una reazione amara alla situazione dell'uomo: specialmente Qo 3, 16-4, 12; 8, 16-9, 12. Perciò meglio sarebbe non essere mai nati! Da questo punto, quello della morte intesa in senso globale di cui si è detto, si è raggiunto il nocciolo del problema del Qohelet.

Confrontiamo ancora due temi, al primo dei quali accenniamo soltanto, mentre ci fermiamo più a lungo sul secondo per l'importanza che assume in tutta la riflessione sapienziale.

Il primo è l'atteggiamento del Qohelet circa il momento presente. Contro ciò che pensano alcuni esegeti, il momento presente (cfr. Qo 2, 21-26; 3, 12 ss., ecc.) non è la soluzione stessa del Qohelet al problema della vita, ma piuttosto un'espressione amara di un modo realistico, che sa anche godere la gioia del momento che passa, senza che tuttavia ciò gli possa far dimenticare che resta ancora il problema di fondo, quello globale, che attende una risposta.

Il problema che più sconcerta nella lettura del Qohelet, anche se ciò che è stato già affermato ci rende logico, è il modo con cui parla del «timore di Dio». Anche su questo tema, che conclude l'esposizione del libro, prospettiamo una delle molteplici interpretazioni, quella che ci pare più confermata dal testo e da tutto il contesto.

Una premessa di carattere letterario: non ricorre mai nel Qohelet l'espressione sostantivata «timore di Dio»; vi è solo l'uso verbale e aggettivale adoperati in locuzioni particolari. Ovviamente lo stile non è sufficiente a orientare un'interpretazione. Può essere però significativo, o comunque aiutare a tener desta l'attenzione. Se si toglie Qo 12, 13, un testo dell'epiloghista, che tutti gli esegeti moderni ritengono un'aggiunta al libro del Qohelet, le espressioni contenenti il concetto di timore di

Dio si trovano sei volte: 3, 14; 7, 18; 8, 12b-13 (3 volte); 5, 6. Sarebbe necessario un esame accurato di questi testi per arrivare all'interpretazione complessiva che sosteniamo. Ne riassumiamo il contenuto.

L'esperienza porta a far capire che il timore di Dio non è una via efficace di salvezza; anzi, l'empio che non teme Dio ha talvolta una riuscita migliore del giusto (Qo 8, 9-14). Allora è meglio essere né troppo saggi né troppo empì: è un dettame del giusto timore di Dio! (Qo 7, 15-18). Ma anche questo non risolve il problema della vita: è un compromesso che rende infelici. L'impossibilità di scoprire e capire il disegno divino, l'esperienza di una vita infelice e di una situazione che sembra perdurare immutata anche nell'esistenza futura rende estremamente difficile credere in un rapporto con il Dio vivente salvatore. Sembra quasi che Dio voglia schiacciare l'uomo: questo non è più il timore di Dio del deuteronomista, cioè l'amore; neppure quello dei profeti o degli altri sapienti, che pongono la fiducia della salvezza in Dio. Questa è piuttosto paura, terrore di Dio (Qo 3, 14).

Il Qohelet è un credente: non vuol rinunciare certamente alla sua fede. Ma la teologia corrente gli offre una deformazione del volto di Dio, quello della sapienza antica. Appunto come sapiente egli si ribella a tale rappresentazione: alla fine tutta la sua riflessione esige la rivelazione di un Dio nuovo: il Dio amore. Ma per poter essere tale, bisogna che sia il Dio della comunione per sempre.

c) Il Siracide

A prima vista questo «inventario della tradizione sapienziale» sembra un ritorno alla sapienza antica. Vi si trova invece una problematica nuova, che mostra il progresso avvenuto nella riflessione sapienziale.

Il *Sitz im Leben* del libro è duplice, come avverte il traduttore greco; purtroppo però l'originale ebraico è conosciuto solo in parte (tre quinti), grave perdita o importanza della parte scoperta di esso per la ricostruzione di uno stadio di pensiero di cui le sfumature talvolta sono perdute nel greco.

Un tema fondamentale, con accenti originali, è quello del «timore di Dio» (cfr. J. HASPECKER, *Gottesfurcht bei Jesus Sirach*, [«Analecta Biblica» 30] Roma 1967): esso pervade tutto il libro ponendosi al centro della sapienza e significa il collegamento intimo tra l'uomo e Dio. Siamo sulla linea del deuteronomista, di cui il Siracide ha conservato il senso della legge che

in esso almeno parzialmente si identifica con la sapienza. Questo tema e l'opera di Haspecker verranno ripresi nell'ultima parte dell'articolo (antropologia e teologia).

Non ci è invece possibile fermare l'attenzione su un tema ancora più vasto e non meno attuale, quello della composizione delle antinomie nel rapporto tra la presenza di Dio e l'attività dell'uomo: il Siracide è giunto a un approfondimento notevole, valido anche come riflessione attuale (G. L. PRATO, *Il problema della teodicea in Ben Sira*. Composizione dei contrari e richiamo alle origini, [«Analecta Biblica» 65] Roma 1975).

I testi che corrispondono maggiormente al nostro intento di scoprire la riflessione antropologica ed escatologica nei sapienziali sono Sir 17 e 42, 15 - 50, 24.

Incominciamo dal secondo, detto non a torto il «cuore del libro» (Vawter). Esso propone l'elogio dei Padri di Israele, iniziando con un inno a Dio creatore. Creazione e storia sono intimamente uniti nell'unico disegno di salvezza (cfr. Sal 136 e Sir 51, 12 ss. in ebraico). Anche il Siracide mantiene la credenza abituale dello *s'ól*. Ma proprio nella lettura di questa stupenda pagina della storia di Israele si arriva alla convinzione che il sapiente non potrà vedere interrotta la sua comunione con Dio. In modo particolare tale pensiero si trova accentuato nella descrizione di tre personaggi tipici. Il loro ricordo ritorna due volte: nel corso della lunga narrazione della storia e in alcuni versetti, che sono sinteticamente la loro esaltazione: Sir 49, 14-16. Si tratta di Enoch, Giuseppe, Adamo.

Adamo è l'uomo immortale: perciò la sua gloria è superiore a ogni vivente. Anche se il Siracide non ignora la caducità dell'uomo (Sir 17, 1 ss.), tuttavia qui esalta, come un ideale, il suo destino immortale. Ogni uomo porta in sé, proprio per la presenza del Dio vivente, il germe dell'immortalità.

Giuseppe assume un secondo significato: il culto alla sua persona, dopo la morte, ritorna con insistenza in Israele (Gn 50, 25 s.; Es 13, 19; Gs 24, 32). In tal modo egli personifica la sopravvivenza di tutta la nazione: ne è come il simbolo e il vessillo.

Il passaggio alla realtà della vita futura si ricava dal terzo personaggio: Enoch. Questo personaggio misterioso si trova già descritto in Gn 5, 21-24: di esso si afferma una comunione perenne con Dio, che ignora la morte. A lui si può affiancare il profeta Elia, del quale viene data una descrizione analoga (48, 9-11):

anche di lui infatti si dice l'unione senza termine con Dio e il compito nuovo affidatogli nella storia della salvezza (su questo tema cfr. E. JACOB, *L'histoire d'Israël vu par Ben-Sirah*, in: *Mélanges bibliques A. Robert*, Tournai 1957, pp. 288-294; cfr. anche le riflessioni interessanti basate sulla critica testuale di M. FANG CHE-YONG, *Quaestiones theologicae selectae libri Sira ex comparatione textus graeci et hebraici ortae*, Romae 1963, pp. 45-54).

Sul testo citato di Sir 17, 1-14 non ci dilunghiamo ora, perché avremo occasione di riprenderlo trattando dell'originalità dell'antropologia biblica. Per anticipare, attiriamo l'attenzione su una definizione dell'uomo, la più felice e comprensiva della riflessione biblica: l'uomo imago Dei (Sir 17, 3).

d) Il libro della Sapienza

Struttura e *Sitz im Leben*

L'intento particolare che guida questa parte dello studio del libro della Sapienza è quello di concludere il discorso fatto per i libri precedenti sul destino dell'uomo. Perciò ora siamo interessati esclusivamente al tema dell'escatologia, anche se siamo convinti che antropologia ed escatologia siano aspetti di una medesima realtà che arriva al discorso ultimo, quello su Dio.

Un primo passo indispensabile per cogliere il significato del libro della Sapienza è studiarne la struttura ed esaminarne poi il *Sitz im Leben*. Sul primo aspetto troviamo le stesse difficoltà incontrate per gli altri libri. La scelta fondata di una delle opinioni è interessante ed efficace per una buona soluzione del problema escatologico (cfr. P. BEAUCHAMP, *Le salut corporel des justes et la conclusion du livre de la Sagesse*, in: *Bib* 45, 1964, 491-526). Il libro della Sapienza forma un disegno unitario, in cui all'elogio della sapienza fanno corona i due tratti che si richiamano nel dimostrare la tesi del libro: problema e salvezza dei giusti dopo la morte (Sap 1 - 5); racconto in stile midraśico delle meraviglie dell'Esodo (11, 5 - 19, 11). Queste due ultime parti sono strettamente connesse, poiché la seconda (11, 5 - 19, 11) riprende il tema del destino dell'uomo svolgendolo come un *midraś* sull'Esodo, che sfocia nella descrizione apocalittica specialmente dell'ultimo capitolo.

Il *Sitz im Leben* del libro della Sapienza è la diaspora egiziana. Sorto nella prima metà del secolo 1 a.C. esso mostra una duplice destina-

zione: gli ebrei lontani dalla patria e facilmente affascinati dal sincretismo religioso. Al tempo stesso è chiara la tendenza a un tipo di provincialismo, che lo porta ad assumere con favore gli aspetti positivi della cultura ellenistica, che conosce ampiamente.

Proprio per questa situazione nasce il problema del suo rapporto con l'ellenismo, soprattutto a proposito dei temi oggetto della nostra interpretazione: l'antropologia e l'escatologia. In questo paragrafo ci limitiamo al secondo dei

L'escatologia

C. LARCHER (*Etudes sur le livre de la Sagesse*, in: *EB* 1969), sulla cui opera ritorneremo a proposito dell'antropologia della Sapienza secondo l'autore molto influenzata da quella greca, estima che nella concezione escatologica «la parte preponderante è dovuta senza dubbio all'influsso biblico giudaico» (o.c., 304).

Tale influsso si mostra già con chiarezza nei primi cinque capitoli del libro. P. GRELOT (*L'escatologie de la Sagesse et les apocalypses juives*, in: *A la rencontre de Dieu. Mémoire A. S. J.*, Le Puy 1961, pp. 165-178; articolo ripreso anche nella raccolta di P. GRELOT, *De la mort à la vie éternelle*, [«Lectio divina» 67], Paris 1971, pp. 187-199) lo ha dimostrato in modo veramente efficace ricorrendo in modo particolare a Daniele e al «Libro dell'esortazione e della maledizione» dell'Apocalisse di Enoch.

Così allora si deve interpretare Sap 1 - 5: la sapienza conosce e rivela due concezioni contrastanti: quella degli empi, che credono all'esistenza solo terrena e agiscono di conseguenza commettendo ogni genere di ingiustizie. Essi non conoscono il destino (*ta eschata*: la fine ultima) dei giusti (2, 16c), perché ignorano completamente il disegno misterioso (*ta mystera*) di Dio (2, 22a). Al contrario il giusto, dopo la morte, è nelle mani di Dio, nella pace (3, 1a. 3b).

GreLOT considera questa situazione del giusto analoga a quella di cui parla l'apocalittica giudaica, cioè una specie di attesa della glorificazione futura, come indicano gli stessi verbi al futuro (vv. 7 - 8) e il v. 4b che «lascia aperta la questione del tempo in cui questa speranza si realizzerà» (o.c., p. 172; p. 194).

Nel tempo opportuno avverrà la visita di Dio («*kairōi episcopēs*: v. 7). Sia questa espressione sia il modo con cui si realizzerà la vittoria e la glorificazione dei giusti si ritrovano nella letteratura profetica (per esempio Os 9, 7;

Is 10, 3; Mic 7, 4 e specialmente Ger 6, 15; 8, 12; 10, 15 ecc.) e in quella apocalittica.

È difficile non collegare questo momento con quello descritto in Sap 5, ove vi sono tratti chiaramente apocalittici, come soprattutto il combattimento escatologico (5, 16c-23).

A questo punto si può aggiungere come conferma di tale prospettiva la terza parte della Sapienza, in modo particolare l'ultimo capitolo. L'esodo è presentato come il destino dell'uomo verso la vita (o verso la morte): v. 5. Segue l'annuncio della nuova creazione con un accento tipico dell'apocalittica (v. 6), che viene poi proseguito nei vv. seguenti (cfr. l'esegesi dell'articolo citato di BEAUCHAMP, 502-511).

Proponendo questa interpretazione abbiamo operato una scelta che ci sembra più fondata, pur vedendo tuttavia le difficoltà che possono sorgere da espressioni che secondo altri fanno pensare anche a un certo influsso greco nell'escatologia della Sapienza (cfr. per esempio, le buone indicazioni di C. LARCHER, o.c., pp. 305 ss., che però non ci convincono sufficientemente). Forse una certa ambiguità di espressione del libro della Sapienza è voluta dal suo stesso autore per la duplice destinazione dello scritto. Un greco non vi avrebbe trovato espressioni urtanti contro la sua cultura, mentre un ebreo assiduo alle letture bibliche, avrebbe incontrato una linea di convergenza e di coerenza con la fede tradizionale. In tale modo, crediamo, si può anche risolvere il problema dell'affermazione implicita della realtà della risurrezione, sottesa alle espressioni spesso ritornanti sulla immortalità dell'uomo.

IV/ L'ANTROPOLOGIA SAPIENZIALE

Sotto questa espressione si possono raggruppare tre aspetti complementari, anche se non tutti caratteristici della letteratura sapienziale:

1) il tipo di antropologia sotteso ai libri sapienziali (per intenderci: semitica, greca, o di altra provenienza);

2) il rapporto tra antropologia ed escatologia. Ovviamente il destino dell'uomo fa parte della concezione dell'uomo: perciò la dimensione escatologica è almeno in parte strettamente unita con la concezione antropologica;

3) l'umanesimo della riflessione sapienziale. Sono importanti tutti gli aspetti elencati, anche

se riteniamo dover rilevare soprattutto il terzo come il più tipico della letteratura sapienziale.

1/ L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee

Nella Bibbia c'è una doppia cultura di base: quella semitica e quella ellenistica (cfr. *L'uomo nella Bibbia e nelle culture contemporanee*. Atti del simposio per il XXV dell'ABI, Brescia 1975).

Non sembra opportuna una descrizione delle caratteristiche delle due culture (ciò si può trovare in ogni dizionario biblico): è più importante osservare l'originalità che tali concezioni culturali assumono nella Bibbia.

Il problema, per i sapienziali, si pone per tutto l'arco dei libri surriferiti che hanno come concezione base l'antropologia semitica; soltanto il libro della Sapienza tradisce (secondo la maggioranza degli esegeti, ma la soluzione non è affatto pacifica) una certa assimilazione della antropologia ellenistica (cfr. la lunga discussione di C. LARCHER, *Etudes sur la Sagesse*, o.c., pp. 179-236; cfr. pure pp. 262-279).

Tre testi antropologici del libro della Sapienza fanno pensare alla dicotomia greca: 1, 4; 8, 19-20; 9, 15. Quasi in un crescendo si intravede in essi l'influsso ellenistico: il primo testo potrebbe essere composto di un distico in cui è posto in parallelismo sinonimo la *psychè* che opera il male con il *sôma* schiavo del peccato; il secondo sembrerebbe parlare della *psychè* che entra nel *sôma*; il terzo soprattutto merita di essere citato letteralmente: «un *sôma* corruttibile appesantisce la *psychè* e la *tenda terrena* opprime la *nous* piena di sollecitudini». Per interpretare bene questi testi occorre fare varie precisazioni.

La prima, più generica, riguarda proprio la concezione greca: bisogna fare attenzione a non identificare il pensiero con una corrente sia pur ricca e influente come quella pitagorico-platonica (ancora più radicale è l'interpretazione di N. P. BRATSIOTIS, *Nêphes-Psychè. Ein Beitrag zur Erforschung der Sprache und der Theologie der Septuaginta*, in: *Volume du Congrès*, Genève 1965, VT Suppl 15, 1966, 58-89: egli tra l'altro afferma che non solo nella letteratura presocratica e postplatonica, come pure nella concezione popolare fino ad oggi, vi è una idea monista dell'uomo, ma che Platone stesso conosce tale posizione).

In secondo luogo, anche coloro che affermano

(come Larcher, per esempio) un influsso del pensiero greco dicotomico ritengono pure, ciononostante, che il libro della Sapienza ha compiuto un'opera di purificazione e di originalità: il dualismo è molto attenuato (si tratta piuttosto di composizione), è negata la preesistenza platonica della *psychè*, si afferma un influsso piuttosto relativo all'antropologia in genere e molto meno alla dimensione escatologica.

Infine alcuni, come Grelot, sono piuttosto perplessi per tale interpretazione ellenizzante e inclinano per una concezione di origine e di contenuto semitico, anche se ovviamente i termini sono greci, ma caricati di un nuovo significato. In conclusione, pur lasciando aperta la questione, dobbiamo dire che anche qui l'autore della Sapienza si è mostrato molto aperto alla cultura greca e molto abile nell'esaltare l'originalità che nel complesso le deriva mediante la fusione con la sapienza ebraica.

2/ Il rapporto tra escatologia e antropologia

Anche per questo aspetto ci limitiamo ancora al libro della Sapienza. Lo facciamo solo per riprendere un lato che, a nostro avviso, chiarisce meglio e dà una chiave di soluzione più efficace al problema dell'antropologia.

Nessuna meraviglia che il libro abbia potuto attingere alla cultura greca, sia per la sua sensibilità verso tale cultura, sia per la destinazione della sua opera.

Il rilievo però che sembra necessario nell'interpretazione è di carattere metodologico. Anche se non neghiamo almeno l'ambiguità di certe espressioni (che fanno inclinare molti esegeti verso l'affermazione dell'influsso della cultura greca), ci pare che sia troppo netto il distacco introdotto tra antropologia ed escatologia nel sostenere l'influsso ellenistico o semitico (Larcher, o.c., è colui che opera più chiaramente questa distinzione). La chiave ermeneutica del libro è la sua prospettiva globale, in cui tale distinzione non può essere così facilmente introdotta.

Nessuna allergia per un influsso ellenistico guida questa posizione; anzi tale influsso appare evidente in vari aspetti dell'opera che dimostra così una sana apertura umanistica. Il problema è piuttosto un altro: quello di condurre con maggior rigore la ricerca, non lasciandosi fuorviare da alcune espressioni che quanto meno non sembrano sufficienti a far concludere per un'antropologia di colorito greco.

3/ L'umanesimo nella riflessione sapienziale

Questo aspetto è il più interessante e perciò vi dedichiamo una serie di riflessioni.

a) Rapporto con la cultura contemporanea

Un'indagine sull'origine della letteratura sapienziale mostrerebbe la difficoltà che incontrò questo tipo di riflessione a entrare nella fede di Israele e soprattutto lo sguardo sospettoso e rivolta ostile dei profeti, dello jahvista, del deuteronomista, ecc. nei suoi confronti (cfr. H. CAZELLES, *A propos d'une phrase de H. H. Rowley*, in: *Wisdom in Israel and in Ancien Near East*, in: VT Suppl 3, 1955, 26-32. Cfr. anche l'articolo dello stesso autore, *Les débuts de la sagesse en Israël*, in: *Les sagesses du Proche-Orient ancien*. Travaux du Centre d'Etudes supérieures spécialisé d'Histoire des Religions de Strasbourg, Paris 1963, pp. 27-40).

Il motivo fondamentale è, sotto un aspetto o l'altro, l'essere apparsa come troppo «umana» e perciò aperta con eccessiva disinvoltura alla cultura ambientale; o ancora troppo «cosmica», quasi in opposizione alla storia; o infine quasi tendente a una salvezza «mondana». Infatti sono proprio queste le prospettive portate dal discorso sapienziale: rapporto tra ragione (esperienza) e fede, creazione e storia, mondo e salvezza.

Certo la sapienza non è la Torah (neppure il Siracide, che in parte identifica sapienza e legge, soggiace a questa riduzione: G. VON RAD, *La sapienza in Israele, o.c.*, pp. 222 ss.); la sapienza è acquisizione delle leggi della realtà mediante la riflessione critica e dominatrice sull'esperienza; la Torah è il dono di Dio, dovuta a Lui direttamente (ma questa affermazione deve essere sottoposta a una accurata riflessione ermeneutica).

Non è che tentativi di dialogo con altre culture non esistano fuori dei libri sapienziali elencati. Anzi, lo stesso Deuteronomio (4, 5-8) mette in rapporto la civiltà ebraica con quella babilonese (cfr. N. LOHFINK, *Ascolta Israele*, [«Studi Biblici» 2] Brescia 1968, pp. 107-112); ma si tratta di un testo sapienziale di epoca esilica. Anche il dialogo con la cultura contemporanea è molto vivo nei libri sapienziali: ne abbiamo già indicato la provenienza, egiziana, mesopotamica, ugaritica e ellenistica.

Già esempi di paralleli ci porterebbero troppo lontani; del resto sono facilmente reperibili in qualsiasi commentario. Aggiungiamo che ciò non è avvenuto senza trasformare la riflessione

sapienziale dell'ambiente mediante la fede di Israele: un esempio tipico è l'introduzione del «timore di Dio» nelle parti più antiche delle riflessioni sapienziali (le «raccolte di Salomone»: Pro 10 - 22; 25 - 29. In questa seconda raccolta, forse la più antica, non esiste propriamente la terminologia del timore di Dio, benché la relazione con Jahvé ritorni più volte. Su questo tema cfr. L. DEROUSSEAU, *La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament*, [«Lectio Divina» 63] Paris 1970, pp. 318 ss. Per un confronto di idee, cfr. la recensione fatta a quest'opera da J. BECKER in: *Bib* 53, 1972, 280-287).

b) Il contenuto della riflessione sapienziale

È difficile elencare gli argomenti dell'esperienza viva dell'uomo che vengono trattati dalla sapienza; forse sarebbe più facile, posto che ce ne siano, raccogliere quelli che non vengono descritti. In essa infatti appare l'uomo nella sua esistenza concreta, in tutte le dimensioni, dalle più essenziali alle più umili, dagli interrogativi più profondi alla soluzione delle cose più comuni della vita. Vi è una gamma vastissima e vivacissima di osservazioni, di riflessioni, di paradossi, descritti con vivacità, agilità e perspicuità propri di osservatori acuti e attenti quali appunto sono i sapienti. Li accenniamo tenendo presente lo schema antropologico più abituale.

L'uomo è visto come «imago Dei» (Sir 17, 1 ss.; cfr. Gn 1; 5; 9; Sal 8; Sap 2, 23; 7, 26c), in una concezione monistica, tendente al dominio. La sua creatività è variamente esaltata: anche i pagani ricevono l'esaltazione della loro abilità e perizia (cfr. il libro della Sapienza: M. GILBERT, *La critique des dieux dans le livre de la Sagesse*, [«Analecta Biblica» 53] Roma 1973, pp. 273 ss.). Naturalmente tale lode vale in modo particolare per il giusto: cfr. soprattutto le descrizioni delle due sezioni più antiche dei Proverbi (10 - 22; 25 - 27) e la prima parte del libro del Siracide. Diversa in genere è la descrizione dell'empio: le sue vicende sono viste come rovinose per una serie di vizi che egli pratica o addirittura esalta (cfr. i testi già riferiti, ai quali si può aggiungere il quadro così vivace della descrizione della concezione di vita dell'empio, in Sap 2).

L'uomo è un essere in rapporto. Tre sono gli ambiti di tale relazione: Dio, i rapporti interpersonali, la relazione di dominio sul cosmo. Al primo aspetto abbiamo già accennato a proposito del «timore di Dio» e vi ritorneremo nel paragrafo seguente.

I rapporti interpersonali abbracciano una vasta gamma: da quelli familiari a quelli sociali (il tema dell'amicizia, della vita comunitaria, ecc.) a quelli più propriamente statali, in cui la preminenza della saggezza è distintivo del re e dei suoi consiglieri. Ancora una volta rimandiamo per la facile documentazione soprattutto ai Proverbi e al Siracide, anche se gli stessi argomenti vengono ripresi pure dagli altri libri, sebbene con sfumature diverse.

W. RICHTER (*Recht und Ethos. Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruches*, in: StANT, 1966) ha colto bene il modo di proporre la condotta morale nella Sapienza, cioè quello persuasivo, a differenza di quello imperativo della Torah e forse anche questa tipica maniera di presentare la vita nei suoi aspetti buoni o cattivi spiega l'abbondanza e in parte l'ambito così minuzioso e popolare della riflessione sapienziale (cfr. anche G. VON RAD, *La sapienza in Israele, o.c.*, cc. I e II).

c) Attualizzazione dell'umanesimo sapienziale

Le riflessioni sapienziali offrono spunti interessanti e ricchi che rispondono ad esigenze vive dell'uomo d'oggi. Ovviamente bisogna procedere con rigore per evitare attualizzazioni indebite: quelle, però, che segnaliamo, si deducono con chiarezza dal discorso fin qui fatto. E. Bloch, per esempio, parla di Giobbe come del Prometeo ebraico: è l'uomo completamente libero e creatore della sua storia (*Ateismo nel cristianesimo*, Milano 1971, pp. 146-161). Abbiamo presentato altrove un'analisi critica dell'ermeneutica e dell'esegesi di E. Bloch (G. FERRETTI - F. FESTORAZZI, *Bibbia e speranza. Dialogo sull'interpretazione biblica di E. Bloch*, in: AA. VV., *Chiesa per il mondo, Miscellanea M. Pellegrino*, II, Bologna 1974, pp. 611-661; su Giobbe, pp. 634 ss.): in essa si trova il rifiuto di un'interpretazione unilaterale. Tuttavia resta vera la preminenza dei sapienziali nell'esaltare l'operosità e la creatività dell'uomo. Ciò lo rende un rappresentante di Dio nel dominio del cosmo. Il cosmo è buono e deve essere trasformato perché la creazione ha solo iniziato l'opera. Al tempo stesso appare viva nei sapienziali l'unione tra creazione e storia: è una riflessione che ha inizio in Giobbe (cfr. la teofania: Gb 38, 2; 40, 1-9; 42, 1-6), prosegue (seppure per contrasto) nella polemica del Qohelet (contestazione della concezione ciclica del tempo) e sfocia nei lunghi capitoli del Siracide (Sir 42, 15-50, 24; cfr. il Sal 136) e della Sapienza (Sap 11-19).

Quest'ultimo testo soprattutto, in cui la sapienza si apre all'apocalittica, tocca il problema della dimensione cosmica della salvezza. La preparazione al tema si incontra in vari testi storici e profetici precedenti (cfr. Gn 2-3; Is 65, 17; 66, 22-25) e continuerà poi con efficacia nel NT.

Per concludere, notiamo un ulteriore aspetto della riflessione sapienziale: quello della moralità. Ovviamente bisogna presupporre l'ambiente di fede particolare di Israele. Posto questo, si può giungere a dimostrare, attraverso la sapienza, che l'uomo è il criterio e il fine della moralità: ciò che lo realizza compiutamente e definitivamente è bene e a questo scopo è tesa tutta la condotta morale (F. FESTORAZZI, *Il valore dell'esperienza e la morale sapienziale*, in: AA. VV., *Fondamenti biblici della teologia morale*. Atti della XXII settimana biblica, Brescia 1973, pp. 117-146).

V/ ANTROPOLOGIA E TEOLOGIA

L'ultima parte della riflessione sui sapienziali ha lo scopo di indagare un aspetto, che sembrerebbe esulare dalla prospettiva della trattazione. Al contrario, non solo è logicamente conseguente, ma lo riteniamo il più importante. Nell'AT, se vogliamo fare una divisione un po' approssimativa, varie correnti letterarie rilevano il primato di Dio nella storia della salvezza, anche se ovviamente l'antropologia è pure oggetto della loro descrizione.

La riflessione sapienziale invece parte dall'uomo: dalla sua viva esperienza, ne esprime la natura, le qualità, le aspirazioni, il destino, la via di salvezza esaltandone la creatività.

Eppure, a nostro avviso, la sapienza spinge, sotto certi aspetti, con maggior vigore e con attesa viva, quasi esasperata, alla scoperta del volto autentico di Dio.

Ecco perché crediamo che come radice e come scopo ultimo di tutta la riflessione sapienziale, anche nei singoli libri, il vero oggetto è Dio. Qualche osservazione in proposito è già stata fatta (ad esempio, relativamente al Qohelet): ora intendiamo riprendere sistematicamente la trattazione, mettendo soprattutto in risalto, come conclusione, l'ultimo libro: la Sapienza.

1/ La visione di Dio nel libro di Giobbe

La descrizione della tesi di Giobbe, che sfocia necessariamente nella teofania, ha già suffi-

cientemente illustrato la prospettiva del libro: la giustizia di Dio, piuttosto che il dolore e la sofferenza dell'uomo giusto. Risulta allora evidente che il problema fondamentale, lo scopo del poema, è di ordine teologico, anche se il punto di partenza è antropologico.

S. TERRIEN, nel suo commentario a *Giobbe* (*Job*, Commentaire de l'AT, XIII, Neuchâtel 1963) sottolinea bene questa prospettiva, già altre volte richiamata da vari esegeti (cfr. per esempio C. LARCHER, *Le livre de Job*, Bible de Jérus., Paris 1950, pp. 16 ss.). L'originalità di Terrien è l'aver identificato la chiave del libro in Gb 40, 7-8 (o.c., p. 45). Così si rimarca con forza l'atteggiamento di adorazione che termina la parte poetica dell'opera: «L'uomo non può arrogarsi il diritto di giustificare Dio senza deificare se stesso» (o.c., p. 48). In altri termini l'adorazione umile di Giobbe è completamente sottomessa al Dio misterioso.

Questa tesi deve essere completata da quella già preannunciata nella considerazione del libro di Giobbe: il Dio misterioso è intuito (è «visto») come il Dio amoroso e salvatore, che guida un'economia che terminerà nella comunione completa e definitiva con l'umanità. È questa la grande speranza di Giobbe, che la profania fonda efficacemente.

2/ Il timore di Dio nel Qohelet

Questo tema nel libro del Qohelet non è certo molto sviluppato: abbiamo già ricordato la scarsità di testi in cui ritorna, cercando anche di darne un'interpretazione.

Il Qohelet è essenzialmente un sapiente. Ma sarebbe errato farlo diventare un uomo avulso dal contesto di fede di Israele. Anzi crediamo, proprio basandoci sulla nostra presentazione interpretativa così radicale del timore di Dio, che questo sia il suo tema di fondo.

Prima però di proseguire nella nostra linea di selezione ci pare interessante, tra le varie esegesi recenti, presentare una sintesi suggestiva, se però non ci pare sufficientemente fondata. P. SACCHI, *Ecclesiaste*, [«Nuovissima Versione della Bibbia» 20] Roma 1971. Cfr. anche H. GISE, *Die Krisis der Weisheit bei Koboeth*, in: *Les sagesses du Proche-Orient ancien*, Paris 1963, pp. 139-151). L'autore sostiene un'accezione positiva e salvifica del «timore di Dio», che non solo non è posseduto dagli empi, ma neppure dai giusti: infatti i giusti di cui il Qohelet parla sarebbero coloro che pongono la salvezza nella Legge (e non in Dio). Si tratterebbe insomma di una scelta tra eterosoteria

(la salvezza viene da Dio: il timore di Dio) e autosoteria (la giustizia realizzata con la legge) (o.c., p. 10; così passim, per esempio, pp. 185 s.; 196 s., ecc.). La tesi incontra molte difficoltà, anche nella stessa spiegazione dei testi che riportano esplicitamente il tema. Una critica più fondata ci porterebbe lontano. Però anche questa interpretazione (e in ciò troviamo l'aspetto positivo) tende giustamente a mettere in risalto l'importanza dell'aspetto teologico nel Qohelet: il timore di Dio sarebbe infatti il tentativo della ricerca e della scoperta della volontà genuina di Dio.

Tuttavia riteniamo dover ritornare all'interpretazione già proposta per rispettare la prospettiva globale del libro del Qohelet, in cui è difficile negare la radicalità della posizione, in polemica e in contestazione con la sapienza antica, che include anche il tema del timore di Dio.

Ogni esperienza, anche se provvisoriamente ha un aspetto positivo, nella considerazione finale e globale dell'esistenza finisce sempre con l'essere negativa. Ripetiamo i due estremi del problema: l'infelicità della vita presente per tutti e una condizione altrettanto penosa nell'esistenza futura. È ciò che abbiamo chiamato il termine obbligatorio di confronto per ogni uomo: la morte. È a questo punto che accanto e in conflitto col sapiente si manifesta il Qohelet come credente, con la fede di sempre d'Israele nel Dio vivente salvatore. Se questo Dio cessa di essere salvatore perché impotente di fronte al problema della morte, allora non c'è più spazio per la fede! Il Qohelet vuole tuttavia, a qualsiasi costo, rimanere credente. Ma allora deve mutare il volto di Dio! Non può più essere quello che la fede, o meglio la teologia tradizionale ha sempre insegnato: deve essere diverso (Giobbe in qualche modo ha già avuto tale intuizione; nel Qohelet il problema è posto in modo ancor più radicale).

Si può ammettere che una tesi tipo quella di P. Sacchi (il suo commentario sul Qohelet è per il resto ottimo) è il traguardo a cui dovrà necessariamente giungere la spinta radicale del Qohelet. Non ci pare però che questo autore vi sia giunto. E anche sotto tale aspetto il risvolto teologico ci sembra più profondo: il Qohelet ha toccato l'estremo limite del problema sul rapporto tra realtà sperimentata (il termine esperienza ha un'accezione molto ampia) e la realtà di Dio. Oltre la sua riflessione non esistono logicamente che due possibilità opposte: l'ateismo più radicale oppure la fede più totale in un Dio non totalmente noto alla tradizione

teologica d'Israele, il Dio dell'amore quale incontriamo soprattutto nella rivelazione del Dio di Cristo proposta da San Giovanni apostolo e evangelista.

3/ Il Siracide e la fiducia in Dio

G. VON RAD (*La sapienza in Israele*, Torino 1975, pp. 216 ss.), in polemica con J. HASPECKER (*Gottesfurcht bei Jesus Sirach*, [«Analecta Biblica» 30] 1967, 87 ss., 93 e altrove) sostiene che «la sapienza e non il timore di Dio... è il soggetto del libro» (p. 218). Crediamo che l'affermazione debba essere sfumata, come del resto in parte fa lo stesso von Rad: il timore di Dio prima di essere un comportamento morale è una relazione di amore e di fiducia con il Signore. In questo senso la vera sapienza è orientata verso di esso, che ne diventa così «gloria e fierezza, gioia e corona di allegrezza (1, 11 s.); è radice e coronamento della sapienza (1, 18. 20)» (G. VON RAD, *o.c.*, p. 219).

Per dimostrare questa tesi si potrebbero citare molti testi (data l'ampiezza stessa del Siracide), iniziando dal prologo (Sir 1, 1-30) e dal caloroso invito di Sir 2, 1-18.

Un problema delicato è il rapporto tra la sapienza e la Torah: sempre secondo von Rad, «per il Siracide la Torah non è oggetto di un interesse privilegiato. Egli la conosce, essa ha la sua funzione, ma in fondo ha per lui importanza solo nella misura in cui la si comprende in funzione del vasto insieme delle dottrine sapienziali» (*La sapienza in Israele*, *o.c.*, p. 222).

A parte tale discussione, anche la Torah, come è intesa dal Siracide (pensiamo in senso molto ampio e nella direzione iniziata dal Deuteronomio) porta alla scoperta del vero volto di Dio, quello dell'alleanza, e dell'amore inesauribile per l'uomo. Ne sono indici i benefici che reca a chi teme (ama) Dio: cfr. il testo già citato di Sir 2, 1-18, specialmente nell'ultima parte.

Questo incontro con il Dio amore-salvatore, diffusamente descritto nella prima parte del Siracide, acquista un significato particolare nel testo celebre in cui Dio è presentato come Creatore e Signore della storia (Sir 42, 15-50, 24). Abbiamo citato e commentato questo testo parlando dell'escatologia sapienziale (cfr. sopra). Ora ne richiamo solo l'idea fondamentale: l'uomo rivolto a Dio trova la sua piena realizzazione in quella comunione con lui che durerà senza termine.

4/ La sapienza e la comunione dell'uomo con Dio

Il libro della Sapienza porta al vertice la riflessione sul tema dell'autenticità del Dio vivente. Vi dedicheremo due tipi di riflessioni: una di natura negativa, in cui rileveremo il volto di Dio attraverso le pagine dedicate dal libro all'idolatria; la seconda, già in parte anticipata, con cui concluderemo l'indagine con una breve presentazione del Dio vivente e salvatore nell'insieme del libro.

a) L'autenticità di Dio e l'idolatria

Il testo che prendiamo in considerazione è Sap 13-15; si potrebbe aggiungere anche Sap 11, 15-12, 27 strettamente collegato con il precedente.

L'esposizione è basata sull'ottimo studio di M. GILBERT, *La critique des dieux dans le livre de la Sagesse (Sg 13-15)*, («Analecta Biblica» 53) Roma 1973, di cui riportiamo le conclusioni. L'uomo, anche idolatra, non perde le sue qualità e la sapienza nelle cose umane acquisita mediante l'esperienza. Perciò in questo libro si esprime l'ammirazione per la sua capacità creativa: viene descritta l'abilità del vasaio, il coraggio e la tecnica del costruttore di imbarcazioni e del navigatore, la genialità dell'artista (cfr. Sap 13, 11; 14, 1; 14, 5. 7. 20; 15, 7 ecc.). Tuttavia l'uomo vive poco (Sap 15, 8. 16) e presto ritorna alla terra, se Dio lo priva della vita.

Allora non c'è salvezza per l'uomo?

L'interrogativo posto potrebbe essere risolto, ricorrendo alla concezione sapienziale comune all'ambiente, mediante il cosmo.

Ora, benché si dica che il cosmo è buono (Sap 14, 5), l'errore più grave che potrebbe commettere l'uomo a suo riguardo sarebbe quello di ritenerlo una via assoluta di salvezza: è il caso delle religioni pagane, cioè dell'idolatria. Tale via è radicalmente incapace a procurare la salvezza: l'uomo si sottomette mediante l'idolatria a esseri più deboli di se stesso, a un nulla. Ritorna allora l'interrogativo sulla salvezza umana, tesa però questa volta alla ricerca del vero Salvatore, il Dio vivente.

Nella Sapienza 13-15 — ma il contesto rafforza tale idea — Dio appare con una triplice caratteristica:

1. è il Dio *creatore*. Il tema si trova in tutti i libri sapienziali (cfr. Giobbe, ad esempio): qui l'idea è accennata: cfr. per esempio Sap 13, 1-9. Tuttavia è necessario rilevare il significato salvifico della Creazione, come si è riscontrato

specialmente in Giobbe e soprattutto nella prospettiva di fondo del libro della Sapienza (il significato del creato nella storia, specialmente nel momento escatologico);

2. è il Dio *Padre* e *provvidente* (cfr. 14, 3; 15, 1 ecc.). Si tratta di un'idea particolare della Sapienza, che ne indica la prospettiva universalistica (così è intesa la *pronoia* di Dio). È una provvidenza che si identifica con la Sapienza (cfr. 10, 4 e 14, 6);

3. è il Dio dell'Esodo e dell'alleanza. Questo è il significato singolare dell'appellativo *ho òn* (l'esistente, efficace e salvatore, come in Es 3, 14, nella LXX): cfr. Sap 13, 1. È colui che ha fatto passare il Mar Rosso a Israele (14, 3); il Dio dell'alleanza, lento alla collera e misericordioso (15, 1); il Dio fedele (15, 2b), che perciò può essere chiamato veramente da Israele «nostro Dio» (15, 1).

Queste caratteristiche salvifiche di Dio possono spiegare l'atteggiamento di paziente misericordia verso gli idolatri: pazienza e amore che devono essere imitati dagli uomini.

Tuttavia il non riconoscere Dio porta come logica conseguenza (è automaticamente connesso con) la non realizzazione dell'uomo. Infatti gli uomini pagani (più o meno atei nella concezione della Sapienza, perché la religione sconfina con la magia e questa con l'ateismo) non solo sono *mataioi* (vanificati: 13, 1; Is 44, 9: così gli astrolatri o in genere gli aderenti al sincretismo religioso dei filosofi del tempo), *talaiporoi* (13, 10: disgraziati, così gli idolatri; cfr. GILBERT, pp. 230 ss.), *afronestatoi* (15, 14: stoltissimi, come gli zoolatri), ma appunto per tale loro condizione commettono ogni sorta di aberrazione (14, 23 ss.), perdono di vista ogni valore e la loro vita empia diventa anche inutile, vana, vuota (cfr. Sap 5, 4 ss.: noi *afrones!*).

b) Il Dio dell'amore che salva per sempre

Questa riflessione sul libro della Sapienza non è soltanto l'ultima dell'articolo, ma lo vuole in qualche modo riassumere.

Una sintesi sull'antropologia dei libri sapienziali porta necessariamente al discorso sull'escatologia e questo non può essere fatto senza affrontare seriamente il tema di Dio. La linea sapienziale è infatti, negativamente, una contestazione radicale alla teologia che la precede in Israele, perché tale teologia risolve il destino dell'uomo in un'escatologia terrena. Appunto perciò la contestazione tocca necessariamente il tema del Dio vivente salvatore.

Il libro della Sapienza risponde a questo problema in modo ricco e definitivo sotto l'aspet-

to globale, anche se deve accontentarsi di una risposta solo accennata e piena di mistero quando si tratta di dire il contenuto della salvezza ultima. In modo analogo procede anche il NT, anche se tuttavia in esso si è realizzata l'esperienza assolutamente nuova della risurrezione di Cristo, fonte di una rivelazione e di una realtà che hanno attuato totalmente la speranza dell'attesa cosiddetta anticostamentaria.

Due aspetti si possono principalmente sottolineare nel discorso conclusivo della Sapienza: la speranza del regno ultimo; l'impegno del tempo presente.

Tutto il libro della Sapienza, in modo particolare nella sua prima parte e nell'ultima, presenta in chiave apocalittica l'intervento del Dio Salvatore. È il Dio vivente che vince la morte (3, 18); mediante un combattimento apocalittico (5, 16-23; 19, 6 ss.), stabilendo così il suo regno nei giusti (3, 7-8; 5, 15 s.). È il Dio dell'amore che salva per sempre, il Dio della comunione eterna con l'uomo.

Questa prospettiva proietta la sua luce sulla vita presente: le virtù disprezzate dagli empi (2, 1 ss.) sono valori da realizzare per i giusti. Come in tutti i sapienziali, anche in questo libro, con accenti ancora più persuasivi, perché il termine di confronto è chiaro — la vita futura —, ritorna l'invito a sperimentare la sapienza: c. 1; 4; 6; 7, 1-21; ecc. La sua ricchezza è espressa in quel magnifico testo, che alla penetrazione del pensiero aggiunge una vasta apertura alla cultura contemporanea (7, 22 - 8, 1); ad esso segue la ricca esperienza dell'autore che esalta il possesso della sapienza come guida della vita (8, 2 ss.) e perciò la invoca come dono supremo di Dio (c. 9; cfr. anche il c. 10).

BIBLIOGRAFIA

Oltre alle opere già citate nel corso della trattazione, proponiamo un breve elenco bibliografico scelto. Per una bibliografia più esaustiva in vista di un approfondimento segnaliamo quella proposta nell'oc. di W. RICHTER.

W. ZIMMERLI, *Zur Struktur der alttestamentlichen Weisheit*, in: ZAW 51, 1933, 137-204; A. - M. DUBARLE, *Les sages d'Israël*, Paris 1946; J. C. RYLAARSDAM, *Revelation in Jewish Wisdom Literature*, Chicago 1951²; AA. VV., *Wisdom in Israel and in Ancient Near East*, VT Suppl 3, 1955; G. VON RAD, *Teologia dell'AT*, vol. I, *Teologia delle tradizioni storiche d'Israele*, Brescia 1972; pp. 470-

515; H. GESE, *Weisheit*, in: RGG VI, 1962, 1574-1577; ID., *Weisheitsdichtung*, Ibidem, 1577-1581; U. SKLADNY, *Die ältesten Spruchsammlungen in Israel*, Göttingen 1962; AA. VV., *Les sagesse du Proche-Orient ancien*. Travaux du Centre d'Études supérieures spécialisé d'Histoire des Religions de Strasbourg, Paris 1963; H. DUESBERG - I. FRANSEN, *Les Scribes Inspirés*, Tournai 1966; H. H. SCHMID, *Wesen und Geschichte der Weisheit*, in: BZAW 101, 1966; W. RICHTER, *Recht und Ethos*. Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruches, in: StANT, 1966; F. FESTORAZZI, *La sapienza e la storia della salvezza*, in: RBibIt 15,

1967, 151-162; R. E. MURPHY, *Assumptions and Problems in Old Testament Wisdom Research*, in: CBQ 29, 1967, 407-418; ID., *The Interpretation of Old Testament Wisdom Literature*, in: Interpr 23, 1969, 289-301; R. LAPOINTE, *Foi et vérifiabilité dans le langage sapientiel de rétribution*, in: Bib 51, 1970, 349-368; G. VON RAD, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970 (ed. fr.: *Israël et la Sagesse*, Genève 1971; trad. it. *La sapienza in Israele*, Torino 1975); P. W. SKEHAN, *Studies in Israelite Poetry and Wisdom*, in: CBQMS 1, Washington 1971; J. HARVEY, *Littérature sapientiale et théologie biblique*, I, in: BibTB 1, 1971, 318-329.

RISURREZIONE DI CRISTO

CARLO PORRO

I/ APPELLO ALLA RISURREZIONE. - II/ IL MISTERO DELLA RISURREZIONE DI GESÙ. - III/ PROBLEMI DELLA STORIA. - IV/ APPROFONDIMENTO TEOLÓGICO.

La risurrezione di Gesù è la pietra angolare su cui poggia la fede cristiana, è l'avvenimento salvifico fondamentale dal quale non si può in nessun modo prescindere. Com'è ovvio, essa può venir considerata sotto il profilo esegetico, apologetico o teologico; in queste pagine verrà studiata dal punto di vista della teologia fondamentale per mostrarne la credibilità. Ciò avverrà attraverso un'esposizione che abbraccia diversi momenti e si appella via via all'esperienza umana, all'esegesi, alla storia, alla teologia, e ciò nell'intento di cogliere l'organicità del discorso, la rispondenza del mistero alle istanze più profonde della vita umana, il fondamento storico della fede pasquale, la coerenza tra il senso degli eventi verificatisi a Pasqua e lo sviluppo della chiesa primitiva. Ecco allora delinearsi l'articolazione dell'esposizione. Dopo aver richiamati alcuni aspetti della vita umana che rimandano alla risurrezione (*I sezione*) ed aver considerato globalmente il mistero pasquale (*II sezione*), verranno esaminati alcuni interrogativi posti dalla storia che trovano risposta in questo stesso mistero, quali la scoperta del sepolcro vuoto e le apparizioni, la trasformazione interiore degli apostoli, la missione di Paolo e lo sviluppo della chiesa primitiva (*III sezione*); infine verrà proposto un approfondimento teologico che valga a mostrare la coerenza interna e quindi la credibilità del discorso (*IV sezione*).

I/ APPELLO ALLA RISURREZIONE

La vita rivela indubbiamente aspetti misteriosi, di fronte ai quali l'uomo si mette alla ricerca del significato più profondo che gli è nascosto. Uno di questi è la morte. Essa si presenta come traguardo inevitabile, a cui tutti sono orientati. Intesa come avvenimento puramente biologico — come la fine di un processo vitale —, o come coronamento e svelamento di tutte le esperienze umane — come il momento in cui si coglie il senso di tutta l'esistenza —, essa in ogni caso si manifesta però come la fine della traiettoria tracciata durante tutta una vita. In quanto tale, essa suscita protesta, desta orrore. In realtà all'esperienza della morte (e della vita come cammino verso di essa) si contrappone un'esigenza, profondamente avvertita, di perfezionamento, di completezza. Questa esigenza spinge l'uomo a cercare nella propria vita un disegno unitario, lo porta a credere che la vita stessa possa arrivare alla sua piena realizzazione. L'amore dell'ideale e delle persone care, il desiderio di sviluppare una personalità ricca e armonica, la brama di possedere quanto può soddisfare la sua esigenza di felicità portano l'uomo ad aspettare un momento in cui tutto ciò gli si offra in una fruizione completa e duratura, capace di appagarlo completamente. Così l'attesa di una liberazione

alla morte si fa vivissima, quasi spasmodica; l'uomo osa sperare che la morte non sia l'epilogo di tutto, ma che la propria realtà corporeo-sensuale, alla fine, venga prodigiosamente conservata o quanto meno restituita alla vita.

Un altro aspetto assai problematico dell'esistenza umana è l'esperienza del peccato. Quando l'affidamento sulle sue forze, l'uomo per se più deve riconoscere nella propria vita la presenza di un altro limite: quello della distanza insuperabile tra il bene che dovrebbe fare e il male che compie, o — se si vuole — quello dell'incapacità ad optare decisamente e irrevocabilmente per il bene. E quanto più il male si insidia nella sua vita e vi spadroneggia, tanto più risulta difficile opporvi resistenza; risalire alla china, nella maggior parte dei casi, è qualcosa al di fuori delle possibilità di chi vi si è abbandonato, mentre arrendersi di fronte a questo stato di fatto diventa quanto mai naturale. D'altra parte spesso si fa sentire anche il desiderio di cambiar rotta, di decidersi una volta per tutte per il bene. Anche se questo desiderio non riesce ad eliminare la soggezione al peccato, tuttavia esso è pur sempre tale da suscitare la speranza di una liberazione. Così nasce nell'uomo l'attesa di una salvezza, la fiducia che qualcuno intervenga, aiutandolo a porre finalmente termine ad una situazione che si presenta senza via d'uscita. Di qui la domanda insistente: da dove verrà questo aiuto? Certo da Dio: ma non si deve ipotizzare un momento determinato in cui egli intervenga e manifesti nella storia la sua condiscendenza verso l'uomo?

Ma le esperienze individuali finora richiamate hanno anche ripercussioni sociali che rendono ancor più urgente il discorso. Non si tratta solo della morte del singolo: è tutta la vita sociale che appare contrassegnata dalla finitezza e dalla caducità. Anche se spesso le creazioni umane sopravvivono ai loro autori, esse sono sempre votate alla morte, hanno un valore ben circoscritto nel tempo: come la storia insegna, anche le civiltà decadono e scompaiono. Né il discorso è diverso quando si riflette sulla presenza nefasta del male nel tessuto sociale.

E se colpiscono duramente le dimensioni enormi che il male assume quando estende il suo influsso sulla società, ancor più impressionante appare il senso d'impotenza che la società sperimenta di fronte ad esso. Si è persino tentati di credere che né le istituzioni né le leggi né gli interventi coercitivi più drastici siano ormai più in grado di sanare il disordine presente nel mondo, possano più condurre all'edifica-

zione di un mondo in cui regna la giustizia e la pace.

Così l'esperienza rimanda continuamente ad una liberazione dalla morte e dal male individuale e sociale, porta ad attendere qualcosa o qualcuno che muti radicalmente la sorte dell'umanità. Contro questa conclusione riteniamo non si possa fondatamente obiettare che il discorso sia in qualche modo dedotto dall'insegnamento di fede sulla risurrezione di Cristo, o che non tutti danno questa interpretazione alle esperienze descritte, oppure che il quadro abbozzato della presenza del male è troppo fosco perché l'uomo, almeno potenzialmente, è sempre sotto l'influsso della grazia. In effetti questi argomenti — che qui non è possibile esaminare partitamente — non appaiono sufficienti ad infirmare le constatazioni da cui il discorso prende le mosse: l'esperienza della morte e l'appello alla sopravvivenza, la presenza del male e l'attesa di un rinnovamento sono dati ben solidi, anche se il loro accertamento comporta un processo induttivo delicato. Dinanzi a questo appello ad una liberazione, si pone come risposta — che supera a dismisura ogni attesa — la risurrezione di Cristo: il Risorto è il liberatore dalla morte, è colui che riscatta l'umanità dal peccato, che realizza un mondo nuovo di una perfezione definitiva. E poiché la vita umana rimanda al mistero pasquale e ne viene illuminata, ecco allora l'opportunità di presentare subito i tratti fondamentali di questo stesso mistero per mettere in evidenza tale corrispondenza.

II/ IL MISTERO DELLA RISURREZIONE DI GESÙ

Il mistero della risurrezione di Gesù è il centro della fede cristiana: dalle origini del cristianesimo fino ai nostri giorni i credenti hanno sempre professato che la salvezza viene dal Risorto. Di qui l'importanza di considerare i tratti essenziali di tale mistero cogliendoli nelle testimonianze del Nuovo Testamento. Anche se l'esposizione non potrà essere esauriente, sarà tuttavia abbastanza ampia per illustrare la sua realtà e la sua portata esistenziale.

I/ Realtà della risurrezione

E' fuor di dubbio che la Scrittura presenta la risurrezione, unitamente alla morte in croce, come l'avvenimento centrale della vita di Gesù. La fede della chiesa primitiva, di cui il

Nuovo Testamento offre testimonianza, rinvia continuamente alla risurrezione gloriosa come a un fatto realmente accaduto: a partire da essa la chiesa giustifica la propria fede, sviluppa il suo culto, ribadisce gli impegni morali del credente, «rilegge» la vita terrestre di Gesù, interpreta tutta la storia della salvezza. Documentare queste affermazioni non è difficile; a questo punto basterà però un rapido cenno che valga a provare l'affermazione di fondo della realtà della risurrezione di Gesù.

A questo riguardo va detto anzitutto che già nelle più antiche attestazioni di fede rilevabili nel «kerygma» primitivo si riscontra un costante rimando ad un fatto veramente avvenuto il mattino di Pasqua. Le confessioni di fede: Gesù «è risorto, non è qui» (Mc 16, 6; cfr. Mt 28, 6) e «davvero il Signore è risorto ed è apparso a Simone» (Lc 24, 34) — mutate molto probabilmente dalla liturgia primitiva — non lasciano dubbi circa la realtà della risurrezione di Gesù. Ed anche la testimonianza più ampia di 1 Cor 15, 3-8, in cui affiora la tradizione più antica, riafferma questa realtà facendo riferimento a diverse apparizioni del Risorto certificate da numerosi testimoni. Nella medesima direzione muovono infine i racconti evangelici quando, presentando gli avvenimenti di Pasqua, sottolineano talune circostanze (come la perplessità iniziale dei discepoli, il farsi riconoscere del Risorto, il mangiare insieme) atte ad eliminare le possibili difficoltà.

2/ Portata cristologica

Le testimonianze del Nuovo Testamento mettono in luce anche la portata della risurrezione illustrandone le conseguenze tanto per la vita di Gesù quanto per la salvezza dell'umanità. Infatti la risurrezione di Cristo non è presentata semplicemente come ritorno alla vita (ciò che avvenne nella risurrezione di Lazzaro), ma come un avvenimento rivestito di una portata ben più profonda, trascendente le categorie umane. Con la risurrezione Gesù in effetti è costituito «Messia e Signore» (At 2, 36), «Figlio di Dio» (Rm 1, 4), o — secondo un'altra formulazione — dalla condizione di schiavo viene esaltato a quella di Signore glorioso (Fil 2, 11; cfr. At 3, 13; Ef 1, 20 s.).

Nella Pasqua la sua umanità ha sperimentato una profonda trasformazione che ha toccato lo spirito e il corpo. I testi presentano il Risorto come colui che ha lo Spirito di santità (*pneyma bagiosynes*) (Rm 1, 4) ed è nello Spirito vivificante (*pneyma zoopoiàn*) (1 Cor 15, 45), indi-

cando così — in base alla concezione antropologica di allora — che nella sua nuova umanità Cristo è «divinizzato-spiritualizzato» o, in altri termini, che è stato rivestito di potenza e di santità. Anche il suo corpo, che era morto e fu sepolto, appare ora profondamente trasformato. Certo si tratta del medesimo corpo, che è nuovamente assunto da Cristo; ma adesso è spiritualizzato, cioè è vivificato non solo dall'anima ma anche dallo «spirito» (1 Cor 15, 44; cfr. Rm 8, 11); il suo corpo è diventato immortale (1 Cor 15, 53) e glorioso (1 Cor 15, 43; cfr. v. 20; Fil 3, 21).

3/ Portata salvifica

La risurrezione di Gesù, unitamente alla morte in croce, è principio di salvezza per tutti gli uomini. Cristo è «la primizia di coloro che riposano» (1 Cor 15, 20), è «l'autore della vita» (*archegòs tes zoes*) (At 3, 15); in forza della risurrezione di Cristo, alla fine ogni credente sperimenterà una profonda trasformazione analoga alla sua. La morte sarà allora definitivamente annientata (1 Cor 15, 54 s.): i morti risorgeranno incorrotti e immortali (1 Cor 15, 52 s.), e il loro corpo sarà trasformato in modo conforme al corpo glorioso di Cristo (Fil 3, 21).

Fin d'ora, però, già è in atto la trasformazione del cuore dell'uomo. Gesù, ch'è diventato «spirito vivificante», comunica continuamente il suo «spirito» all'umanità, la quale può così sperimentare la liberazione dal peccato (1 Cor 15, 55 s.): la risurrezione di Cristo, intimamente congiunta con la sua morte, rende possibile la «giustificazione» di tutti gli uomini (At 13, 39; Rm 4, 25; 5, 9), la loro «riconciliazione» (Rm 5, 10 s.; 2 Cor 5, 18-20); essi sono così introdotti ad una nuova vita (Rm 6, 4), una vita vissuta per Dio (Rm 6, 11. 22) e per Cristo (2 Cor 5, 15), la quale annienta il predominio del peccato impegnando ogni credente a lottare contro di esso (cfr. Rm 6, 11-19). «In Gesù Cristo crocifisso e risuscitato, sul quale pesano tutti i loro peccati, gli uomini possono ora abbracciare e vivere una vita redenta, giustificata e santa» (H. SCHLIER, *La risurrezione di Gesù Cristo*, Brescia 1971, p. 58).

Il battesimo è il rito che esprime questo movimento salvifico cominciato con la risurrezione del Crocifisso e che vi dà inizio. In esso il credente è associato intimamente alla morte e alla risurrezione di Gesù: il battezzato con lui è sepolto nella morte, e con lui è risuscitato per una nuova vita (Col 2, 12; cfr. Rm 6, 3-5). E

a partire da quel momento, la vita del cristiano appare contrassegnata da questa doppia assimilazione a Cristo: il credente sarà continuamente «con-crocifisso» e «con-sepolto» insieme a Cristo, per poter infine «con-risorgere» definitivamente con lui (Rm 6, 6-14).

Anzi, fin dall'inizio la salvezza rivela dimensioni sociali: l'uomo viene salvato dal peccato mediante l'inserimento nel «corpo» di Cristo che è la chiesa (Ef 1, 22 s.; Col 1, 18. 24). Battezzati in un solo Spirito, i credenti costituiscono un solo corpo; essi sono in effetti membra tra loro interdipendenti: secondo Paolo, la salvezza operata dalla morte e dalla risurrezione di Cristo (e ciò che ad essa si oppone) non ha risonanze puramente individuali, ma si riflette su tutti gli uomini (cfr. 1 Cor 12, 12-27). Lo stretto legame esistente tra risurrezione e comunità credente è posto bene in risalto anche nei racconti pasquali; in essi appare chiaramente che il mistero pasquale attua la salvezza nella chiesa e mediante la chiesa: apparendo ai discepoli, Gesù li costituisce testimoni della risurrezione (Lc 24, 48; At 1, 8) e affida ad essi l'incarico di predicare e di battezzare tutti gli uomini, che crederanno alla loro parola (Mc 16, 15 s.; Mt 28, 18-20; Gv 20, 21; 1 Cor 15, 1-8). La salvezza raggiunge quindi tutti gli uomini, ma mediante il loro inserimento nel «corpo» del Risorto, attraverso la chiesa.

La risurrezione ha però risonanza ancor più ampia, ha portata cosmica. Con la Pasqua è infatti la stessa situazione fondamentale del mondo ch'è trasformata: la risurrezione inaugura il tempo escatologico, una nuova fase della storia in cui si realizza sempre più perfettamente il regno di Dio nel mondo; il peccato, l'ingiustizia, l'odio, la violenza, le forze demoniache, cioè tutte le potenze ostili a questo regno, verranno via via sottomesse da Cristo, secondo il piano nascosto di Dio (1 Cor 15, 24). Finalmente, nella pienezza dei tempi, il Risorto sottometterà a sé tutte le cose (Fil 3, 1), e queste verranno riconciliate e rappacificate con Dio (Col 1, 20). Anche il mondo materiale, che è stato sottomesso dal peccato dell'uomo alla caducità e alla schiavitù della corruzione, alla fine verrà riscattato, così da partecipare alla gloria del Risorto (Rm 8, 19-22). Allora tutto sarà «ricapitolato» in Cristo: il piano salvifico sarà compiuto in ogni sua parte (Ef 1, 10) e ci saranno, secondo la promessa divina, «nuovi cieli e una nuova terra, nei quali avrà stabile dimora la giustizia» (2 Pt 3, 13).

Il mistero della risurrezione di Gesù, proposto dall'annuncio della chiesa primitiva e dalla predicazione della chiesa d'oggi (che in quell'annuncio riconosce il proprio fondamento), nelle sue grandi linee è così tratteggiato. Il suo carattere salvifico risalta con tutta evidenza. A partire dalla risurrezione di Cristo la storia dell'uomo è radicalmente trasformata: sul suo orizzonte si profila la sconfitta definitiva della morte, la vittoria sul peccato e la realizzazione di una società che si muove verso la giustizia e la pace. Certo queste sono mete che importano una gradualità e che saranno raggiunte pienamente solo alla fine dei tempi; ma già fin d'ora esse sono ampiamente disponibili all'uomo, il quale, attraverso il Risorto, non solamente ha già la forza di sconfiggere il male e di contribuire all'edificazione di una società più giusta, ma è altresì già in grado d'intendere la morte come premessa di una vita rinnovata.

Così, tra attese dell'uomo e risurrezione di Cristo è possibile cogliere delle convergenze di fondo, che indirizzano a vedere nella vita umana un'autenticazione della risurrezione di Gesù e nella risurrezione di Gesù la chiave capace di spiegare l'enigma dell'esistenza umana.

III/ PROBLEMI DELLA STORIA

Oltre ad illuminare il problema dell'esistenza umana, il mistero della risurrezione getta luce anche su alcuni interrogativi fondamentali posti dalla storia. Esso appare infatti l'unica risposta soddisfacente ai problemi suscitati dalle testimonianze bibliche riguardanti il ritrovamento del sepolcro vuoto, le apparizioni di Gesù, la trasformazione della vita degli apostoli e lo sviluppo della chiesa primitiva. Questo approfondimento, provando che i documenti storici rinviano al mistero della risurrezione, porta in definitiva ad affermare la realtà di questo avvenimento glorioso e a collocarlo nell'ambito della storia.

1/ La scoperta del sepolcro vuoto e le apparizioni di Gesù

Il primo problema storico da considerare è quello degli eventi pasquali, cioè della scoperta della tomba aperta e vuota e delle apparizioni del Risorto. Attraverso un duplice movimento, la ricerca si sforzerà dapprima di chiarire il significato delle diverse testimonianze scritturistiche, per procedere poi, risalendo dalle atte-

stazioni più recenti a quelle più antiche, alla determinazione della loro portata storica.

a) *Le testimonianze circa il sepolcro vuoto*

Tutti e quattro i Vangeli raccontano la deposizione del corpo di Gesù nel sepolcro ad opera di Giuseppe di Arimatea (alla presenza di alcune donne, secondo i Sinottici), e narrano di una visita delle donne al sepolcro il mattino del giorno successivo al sabato; essi testimoniano anche la scoperta della tomba vuota, la presenza degli angeli e l'annuncio della risurrezione.

A partire da queste testimonianze si pone il problema della storicità della scoperta della tomba vuota. Esso si può formulare in questi termini: risulta storicamente — applicando alle testimonianze evangeliche il metodo storico — il fatto della visita al sepolcro? Su questo interrogativo si articola poi logicamente quello della portata dell'avvenimento, che conduce a chiedersi quale sia il significato di tale scoperta.

La sepoltura di Gesù

La sepoltura di Gesù è la premessa necessaria alla scoperta del sepolcro vuoto; perciò un accenno ad essa appare preliminarmente opportuno. L'episodio è riportato da tutti i Vangeli (Mt 27, 59-61; Mc 15, 46 s.; Lc 23, 53-56; Gv 19, 38b-42), che raccolgono la tradizione della sepoltura compiuta (o fatta compiere) da Giuseppe di Arimatea. I racconti riferiscono il medesimo episodio, anche se la presenza di taluni particolari divergenti porta a pensare all'esistenza di tradizioni diverse che gli evangelisti riprendono senza armonizzarle tra loro. Di queste divergenze richiamiamo le principali: Gv sembra far pensare ad una sepoltura onorifica con l'unzione della salma con aromi, alla sera del venerdì, mentre i Sinottici inducono a pensare ad una sepoltura affrettata e sembrano rimandare l'unzione al giorno successivo al sabato; per i Sinottici il cadavere è avvolto in un lenzuolo, per Gv invece in bende.

L'esame critico dei racconti mostra la loro attendibilità storica permettendo così di escludere l'origine leggendaria. In effetti l'episodio è narrato in quattro testi che provano l'esistenza di tradizioni pre-evangeliche diverse ma sostanzialmente concordanti; esso inoltre concorda perfettamente sia con le istituzioni romane sia con quelle del giudaismo (cfr. J. BLINZLER, *Il processo di Gesù*, Brescia 1966, pp. 351-385); i risultati stessi delle ricerche archeologiche recenti confermano l'uso, al tempo

di Gesù, di tombe scavate nella roccia e chiuse da una pietra fatta rotolare sull'ingresso.

D'altra parte nei racconti manca ogni intenzione apologetica, come risulta tanto dalla presenza delle donne quanto dall'assenza degli apostoli. Da un lato, infatti, la testimonianza delle donne secondo la mentalità corrente era priva di ogni valore; dall'altro, sugli apostoli si riverbera in questo episodio una luce piuttosto sfavorevole, tant'è che essi appaiono dei pusillanimi. Queste due sottolineature permettono di rilevare che le narrazioni evangeliche non sono state addomesticate nell'intento di renderle (sotto un certo punto di vista) più credibili. Del resto, anche la presenza di divergenze su alcuni particolari della sepoltura avvia alla medesima conclusione.

I racconti evangelici rimandano poi a traduzioni più antiche che dovevano essere presenti nella chiesa primitiva, grazie alle quali sembra possibile ricollegarsi all'insegnamento originario della comunità palestinese; un'eco di questa trasmissione pare si possa cogliere in At 2, 29-31 e I Cor 15, 3-5.

Per tutti questi motivi si può fondatamente ritenere che i racconti della sepoltura della salma di Gesù riportino con obiettività l'avvenimento e che pertanto siano storicamente attendibili. Essi offrono il quadro in cui s'inserisce l'episodio della scoperta della tomba di Gesù aperta, il mattino di Pasqua, del quale dobbiamo subito occuparci.

La scoperta del sepolcro vuoto

La ricerca si sposta ora sulla scoperta del sepolcro vuoto, nell'intento di tracciare una breve sintesi dei risultati dell'indagine critica e di richiamare le conclusioni che, a partire da essi, sembra di poter trarre sul piano storico. L'episodio è narrato da tutti i Vangeli (Mt 28, 1-8; Mc 16, 1-8; Lc 24, 1-12; Gv 20, 1-13), che presentano la visita delle donne al sepolcro il mattino di Pasqua, la scoperta della pietra rotolata da un lato ed un'apparizione angelica correlata con l'annuncio pasquale (quest'ultimo elemento manca però in Gv).

I racconti differiscono tuttavia su molti particolari, come il numero delle donne (Gv ricorda solo Maria Maddalena; Mt parla anche di Maria di Giacomo; Mc aggiunge Salome; Lc richiama un gruppo più numeroso), l'ora (è di buon mattino in Mc, Lc, Gv, all'aurora in Mt), lo scopo della visita (l'unzione della salma in Mc e Lc, una ricognizione del sepolcro in Mt e Gv), la descrizione della presenza angelica (Mt parla dell'angelo del Signore, Lc di

due uomini, Mc di un giovane, Gv di due angeli), le parole del messaggio celeste («è risorto, non è più qui» e il richiamo delle predizioni di Gesù in Lc; «è risorto, vi precede in Galilea» in Mt e Mc; manca un messaggio pasquale in Gv) la reazione finale delle donne (non parlano con nessuno per il timore, in Mc; animate da timore e gioia annunciano l'accaduto ai discepoli, in Mt; ricordano le predizioni di Gesù e annunciano il fatto ai discepoli, in Lc). Inoltre vi sono degli episodi propri di taluni evangelisti, come l'apertura della tomba e il timore delle guardie (Mt), e la visita di Pietro (Lc) insieme a Giovanni (Gv).

Dall'esame critico sembra dunque di poter cogliere uno schema comune a tutte le narrazioni, che appartiene alla tradizione più antica, e tratti propri di ciascun Vangelo, che dipendono da successive elaborazioni della tradizione primitiva e dalla redazione di ogni evangelista. Anche in questi racconti è assente la preoccupazione di armonizzare i particolari; anzi, in essi si rivela l'introduzione di elementi nuovi corrispondenti all'ottica caratteristica di ciascun redattore: così sembra doversi interpretare il timore e il silenzio delle donne in Mc, la sottolineatura della potenza di Dio vittoriosa sulla morte e la presenza di un orientamento apologetico in Mt, il rimando al disegno salvifico di Dio in Lc, e lo spiccato dato da Gv all'esordio della visita di Pietro e del «discepolo che Gesù amava».

Se i racconti evangelici rimandano a tradizioni precedenti, sembra tuttavia impossibile individuarle nei testi anteriori, nei quali se ne possono rilevare solo rarissime tracce. Un'indicazione circa l'esistenza di tali tradizioni si può cogliere nella predicazione della risurrezione corporea di Cristo (At 2, 36) e nella più antica confessione di fede nella sepoltura di Gesù (1 Cor 15, 4). In effetti, poiché per i discepoli era impensabile una risurrezione metaforica intesa come sopravvivenza dell'anima in cielo (cfr. J. SCHMITT, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*, Paris 1949, p. 130), queste affermazioni rimandano necessariamente al sepolcro vuoto.

Muovendo dai dati scritturistici richiamati si può trarre qualche conclusione circa la storicità della visita al sepolcro. Anzitutto appare storicamente accertato che il primo giorno della settimana alcune donne si recarono alla tomba di Gesù, la trovarono aperta, constatarono l'assenza della salma e furono beneficiarie di un'apparizione angelica. E storicamente certa è pure la visita dei discepoli al sepolcro, anche

se il racconto evangelico presenta un certo orientamento apologetico. Data la grande libertà riscontrata nelle narrazioni, da un punto di vista strettamente storico risultano invece incerti molti dei particolari riferiti. Difficile da determinare è infine anche il grado di storicità del racconto delle guardie al sepolcro, e ciò in considerazione del suo particolare genere letterario che non permette di fissare esattamente i confini tra storia e teologia.

b) Le testimonianze circa le apparizioni

I vangeli raccontano di parecchie apparizioni del Risorto aventi destinatari diversi. Alcune, indirizzate agli Undici, hanno valore costitutivo per la chiesa (Mt 28, 16-20; Lc 24, 36-53; Gv 20, 19-23; Mc 16, 14-18); le altre, che non hanno tale valore, sono indirizzate ora a singoli (a Maria di Magdala: Mc 16, 9-11, Gv 20, 11-18; a Tommaso: Gv 20, 24-29), ora ad alcuni discepoli (a Emmaus: Lc 24, 13-35, cfr. Mc 16, 12 s.; sul lago di Tiberiade: Gv 21, 1-23) o ad alcune donne (Mt 28, 9 s.). Poiché un esame particolareggiato di questi testi esula dagli intenti della presente ricerca, ci limiteremo a richiamare i tratti comuni dei racconti e le loro divergenze, mostrando il loro carattere fondamentalmente storico.

I racconti delle apparizioni sono una decina, ma tutti presentano elementi comuni che formano quasi il canovaccio delle diverse narrazioni. Anzitutto ciascuno di essi sottolinea, in modo più o meno marcato, che le apparizioni avvengono per iniziativa del Risorto. E' Gesù che si manifesta rivelandosi ora con una parola di riconoscimento (a Maria Maddalena: Gv 20, 16) o con un gesto (ai discepoli di Emmaus: Lc 24, 30), ora richiamando un'esperienza vissuta insieme (sul lago di Tiberiade: Gv 21, 6 s.), più spesso però facendosi riconoscere immediatamente (Mt 28, 17; Mc 16, 14; Lc 24, 36; Gv 20, 19). Gli stessi verbi usati per descrivere le apparizioni mettono in luce, in modo diverso, l'iniziativa di Gesù che «si manifesta» (*faïnomaï*), «si fa vedere» (*orao* + dat.), «si fa incontro» (*ypantao*), «si mostra» (*deiknymi*), e l'atteggiamento recettivo dei discepoli che «vedono» il Risorto che si rivela loro (*orao*, *theoreo*, *theaomai*).

Va anche osservato che i discepoli non vedono mai Gesù di notte in sogno, né si parla di visioni immaginarie (*oràmata*), e che il vedere si associa sempre all'udire, cioè all'ascolto delle parole di Gesù: tutto ciò lascia intendere la realtà delle apparizioni ed anche il loro carattere percepibile.

D'altronde l'esperienza delle apparizioni ha anche un carattere insolito: è il mostrarsi di uno che era morto, è l'apparire di uno che si rende presente in mezzo ai discepoli pur essendo chiuse le porte (Gv 20, 19, 26), che talora non è immediatamente riconoscibile (Mc 16, 12; Lc 24, 16, 31 s.; Gv 20, 14 s.; 21, 4, 12) o che mentre si fa riconoscere si sottrae (Lc 24, 31; Gv 20, 17). Perciò s'intende come più volte i testi richiamino il timore dei discepoli (Mt 28, 10; Lc 24, 22, 37), la loro incertezza (Lc 24, 37) e persino il dubbio (Mt 28, 17; Mc 16, 11, 13 s.; Lc 24, 25, 41; Gv 20, 20, 27). Gesù stesso offre poi loro attestazioni tali da aiutarli a superare le difficoltà: li incoraggia (Mt 28, 10), li invita a toccare il suo corpo recante i segni della passione (Lc 24, 39 s.; Gv 20, 20, 27), mangia con essi (Lc 24, 41-43; Gv 21, 12 s.); anche se questi dati appaiono soltanto nei testi più tardivi della tradizione e manifestano una certa tendenza apologetica, ciò non infirma affatto la loro sostanziale attendibilità.

Quanto detto porta a considerare un altro elemento comune ai racconti delle apparizioni, e precisamente il riconoscimento del Risorto da parte dei discepoli. I Vangeli lo descrivono come un processo graduale che, attraverso esitazioni iniziali, porta ad un'integrazione percettiva che congloba il ricordo delle esperienze della vita pubblica con l'esperienza presente — individuale e collettiva —, e riveste un carattere di assoluta certezza, tale cioè da fondare la missione apostolica. Presente in tutte le narrazioni, il riconoscimento è tuttavia meno sviluppato nel racconto dell'apparizione finale (Mt 28, 16-20; cfr. Mc 16, 15-18), dove invece è predominante il tema della missione apostolica. A partire dai testi va dunque sottolineato che tale riconoscimento non si presenta né come un procedimento acritico né, tanto meno, come un'allucinazione: la libertà e la progressività che lo contraddistinguono, nonché il suo carattere di constatazione collettiva lo escludono assolutamente.

Un ultimo tratto che si riscontra in tutti i racconti di apparizione (manca solo nell'episodio di Emmaus) è la missione: le apparizioni sono così strettamente in relazione con il compito missionario che Gesù si fa vedere solo da chi è stato prescelto per testimoniare (cfr. At 10, 41). La missione si manifesta in diverse maniere: ora mediante l'incarico di annunciare agli altri discepoli l'incontro col Risorto (così alle donne: Mt 28, 10; Gv 20, 17), ora attraverso il mandato affidato a Pietro di «pascere

il gregge» (Gv 21, 15-17), ora mediante il conferimento del potere di rimettere i peccati (Gv 20, 22 s.) o del mandato apostolico (Mt 28, 18-20; Mc 16, 15 s.; Lc 24, 48; Gv 20, 21). La missione è suggerita dalla promessa di una speciale assistenza di Gesù ai discepoli, che non verrà mai meno (Mt 28, 20; Mc 16, 17 s.; Lc 24, 49; cfr. Gv 20, 22). La ricerca fin qui condotta permette di cogliere nelle diverse narrazioni la presenza di numerosi tratti comuni, se non addirittura di schemi letterari comuni (cfr. X. LÉON - DUFOUR, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Paris 1971, pp. 121-148, trad. it.: *Risurrezione di Gesù e messaggio pasquale*, Milano 1973), che rimandano a tradizioni scritte e orali più antiche.

Nei racconti si rileva però anche qualche divergenza, soprattutto riguardo all'ambientazione geografica delle apparizioni. Difatti lo sviluppo dei racconti è tale da sollevare il problema di come si possano accordare le testimonianze che indicano la Galilea come luogo del primo incontro dei discepoli col Risorto (Mt 28, 7, 10, 16 s.; Mc 16, 7) con quelle che lo pongono a Gerusalemme (Mc 16, 12 s. 14; Lc 24, 34, 36; Gv 20, 19). Tuttavia molte difficoltà si appianano se si tien conto che in tali racconti affiorano tradizioni diverse che i redattori non si sono preoccupati di armonizzare (cfr. Mc 16, 7 coi vv. 9-11), e che la localizzazione in Galilea propria del racconto di Mt sembra rispondere a criteri letterari che imponevano di concludere il Vangelo là dov'era cominciato. Quest'ultimo rilievo porta ad escludere dai racconti la presenza di accomodamenti e quindi di preoccupazioni apologetiche, ciò che costituisce un valido indizio a favore della loro fondamentale storicità.

Il riferimento a tradizioni più antiche a riguardo delle apparizioni acquista però valore decisivo per la presenza nel Nuovo Testamento di solide testimonianze manifestamente anteriori ai racconti evangelici. La più ampia è il testo di 1 Cor 15, 3b-5. La sua antichità è fuori discussione: essa risale ad un tempo anteriore a questa lettera e alla stessa predicazione di San Paolo a Corinto. Infatti dal contesto in cui questo passo s'inserisce (vv. 1-11), risulta che l'Apostolo non solo fa riferimento ad un insegnamento da lui impartito a viva voce (vv. 1-3) e comune agli altri apostoli (v. 11), ma riprende anche una formulazione precedente consacrata dalla tradizione orale, come appare dal binomio «trasmettere - ricevere» (*paradidomi-paralambano* sono termini tecnici

alla trasmissione orale) e dalle caratteristiche estranee del testo. Tra queste ultime ricordiamo la cesura tra il v. 5 e il 6, e la presenza di un linguaggio estraneo a Paolo, che non usa mai altrove le espressioni «per i nostri peccati» (a plurale), «secondo le Scritture» (*kata tas grafas*), «fu risvegliato» (*egigertai*), «apparve» (*ephebe*) e «i Dodici». Anzi ci sono indizi che farebbero pensare ad una precedente formulazione aramaica, usata fin dagli inizi nella comunità giudeo-palestinese. In ogni caso si tratta di un'antichissima confessione di fede, che si può far risalire al 38-40, cioè a pochi anni dopo gli avvenimenti attestati.

Riguardo al contenuto si deve osservare ancora che in questa confessione l'affermazione delle apparizioni è chiarissima: il Risorto è apparso a Pietro e ai Dodici (*orao + dat.*). Il posto è evidentemente riservato a Pietro e conforme al ruolo prioritario attribuitogli nella chiesa primitiva (cfr. At 1, 15; 2, 14. 38; 3, 12; 4, 8); è secondo la mentalità giudaica testimonianza valida era solo quella collettiva: così si vede il rimando ai Dodici, cioè ai testimoni ufficiali della risurrezione di Gesù (cfr. At 2: 32; 3, 15; 5, 32). Nel seguito del testo di Cor 15 (che risale al 55 circa), accanto ai Dodici sono pure ricordati altri due gruppi di testimoni, la cui attestazione aveva particolare valore anche perché la maggior parte di essi viveva ancora (v. 6 s.); infine vengono ancora menzionate (v. 7 s.) le apparizioni a Giacomo per la sua autorità e a Paolo (per provare l'autenticità del suo ministero apostolico).

Insieme a questo testo fondamentale si devono pure richiamare alcune formule cherigmatiche molto antiche. Anzitutto quelle dei discorsi del libro degli Atti, che affermano immediatamente la realtà delle apparizioni insegnando che i discepoli sono «testimoni» del Risorto (At 2, 32; 3, 15; 5, 32); altrove ciò è detto espressamente, come avviene nel discorso tenuto presso Cornelio (At 10, 41 s.), e in cui fra l'altro vien stabilito un parallelo tra la testimonianza apostolica circa la vita terrena di Gesù e quella circa le apparizioni. La testimonianza che riecheggia la tradizione più antica sembra però quella inserita nel racconto di Luca (24, 34); l'espressione: «Gesù è davvero morto ed è apparso a Simone» è una dossologia che consente di riallacciarsi alle acclamazioni di fede in uso nella chiesa nascente. In questo modo è segnata una pista sicura, grazie alla quale è possibile risalire lo sviluppo della tradizione primitiva fino agli strati più antichi, che riportano a pochi anni dagli avvenimenti

stessi; così si esclude pure che possano essersi verificati dei processi mitizzanti o leggendarî, perché questi avrebbero richiesto necessariamente un lasso di tempo molto più lungo.

A questo punto si può tentare di stabilire quali dati dei racconti delle apparizioni possano considerarsi «storici», accertati cioè attraverso l'applicazione rigorosa del metodo storico. La ricerca svolta ha rilevato una notevole varietà di racconti, dietro i quali si scoprono tradizioni divergenti che se sono prova dell'attendibilità delle testimonianze, non consentono tuttavia di risalire alla primitiva narrazione circostanziata degli avvenimenti. I dati storicamente certi si presentano quindi poco numerosi; il critico è infatti in grado di stabilire con assoluta certezza solo due fatti: la realtà di alcune apparizioni del Risorto a Pietro e ai Dodici, e talune loro caratteristiche fondamentali, come l'iniziativa di Gesù, il riconoscimento dei discepoli e il conferimento della missione. Come si è visto, il primo dato risale (attraverso 1 Cor 15) alla tradizione orale più antica; il secondo ha invece a suo favore l'attestazione concorde delle testimonianze della tradizione scritta.

Non è invece possibile determinare storicamente le circostanze delle apparizioni: la ricerca storica non esclude che queste possano essersi svolte come raccontano i Vangeli, ma non è neppure in grado di affermarlo. Dal punto di vista critico è quindi impossibile dire con certezza dove si siano verificate le singole apparizioni e come si siano succedute; su questi punti lo storico è solo in grado di proporre soluzioni probabili. Così sembra probabile che le apparizioni del Risorto si siano verificate dapprima in Galilea (sembra si debbano però eccettuare quelle alle donne e a Pietro) e solamente in seguito a Gerusalemme quando i discepoli vi si riunirono nuovamente.

La scarsità dei dati storici offerti dai testi non deve tuttavia sorprendere. In effetti si deve tener conto del carattere storico-teologico delle testimonianze evangeliche, che se permette di affermare con sicurezza la storicità del fatto delle apparizioni, su molti particolari — almeno presentemente — non consente però di scervere i dati storici dalle affermazioni puramente teologiche. Comunque dal punto di vista teologico va richiamato che anche se nei racconti pasquali talora sono presenti dei tratti non «storici», ciò non significa affatto che per ciò stesso essi non siano reali: quantunque non accertati criticamente, la loro realtà può essere

provata globalmente, considerando che la testimonianza della chiesa primitiva offre solide garanzie di fedeltà nella trasmissione dell'annuncio.

Raccogliendo le fila di tutto il discorso si può quindi affermare che le testimonianze scritturistiche circa la scoperta del sepolcro vuoto e le apparizioni di Gesù documentano criticamente la fede della chiesa primitiva nella risurrezione di Cristo e, con ciò stesso, la realtà degli avvenimenti testimoniati. Il punto di arrivo dell'esposizione è allora il seguente: c'è un insieme di dati storicamente documentati circa il sepolcro vuoto e le apparizioni, che costituisce un interrogativo che obbliga a chiedersi quale sia la loro origine e il loro significato. La risposta adeguata ad esso è da vedersi nell'avvenimento glorioso della risurrezione di Cristo così come la chiesa primitiva l'ha annunciato, perché questa è l'interpretazione che rende completamente ragione dei testi.

Ci si trova dunque di fronte ad una «prova» storica: le testimonianze del Nuovo Testamento propongono un'importante serie d'indizi circa il sepolcro vuoto e le apparizioni, che, colta nel suo insieme, appare solidamente probante. Non si tratta di una prova deduttiva ma induttiva, di tipo indiziale, che attraverso indicazioni convergenti opportunamente interpretate conduce ad affermare con certezza il fatto della risurrezione di Gesù.

Da ultimo si potrebbe ancora aggiungere che questa è in fondo l'unica interpretazione adeguata dei testi pasquali. Le diverse spiegazioni avanzate in passato, come quella della sottrazione del cadavere da parte dei discepoli, della frode, dell'allucinazione collettiva, del mito inventato posteriormente, si rivelano assolutamente insufficienti. Infatti, oltre ad essere comandate da premesse di tipo razionalistico, esse non tengono nel debito conto né la natura storico-teologica delle testimonianze evangeliche, né di tutti i dati da queste proposti.

2/ L'esperienza degli apostoli e di Paolo

Oltre alle apparizioni e alla scoperta del sepolcro vuoto, la storia presenta altri avvenimenti che rimangono inspiegabili se non si ammette la realtà della risurrezione di Cristo. Così dicendo intendiamo far riferimento principalmente alla profonda trasformazione degli apostoli verificatasi con la Pasqua e all'attività missionaria intrapresa da Paolo dopo l'apparizione di Gesù sulla strada di Damasco. Anche se si tratta di avvenimenti distanti tra loro nel

tempo, essi hanno un'unica spiegazione: l'incontro personale col Risorto che affida il mandato di annunciare a tutti gli uomini la sua parola.

a) La trasformazione degli apostoli

Un'attenta lettura del Nuovo Testamento rivela senza possibilità di dubbio un profondo cambiamento interiore verificatosi negli apostoli in seguito alla risurrezione di Cristo. Durante la vita pubblica essi vengono a conoscenza del futuro che si prepara per il Messia: Gesù annuncia che sarà rigettato dal popolo, dovrà soffrire, verrà ucciso (Mt 16, 21-23 par.; Mt 17, 22 s.; par.; Mt 20, 17-19 par.; Mt 21, 33-46 par.). La loro reazione di fronte a questo destino è però di netto rifiuto; in un primo tempo non capiscono neppure il senso dell'annuncio (Lc 9, 45), poi cercano di ritrarre Gesù dal proposito di andare incontro alla morte dolorosa (Mt 16, 22 s.; Mc 9, 33). La spiegazione di questo atteggiamento dei Dodici è da cercarsi nella concezione messianica del giudaismo contemporaneo, che essi condividono: l'idea di un messia sofferente era completamente trascurata; in genere si pensava ad un regno messianico di tipo politico, in cui il messia avrebbe regnato visibilmente, dominando con potenza i suoi nemici. Per questo gli apostoli sperano fino all'ultimo nell'avvento di tale regno (At 1, 6) ed ambiscono regnare insieme a Gesù nella gloria (Mt 20, 20-23; Mc 10, 35-40).

Del resto gli avvenimenti del Venerdì santo sono una conferma che questa è proprio la concezione messianica degli apostoli; di fronte alla fine di Gesù essi infatti si smarriscono, tradiscono e fuggono: la loro fede nella messianicità di Gesù si spegne completamente (Lc 24, 19-21; cfr. Mt 26, 31-35 e Mc 14, 26-31), non ricordano più la sua promessa di una vittoria definitiva sulla morte (cfr. Mt 26, 31 s.; Mc 14, 27 s.), qualcuno pensa di ritornare a casa (cfr. Lc 24, 13-35). Questa è obiettivamente la condizione di spirito dei discepoli subito prima della Pasqua. L'opinione di qualche autore (cfr. R. PESCH, *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu*, in: TQ 153, 1973, 219-221), secondo cui gli apostoli si sarebbero attesi che Gesù, come altri profeti, fosse messo a morte e persino che ritornasse alla vita, non trova fondamento nei testi. Tuttavia in seguito si osserva un cambiamento radicale: i discepoli si portano di nuovo a Gerusalemme, che era ritenuta il centro del regno messianico; per essi la morte in croce non è più

motivo di scandalo, ma diventa oggetto di proclamazione (cfr. i discorsi degli At 2, 23; 13-15; 4, 10; 5, 30). E tale trasformazione è ancor più sorprendente perché il Messia che essi predicano, è sì vittorioso sulla morte ma ancora nascosto (At 1, 9-11; Lc 24, 50), il regno che proclamano è inaugurato ma non ancora perfettamente realizzato (Mt 28, 18-20; Lc 24, 47), e il loro stesso ruolo di annunciatori non è glorioso, ma anzi comporta la sofferenza e il martirio, che accettano di buon grado per amore di Gesù (At 5, 40 s.; 7, 57-60). La spiegazione di questo cambiamento così profondo è fatta costantemente risalire alle apparizioni del Risorto, all'incontro con Gesù: esso resterebbe indubbiamente un enigma insolubile al di fuori della prospettiva pasquale.

b) Vocazione e missione di Paolo

Una trasformazione analoga si osserva in San Paolo, che da persecutore dei cristiani diventa apostolo: anche la sua vocazione ha origine da un incontro col Risorto. Saulo è giudeo di nascita e per formazione (At 22, 3; 26, 4 s.; Rm 7, 1; 2 Cor 11, 22), fariseo zelante (Gal 1, 14), sollecito a schierarsi contro la chiesa (At 9, 1 s.; 22, 4 s.; 26, 9-12; Gal 1, 13; 1 Cor 15, 8 e 1 Tm 1, 13). Dio però lo presceglie fin dal seno materno perché annunzi il Vangelo ai pagani (Gal 1, 15 s.); perciò sulla strada di Damasco lo raggiunge: proprio mentre è avviato a perseguire i cristiani di questa città, Gesù gli appare, lo atterra e lo conquista (At 9, 3-9; 22, 6-11; 26, 12-18). A partire da questo incontro col Risorto, la vita di Paolo è profondamente trasformata: da questo momento e per sempre egli è al servizio del Signore che cerca di raggiungere con tutte le sue forze (Fil 3, 12 s.). L'incontro con Gesù è dimostrativo e determinante per tutta l'esistenza dell'Apostolo: egli ormai vive per Cristo (Fil 1, 21), anzi è Cristo che vive in lui (Gal 2, 20). E per amore di Cristo che gli è generosamente apparso, Paolo intraprende la sua corsa apostolica: non si sottrae ai pericoli e alle fatiche, accetta la sofferenza, la persecuzione, gli scontri frequenti con i «falsi fratelli» (2 Cor 11, 23-29). Può proclamarsi apostolo proprio perché ha visto come i Dodici il Signore: nessuno può disconoscere la legittimità del suo ministero perché anche a lui — sia pure per ultimo — è apparso il Risorto (cfr. 1 Cor 15, 8 s.).

La visione sulla strada di Damasco costituisce quindi per Paolo un'esperienza fondamentale,

al punto che a cominciare da essa egli articola tutta la sua dottrina. Il suo approfondimento cristologico difatti muove dal mistero pasquale: la gloria divina del Risorto, rivelata nel momento della conversione (cfr. 2 Cor 4, 6), lo conduce ad affermare la presenza di questa dignità in Gesù fin dalla vita terrena; egli è quindi il Figlio di Dio, che si è fatto uomo per salvarci (Rm 8, 3; Gal 4, 4 s.; 1 Cor 8, 6; Fil 2, 6-11). Sempre a partire dal mistero pasquale, dalla morte e dalla risurrezione di Gesù, Paolo arriva a sottolineare con forza singolare la gratuità della salvezza, il superamento dell'antica legge (cfr. Rm 3, 21-26) e il dominio nefasto del peccato (cfr. Rm 1-5). La salvezza stessa è colta come partecipazione al mistero pasquale, come assimilazione a Gesù morto e risorto (Rm 6, 3-11; Col 2, 12 s.).

In breve, nella vita di San Paolo si riscontra un cambiamento che tocca profondamente il suo pensiero non meno che la sua attività, e che risale all'incontro con Gesù sulla via di Damasco; una simile trasformazione interiore porta necessariamente ad ammettere la realtà della risurrezione di Cristo, a meno di rendere inspiegabile la vocazione e la missione dell'Apostolo.

3/ Lo sviluppo della chiesa primitiva

Il discorso di un mutamento radicale avvenuto nei discepoli con la risurrezione di Gesù va allargato mostrando come la comunità credente, che si struttura intorno agli apostoli, rinvii continuamente all'esperienza pasquale. Evento straordinario, umanamente inspiegabile non è quindi solamente la trasformazione interiore dei discepoli, ma anche il rapido sviluppo della chiesa: si tratta di un fenomeno complesso che investe la dottrina e la prassi, e trova il suo centro motore nella risurrezione, indissolubilmente congiunta con la morte in croce. Certo una presentazione esauriente di questo fenomeno richiederebbe uno studio molto ampio; tra l'altro essa dovrebbe logicamente estendersi agli sviluppi successivi della chiesa, mostrando come questi si spieghino sempre a partire dagli avvenimenti pasquali; tuttavia riteniamo che il discorso possa conservare la sua fondamentale validità anche se condotto in maniera un po' rapida e limitatamente alla chiesa primitiva. Lo sviluppo della chiesa primitiva è in realtà un fenomeno ampio e complesso. Già nel giorno di Pasqua gli apostoli vengono investiti della missione di continuare l'opera di Gesù: dovranno andare in tutto il mondo a predicare

e battezzare (cfr. Mt 28, 18-20; Mc 16, 14-16; Lc 24, 46-48; At 1, 8). Con la Pentecoste s'inaugura poi ufficialmente questa corsa apostolica (At 2, 1-41) che si estenderà rapidamente alla Samaria, all'Asia Minore, alla Grecia, a Roma, ai paesi mediterranei, e s'indirizzerà a gente di ogni categoria sociale e di ogni credenza.

La chiesa nasce missionaria, porta dentro di sé fin dalle origini l'esigenza di espandersi, di arrivare a tutte le genti. E questo sviluppo è animato da un fatto fondamentale: l'annuncio della morte e della risurrezione di Gesù per la salvezza degli uomini. Questo messaggio si riscontra in tutte le testimonianze della predicazione apostolica raccolte nel libro degli Atti e costituisce il centro del vangelo. Il suo contenuto è il seguente: Gesù è stato crocifisso per mano di empi, è stato ucciso; ma Dio lo ha risuscitato e gli apostoli ne sono testimoni; il Salvatore ci ha ottenuto così il perdono dei peccati e l'effusione dello Spirito Santo. In tutti i discorsi missionari, questo è l'annuncio che si trova al centro e costituisce il punto di partenza della fede: chi accetta questo avvenimento salvifico riceve la redenzione (At 2, 22-41; 3, 12-20; 4, 8-12; 5, 29-32; 10, 34-43; 13, 26-41). E il medesimo posto centrale esso occupa anche nelle lettere di Paolo (cfr. 1 Cor 15, 1-8) e di Pietro (cfr. 1 Pt 3, 18-22), e nei quattro Vangeli.

La chiesa primitiva è dunque saldamente ancorata alla fede pasquale che proclama la morte e la risurrezione di Gesù. Essa sa di dover annunziare questo messaggio di salvezza a tutti gli uomini e a questo immane compito attende con coraggio, in mezzo ad ostacoli umanamente insormontabili. Tra di essi posto centrale ha la persecuzione; essere cristiano obbliga infatti a testimoniare la propria fede sacrificando la vita, pagando di persona. Le sofferenze sostenute per amore del Signore da Pietro e dagli altri apostoli (cfr. At 5, 40-42), dalla comunità di Gerusalemme (cfr. At 8, 1) e da Paolo (cfr. 2 Cor 11, 23-27) inaugurano la lunga serie delle persecuzioni che si abatteranno sulla chiesa lungo i secoli. La persecuzione non è però che il preludio ad una più ampia diffusione della chiesa e ad una predicazione più incisiva della morte e della risurrezione di Cristo. Anzi la chiesa primitiva trova la giustificazione della suprema testimonianza del martirio proprio nel mistero pasquale: come Gesù per salvarci è morto ed è risorto, così il credente per amore di Dio e dei fratelli dovrà soffrire e morire per poi risorgere (Fil 3, 10; cfr. anche

2, 5-9; Col 3, 1-4; 2 Tm 2, 10-12; 1 Pt 4, 12-14).

D'altronde tutta la vita della comunità credente appare imperniata sulla morte e la risurrezione di Gesù. Così Paolo a più riprese spiega il rito battesimale richiamandosi al mistero pasquale. Con il battesimo il credente è infatti immerso nella morte di Gesù, è crocifisso e sepolto con lui, per poi risorgere a nuova vita come lui è risorto (Rm 6, 3-6); nel battesimo il cristiano è quindi «con-sepolto» con Cristo e con Cristo è «con-resuscitato» (Col 2, 12). L'eucarestia stessa è vista come comunione col «corpo» del Signore e, in quanto tale, come fattore di unità; se la si interpreta in modo realistico, essa presuppone quindi necessariamente che Gesù non sia morto per sempre, ma sia davvero risorto, cioè viva una nuova vita gloriosa proprio col suo corpo (cfr. 1 Cor 10, 16 s.; 11, 27-29). Fin dagli inizi la liturgia offre, dunque, un'attestazione solidissima che la vita della comunità credente si fonda sulla realtà degli avvenimenti pasquali, cosicché senza tale fondamento questa vita stessa risulta assolutamente incomprensibile.

E un analogo discorso va anche fatto per la tensione escatologica che anima la fede della chiesa primitiva e che trova nella liturgia l'espressione più elevata. In effetti, a partire dall'Ascensione, Gesù non è più presente visibilmente tra i discepoli; tuttavia, secondo la sua promessa, essi ne aspettano la venuta gloriosa, anelano ad un incontro con lui definitivo e beatificante. Perciò essi partecipano all'eucarestia annunziando la morte del Signore finché egli venga (1 Cor 12, 26), e il loro desiderio è così vivo da alimentare la speranza della prossimità di questo incontro (cfr. 1 Pt 4, 7; 1 Cor 6, 2; Ap 1, 3) e da prorompere in invocazioni struggenti come: *Maranà tha*: vieni, o Signore! (1 Cor 16, 22; Ap 22, 20). Insomma, nella chiesa primitiva si riscontra una viva attesa del ritorno del Signore, che risulterebbe senza fondamento se non si ammettesse la sua risurrezione gloriosa: senza la Pasqua, l'escatologia resta un mistero insolubile.

Sinteticamente si potrebbe dire che la chiesa primitiva si è sviluppata annunziando il mistero pasquale sia nella predicazione sia attraverso la testimonianza del martirio sia nella liturgia; a partire da questo dato è necessario ammettere la realtà della risurrezione di Cristo a pena di render incomprensibile la chiesa stessa. A questa conclusione obiettivamente conducono le testimonianze del Nuovo Testamento; rinnegare il fatto della risurrezione in ultima

nessi significa disattendere la portata di queste testimonianze e precludersi la comprensione dello sviluppo della chiesa primitiva.

IV. APPROFONDIMENTO TEOLOGICO

La ricerca precedente ha permesso di accostare la risurrezione di Gesù attraverso vie diverse. Questa si è rivelata un evento misterioso di portata capitale per Cristo e per l'umanità intera mentre è autenticazione esaltante della missione di Gesù, unitamente alla morte in croce che costituisce il vertice della storia della salvezza, il momento fondante della chiesa. Questi aspetti del mistero pasquale necessitano di un approfondimento: presentando un certo carattere problematico, essi invitano ad una nuova riflessione che consenta di mettere meglio a fuoco il discorso e di richiamare i termini del dibattito attuale.

Qualunque la trattazione si faccia ora nel senso più strettamente teologico, essa si dimostra però quanto mai importante anche per la teologia fondamentale, a cui spiana la strada affrontando le difficoltà suscitate dalla risurrezione di Cristo, sia mostrando l'intima connessione dei vari aspetti del mistero pasquale.

1. La risurrezione, glorificazione di Cristo

Il soggetto principale della risurrezione, da cui l'approfondimento muove, è quello cristologico. Esso rimanda soprattutto alla profonda trasformazione operatasi nell'umanità di Gesù il giorno di Pasqua. Il punto di partenza di questo discorso è da cercarsi in quei testi del Nuovo Testamento dove si parla della glorificazione di Cristo, della sua esaltazione a Messia e a Signore. Tutta la sua umanità — l'anima e il corpo — è stata glorificata: di sua iniziativa Gesù si presenta ai discepoli come vivente, dimostrando un'assoluta libertà d'azione ed un indiscutibile superiorità ad ogni condizionamento spazio-temporale.

L'ampiezza di questa trasformazione è messa in luce proprio nelle apparizioni pasquali: il mostrarsi del Risorto non è semplice farsi vedere, ma un farsi riconoscere dai suoi apostoli attraverso un'esperienza globale che abbraccia il vedere, il sentire, il toccare, lo stare insieme,

che è frutto dell'iniziativa di Cristo ed è animata e coronata dal dono di fede.

Va però subito affermato che questa meravigliosa trasformazione non esclude, anzi presuppone una continuità personale e corporea tra il Crocifisso e il Risorto; in altri termini, il Risorto è la medesima persona che è stata messa a morte, e il suo corpo, benché ineffabilmente trasformato, è il medesimo che ha sofferto ed è stato crocifisso. Su questa affermazione di fondo oggi in campo cattolico si riscontra un consenso assai ampio che permette di parlare di unanimità. Inaccettabile appare quindi la posizione di chi ritiene indifferente tale identità corporea (P. SCHOONENBERG, *Wege nach Emmaus. Unsere Glaube an die Auferstehung Jesu*, Graz-Wien-Köln 1974, p. 56) oppure la nega (H. KÜNG, *Christ sein*, München - Zürich 1974, p. 340) e parla di un corpo di origine celeste, ipotizzando che il corpo deposto nel sepolcro possa essersi volatilizzato od essere riassorbito nell'universo materiale a cui ogni corpo mortale è destinato (M. BRÄNDLE, *Musste das Grab Jesu leer sein?*, in: *Oriente* 31, 1967, 108-112).

Senza pregiudicare affatto il ruolo della fede nel riconoscimento del Risorto, sembra quindi doversi sottolineare che è proprio grazie alla permanenza del medesimo corpo che i discepoli ebbero modo di accettare la continuità tra il Cristo risorto e Gesù di Nazareth. Verso questa interpretazione orientano gli stessi racconti delle apparizioni, i quali presentando Gesù che mangia e si fa toccare, fanno pensare ad un corpo che quando si manifesta, in qualche modo è ancora inscritto entro i confini della realtà materiale (cfr. H. U. VON BALTHASAR, A. FEUILLET, J. GALOT, F. MUSSNER); l'interpretazione che vede in queste descrizioni realistiche una sottolineatura redazionale dettata da motivi apologetici, cosicché esse non sarebbero elementi sufficienti per precisare la natura percepibile delle apparizioni (cfr. X. LÉON-DUFOUR, P. SCHOONENBERG), non sembra invece così convincente.

Infine, analogamente alla continuità tra corpo crocifisso e glorificato, uno strettissimo rapporto va affermato anche tra croce e risurrezione. Nel Nuovo Testamento questa è infatti presentata come rivelazione e compimento di quella, così che entrambe si devono reciprocamente interpretare: la morte di Gesù si rivela quindi come sacrificio e la risurrezione come sua consumazione e accettazione. Così si arriva logicamente a parlare della morte e risurrezione come di due aspetti dell'unico mistero pa-

squale (K. Rahner). Del resto, questa continuità va riconosciuta anche tra risurrezione e morte, e l'intera vita di Gesù. In realtà furono proprio il suo ministero, la sua predicazione, il suo comportamento a determinare il conflitto con le autorità religiose di allora: Gesù è morto ed è risorto perché la sua esistenza terrena si è svolta secondo un disegno salvifico da lui amorevolmente accolto. In definitiva, morte in croce e risurrezione si presentano come la «logica» conclusione del ministero messianico di Gesù, in perfetta continuità con esso.

2/ Centro della storia salvifica

L'approfondimento si porta ora sul rapporto esistente tra risurrezione di Gesù e piano salvifico di Dio, mettendo in evidenza la centralità della Pasqua nella realizzazione e nell'interpretazione dell'economia della salvezza. Il discorso si articola secondo un doppio movimento, che si rivolge al passato e al futuro. Per quanto concerne il passato, la risurrezione consente anzitutto di comprendere meglio i misteri della vita di Gesù. Infatti, già nell'ambito del Nuovo Testamento la riflessione intorno alla profonda trasformazione verificatasi nell'umanità del Risorto guida ad una rilettura della sua vita terrena, delle sue parole, delle sue azioni, che ne rivela la pienezza e il valore salvifico. Di ciò offrono preziosa testimonianza i Vangeli, che mettono in luce quei tratti della personalità di Gesù, che i discepoli, prima della Pasqua, avevano inteso solo in parte; attraverso questa rilettura, a partire da una «cristologia implicita» proposta dagli atteggiamenti e dalle opere del Gesù terreno, gradualmente si arriva ad una «cristologia esplicita» che gli attribuisce i titoli di Figlio di Dio, di Signore in senso strettamente teologico.

La risurrezione di Cristo appare quindi il punto di partenza della cristologia, l'avvio alla riflessione sul mistero della sua persona. Essa permette però di spingere lo sguardo ancor più indietro nel tempo e di rileggere tutto l'Antico Testamento cogliendovi la tensione messianica della storia d'Israele, nonché il senso del suo sviluppo. Questo movimento è già presente, sia pur genericamente, nel Nuovo Testamento là dove si afferma che la morte e la risurrezione di Gesù si sono realizzate «secondo le Scritture» (1 Cor 15, 3-5; cfr. Lc 24, 25-27). Esso risulta però più esplicito allorché la risurrezione vien riallacciata all'esodo e alla creazione, due dei maggiori interventi di Dio nella storia: in questa prospettiva la Pasqua è vista

allora come un nuovo esodo, perché anche il Risorto conduce il popolo credente lontano dal peccato e dalla morte (cfr. 1 Pt 1, 18 s.; 1 Cor 10, 1-4), ed è una nuova creazione, perché in Gesù, nuovo Adamo, si annuncia la nascita di una nuova razza e di un nuovo mondo (cfr. 1 Pt 1, 3; Rm 8, 11. 21; 1 Cor 15, 45; 2 Cor 5, 17).

Anzi, a partire dall'evento pasquale sembra possibile risalire al di là del tempo, fino al mistero stesso della vita di Dio.

La risurrezione si presenta infatti come l'epifania di Dio per eccellenza, in cui egli si rivela nella sua tripersonalità. Anche se si deve affermare che Gesù è risorto per virtù propria (Gv 2, 19; 5, 21; 10, 17 s.; DS 539), dall'insieme delle testimonianze del Nuovo Testamento è però evidente che la risurrezione porta il sigillo dell'intervento di tutte le persone divine: l'iniziativa è sempre attribuita al Padre come la più splendida manifestazione della sua potenza; insieme è però rivelazione del Figlio, che si manifesta ai discepoli sovranamente libero, e dello Spirito Santo, ch'è strumento della risurrezione e del suo irradimento nella chiesa e nel cosmo. La risurrezione di Cristo appare allora il punto prospettico privilegiato per approfondire la conoscenza della vita intratrinitaria; essa proclama infatti che nel dono salvifico che Cristo fa di sé sulla croce, tutta la Trinità è solidale e che i rapporti tra le persone divine sono di mutua donazione. Muovendo dall'epifania divina verificatasi nella risurrezione è dunque possibile concludere che Dio dall'eternità è Padre che ama, riversa il suo amore nel Figlio e lo perfeziona nello Spirito Santo.

L'approfondimento si apre inoltre anche sul futuro. Nella Pasqua è l'avvenire stesso dell'uomo che è illuminato di luce nuova; con essa viene infatti instaurato un mondo nuovo: il regno di Dio è già in atto, la vittoria sulla morte e sul peccato è già proclamata, il rinnovamento del cosmo è già incominciato: l'*éschaton* è «già» presente anche se «non ancora» pienamente manifesto. La risurrezione di Cristo mostra così una chiara portata escatologica, si rivela cioè quale evento definitivo di salvezza: presentandosi come manifestazione insuperabile di un Dio che è vivente, come segno della fine dei tempi e come convalida della pretesa di Gesù di giudicare inappellabilmente tutti gli uomini, essa costituisce la prima irruzione dell'escatologia nel tempo, l'inaugurazione delle «ultime realtà».

Il carattere escatologico della risurrezione di

Gesù spiega poi come essa non possa venir circoscritta dalle categorie del mondo presente; in effetti si tratta di un avvenimento misterioso non configurabile come pura rianimazione di un cadavere, ma come trasfigurazione glorificante che investe l'umanità di Cristo per riverberarsi su tutti gli uomini e sul cosmo intero. Necessariamente questa dimensione escatologica si riflette anche sul piano conoscitivo: trascendendo le categorie spazio-temporali, la risurrezione di Gesù sfugge inevitabilmente ad una conoscenza adeguata ed impone l'accettazione di uno statuto conoscitivo speciale. Di qui le difficoltà nell'esprimere il contenuto dell'esperienza pasquale ed il ricorso, già nell'ambito del Nuovo Testamento, a formulazioni diverse, come quella di risurrezione, di esaltazione di vita. Il carattere trascendente della risurrezione costituisce infine anche la radice delle differenze e delle tensioni rilevabili nelle diverse narrazioni evangeliche: posta di fronte ad un avvenimento che è senza analogia nella storia la parola umana si manifesta un mezzo espressivo inadeguato, e non può che procedere attraverso approssimazioni e tentativi di definizione, introducendo tra le narrazioni evangeliche tensioni e persino apparenti contraddizioni.

3. Avvenimento costitutivo della chiesa

La glorificazione della risurrezione che si scende dall'umanità di Cristo a tutti gli uomini e al mondo, si manifesta in modo specialissimo nella chiesa. Secondo il Nuovo Testamento questa prende origine dalla risurrezione di Gesù: in seguito a questo avvenimento gli apostoli vengono incaricati di testimoniare Cristo e il suo messaggio e sono mandati in tutto il mondo; in tal modo si costituisce il nuovo popolo di Dio, una nuova comunità fondata sulla fede nel Risorto e strutturata come «corpo» di Cristo.

La risurrezione è quindi il momento fondante della chiesa. Apprendo ai discepoli, Gesù si fa riconoscere ed affida ad essi esplicitamente il compito di portare avanti la sua missione. Con la Pasqua l'opera di Gesù continua: questo è certo uno degli aspetti più importanti della risurrezione, anche se non si può affatto assolutizzarlo, come fa Marxsen, al punto di perdere a vista l'evento stesso della risurrezione di Gesù, che sta alla base di tutto. I dodici devono annunciare la morte e la risurrezione del Signore; questi due misteri devono essere predicati insieme perché sono inseparabilmente con-

giunti: da un lato, alla luce della risurrezione, la morte s'interpreta come offerta che Gesù fa di sé al Padre; dall'altro, alla luce della morte in croce, la risurrezione si coglie come accettazione di questa offerta da parte del Padre. Oltre a costituire il cuore della fede cristiana, questi due avvenimenti contrassegnano con un suggello indelebile tutta la vita della chiesa che, nella sua condizione peregrinante, è «corpo glorioso» di Cristo e insieme comunità votata alla lotta e alla sofferenza per la dilatazione del Regno di Dio. Essa è infatti il corpo glorioso del Signore, cioè la realtà in cui si rende manifesta visibilmente la gloria della risurrezione, perché tra il Risorto e il corpo mistico che è la chiesa non intercorre un rapporto puramente morale, di tipo accidentale, ma esiste un'unione soprannaturale assai intima, che porta a parlare di una quasi-identificazione. La chiesa è però anche una comunità chiamata alla sequela di Gesù nell'abbassamento e nella morte in croce, e come tale è posta ancora sotto il segno del messianismo sofferente, prediletto da Cristo. Perciò è soltanto a partire dalla Pasqua, dall'esperienza dell'incontro dei discepoli col Crocifisso risorto, che è possibile intendere la realtà misteriosa della chiesa e la sua storia, in cui sono presenti — oggi come ieri — la persecuzione, il servizio dell'uomo, la proclamazione della morte e risurrezione del Signore e l'attesa della sua venuta nella gloria. Tuttavia non va dimenticato che proprio nelle apparizioni del Risorto la chiesa si presenta come comunità gerarchicamente costituita. In effetti Pietro in essa ha ruolo primario, com'è dimostrato dall'antica affermazione (che probabilmente echeggia un'acclamazione liturgica): «Davvero il Signore è risorto ed è apparso a Simone» (Lc 24, 34) e dalle testimonianze in cui egli è ricordato singolarmente (Mc 16, 7; 1 Cor 15, 5) e dove gli è attribuito il compito di «pascere il gregge» di Cristo (Gv 21, 15-17); e mentre il collegio apostolico deve testimoniare e predicare la risurrezione (Mt 28, 19 s.; Mc 16, 15. 20; Lc 24, 47 s.; At 1, 8), le donne hanno solo la missione di avvertirne i discepoli (Mt 28, 7 s. 10; Mc 16, 7; Gv 20, 17).

A Pasqua viene inoltre donato lo Spirito di Gesù, che anima la vita della chiesa. Anche se la piena effusione dello Spirito Santo si verifica il giorno della Pentecoste, è però fuor di dubbio che Gesù comincia a donarlo ai suoi la sera di Pasqua apparendo nel cenacolo (Gv 20, 22). Anzi, nella prospettiva giovannea, lo Spirito Santo viene effuso sulla chiesa nel mo-

mento stesso della glorificazione di Gesù, che è quello della morte in croce (cfr. Gv 19, 20). Da ultimo, strettamente collegati con la risurrezione di Gesù sono anche i sacramenti, su cui la chiesa si fonda. È noto che la penitenza è stata donata alla chiesa la sera di Pasqua, come prolungamento dell'efficacia santificatrice dello Spirito (Gv 20, 22 s.), e che l'amministrazione del battesimo fa parte delle consegne del Risorto (Mc 16, 15 s.; Mt 28, 19). Il rapporto che lega il mistero pasquale e l'eucarestia è invece più complesso. Anzitutto questo sacramento è veramente il nutrimento spirituale in cui Gesù risorto è presente in modo misterioso, con tutta la sua realtà umana glorificata; in esso egli offre separatamente il suo corpo e il suo sangue, e quest'ultimo è versato per la salvezza di tutti gli uomini (cfr. Mt 26, 28 par.). Ecco allora che l'eucarestia mostra le caratteristiche di un banchetto sacrificale: in essa l'unione con Dio — che è l'aspirazione profonda di un uomo — diventa realtà e ciò attraverso l'unione con la vittima di cui ci si nutre (cfr. 1 Cor 10, 16; 11, 27-29). D'altronde, per cogliere più pienamente il significato di questo sacramento, bisogna ancora porlo in relazione col mistero pasquale nella sua interezza, cioè con la morte dolorosa; in questa prospettiva esso si coglie allora come vero sacrificio, che ripresenta appunto il sacrificio offerto da Gesù sulla croce. Anche questo sacramento ribadisce dunque l'importanza centrale della risurrezione di Cristo per la vita della chiesa.

4/ Storicità della risurrezione

L'approfondimento teologico intrapreso si chiude con una puntualizzazione circa la storicità della risurrezione di Gesù. Già se n'è parlato considerando le testimonianze del Nuovo Testamento; ora si tratta di raccogliere sinteticamente i risultati di quelle analisi e di precisare, per quanto è possibile, la portata storica dei diversi avvenimenti: della scoperta del sepolcro vuoto, delle apparizioni di Cristo e della risurrezione. Ciò d'altronde appare anche più urgente se si considera il modo di presentarsi del Risorto, che si manifesta come un essere trascendente, sottratto al divenire ed inserito nell'escatologia.

Preliminarmente è però necessario chiarire il senso del termine «storico». Esso può avere infatti due diversi significati: può indicare ciò ch'è realmente avvenuto e fu in qualche modo constatabile, oppure ciò ch'è avvenuto, fu con-

statabile ed è accertabile mediante il metodo critico. Nel primo caso «storico» si riferiscono a un fatto reale constatabile (I significato); nel secondo, a un fatto reale che consta criticamente (II significato).

Ma veniamo ai diversi avvenimenti pasquali. Cominciando dalla scoperta del sepolcro vuoto, si deve dire che è un avvenimento storicamente certo, sia perché è un fatto reale constatabile (I significato), sia perché è accertabile criticamente (II significato).

Lo stesso discorso si deve ripetere anche per le apparizioni di Cristo quando si considerino, con la maggior parte degli autori (cfr. É. DHANIS, *Résurrection de Jésus et histoire*, in *Resurrexit*, Roma 1974, pp. 625 s., 628-631), come dei veri incontri del Risorto coi suoi discepoli, delle esperienze esteriori in qualche modo constatabili. Ciò non esclude comunque che, dopo la Pasqua, la condizione di Gesù sia quella escatologica, qual è proposta dai testi biblici che parlano di un «corpo spirituale», avente un'assoluta libertà di movimento, che mostrandosi si sottrae; solo che negli incontri pasquali egli ha voluto, eccezionalmente e temporaneamente, sottomettersi ancora al condizionamento spazio-temporale.

A questo proposito va tuttavia richiamato che qualche autore (cfr. X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, p. 275) considera le apparizioni come «visioni» oggettive nella loro fonte (cioè causate da un altro), aventi un effetto soggettivo (sono esperienze interiori) e rese manifeste esternamente mediante il linguaggio.

In questa prospettiva non sembra che le apparizioni possano considerarsi propriamente come dei fatti storici, nel senso precisato; esse sono fatti storici solo «indirettamente», in quanto si possono accertare criticamente a partire dalla predicazione e dalla vita della chiesa primitiva, che risulterebbero incomprensibili se non si ammettessero le apparizioni.

Per quel che riguarda infine il fatto della risurrezione di Cristo, cioè la sua uscita dal sepolcro, va riconosciuto che non è un evento storico (né nel I né nel II significato), perché si tratta di un avvenimento escatologico che non si verificò davanti a testimoni. Tuttavia anch'esso può dirsi «indirettamente» un fatto storico (sia nel I sia nel II significato), quando lo si ricolleggi alla storicità delle apparizioni e della scoperta del sepolcro vuoto. A riguardo di quest'ultimo avvenimento va però ancora rilevato che da solo non costituisce una prova sufficiente della risurrezione, perché potrebbe venir spiegato anche con l'ipotesi della sot-

del cadavere di Gesù; perciò le relative testimonianze storiche sono prove valide se collegate con quelle delle apparizioni definitive, muovendo dalle testimonianze sul sepolcro vuoto e delle apparizioni è possibile provare criticamente non solo la fede dei discepoli nella risurrezione di Gesù, ma anche la stessa realtà della risurrezione. Così, se la questione in se stessa si presenta come un avvenimento «meta-storico» o «trans-storico» — trascende cioè la nostra storia), «indirettamente» essa è però un avvenimento storico, si svolge nel tempo e nello spazio, ed è accertabile mediante il metodo storico.

Conclusione

La ricerca ha preso le mosse dalla constatazione che l'esistenza umana rivela taluni aspetti problematici, quali l'esperienza della morte e la mancanza di una sopravvivenza, la presenza del singolo individuale e sociale, e il desiderio di un cambiamento radicale. Essi costituiscono un mistero che trova nella risurrezione di Cristo la risposta che supera ogni attesa; il mistero storico comporta infatti una trasformazione operata nell'umanità del Risorto ed un'irradiazione salvifica che si estende a tutti gli uomini e al cosmo, i quali vengono rinnovati e ricondotti.

La risurrezione di Gesù dimostra inoltre di essere la sola risposta adeguata agli interrogativi posti dai testi biblici relativi alla scoperta del sepolcro aperto e vuoto e alle apparizioni; esse testimonianze storicamente valide, tali da portare a concludere alla realtà e alla «verità» della risurrezione stessa. E a conclusioni analoghe guidano anche le testimonianze intorno alla missione degli apostoli e al ministero di Paolo, come pure quelle relative allo sviluppo della chiesa primitiva.

La ricerca l'approfondimento della portata teologica, salvifica ed ecclesiological della risurrezione di Cristo, mentre mostra lo strettissimo legame tra il mistero pasquale e la vita umana (al punto che questa diventa incomprendibile se non si ammette quello), ha permesso di sottolineare la coerenza interna esistente tra la risurrezione stessa e l'intera rivelazione.

In breve, abbiamo schizzato tre sviluppi di discorso — rispettivamente di tipo esistenziale, storico e teologico — che convergono tra loro e conducono ad ammettere la credibilità della risurrezione di Gesù. Questo è obiettivamente

il risultato della presente ricerca; inutile dire che riconoscere la ragionevolezza della fede pasquale non è ancora credere: confessare con tutto il cuore che Gesù Cristo è risorto, è dono di Dio.

BIBLIOGRAFIA

Le pubblicazioni degli ultimi anni sulla risurrezione di Cristo sono innumerevoli.

Si veda al riguardo la ricchissima bibliografia curata da G. GHIBERTI: *Bibliografia sulla risurrezione di Gesù (1920-1973)*, in: *Resurrexit. Actes du Symposium International sur la Résurrection de Jésus* (Rome 1970), a cura di É. DHANIS, Città del Vaticano 1974; cfr. anche Id., *Bibliografia sull'esegesi dei racconti pasquali e sul problema della risurrezione di Gesù (1957-1968)*, ScuolC 97, 1969, 68^a-84^a. Seguendo il criterio cronologico, qui presenteremo soprattutto gli studi cattolici più recenti.

In base al concetto di teologia fondamentale adottato nell'esposizione — che tende a fare un discorso globale sulla risurrezione di Gesù — non è parso opportuno distinguere tra scritti esegetici, apologetici e teologici.

1/ Opere fondamentali

J. SCHMITT, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*, Paris 1949; F. X. DURRWELL, *La résurrection de Jésus mystère de salut*, Paris-Le Puy 1950, 1954² (trad. it. *La risurrezione di Gesù mistero di salvezza*, Roma 1969³); P. DE HAES, *La résurrection de Jésus dans l'apologétique des cinquante dernières années*, Roma 1953; C. M. MARTINI, *Il problema storico della risurrezione negli studi recenti*, Roma 1959; K. RAHNER, *Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit*, in: *Schriften zur Theologie*, vol. IV, Einsiedeln, 1960, pp. 157-172 (trad. it.: *Questioni dogmatiche sulla devozione pasquale*, in: *Saggi di cristologia e di mariologia*, Roma 1965, pp. 335-358); H. SCHLIER, *Über die Auferstehung Jesu Christi*, Einsiedeln 1968 (trad. it.: *La risurrezione di Gesù Cristo*, Brescia 1971); H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, in: *Mysterium Salutis*, vol. III, Einsiedeln 1967, pp. 133-326 (trad. it.: III/2, Brescia 1971, pp. 171-404); F. MUSSNER, *Die Auferstehung Jesu*, München 1969; E. DE SURGY-P. GRELOT-M. CARREZ-A. GEORGE-J. DE LORME-X. LEON-DUFOUR, *La résurrection de Christ et l'exégèse moderne*, Paris 1969; A. KOLPING, *Wunder und Auferstehung Jesu Christi*, Bergen-Enkheim 1969 (trad. it.: *Miracolo e risurrezione di Cristo*, Roma 1970); S. ZEDDA, *I Vangeli e la critica oggi*. Dal Cristo della fede al Gesù della storia, vol. II: *Il Gesù della storia*, Treviso 1970; X. LEON-DUFOUR, *Résurrection de Jésus et message paschal*, Paris 1972² (trad. it.: *Risurrezione di Gesù e messaggio pasquale*, Milano 1973); B. RIGAU, *Dieu l'a ressuscité. Exégèse et théologie biblique*, Gembloux 1973; P. SCHOONENBERG, *Wege nach Emmaus. Unsere Glaube an die Auferstehung Jesu*,

Graz-Wien-Köln 1974; *Resurrexit*. Actes du Symposium International sur la Résurrection de Jésus (Rome 1970), a cura di É. DHANIS, Città del Vaticano 1974.

Aggiungiamo alcune opere di autori protestanti: A.M. RAMSEY, *The Resurrection of Christ*. An Essay in Biblical Theology, London 1945, 1965² (trad. it.: *La risurrezione di Dio* (1), Torino 1969); W. KÜNNETH, *Theologie der Auferstehung*, München 1968⁵; W. MARXSEN, *Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem*, Gütersloh 1964 (trad. it.: *La risurrezione di Gesù problema storico e teologico*, in: *Alle origini della cristologia*, Bologna 1969, pp. 121 - 162); Id., *Die Auferstehung Jesu von Nazareth*, Gütersloh 1969 (trad. it.: *La risurrezione di Gesù di Nazareth*, Bologna 1970).

2/ Articoli

Anzitutto vanno richiamati dei fascicoli di rivista interamente dedicati alla risurrezione: *Christus Victor Mortis*, in: Greg 39, 1958, fasc. 2 (articoli di J. Alfaro, E. Dhanis, S. Garofalo, S. Lyonnet, W. A. van Roo); *Immortalità e risurrezione*, in: Conc 6, 1970, fasc. 10 (articoli di P. Benoit, M. Carrez, A. M. Dubarle, J. Gnilka, J. Kremer, F. Mussner, K. Romaniuk, B. van Iersel); *La résurrection*, in: LumVic 21, 1972, fasc. 107 (articoli di I. Berten, M. E. Boismard, M. Bouttier, M. Carrez, Ch. Duquoc, C. Geffrè - pubblicato in un volumetto: AA. VV., *La risurrezione*, Brescia 1974); *L'evento della risurrezione di Gesù Cristo*, in: ScuolC 101, 1973, fasc. 3 (pubblicato in un volumetto: G. GIAVINI-G. MOIOLI-A. LOCATELLI, *La risurrezione di Gesù*, Milano 1974).

Articoli di rivista e di enciclopedie:

J. SCHMITT-W. BULST-K. RAHNER, *Auferstehung Jesu*, in: LThK, I, Freiburg i. Br. 1957², coll. 1028-1041; E. GUTWENGER, *Zur Geschichtlichkeit der Auferstehung Jesu*, in: ZKT 88, 1966, 257-282; K. RAHNER-J. SCHMITT-W. BULST, *Auferstehung Jesu*, in: *Sacramentum Mundi*, I, Freiburg i. Br. 1967, coll. 403-425; G. GHIHERTI, *Discussione sul sepolcro vuoto*, in: RBibIt 17, 1969, 393-419; Ed. POUSETT, *La résurrection*, in: NRT 91, 1969, 1009-1014; J. MOUSON, *Présence du Ressuscité*, ColMechl 54, 1969, 178-220; E. GUTWENGER, *Anferstehung und Anferstehungsleib Jesu*, in: ZKT 91, 1969, 32-58; X. LÉON-DUFOUR, *Présence de Jésus ressuscité*, in: Ét avril 1970, 593-614; F. MUSSNER, *La dottrina di Gesù sulla vita futura secondo i sinottici*, in: Conc 6, 1970, fasc. 10, 64-74; B. VAN IERSEL, *La risurrezione di Gesù, informazione o interpretazione?*, in: Conc 6, 1970, fasc. 10, 75-89; J. KREMER, *Paolo: la risurrezione di Gesù, causa e modello della nostra risurrezione*, in: Conc 6, 1970, fasc. 10, 102-116; J. GNILKA, *La*

risurrezione del corpo nella controversia esegetica contemporanea, in: Conc 6, 1970, fasc. 10, 161-177; G. DE ROSA, *Il cristiano di oggi di fronte alla risurrezione*, in: CC 123, 1971, vol. 3, 3-17; J. GA-LOT, *La risurrezione di Cristo: problemi attuali*, in: CC 123, 1972, vol. 2, 527-540; C. M. MARTINI, *La testimonianza dei primi cristiani per la risurrezione di Gesù*, in: CC 123, 1972, vol. 3, 125-135; M. E. BOISMARD, *Le réalisme des récits évangéliques*, in: LumVic 21, 1972, fasc. 107, 31-42; I. BERTEN, *Fait historique et réalité eschatologique*, in: LumVic 21, 1972, fasc. 107, 53-64; G. GIAVINI, *La risurrezione di Gesù come problema esegetico*, in: ScuolC 101, 1973, 217-237; G. MOIOLI, *"Realtà" della risurrezione di Cristo e teologie*, in: ScuolC 101, 1973, 238-250; A. LOCATELLI, *La risurrezione di Cristo è anche motivo di credibilità*, in: ScuolC 101, 1973, 251-280. Ed. POUSETT, *Croire en la résurrection*, in: NRT 96, 1974, 147-166, 366-388; C.M. MARTINI, *Ultime ricerche sulla risurrezione di Cristo*, in: RasT 15, 1974, 45-58; A. FEUILLET, *Les christophanies pascales du quatrième évangile sont-elles des signes?*, in: NRT 97, 1975, 577-592.

3/ Monografie e opere divulgative

Monografie recenti:

J. KREMER, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi*, Stuttgart 1966; Ph. SEIDENSTICKER, *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten*, Stuttgart 1967; L. SCHENKE, *Auferstehungsverkündigung und leeres Grab*, Stuttgart 1968; J. KREMER, *Die Osterbotschaft der vier Evangelien*, Stuttgart 1968; K. LEHMANN, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*, Freiburg i. Br. 1968; E. L. BODE, *The first Easter Morning*, The Gospel Accounts of the Women's Visit to the Tomb of Jesus, Roma 1970; G. GHIHERTI, *I racconti pasquali del capitolo 20 di Giovanni*, Brescia 1972.

4/ Opere di divulgazione e catechetice

P. BENOIT, *Passion et résurrection du Seigneur*, Paris 1966 (trad. it.: *Passione e risurrezione del Signore*, Torino 1968); J. PONTHOT, P. HITZ, P. WATTE, H. LOMBAERTS, C. JÉSERSKI, *La résurrection du Christ. Événement - Mystère - Catechèse*, Bruxelles 1967 (trad. it.: *La risurrezione di Cristo. Avvenimento - Mistero - Catechesi*, Bologna 1970); J. DANÉLOU, *La résurrection*, Paris 1969 (trad. it.: *La risurrezione*, Torino 1970); F. STRAMARE, *Risorti con Cristo*, Mistero e apologetica della risurrezione, Rovigo 1971; R. CANTALAMESSA, *La Pasqua della nostra salvezza*. Le tradizioni pasquali della Bibbia e della primitiva Chiesa, Torino 1971; C. PORRO, *La risurrezione di Cristo oggi*. Orientamenti teologico-pastorali, Roma 1973; P. ZARRELLA, *La risurrezione di Gesù*. Storia e messaggio, Assisi 1973.

RISURREZIONE E IMMORTALITÀ

GIUSEPPE BARBAGLIO

II. LENTO CAMMINO D'ISRAELE. - II/ LE TESTIMONIANZE DEL NUOVO TESTAMENTO. - III/ LINEE
 DI INTERPRETAZIONE TEOLOGICA.

Una vista potrebbe stupire che risurrezione e immortalità siano presentate in un'unica voce. Indubbiamente non sono termini sinonimi; nonostante appare motivata e saggia la scelta di studiarle unitariamente, perché costituiscono due modi culturalmente diversi di approccio e soluzione dell'identico problema dell'accanto della morte. Di fatto è contro lo scoglio della tragicità della morte che il popolo di Dio nell'AT e nel NT si è scontrato e faticosamente ha conquistato speranze positive. Ma il cammino della sua fede non era disgiunto da visioni culturali di carattere antropologico. Queste pertanto non potevano non condizionare lo sbocco risolutivo, imponendo questa o quella direzione. Una concezione dell'uomo non può essere unitario doveva sfociare logicamente nella speranza della risurrezione, mentre l'immortalità dell'anima si prestava ottimamente a interpretare il futuro di un uomo come in chiave dualistica. Uniforme si presenta la certezza di fede nella vittoria sulla morte, mentre diverse appaiono le modalità secondo le quali essa si concretizza. Soprattutto si deve notare che queste sono determinate da concezioni culturali antropologiche, che pur presenti nella Bibbia e aventi segno contrario, quali l'antropologia semitica e quella ellenistica, non possono pretendere un assenso di fede da parte nostra. Un itinerario storico di fede si coniuga sempre con una cultura o anche con più culture e non vi si confonde e neppure ne è assorbito. Per questa precisazione, si può valutare ulteriormente la storia dell'approdo del popolo d'Israele e delle comunità cristiane primitive alla «felice speranza» (1 Pt 2, 13) nel superamento della morte. E qui s'impongono alcune constatazioni. La prima, molto sorprendente, è che nell'AT soltanto tardivamente si giunse a aspettarsi un futuro accettabile al di là della morte. Per secoli gli israeliti vissero nella speranza che indifferentemente gli uomini cadessero alla fine nel regno tenebroso e polveroso dei morti, ridotti a larve, privi di vera vita, assegnati ad un'esistenza umbratile e spettrale. L'inizio indiscusso di una vera speranza valida per i singoli è infatti databile al secolo II. La constatazione appare ancor più stupefacen-

te se si pensa che nelle religioni dei popoli vicini e, in genere, nell'area dell'antico medio oriente non mancava una visione luminosa dell'oltretomba. Israele arrivò con ritardo scandaloso. Perché? Come la fede atavica in Jahvé liberatore del popolo in Egitto, alleato al Sinai, creatore del cielo e della terra, poté coesistere con una così fitta cortina di tenebra nei confronti del destino umano ultraterreno? E quali furono le cause che, stimolando la ricerca, alla fine produssero la nuova acquisizione di fiduciosa attesa?

Il secondo dato evidente nel tracciato dell'itinerario del popolo di Dio è il problema della retribuzione. Israele ebbe sempre viva la coscienza di una netta diversità di esito nell'esistenza umana: alla fedeltà e pietà doveva rispondere la benedizione, mentre il castigo divino pendeva sul malvagio e l'empio. Era in gioco la giustizia retributiva di Jahvé, mai negata o contraddetta. Da questo ottimo punto di partenza tuttavia il popolo non arrivò che tardi a collocare la retribuzione oltre la morte. Perché?

Non meno sorprendente è che Israele, fin dagli albori della sua esistenza come popolo, credeva in Jahvé che aveva dispiegato la sua potenza salvatrice nella storia e il suo dominio creatore nel mondo. A noi sembrerebbe logico che avesse concluso subito al potere divino vittorioso sulla potenza distruggitrice della morte. Non fu così, invece. Gli interrogativi pertanto aumentano e diventano più acuti.

Infine, estendendo il campo di visuale al NT, si dovrà valutare appieno l'incidenza determinante della fede cristiana in Dio risuscitatore di Gesù e in Cristo morto e risorto. E questo non solo in rapporto alle correnti apocalittiche del tardo giudaismo che annunciavano la risurrezione dei morti per la fine del mondo, ma anche alla speranza che si era costruita faticosamente nell'AT. In altre parole, si deve ammettere una caratterizzazione cristiana dell'attesa del futuro di vita dell'uomo? E, se sì, in che consiste esattamente?

Come si può vedere, si passa in questo modo dall'ambito della rilevazione dei dati storici alla loro valutazione interpretativa. Perché, è certo, la ricerca storica inevitabilmente sfocia

in un'evidenziazione per l'uomo d'oggi del significato vivo e creativo dell'esperienza storica passata.

Sono così determinati i due ambiti dello studio e della ricerca sul tema «risurrezione e immortalità»: innanzitutto un tracciato storico del cammino di fede d'Israele e della chiesa, in secondo luogo un tentativo sintetico di carattere ermeneutico. Mi sembra anche il modo meno inadeguato per fronteggiare la crisi attuale di credibilità di dati che furono per una storia millenaria patrimonio delle generazioni cristiane (cfr. in proposito il fascicolo 5 di «Concilium» 1975).

I/ IL LENTO CAMMINO D'ISRAELE

Data l'impostazione metodologica appena accennata s'impone la scelta di partire da lontano e l'esigenza di afferrare anche i primi anelli della catena. La speranza israelitica tardiva affonda le sue radici molto in profondità. L'intelligibilità del processo storico postula di non trascurare neppure i remoti motivi di sviluppo.

1/ L'antica credenza

Il punto di partenza fu quanto mai basso, quasi a livello zero. Pur riconoscendo ai trapassati una esistenza qualunque, Israele negava loro recisamente qualsiasi forma di vita. Comprendendo l'uomo come un'unità psicofisica, la morte appariva distruggitrice di tutta la sua vitalità. Il defunto non era però annientato. Al contrario si riuniva nella tomba ai suoi antenati (per es. Gn 25, 8; 1 Re 14, 31; 15, 24), oppure si diceva che scendesse nel regno dei morti, nello *sheol* (per es. Gn 42, 38; 44, 29. 31). Le due affermazioni coesistono all'interno dell'AT. Non ci si era evidentemente preoccupati della loro apparente inconciliabilità. Si può dire solo che la seconda concezione era prevalente e che in ultima analisi comprendeva la prima. I morti, radunati indifferenziatamente nello *sheol*, separati dal mondo dei viventi e soprattutto da Dio, vi giacevano in stato di letargo e di inattività, avvolti da tenebra e polvere. Li si denominava spesso *refa'im*, ombre inconsistenti, impotenti e inermi, soprattutto incapaci di invocare e lodare Jahvé (cfr. Is 38, 18). Il salmista giunge a dichiarare che nel regno dei morti si spegne addirittura il ricordo di Dio (6, 6). Né agli antichi ebrei faceva difficoltà alcuna

tale prospettiva. Le più profonde attese erano legate alla terra e all'esistenza storica. In concreto si anelava ad una vita lunga, sazia di beni, riuscita e felice in questo mondo. E anche la benedizione divina, che beneficiava il fedele e il pio, non oltrepassava gli orizzonti storici. Non diverso era il castigo per l'empio destinato a morte immatura o violenta. Mi sembra qui pertinente e acuta l'osservazione di Zimmerli: «... occorre ribadire in tutta chiarezza, a questo punto, quella peculiarità della fede veterotestamentaria che la rende, dal punto di vista della storia delle religioni, un caso unico in rapporto all'ambiente dell'epoca: il fatto caratteristico che l'Antico Testamento, nella sua attesa, a prescindere da alcune affermazioni marginali, non oltrepassa la soglia di questo mondo presente. Questa peculiarità, che fa dell'Antico Testamento un libro legato in misura abbastanza notevole alla terra e "mondano" è stata registrata con un certo disagio» (*La mondanità dell'Antico Testamento*, Milano 1973, p. 118). La vita dell'uomo e la giustizia retributiva di Dio erano legate indissolubilmente alla terra e alla storia.

D'altra parte, influiva con peso determinante anche la prevalenza della concezione collettiva dell'uomo, visto sempre all'interno della solidarietà di un popolo. L'individualità umana non aveva rilievo né in campo morale, per cui il bene e il male del capo ricadeva sul gruppo o sul popolo, né in prospettiva futura. Decisiva risultava la continuità del popolo, non del singolo. Si celebrava così con forza la fedeltà divina, ma quella verso la comunità israelitica. Il futuro promesso da Jahvé riguardava la discesa e le fortune del popolo. Israele sopravviveva e s'incamminava verso traguardi nuovi nonostante la morte dei patriarchi, di Mosè, in genere degli individui.

Vita piena e felice sulla terra, integrata fedelmente nel popolo, benedetta da Dio: ecco tutto l'orizzonte delle aspettative e dei profondi aneliti degli antichi israeliti. Pertanto lo *sheol* non poteva certo mettere in crisi né stimolare a posizioni più avanzate.

2/ Spiragli di luce

Il quadro appena tracciato non appare però dotato di assoluta coerenza. Nella genealogia del c. 5 della Genesi si nota il caso singolare di Enoc. I patriarchi antidiluviani vi vengono menzionati secondo uno schema fisso: età del patriarca all'epoca della generazione del primogenito; numero degli anni seguenti; formu-

essa espressiva dei numerosi figli e figlie can-
durata totale della vita; annotazione della
morte. E questo uniformemente per quelli
precedono e quelli che seguono; ma per
oc si rilevano nello schema due particola-
una valutazione di carattere etico-
cinoso (Enoc «camminò con Dio») e, in luo-
dei annotazione finale della morte, la sor-
vedente affermazione che «egli disparve,
Dio se lo era preso» (Gn 5, 21-24),
tradizione israelitica aveva trasmesso
di un misterioso personaggio che
era sceso nel mondo dei morti, né si era
ai suoi antenati nella tomba, ma era stato
da Dio nel suo mondo di vita. E que-
perché era stato uomo fedele e pio.

La descrizione fantastica lo stesso destino fu
sciuto anche ad Elia: «Mentre cammi-
conversando, ecco un carro di fuoco e
di fuoco si interposero tra loro due.
E salì nel turbine verso il cielo» (2 Re

certo di due eccezioni, che come tali
mano la regola della discesa indifferen-
a tutti gli uomini nella fossa dello *sheól*.
a ragione parla di privilegio aristocrati-
ato in: A. MARTIN-ACHARD, *De la mort
& resurrection d'après l'Ancien Testament*,
Cairtel 1956, p. 61). Tuttavia non si può
evare che il fatale esito dell'esistenza
subisce qui due smentite significative.
ere, in linea di principio, la possibilità che
di Enoc e Elia sia estesa e che l'ecce-
diventi la norma. Non certo per una sco-
di risorse nascoste dell'uomo, ma in for-
a della potenza e benevolenza di Dio dimo-
nei due casi suddetti.

o ego diverso, ma non estraneo al nostro
amento, sono da segnalare le miracolose ri-
ezioni del figlio della vedova di Sarepta e
e Sobo della sunamite operate da Elia e Eli-
o c. 1 Re 17, 17-24 e 2 Re 4, 18-37). Si
di ritorno alla vita terrena, di ripresa di
esistenza storica interrotta per breve tempo.
Ma però vero che in nome di Dio i due pro-
anno lottato vittoriosamente contro la
morte: soprattutto appare chiaro che Jahvé è
morte della morte.

2. Risurrezione del popolo

Quanto è stato detto sulla concezione
alevistica, non meraviglia che Israele per
a prima volta abbia elaborato il concetto e il
immagine di risurrezione a proposito del futu-
o del popolo. Nel libro di Osea è testimoniata

la fiducia degli israeliti in questi termini: «Ve-
nite, ritorniamo al Signore: Egli ci ha straziato
ed Egli ci guarirà. Egli ci ha percosso ed Egli
ci fasperà, dopo due giorni ci ridarà la vita e il
terzo giorno ci farà rialzare e noi vivremo alla
sua presenza» (6, 1-2). «Ridare la vita» e
«rialzare» indicano metaforicamente la resta-
urazione della nazione israelitica dopo un breve
periodo di eclisse, di crisi profonda e di distru-
zione. Si tratta di un gesto misericordioso di
Dio fedele alla sua promessa verso il popolo.
Questi non andrà incontro all'annientamento
perché non verrà meno la lealtà di Jahvé al
patto (= *besed*). È tutto. Tuttavia è importante
che appaia il verbo *heqim*, forma causativa di
qum (= risorgere). Il linguaggio evoca in pri-
mo piano l'immagine dell'alzarsi da terra e dal
sonno. Ma già in Osea il suo significato è me-
taforico. Si tratta di un'acquisizione importan-
te. Israele raggiungerà il traguardo del suo
cammino di fede nel futuro dell'uomo quando
sarà in grado di applicare questo linguaggio al
mondo dei morti e confesserà che il suo Dio
«rialzerà» o «farà risorgere» dal letargo e dal-
la polvere dello *sheól* i trapassati.

Nel c. 37, 1-14 di Ezechiele lo sguardo è pun-
tato di nuovo sull'avvenire del popolo: un av-
venire compromesso definitivamente dalla tra-
gedia dell'esilio, segnata dalla perdita della
terra, della monarchia e del tempio. Si poteva
dire che Israele era stato annientato come po-
polo di Dio, in termini metaforici che era stato
ridotto ad una distesa di ossa inaridite nella
valle della morte. Eppure non tutto era perdu-
to, anzi Dio prometteva una meravigliosa e
inaspettata rinascita: gli esuli sarebbero ritor-
nati nella terra e avrebbero ripreso a vivere
nell'alleanza con Jahvé. Non certo per merito
loro ma per la potenza salvifica del Signore
che, detto metaforicamente, avrebbe ridato vi-
ta alle ossa aride e scoperchiato il sepolcro in
cui Israele si era rinchiuso per la sua infedeltà.
Indubbiamente non oltrepassiamo qui i confini
della realtà restaurata del popolo. Ma sono da
annotare due aspetti. Il primo: il testo profeti-
co evidenzia con energia la potenza vivificatri-
ce di Jahvé che opera mediante il suo Spirito,
principio di vita là dove regna la morte. Paolo
riprenderà questo antecedente per confessare
la speranza cristiana che poggia sulla presenza
operativa dello Spirito di Dio. Come secondo
aspetto, non si deve disattendere il valore evo-
cativo della descrizione plastica di Ezechiele
che ricorre ai motivi letterari della creazione
dell'uomo di Gn 2: formazione della figura
umana e ispirazione del soffio vitale. La

risurrezione è una nuova creazione. Siamo qui sul piano metaforico, ma il discorso biblico giungerà ad applicare questo concetto al futuro escatologico degli individui.

Sullo stesso orizzonte interpretativo si devono leggere, probabilmente, anche la glorificazione del servo di Jahvé (Is 53, 10-12), la visione apocalittica della vittoria di Dio sulla morte (Is 25, 8) e la risurrezione di coloro che giacciono nella polvere (Is 26, 19). In vero i testi or ora menzionati si prestano anche a possibili interpretazioni in chiave individuale. Ma sembra preferibile attestarsi su posizioni più circospette (per un approfondimento della discussione di questi passi vedi lo studio di R. MARTIN-ACHARD, *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament*, Neuchatel 1956, pp. 86-112).

Comunque non è da sottovalutare la creazione del linguaggio di risurrezione e il suo peso sulla ricerca di nuove prospettive per i singoli.

4/ Desiderio di comunione indefettibile con Dio

Nel salterio trovano voce il grido accorato e la fiduciosa attesa del singolo israelita. L'io che sta al centro di un buon numero di salmi ha senz'altro valore individuale. Gli esegeti concordano oggi su questo. All'interno di tale pietà personale emerge pure, anche se ancora incerta e confusa, una nuova prospettiva sul futuro. Vi trova infatti accentuazione il valore inestimabile della comunione con Dio, che tende ad essere prolungata anche al di là della morte. Gli empi possono essere fortunati ed avere successo, mentre i fedeli essere vittime di vessatori violenti e vivere in mezzo a mille difficoltà e sofferenze, ma nessuno potrà togliere a questi il bene superiore di avere Jahvé con sé e per sempre.

La fiducia è il motivo centrale del salmo 16. Il salmista confessa: «Jahvé, mia parte ereditaria e calice mio, tu hai in mano la mia sorte. Mi è toccato un podere in luoghi ameni; sì, bella per me la mia porzione» (vv. 5 - 6). Più avanti così esprime la sua speranza: «Ne esulta il mio cuore, ne gioisce la mia anima, anche la mia carne riposa sicura. Perché mai agli inferi cederai l'anima mia, né lascerai che il tuo fedele veda la corruzione» (vv. 9 - 10). Il NT applicherà alla risurrezione di Cristo questo testo. Il senso originario del salmo però esprime soltanto, con tutta probabilità, la certezza del salmista di essere salvato da una morte precoce e orrenda. Ma nel versetto finale le formule

espressive della comunione con il Signore parlano di gioia perenne ed eterna.

Nel salmo 49 il cantore si presenta maestro di saggezza. Invita a non invidiare i ricchi che mettono nel denaro tutte le loro speranze, perché saranno preda della morte e scenderanno inesorabilmente nello *sheól* perdendo le loro fortune. Diverso invece sarà il suo destino: «Ma Dio riscatterà l'anima mia dal potere degli inferi, con sé vorrà prendermi» (v. 16). Anche qui è difficile decidere se il salmista si riferisca al riscatto da una morte precoce oppure alla liberazione definitiva dalla tenebra del regno dei morti. Si noti però l'espressione «con sé vorrà prendermi», che richiama il linguaggio con cui era stata espressa l'assunzione di Enoc nel mondo di Dio.

Il salmo 73 canta la profonda crisi abbattuta su un pio israelita scandalizzato dalla fortuna degli empi. Era sul punto di tradire Jahvé, quando comprese l'enigma: «Son come sogno al risveglio, Signore: quando ti desti tu ne spregi l'immagine» (v. 20). Allora esprime la sua ritrovata fiducia nella comunione con Dio: «Chi, se non te, ho io in cielo? E accanto a te nulla cerco sulla terra. La mia carne e il mio cuore sono distrutti. Dio la rocca del mio cuore, la porzione mia per sempre!». (vv. 25 - 26) Non sarà diviso dal suo Signore neppure nella morte: «Sei mia guida col tuo consiglio e m'accoglierai nella gloria» (v. 24).

Si fa pure riferimento a Gb 19, 25-27, ma il significato di questo brano non è chiaro. Resta però assodato nei salmi menzionati e anche in tutto il libro di Giobbe che l'antica credenza nella corrispondenza esatta su questa terra di fedeltà e fortuna e di empietà e sfortuna non si sostiene più. La giustizia retributiva di Dio è diventata problema acuto. E la tendenza è di spostarne l'applicazione al di là della morte. Venuto in primo piano nella fede israelitica il valore irriducibile dell'individuo (cfr. Ger 31, 29-30; Ez 14, 12-20; 18, 1 ss.; 33, 10-20) e respinta la rigidità della tesi dogmatica di una retribuzione divina legata alla terra, cominciano a nascere, sia pure timidamente, nuove prospettive sul futuro. Non si parla propriamente né di risurrezione, né di immortalità. Ma si intuisce che Dio non possa negare la sua solidarietà al fedele neppure nella morte, né spezzare la sua comunione con lui.

5/ L'era dei martiri

Il problema della giustizia retributiva di Jahvé esplose letteralmente nella drammatica crisi

provocata dall'impatto con l'ellenismo. Rag-
giunge il suo acme sotto Antioco IV Epifane
(175-163) che tentò in tutti i modi di imporre
la cultura e la religione ellenistiche. Molti
ebrei, soprattutto tra le classi dirigenti, tra-
sirono la fede jahvista e rinnegarono la legge
moisica, respingendo soprattutto la circoncisione.
Ma si formò anche un forte movimento
di resistenza capeggiato dai Maccabei. Per la
difesa della libertà religiosa non pochi caddero
in campo ed altri pagarono con la morte la loro
fedeltà a Jahvé e alla legge del Sinai. Si eb-
bero la prima stagione di martiri nella storia di
Israele. La fede allora si interrogò: come è
possibile che Dio abbandoni nello squallido
esilio lontano da sé, coloro che gli avevano di-
mostrato fedele adesione a costo della vita?
Perché egli in fatto di solidarietà essere da me-
desimi martiri?

Esistono in proposito due testimonianze chia-
re a una speranza conquistata a prezzo del
sangue. Dn 12, 2 e 2 Mc 7.

In proposito del primo testo si credette di rav-
vicinare la dottrina di una risurrezione universa-
le a degli empi che dei giusti. Si leggeva in-
fatti in 2 Mc 7, 2 intendendo la seconda parte come
continuazione della prima: «Molti di quelli
che dormono nella polvere della terra si risve-
glieranno: gli uni alla vita eterna e gli altri alla
condanna e per l'infamia eterna». Ma lo studio
di J. ALFRINK (*L'idée de résurrection d'après
Dn 12, 2*, in: Bib 40, 1959, 355-371) ha fat-
to giustizia di questa interpretazione. In realtà
il testo di Daniele, compreso nel suo contesto
culturale, esprime la speranza nella risurre-
zione dei soli giusti. Esso si riferisce alla gran-
de invasione escatologica, nella quale molti sa-
ranno sterminati, mentre i fedeli del popolo
camperanno alla strage: «... egli (il persecuto-
re) partirà con grande ira per distruggere e di-
stettere molti... in quel tempo sarà salvato il
popolo, chiunque si troverà scritto nel li-
bro» (11, 44 b e 12, 1 b). A questi si uniranno
i giusti che risusciteranno: «molti di quelli
che dormono nella polvere della terra si risve-
glieranno» (12, 2 a) e insieme entreranno nel-
la vita eterna, mentre gli empi, e cioè le vittime
della grande invasione e i morti che non risor-
gono, sono destinati al ludibrio eterno:
«Questi (sono) per la vita eterna, quelli per la
condanna eterna» (12, 2 b).

La stessa direttrice si colloca il secondo libro
dei Maccabei. Con efficacia oratoria l'autore
fa parlare gli eroici fratelli Maccabei, martiri
d'orgoglio. Così si esprime il secondo di essi,
risorto al tiranno: «Tu, o scellerato, ci elimini

dalla vita presente, ma il re del mondo, dopo
che saremo morti per le sue leggi, ci risusciterà
a vita nuova ed eterna» (7, 9). Presentando la
sua lingua e le sue mani al carnefice, il terzo di-
ce: «Da Dio ho queste membra e per le sue
leggi le disprezzo, ma da lui spero di riaverle
di nuovo» (7, 11). Sulla bocca del quarto, ol-
tre alla sperata attesa della sua risurrezione, ri-
suona tagliente l'affermazione che per il perse-
cutore non ci sarà risurrezione (7, 14). Il quin-
to fratello rincara la dose: il castigo divino
sarà su di lui e sulla sua razza (7, 17). In ter-
mini di ripresa della vita parla alla fine la ma-
dre che fonda la sua speranza nel Creatore:
«Senza dubbio il Creatore del mondo che ha
plasmato all'origine l'uomo e ha provveduto
alla generazione di tutti, per la sua misericor-
dia vi restituirà di nuovo lo spirito e la vita,
come voi ora per le sue leggi non vi curate di
voi stessi» (7, 23).

La risurrezione e l'entrata nella vita eterna rap-
presenta la speranza certa di quelli che in vita
sono stati fedeli al Signore. È la risposta di
grazia e fedeltà di Dio ai suoi. Alla fedeltà
umana fa riscontro la solidarietà divina nella
morte. Come tale la risurrezione non può co-
stituire il futuro degli empi. A loro è riservata
la morte eterna o il castigo eterno. I due oppo-
sti esiti rientrano nella logica estrema della giu-
stizia retributiva di Jahvé nei confronti dei sin-
goli.

6/ In dialogo con il mondo ellenistico

Daniele e il secondo libro dei Maccabei si col-
locano all'interno della cultura ebraica caratte-
rizzata da un'antropologia unitaria. Si spiega
pertanto che la vittoria sulla morte distruggi-
trice di tutto l'uomo sia stata interpretata in
chiave di risurrezione, cioè di liberazione dal
mondo dei morti. La risurrezione interessa l'uni-
tà psicofisica della persona umana. Non si
dimentichi che per gli ebrei anche l'anima (*ne-
fesh*) moriva, né più né meno della carne (*ba-
sar*). Si tenga pure presente che queste non era-
no intese come parti sostanziali dell'uomo, ma
quali sue dimensioni inscindibili.

Diverso invece si presenta il contesto culturale
dei giudei della diaspora di Alessandria d'E-
gitto. Qui la cultura ellenistica era fiorente e
contagiosa. È in questo clima spirituale che si
colloca il libro della Sapienza, scritto in greco
attorno al 70 proprio ad Alessandria. Nessuna
meraviglia dunque che la speranza trovi
espressioni nuove.

In realtà non sono poche le discussioni sorte in

campo esegetico circa la vera prospettiva dell'autore del libro della Sapienza. Alcuni dati però sembrano certi. Nel problema del futuro dei giusti l'attenzione dell'agiografo si è concentrata sull'anima: «Le anime dei giusti sono nelle mani di Dio, nessun tormento le toccherà. Agli occhi degli stolti parve che morissero, la loro fine fu ritenuta una sciagura, la loro partenza da noi una rovina, ma essi sono nella pace» (3, 1-3); «Il giusto, anche se muore prematuramente, troverà riposo... La sua anima fu gradita al Signore, perciò Egli lo tolse in fretta da un ambiente malvagio» (4, 7, 14); «Non conoscono i segreti di Dio; non sperano salario per la santità né credono alla ricompensa delle anime pure» (2, 22). Al contrario gli empi cadranno in braccio alla morte eterna e confesseranno la loro stoltezza di beffeggiatori dei buoni e di infedeltà alla legge divina (cfr. 1, 16 - 3, 12). La cosa si spiega per il fatto che l'anima (*psyché*) nel libro della Sapienza «prende un rilievo che non ha la *nefesh*: è diventata invadente, si è sostituita praticamente a quegli altri fattori psichici organici (la *rouah*, il cuore, o persino altri organi corporali) che giocano un ruolo quasi altrettanto importante nella antropologia ebraica. Essa appare molto più sganciata dalla materia, molto meno immersa nel corpo che non la *nefesh*. Essa diventa di più — o in altra maniera — il soggetto direttamente responsabile della vita morale» (C. LARCHER, *Etudes sur le livre de la Sagesse*, Paris 1969, p. 278). Lo stesso esegeta rileva poco oltre un altro aspetto dell'influsso greco, cioè l'accentuata distinzione di natura tra l'anima e il corpo. Non mancano neppure espressioni di timbro decisamente dualistico: «Ero un fanciullo di nobile indole, avevo avuto in sorte un'anima buona, o piuttosto, essendo buono, ero entrato in un corpo senza macchia» (8, 19-20); «... perché un corpo corrottile appesantisce l'anima e la tenda d'argilla grava la mente dai molti pensieri» (9, 15). Serii motivi fanno dunque concludere che nel libro della Sapienza la speranza per il futuro si sia espressa in termini di immortalità dell'anima. Non per nulla si rileva una manifesta preferenza accordata ai vocaboli *athanasia* e *afibarsia* (cfr. 3, 4; 4, 1; 8, 13-17; 15, 3 e 2, 23; 6, 18-19). Si deve però subito precisare che l'autore sacro non ha di mira tanto l'immortalità naturale delle anime, quanto la vita nuova donata da Dio alle anime dei giusti. Dice molto bene Larcher: «La convinzione della natura speciale dell'anima e della sua capacità di sopravvivenza al corpo è supposta... L'auto-

re collega esplicitamente la sua dottrina dell'immortalità a dati biblici anteriori. Parla di un'immortalità qualificata, che resta il privilegio delle anime giuste. Essa è stata voluta da Dio alle origini, resta offerta a ciascuno uomo ed è accordata da Dio come ricompensa» (*Ibidem*, p. 299). Con lo stesso Larcher si può dire in conclusione che, «l'autore (della Sapienza) ha di mira una vera sopravvivenza dell'anima, ma per un diverso destino» (*Ibidem*, p. 300).

Non è escluso che l'agiografo abbia conosciuto la dottrina propria ai circoli apocalittici. Nessun accenno però è dato rilevare della risurrezione dei corpi nel suo libro. Il mondo culturale in cui prese forma la sua speranza è quello dello spiritualismo ellenista. Alla radice sta un'altra concezione antropologica: se l'uomo è soprattutto anima spirituale, diventa logico cercare sulla linea dell'immortalità la soluzione al problema del futuro dell'uomo.

II/ LE TESTIMONIANZE DEL NUOVO TESTAMENTO

Non si pretende di offrire un'esposizione completa. Per esempio non sarà fatta parola degli Atti degli Apostoli. L'intento è di cogliere: punti nodali, le testimonianze più significative. Soprattutto l'attenzione si volgerà verso l'elaborata teologia di Paolo e la prospettiva attualizzante di Giovanni. Senza tuttavia trascurare la ricerca della dottrina di Gesù, che si colloca però nel filone più diffuso del tardo giudaismo e non può qualificarsi alla luce della Pasqua e che indubbiamente è l'evento culminante di ogni discorso cristiano sul nostro tema.

1/ L'insegnamento di Gesù

I vangeli sinottici ci hanno trasmesso più di un detto riferentesi chiaramente alla vita futura, intesa sotto il segno opposto di premio celeste e di condanna eterna. Nel discorso della montagna possiamo leggere: «Entrate per la porta stretta. Larga è la porta e spaziosa la strada che conducono alla rovina. Sono molti che vi entrano. Stretta è invece la porta e angusta la strada che conducono alla vita. Solo pochi la trovano» (Mt 7, 13-14; cfr. Lc 13, 23-24). Si noti che «vita» e «rovina» hanno carattere escatologico. Di identico significato è la predizione di Gesù trasmessa da Matteo: «Vi dichiaro che molti verranno dal-

mente e dall'occidente per prendere posto al
 machetto nel regno dei cieli con Abramo,
 Isacco e Giacobbe» (8, 11). Si veda pure la
 parabola di Lazzaro e del ricco epulone (cfr.
 Mc 16, 19-31).

Un passo della triplice tradizione evangelica
 (Mc 12, 18-27 e parr.) ci dice pure che Gesù
 rispose contro la contestazione dei Sadducei la
 dottrina della risurrezione, motivandola con il
 testo della Bibbia che testimonia come Dio
 stesso è un Dio dei morti, ma dei viventi». In
 conclusione, si può rilevare che Cristo con-
 trasse diffuse convinzioni del giudaismo del
 suo tempo. Con una particolarità degna di nota
 però: la vita eterna consiste nella comunione
 con Dio nel regno del Padre. Basta citare un
 solo del racconto dell'ultima cena: «Io vi dico
 la verità che non berrò più del frutto della
 vite fino al giorno in cui lo berrò nuovo nel re-
 gno di Dio» (Mc 14, 25). Matteo vi aggiun-
 ge: «insieme con voi» (26, 29), specifican-
 do così il testo della sua fonte. Merita pertanto
 questo l'interpretazione di F. Mussner, che
 espone l'originalità dell'insegnamento di Gesù
 come ruolo personale che il Cristo assume nel
 contesto dell'evento escatologico. In questo
 insegnamento, la sua persona occupa un posto
 speciale non semplicemente per il fatto che egli
 è il giudice che deve venire, ma perché è attor-
 no a lui che la comunità dei salvati si aduna»
 (*La dottrina di Gesù sulla vita futura secondo i
 evangelisti*, in: Conc 6, 1970, 1828).

Se oltre la ricerca e domandarsi se Gesù
 abbia condiviso la dottrina giudaica della ri-
 surrezione finale di giusti ed empi o abbia par-
 tecipato per il punto di vista del libro di Dan-
 iele e del secondo libro dei Maccabei, che in-
 terpretano la risurrezione dei soli giusti, se abbia
 avuto o meno la concezione testimoniata
 dal giudaismo di uno stato intermedio
 tra la morte e la risurrezione finale, mi sembra
 arrestarsi su terreno incerto. Per questo
 sembra eccessivamente ottimistica la sicurezza
 di Mussner che dà per scontata l'adesione di
 Gesù alle suddette opinioni giudaiche.

2 Cristo è risorto, primizia dei morti: la teologia di Paolo

Nell'epistolario dell'apostolo non è difficile
 cogliere una chiara evoluzione della sua teolo-
 gia elaborata non a tavolino ma in diretto
 contatto con le situazioni vitali delle comunità
 cristiane. È necessaria dunque una presentazio-
 ne storico-cronologica del suo insegnamento,
 anche nei momenti più significativi.

Il primo testo che si impone all'attenzione è 1
 Ts 4, 13-18, scritto nell'anno 50 (cfr. W.
 MARXSEN, *Auslegung von 1 Thess. 4, 13-18*,
 in: ZTK 66, 1969, 22-37). Nella comunità
 di Tessalonica si erano verificati alcuni casi di
 decesso. I credenti allora furono presi da una
 tristezza profonda e disperata. Ritenevano in-
 fatti che i loro morti non avrebbero potuto
 partecipare alla prossima parusia di Cristo e
 che pertanto si dovevano considerare perduti.
 Si suppone che Paolo nella sua predicazione
 non avesse fatto alcun accenno alla risurrezio-
 ne dei morti, altrimenti non si spiegherebbe la
 disperazione dei tessalonicesi. Si ritiene pure
 con probabilità che l'apostolo, anch'egli teso
 spiritualmente alla prossima venuta del Signo-
 re, facesse consistere la salvezza finale dei cre-
 denti nel loro rapimento in cielo alla parusia
 gloriosa del Signore. Dati i tempi ristretti di
 attesa, nessuna possibilità era più riconosciuta
 alla morte, debellata una volta per sempre: i
 cristiani sarebbero stati assunti in cielo diretta-
 mente. Senonché era capitato l'imprevisto: la
 morte restava realtà ancora «interessante» i
 credenti. Paolo allora prospetta per i morti la
 risurrezione, limitando la soluzione del rapi-
 mento in cielo ai sopravvissuti alla parusia, tra
 i quali annovera se stesso: «Questo vi diciamo
 sulla parola del Signore: noi che viviamo e che
 saremo ancora in vita per la venuta del Signo-
 re, non avremo alcun vantaggio su quelli che
 sono morti. Perché il Signore stesso, a un ordi-
 ne, alla voce dell'arcangelo e al suono della
 tromba di Dio, discenderà dal cielo. E prima
 risorgeranno i morti in Cristo; quindi noi, i vi-
 vi, i superstiti, saremo rapiti insieme con loro
 tra le nuvole, per andare incontro al Signore
 nell'aria» (vv. 15-17 a). In ogni modo l'esito
 finale, uguale per tutti i credenti, sarà la comu-
 nione eterna con Cristo: «E così saremo sem-
 pre con il Signore» (v. 17 b). Con tali prospet-
 tive i cristiani di Tessalonica potranno vincere
 la loro tristezza incompatibile con una ferma
 speranza (v. 13), che scaturisce dalla fede nel
 kerygma: «Noi crediamo infatti che Gesù è
 morto e risuscitato; così anche quelli che sono
 morti, Dio li radunerà per mezzo di Gesù in-
 sieme con lui» (v. 14).

Fin dall'inizio dunque Paolo ha presentato la
 risurrezione dei morti in una precisa prospet-
 tiva cristologica, come realtà strettamente corre-
 lata al mistero di Gesù morto, risorto e ventu-
 ro. Per questo il suo sguardo si è limitato alla
 risurrezione dei credenti. E fin dall'inizio ha
 inteso la vita eterna come comunione perenne
 con il Signore (cfr. anche 1 Ts 5, 10: Gesù «è

morto per noi, perché, sia che vegliamo sia che dormiamo, viviamo insieme con lui»). Non mancano certo nel nostro passo le coloriture apocalittiche, come la voce dell'arcangelo, il suono della tromba e la discesa del Figlio dell'uomo dal cielo. Si tratta però solo di scenografia esterna e irrilevante, perché il futuro di speranza dei credenti viene individuato nel nudo e semplice essere per sempre con il Signore, con esclusione di ogni fantasia esuberante tipica delle visioni apocalittiche.

Inoltre appare che Paolo nella sua prima stagione missionaria ha incentrato l'esperienza del credente nella parusia di Cristo, facendo pendere l'ago dalla parte del futuro a scapito del presente. A tal punto che, riportando un brano kerygmatico della chiesa primitiva, definisce il fatto cristiano in termini di attesa della venuta salvifica del Figlio di Dio dai cieli, a cui con valore subordinato è riferita la sua risurrezione quale garanzia (cfr. 1 Ts 1, 9-10). A Corinto invece presso un'ala della comunità si registrava la negazione decisa della risurrezione dei morti (1 Cor 15, 12). Per capire questa situazione ci si deve riferire al tipo speciale di comunità sorta a Corinto e al contesto culturale di matrice ellenistica tradizionalmente chiusa al valore del corpo. Nella metropoli di Acaia era sorto un cristianesimo «entusiastico» e carismatico. I credenti, soprattutto i cosiddetti forti, si ritenevano degli arrivati (*teleioi*), in quanto beneficiari dei doni più spettacolari dello Spirito, soprattutto della glossolalia, e possessori di una gnosi ispirata e superiore. Il futuro non poteva riservare novità di rilievo; la salvezza era totalmente sperimentata nel presente. Inoltre la tipica sensibilità culturale greca influiva sui cristiani in senso spiritualistico e privatistico: l'uomo era compreso come io interiore teso ad una libertà radicale dal corpo, dal mondo e dalla storia. E anche la morte non si presentava con quell'aspetto di tragicità tipico della tradizione biblica, anzi costituiva solo la caduta del lieve diaframma che separava il gnostico e il pneumatico dalla totale libertà dal mondo (quale contributo recentissimo vedi DARREL J. DOUGHTY, *The Presence and Future of Salvation in Corinth*, in: ZNW 66, 1975, 61-91).

Come potevano dunque i Corinzi aprirsi alla prospettiva della risurrezione dei corpi, se il loro grande interesse vitale era la liberazione dal corpo? Con probabilità si deve intendere in senso ironico e sprezzante ciò che vi si andava dicendo: «Come risuscitano i morti? Con quale corpo verranno?» (1 Cor 15, 35).

A queste notizie Paolo reagisce da Efeso con una vasta e approfondita trattazione del tema della speranza cristiana nel c. 15 della sua prima lettera. Innanzitutto richiama il contenuto del kerygma primitivo, cioè dell'annuncio della morte e risurrezione di Cristo (vv. 3 - 5). Pone così in modo teologicamente corretto la base di ogni discorso cristiano sul futuro escatologico dell'uomo. D'altra parte, disponendo in questo modo di un punto di partenza condiviso dai negatori di Corinto, è in grado di mostrare loro come la risurrezione dei morti sia rigorosamente deducibile dalla risurrezione di Cristo. Di fatto l'apostolo punta tutte le sue carte nell'evidenziare lo stretto legame esistente tra il dato della fede cristiana (Cristo è risorto) e la speranza cristiana (i morti risorgono) (cfr. vv. 12 - 22). In realtà egli interpreta profondamente l'avvenimento della risurrezione di Gesù. Non si tratta di un caso sporadico, ma di un evento coinvolgente gli uomini. Riguarda certo la persona di Gesù, ma non in quanto individuo a sé stante, bensì come principio attivo di una nuova umanità: «Ora invece Cristo è risuscitato dai morti, primizia di quelli che sono morti. Poiché se a causa di un solo uomo venne la morte, a causa di un solo uomo verrà anche la risurrezione dei morti; e come tutti muoiono in Adamo, così tutti riceveranno la vita in Cristo» (vv. 20 - 22). Gesù non è stato soltanto il primo risorto, ma anche il prototipo in senso causale. Per questo Paolo specifica il motivo culturale veterotestamentario della primizia con il *theologoumenon* di stampo giudaico del primo e del secondo Adamo antitetivamente contrapposti. Cristo è il risorto e il risuscitatore. Con lui e per mezzo suo è iniziata la nuova umanità destinata alla vita eterna.

Non solo: negare la risurrezione dei morti pregiudica altresì il regno di Cristo e ultimamente il regno di Dio (vv. 23 - 28). Al dominio del Signore e alla signoria divina sarebbe sottratta la morte, l'ultimo nemico dell'uomo: e non sarebbe più vero ciò che dichiara il salmo 110 inteso da tutta la tradizione della chiesa primitiva in senso cristologico: «finché non abbia posto tutti i nemici sotto i suoi piedi». E sarebbe irrealizzabile il «Dio tutto in ogni cosa» che costituisce appunto il traguardo della regalità divina.

Risolto il problema della prospettiva della risurrezione dei morti, Paolo risponde agli interrogativi sulle sue modalità (vv. 35 ss.), in concreto sul modo di comprendere i corpi risorti. Si sa che la tradizione giudaica di stampo fari-

esso aveva materializzato la rappresentazione dei risorti. Paolo invece sottolinea il salto di qualità. Caratteristiche sono le contrapposizioni che egli erige tra la situazione terrena e quella del mondo escatologico: corruzione-decadenza; ignominia-gloria; debolezza-fortezza; corpo psichico-corpo spirituale (vv. 42 - 44). L'insistenza cade soprattutto su quest'ultima antitesi (vv. 44 - 49). I risorti saranno persone animate totalmente dallo Spirito di Cristo, trasformati dalla sua potenza vivificatrice e immagine del risorto. È l'apostolo reintrodurre qui il motivo del primo e del secondo Adamo. Noi, dice, abbiamo ricevuto dal primo Adamo la vita psichica, cioè naturale e terrena, debole e mortale, soggetta al peccato (cfr. Rm 7, 12-21). Dall'Adamo escatologico, cioè dal secondo risorto, invece riceveremo la vita dello Spirito in una soprannaturale e radicale metamorfosi del nostro essere o del nostro corpo, per essere più precisi e fedeli a Paolo. Questa precisazione si impone, perché nella teologia paolina è proposta non una risurrezione spiritualistica, ma una risurrezione riguardante proprio la corporeità dell'uomo. Essa termina al *sôma* umano: «Si semina un corpo fisico, risorge un corpo spirituale» (v. 44). Ma per qualificare questo concetto paolino non basta riferirlo alla persona umana («l'uomo non ha un corpo, ma è un corpo», ha detto Bultmann), compresa poi in senso individualistico e intimistico, cioè come io cosciente a «ciò che appunto fa lo stesso Bultmann. Ma per Paolo è l'uomo in quanto persona sociale, socialmente agli altri, essere-al-mondo e oggettività capace di entrare in rapporto con Dio (cfr. lo studio recentissimo di G. BOF, *La antropologia cristiana nelle lettere di S. Paolo*, Brescia 1976). La risurrezione interessa l'uomo in questa sua somaticità e ne dice la rilevanza sulla direttrice dello Spirito. Il *sôma* umano può realizzarsi infatti anche nel campo della «carne», che concretamente significa impegno egoistico e onnipotente dell'uomo su se stesso, per cui il rapporto con gli altri non corre sul binario dell'amore ma della negazione e affermazione di sé, l'essere al mondo è vissuto nella schiavitù verso le cose e il rapporto religioso con Dio è strumentalizzato. Ma di fatto, in forza della solidarietà con l'Adamo di Gn 3, noi siamo diventati «carnali» e perciò votati alla morte eterna (cfr. Rm 7, 12 ss.; 7, 1 ss.). La speranza nostra consiste nel risorto nella liberazione da questa incarnazione storica del nostro *sôma*: «Chi mi libererà da questo corpo votato alla morte? Siano rese

grazie a Dio per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore» (Rm 7, 24-25), nella conformazione all'Adamo escatologico: «Come abbiamo portato l'immagine dell'uomo di terra, così porteremo l'immagine dell'uomo celeste» (1 Cor 15, 49), nella trasfigurazione del nostro *sôma*, come si esprimerà la lettera ai Filippesi: Cristo «trasfigurerà il nostro misero corpo per conformarlo al suo corpo glorioso, in virtù del potere che ha di sottomettere a sé tutte le cose» (3, 21).

A Tessalonica esisteva una situazione di ignoranza e Paolo si era limitato a colmare «le lacune della fede» dei tessalonicesi, presentando la prospettiva della risurrezione come via di salvezza per i credenti deceduti prima della parusia. A Corinto invece si era trovato davanti ad una contestazione rigida ed ideologicamente qualificata. L'apostolo è costretto a motivare e argomentare, in una parola a intessere una elaborata teologia della speranza cristiana. Questa poggia, come su solido fondamento, sulla fede in Cristo risorto. Il futuro sperato scaturisce dalla solidarietà con Gesù morto e risuscitato e si inserisce nel quadro più vasto del suo regno e del regno di Dio. In se stessa poi la risurrezione qualifica la corporeità dell'uomo e consiste nella «pneumatizzazione» di questa corporeità: la salvezza cristiana non può essere unilateralmente compresa in senso spiritualistico, individualistico e acosmico. Il quadro cristologico, poi, già presente in 1 Ts, in 1 Cor viene sviluppato e precisato sulla linea della pneumatologia, con riferimento insostituibile allo Spirito vivificatore. Restano invece immutate l'attesa della prossima venuta gloriosa del Signore e l'accentuazione di questo futuro come avvenimento decisivo di salvezza (cfr. 1 Cor 15, 51-52).

Ben presto però si opera in Paolo una svolta di decisiva portata, evidenziata molto bene da Cerfaux. Luogo privilegiato di salvezza per l'esistenza cristiana diventa ora la morte e risurrezione di Cristo, che nella coscienza dell'apostolo deruba il primato alla parusia. Il presente, con la ricchezza della sua partecipazione nella fede e nell'amore alla vita nuova del risorto, che si rende efficacemente presente mediante lo Spirito, la vince sull'attesa del futuro. Non è che Paolo neghi quest'ultimo, né che lo disattenda: in esso si realizza pur sempre la salvezza definitiva. Ma già i credenti sono giustificati e riconciliati, beneficiano del dono escatologico della pace con il Padre, nei loro cuori è stato effuso l'amore di Dio (cfr. Rm 5, 1 ss.).

Inoltre l'apostolo a Efeso ha corso serio pericolo di vita. Ne parla lui stesso nella seconda lettera ai Corinzi: «Non vogliamo che ignoriate, fratelli, come la tribolazione che ci è capitata in Asia ci ha colpiti oltre misura, al di là delle nostre forze, si da dubitare anche della vita» (1, 8). Si fa plausibile la prospettiva di dover soccombere alla morte; la parusia di Cristo, con il rapimento dei cristiani ancora viventi, si allontana dal suo sguardo. Diventa vivo ed urgente il problema di determinare la situazione dei morti nello stato intermedio tra morte e venuta gloriosa del Signore a risuscitarli.

È questo l'orizzonte teologico e personale di Paolo quando egli di nuovo in Rm e soprattutto in 2 Cor e Fil affronta il problema del futuro dei credenti.

Nel c. 6 del suo grande manifesto teologico scritto ai cristiani di Roma sottolinea la partecipazione sacramentale al mistero della morte e risurrezione di Cristo. Il credente così muore all'esistenza dominata dal peccato e si apre ad un cammino di vita nuova. La risurrezione resta collocata nel futuro, ma già al presente, nella novità della sua esistenza, si dà per il battezzato una vera comunione con il risorto. Il c. 8 della stessa lettera di Paolo specifica questa vita nuova dei credenti come esistenza trasformata e animata dallo Spirito (vv. 2 ss.). Non è ancora la completa «pneumatizzazione» del nostro essere, ma ne rappresenta pur sempre l'anticipazione reale e la garanzia: «Se lo Spirito di Colui che ha risuscitato Gesù dai morti abita in voi, Colui che ha risuscitato Cristo Gesù dai morti darà la vita anche ai vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che abita in voi» (v. 11). L'orizzonte futuro è la manifestazione nella gloria di coloro che già sono figli di Dio e la connessa liberazione del mondo dalla corruzione del peccato (vv. 18 - 23). La comunione attuale di Paolo con il suo Signore resiste ad ogni attacco, anche a quello della morte: «Chi ci separerà dunque dell'amore di Cristo? Forse la tribolazione, l'angoscia, la persecuzione, la fame, la nudità, il pericolo, la spada? Proprio come sta scritto: per causa tua siamo messi a morte tutto il giorno, siamo trattati come pecore da macello. Ma in tutte queste cose noi siamo più che vincitori per virtù di colui che ci ha amati. Io sono infatti persuaso che né morte né vita, né angeli né principati, né presente né avvenire, né potenze, né altezza né profondità, né alcuna altra creatura potrà mai separarci dall'amore di Dio, in Cristo Gesù, nostro Signore» (vv. 35 - 39).

In 2 Cor 5, 1-10 Paolo, conscio che «dimora-

re in questo corpo è vivere in esilio lontano dal Signore» (v. 6), desidera «abbandonare questo corpo per andare ad abitare presso il Signore» (v. 8); tuttavia afferma che l'importante è di piacere a lui: «Perciò ci sforziamo, sia dimorando nel corpo sia esulando da esso, di essere a lui graditi» (v. 9). Le espressioni a prima vista indicano in Paolo l'esistenza inattesa di una concezione dualistica di stampo greco. secondo cui nella morte il suo io profondo e spirituale, liberato dal corpo, entra immediatamente in una comunione beatificante con Cristo. Così di fatto hanno interpretato il passo più di un esegeta (vedi per es. Cerfaux). Ma se si fa attenzione ai vv. 1 - 4, appare che Paolo ha prospettato una sopravvivenza beata dei credenti, ma non in senso spiritualistico sulla linea greca dell'immortalità dell'anima. Infatti nella contrapposizione plastica tra la nostra abitazione terrena, immagine dell'essere a questo mondo, e l'abitazione eterna e celeste, immagine dell'esistenza escatologica, si prospetta non uno stato di nudità, cioè di privazione del corpo, bensì il rivestimento di una nuova abitazione, cioè di una nuova corporeità. Paolo desidera evitare il drammatico svestimento della morte, passando immediatamente a sopravvivere il nuovo essere corporeo. La sopravvivenza beata ha carattere somatico, né più né meno come in 1 Cor 15 che contrappone il corpo psichico al corpo spirituale. Con la novità che qui si riferisce allo stato intermedio tra la morte e la parusia.

Nello stesso modo si deve interpretare Fil 1, 21-24: «Per me il vivere è Cristo e il morire un guadagno, ma se il vivere nel corpo significa lavorare con frutto, non so davvero che cosa debba scegliere. Sono messo alle strette infatti tra queste due cose: da una parte il desiderio di essere sciolto dal corpo per essere con Cristo, il che sarebbe assai meglio; d'altra parte, è più necessario per voi che io rimanga nella carne». In ogni evenienza, sia che Paolo debba fronteggiare la morte o andare incontro da vivo alla parusia, si compirà la glorificazione di Cristo nel suo corpo (cfr. v. 20).

Il linguaggio paolino certo evoca in questi due testi concezioni antropologiche di stampo greco, ma si tratta di un rivestimento puramente letterario di prospettive di segno diverso, perché egli non rinuncia mai alla dimensione somatica della vita beatificante dei credenti, sia che questa venga prospettata sull'orizzonte della parusia (1 Ts, 1 Cor 15, e Rm 8), sia che costituisca la situazione immediatamente dopo

la morte (2 Cor e Fil). L'accento di Paolo è ormai posto sulla comunione presente dei credenti con il Signore e sulla sua pienezza eterna raggiungibile dopo morte. La risurrezione ultima, collegata alla venuta gloriosa di Cristo, perde di peso, comunque non è più l'avvenimento salvifico determinante. La comunione con il Signore si dà già al presente sotto il segno storico della fede e dell'amore e si eternizzerà nella morte.

Il processo di riduzione dell'importanza del futuro ultimo e di accentuazione del significato salvifico del presente giunge al suo vertice nelle lettere della prigionia. In esse Paolo osa persino affermare che i credenti sono già risorti: «Con lui infatti siete stati sepolti insieme nel battesimo, in lui anche siete stati insieme risuscitati per la fede nella potenza di Dio, che lo ha risuscitato dai morti» (Col 2, 12); «Con lui ci ha anche risuscitati e ci ha fatti sedere nei cieli in Cristo Gesù» (Ef 2, 6). L'avvenimento salvifico si è già sostanzialmente compiuto; se si attende solo la manifestazione gloriosa: «Se dunque siete risorti con Cristo, cercate le cose al di là, dove si trova Cristo assiso alla destra di Dio... Voi infatti siete morti e la vostra vita è ormai nascosta con Cristo in Dio. Quando si manifesterà Cristo, la vostra vita, allora anche voi sarete manifestati con lui nella gloria» (Col 3, 1-4).

L'attenzione sulla fine, tipica della letteratura e della mentalità apocalittiche, così viva all'inizio in Paolo, è andata sempre più diminuendo. Correlativamente è cresciuta in lui la valorizzazione del tempo presente, in quanto pervaso già dalla novità salvifica di Cristo morto e risorto e del suo Spirito efficacemente operante. L'esigenza dell'apocalittica scema fino a scomparire del tutto, a beneficio dell'emergere dell'imporsi degli elementi tipicamente cristiani, cioè della comunione vitale con il Signore. E la vittoria sulla morte consiste nel fatto che questa non può distruggere l'unione con Cristo, la quale anzi ne emergerà consolidata e perfezionata per grazia. Con la dovuta precisazione però che non si tratta di comunione spiritualistica, privatistica e acosmica, ma di vivere sempre con il Signore nel nostro essere corporeo, solidale con gli altri e con il mondo.

Io sono la risurrezione e la vita: la dottrina di Giovanni

L'attualismo presente nelle lettere della prigionia trova nel quarto vangelo e nelle lettere di

Giovanni un vertice insuperabile: «Noi sappiamo che siamo passati dalla morte alla vita, perché amiamo i fratelli» (1 Gv 3, 14). La vita eterna, cioè propria del mondo escatologico, costituisce il dono presente fatto da Dio in Cristo agli uomini che credono e che amano: «Chi crede nel Figlio ha la vita eterna; chi non obbedisce al Figlio non vedrà la vita, ma l'ira di Dio incombe su di lui» (Gv 3, 36); «In verità vi dico: chi ascolta la mia parola e crede a colui che mi ha mandato, ha la vita eterna e non va incontro al giudizio, ma è passato dalla morte alla vita» (5, 24). In senso non alternativo, ma complementare il c. 6 connette vita eterna e partecipazione eucaristica alla carne e al sangue di Cristo (vv. 51 ss.). Gli è che la realtà escatologica della salvezza ha invaso il presente storico dei credenti qualificandolo in modo radicale.

Questa tendenza giovannea risulta con evidente e significativa chiarezza nel c. 11. Incontrando Marta alle porte di Betania, Gesù l'assicura che suo fratello Lazzaro, morto e sepolto, risorgerà (v. 23). Ella esprime allora la credenza tipica della tradizione apocalittica: «Lo so bene che risorgerà nella risurrezione dell'ultimo giorno» (v. 24). Ma Gesù soggiunge: «Io sono la risurrezione e la vita; chi crede in me, anche se muore, vivrà; chiunque vive e crede in me, non morrà in eterno» (vv. 25-26). Per Giovanni la vera vittoria sulla morte consiste nell'esperienza di fede e di adesione vitale a Dio.

Tuttavia è innegabile che egli non ha attualizzato la salvezza al punto da negare la risurrezione futura: «In verità vi dico: è venuto il momento, ed è questo, in cui i morti udranno la voce del figlio di Dio, e quelli che l'avranno ascoltata vivranno... Non vi meravigliate di questo, poiché verrà l'ora in cui tutti coloro che sono nei sepolcri udranno la sua voce e ne usciranno» (5, 25-28); «E questa è la volontà di colui che mi ha mandato, che io non perda nulla di quanto egli mi ha dato, ma lo risusciti nell'ultimo giorno» (6, 39). Non mancano passi in cui si distinguono con chiarezza la vita eterna, dono del presente, e la risurrezione, realtà del futuro ultimo: «Questa infatti è la volontà del Padre mio, che chiunque vede il Figlio e crede in lui abbia la vita eterna; io lo risusciterò nell'ultimo giorno» (6, 40); «Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna ed io lo risusciterò nell'ultimo giorno» (6, 54). Resta però vero che l'accento giovanneo cade sul presente.

In questo contesto di occhi puntati sulla vita

eterna e sulla risurrezione futura beatificante dei credenti stupisce che in un testo del quarto vangelo si parli di risurrezione dei buoni per la vita e di risurrezione dei malvagi per la dannazione: «Non vi meravigliate di questo, poiché verrà l'ora in cui tutti coloro che sono nei sepolcri udranno la sua voce e ne usciranno: quanti fecero il bene per una risurrezione di vita e quanti fecero il male per una risurrezione di condanna» (5, 28-29). La stessa concezione appare anche in At 24, 15 e in Ap 20, 13-15. Sono le tre uniche testimonianze del Nuovo Testamento che hanno accolto una certa credenza del tardo giudaismo. Si deve dire che di risurrezione si può parlare a proposito degli empi solo in senso così lontano dalla «redenzione del corpo» (Rm 8, 23), dalla trasfigurazione del corpo di miseria per conformarlo al corpo di gloria di Cristo (Fil 3, 21), dalla «spiritualizzazione» del corpo perché sia immagine viva del risorto (1 Cor 15, 45-49), da trovarci di fronte più a un caso di equivocità che di analogia. Si tratta in realtà di un meteorite apocalittico caduto sul terreno del NT. Mi sembra che abbia senso soltanto in riferimento al giudizio ultimo e alla concezione del premio per i buoni e del castigo per i malvagi. La risurrezione dei morti collegata strettamente con la risurrezione di Cristo non poteva non essere compresa che in modo nuovo rispetto alla speculazione delle apocalissi e riguardare soltanto i credenti.

III/ LINEE DI INTERPRETAZIONE TEOLOGICA

Il tracciato storico ci ha mostrato il lungo cammino compiuto nell'acquisizione di una precisa prospettiva nella vittoria sulla morte. Fattori culturali e motivi profondi di fede hanno determinato risultati non sempre omogenei: l'immortalità beata nel libro della Sapienza, risurrezione dei giusti alla fine del mondo in Dn, 12 e in 2 Mac 7, rapimento in cielo dei sopravvissuti alla parusia di Cristo e risurrezione finale dei morti nelle prime lettere di Paolo, comunione indefettibile con Cristo al presente e immediatamente dopo morte nelle grandi lettere paoline, svelamento alla fine della vita in Cristo già posseduta dai credenti nelle lettere della prigionia, vita eterna presente nell'esperienza storica di fede e di amore in Giovanni. È possibile cogliere al di sotto un orientamento unitario della fede biblica? Soprattutto si

impone l'esigenza di sceverare tra influssi culturali e il senso profondo dell'itinerario di fede. E poi quale significato per l'uomo d'oggi può avere la complessa e varia testimonianza biblica?

1/ Promessa divina, non destino umano

Come dato materiale la vita al di là della morte non è originale della fede biblica. Le religioni naturalistiche dell'antico Medio Oriente e le correnti filosofiche orfiche, pitagoriche e platoniche dell'area culturale greca non difettavano di una visione positiva dell'oltretomba, anzi erano in stato di possesso quando Israele ancora cercava a tentoni. Eppure la fede israelitica e neotestamentaria si colloca su un piano nettamente diverso. La cultura religiosa e filosofica del tempo si fondava sulla natura dell'uomo, soprattutto della sua anima. Dalla sua forza vitalistica e dalla sua spiritualità si deduceva la rinascita o la sopravvivenza. La speranza nasceva da speculazioni e intuizioni sulle forze misteriose divine della natura. Un processo necessario, dunque, presiedeva al futuro dell'uomo, con una generale prospettiva di ritorno ciclico alle origini e di liberazione dal presente e dalla storia mondana. Si trattava, in fondo, di una interpretazione antropologica in chiave dualistica proiettata nel futuro. Più che di speranza si dovrebbe parlare qui di destino universale connaturale dell'uomo.

In modo non molto dissimile si deve valutare la prospettiva apocalittica fiorita all'interno della storia di Israele. Mi sembra importante non scambiarela semplicemente con la fede veterotestamentaria, tanto meno con quella cristiana. Anch'essa può essere qualificata come una speculazione di tipo visionario, concentrata però non sulla natura umana, bensì sul cosmo. Si sa che il dualismo tra questo mondo malvagio e dominato dalle forze del male e della morte (*ba'ôlam hazzeb*) e il mondo che viene specificato dalla liberazione da ogni male (*ba'ôlam habba*) ne costituiva l'anima. Dio sarebbe intervenuto nel giorno ultimo ad annientare il primo e creare il secondo, in cui i giusti brilleranno di gloria e i malvagi saranno condannati all'inferno. Tutta l'attenzione è concentrata nella sostituzione di un mondo nuovo a quello presente. Dentro tale quadro cosmologico trova posto il problema antropologico della liberazione dalla morte, che ne dipende in tutto e per tutto, così da cadere o sussistere con la caduta o con la permanenza di quello.

La testimonianza biblica invece, nel suo profondo dinamismo, si colloca al di fuori di ogni speculazione antropologica e cosmologica, per radicarsi nella promessa divina. Più che ad una antropologia siamo davanti a una teologia. In questo piano è l'azione di Dio. La prospettiva appare storico-salvifica, incentrata nella libertà creatrice del Signore e nella realtà della sua alleanza stipulata con Israele e con il mondo in Cristo. Jahvé si è dimostrato solidale e fedele al suo popolo nonostante tutto; sarà solidale con i martiri che per fedeltà a lui hanno sacrificato la loro vita. La sua presenza operativa nella storia si è realizzata all'insegna della logica della creazione, cioè di suscitamento di essere e vita là dove regnava il non-essere della morte. Lui è «il Dio che dà la vita ai morti e chiama all'esistenza ciò che non è» (Rm 4, 17). Non si tratta di una sua qualità intertemporale ed eterna, ma della direzione costante del suo agire storico. La vicenda della promessa di un figlio al vecchio Abramo ed alla sterile Sara ne fa fede. Soprattutto ne fa fede la risurrezione di Cristo: Dio lo ha risuscitato dai morti, come si esprimono alcune formule di fede della chiesa primitiva. In questo suo gesto storico-salvifico è incarnata la promessa di liberazione per i credenti, perché egli ha risuscitato Gesù come capo della nuova umanità, il nuovo Adamo.

La prospettiva biblica e soprattutto cristiana nel futuro affonda le radici non nel terreno di speculazioni sull'uomo e sul cosmo, ma nelle certezze di una fiduciosa attesa che si completa nella promessa di vita e di un abbandono vitale e alla fedeltà di colui che ha risuscitato Cristo. Si tratta di speranza in Dio, nel miracolo della sua grazia e della solidarietà del suo amore per noi. Siamo ben lontani anche da quelle aperture al futuro che si riducono, in realtà, a proiezioni di desideri, impotenze e frustrazioni della nostra vita giocata dall'inconscio. Non si tratta di ideologie vitalistiche e utopiche. La speranza cristiana scaturisce dalla fede, cioè dalla adesione all'avvenimento storico-salvifico della morte e risurrezione di Cristo, come ha mostrato bene Paolo. Il *Kairòs* storico di Gesù, inteso nel suo senso più vasto e profondo, fonda il nostro futuro. Dio ha speso una parola per noi risuscitando il Figlio suo. I credenti fidando nella sua fedeltà attendono che nella morte Egli rinneghi la parola data. È fiducia sostenuta e corroborata da una lunga storia di alleanza di Dio con Israele, con Cristo e con il mondo. È la causa dell'uomo, è in gioco nella ri-

surrezione la causa di Dio, il suo progetto salvifico. Il nostro esito ultimo di risurrezione costituisce, in ultima analisi, solo l'aspetto antropologico dell'esito finale dell'azione del Padre di Gesù Cristo. Più che l'uomo è Dio ad essere chiamato alla verifica decisiva nella nostra morte: ne va del suo essere manifestato nella storia umana. Per il nostro *eschaton* pertanto tutte le carte sono puntate su di lui.

2/ Futuro dei credenti, non traguardo finale dell'umanità

La testimonianza biblica prospetta invariabilmente un futuro qualificato, sia sulla linea dell'immortalità beata che su quella della risurrezione, non una situazione indifferenziata per tutti gli uomini. Di diverso genere è lo *sbeól* dell'antica credenza ebraica: non così la prospettiva scritturistica di una vita oltre la morte. Beneficiari sono i martiri (Dn 12), i giusti (Sap), «i morti in Cristo» (1 Ts 4, 16), «quelli che sono di Cristo» (1 Cor 15, 23), «noi» come spesso dice Paolo riferendosi ai componenti delle comunità cristiane, «i figli di Dio» (Rm 8, 16-22), «chiunque vede il Figlio e crede in lui» (Gv 6, 40), chi mangia la carne e beve il sangue di Cristo (Gv 6, 54). Nel contesto del c. 15 della 1 Cor anche l'espressione generale «risurrezione dei morti» (*passim*) non può avere altro significato. Ad onor del vero fanno eccezione tre testi (Gv 5, 28-29; At 24, 15 e Ap 20, 13-15), allineati sulle posizioni apocalittiche di alcuni circoli tardo-giudaici, che parlano di risurrezione dei buoni e dei malvagi. Ma si è annotato sopra che ci troviamo di fronte ad un fenomeno di attribuzione di una stessa denominazione a realtà diverse. Qui aggiungiamo sul piano interpretativo che i tre passi biblici menzionati testimoniano solo l'infiltrazione nel NT di un luogo comune di natura apocalittica. Si tratta, in altre parole, di un elemento culturale-religioso, da non confondere con il messaggio di fede e di speranza. Assumerlo con pari peso con cui si assume l'espressione della speranza cristiana incentrata in Cristo e nella comunione con lui, è fare del fondamentalismo biblico di cattiva lega. Soprattutto significherebbe misconoscere la sua funzionalità in rapporto al tema biblico del giudizio ultimo che comporta inevitabilmente la condanna degli empi.

La risurrezione, e l'immortalità beatificante, è il segno tangibile della solidarietà di Dio all'uomo, che però è entrato nella sua alleanza, abbracciandone con fede e amore la parola.

Solidarietà divina testimoniata nel momento più drammatico e nella solitudine più radicale. Fa parte, come ultimo anello di una catena, del cammino storico di Jahvé e del Padre di Gesù Cristo con il suo popolo. Si noti che per Paolo la solidarietà nostra con Cristo, nuovo Adamo, non è un dato scontato, un postulato della natura umana; si stabilisce, al contrario, in un ambito di proposta e di accoglienza, di dono offerto e accettato, di adesione libera alla iniziativa preveniente di Dio (cfr. Rm 5, 17: «Infatti se per la caduta di uno solo la morte ha regnato a causa di quel solo uomo, molto di più quelli che ricevono — *hoi lambanontes* — l'abbondanza della grazia e del dono di giustizia regneranno nella vita per mezzo del solo Gesù Cristo»).

La risurrezione, e così anche l'immortalità beata, lungi dal verificarsi come fatto naturale, entra in un contesto di attesa fiduciosa in Dio, di responsabilità dell'uomo di fronte al Padre di Gesù Cristo. Siamo nell'ambito del dialogo impegnativo tra Dio e noi, che costituisce la base del rapporto storico-salvifico. La risurrezione è la forma definitiva della salvezza dell'uomo come sua; e non è mai troppo accentuare la compromissione personale e libera di quelli che vi sono chiamati dalla grazia divina. Più che di una limitazione quantitativa della speranza si deve parlare della sua qualificazione cristiana. Si è detto sopra che essa poggia sulla fede. Si può ora aggiungere che il rapporto è ancora più profondo e stretto: la speranza cristiana è la proiezione della fede nel futuro, la sua dinamica tensione verso l'*eschaton*. È dunque un controsenso affermare la risurrezione e l'immortalità beata di ogni uomo, di qualsiasi. La speranza degraderebbe così a utopia naturalistica. È in gioco invece il futuro del credente in quanto tale, l'*eschaton* dischiuso al traguardo dell'esperienza storica di fede viva e operosa.

In questo modo si qualifica anche la certezza che ne possiamo avere. Nessuna garanzia magica, esclusione delle certificazioni proprie alle speculazioni di carattere antropologico e cosmologico, ma solo la certezza della fede, che si può chiamare fiducia motivata e solida nella fedeltà di Dio, non disgiunta da timore e tremore, come dice Paolo (cfr. Fil 2, 12). Perché nella storia il credente si può sempre giocare la sua solidarietà e fedeltà a Dio e a Cristo. La sicurezza in Dio e l'insicurezza nell'uomo sono le due facce complementari della speranza cristiana, in cui certezza e timore, invece di escludersi, si comportano.

3/ Futuro nuovo, non reiterazione del presente terreno né ritorno al passato originario

Il discorso biblico non lascia dubbi in proposito: una pura sopravvivenza dell'uomo o della sua anima e una semplice continuazione della vita umana oltre la morte non entrano affatto nella visuale della Sacra Scrittura. Di più, la risurrezione e l'immortalità beata escludono un prolungamento del presente. Rappresentano una novità sostanziale. Paolo vi insiste, esprimendosi in termini di trasfigurazione (Fil 3, 21), metamorfosi gloriosa (2 Cor 3, 18), assorbimento di ciò che è mortale da parte della vita (2 Cor 5, 4), di conglorificazione con Cristo (Rm 8, 17), di riscatto del nostro corpo (Rm 8, 23), soprattutto di spiritualizzazione a immagine di Cristo risorto (1 Cor 15, 45-49). Si tratta dunque di un salto di qualità. Anche l'aggettivo «eterna» che qualifica quella vita non ha valore essenzialmente quantitativo; più che illimitatezza di durata indica trascendenza. In particolare non si può confondere la risurrezione attesa con le risurrezioni operate da Elia ed Eliseo e da Cristo. Queste hanno significato un ritorno all'esistenza terrena, caduca e intrisa di peccato, quella invece esprimerà una trasformazione dell'uomo secondo lo Spirito e a immagine del nuovo Adamo.

Non si tratta neppure di un ritorno nostalgico a una purità originaria dell'uomo. Nessun anelito ad un mitico paradiso perduto, a un'età dell'oro. Si può parlare invece di nuova creazione, che riscatta la prima travolta successivamente e dal Peccato e dalla Morte, non per un ritrovamento di origini immacolate e vergini, bensì per la nascita di un uomo nuovo in Cristo.

La continuità antropologica tra presente mondano e futuro escatologico è segnata dall'io umano, inteso però non in senso spiritualistico e individualistico, dal corpo, direbbe Paolo. Esso si è realizzato storicamente come io o corpo «carnale», cioè dominato dal Peccato e destinato alla Morte (cfr. Rm 7, 1 ss.). La risurrezione esprime la sua realizzazione per grazia come io o corpo «spirituale», cioè animato e pervaso dallo Spirito (1 Cor 15, 45-49). Lo stesso io o corpo umano dunque in contrapposte realizzazioni esistenziali. E il passaggio dall'una all'altra non segue la legge dell'evoluzione o dello sviluppo, bensì del risorgere dalla morte alla vita, la legge della creazione; beninteso una creazione non dal nulla, ma da morti.

4/ Futuro anticipato proletticamente nel presente dell'esperienza cristiana

La curvatura della teologia di Paolo ha accentuato sempre più l'esperienza presente dei credenti come esperienza salvifica. Lo si è visto, come si è visto che per Giovanni la vita eterna è possesso attuale di chi crede in Cristo. Significativa appare la distanza dalla fede della comunità cristiana primitiva compresa come pura attesa del Figlio dell'uomo dal cielo per la salvezza (1 Ts 1, 10). Si è capito che la risurrezione di Gesù non costituisce solo la garanzia della sua futura parusia, ma anche e soprattutto l'irruzione nel mondo presente delle forze escatologiche della vita e dello Spirito. Il credente vi partecipa e ne è trasformato: Gesù «è stato messo a morte per i nostri peccati ed è stato risuscitato per la nostra giustificazione» (1 Co 4, 25). Ciò che significa risurrezione si anticipa realmente nel nostro oggi e così lo porta alla pienezza del futuro escatologico. Il rapporto tra il presente dell'esperienza cristiana e l'*eschaton* della comunione eterna con il Signore non si qualifica come rapporto di vuota assenza a piena presenza, del nulla al tutto, ma come relazione dialettica tra il «già» e il «non-ancora». Paradigmatica l'affermazione di Giovanni: «Fin d'ora siamo figli di Dio, ma non è ancora apparso ciò che saremo» (1 Gv 3, 2).

L'attesa del futuro da parte del credente ne risulta specificata. Non è puro desiderio, tanto meno evasione dal presente e fuga in avanti, né sogno contemplativo o aspettativa pigra dei passi l'ora attuale. Il presente è il tempo della germinazione dell'*eschaton* in forma storica, cioè in modo reale, ma parziale. La speranza della risurrezione futura prende così l'aspetto di una progressiva metamorfosi del presente che si riempie della realtà dell'*eschaton*. Essa pertanto fonda un impegno responsabile nella vita. Invece di esiliarci, ci immerge sotto il segno di un imperativo radicale: vivete secondo lo Spirito e non secondo la «carne», ripete Paolo ai cristiani di Roma (cfr. Rm 6, 12 ss.; 1 Co 2-13). E siccome il futuro della risurrezione non riguarda l'io individualistico e interiore dell'uomo, ma il suo essere corporeo, la speranza cristiana si carica di un'esigenza radicale di trasformazione dei rapporti sociali e della situazione mondana. La pienezza dell'*eschaton* si anticipa non solo nel sacrario della coscienza e nei rapporti interpersonalistici io-tu, ma anche nel piano sociale, politico e mondano. Sperare dunque non è disgiunto dal battersi oggi con-

tro le forze della morte che agiscono dentro di noi e attorno a noi.

5/ Totalità dell'uomo

La risurrezione finale si erge contro ogni tentativo riduttivo di limitare la vita eterna ad una parte dell'uomo, sia pure la più nobile. Paolo vi ha insistito contro lo spiritualismo dei corinzi, mettendo al centro dell'evento futuro il corpo, cioè la persona umana nella sua multiforme relazionalità agli altri, al mondo e a Dio. Noi oggi si parlerebbe della risurrezione «interessante» la totalità dell'uomo, che è coscienza, socialità, mondanità, apertura al trascendente. Nessuna dimensione viene sacrificata. Soprattutto si respinge così, insieme con una concezione spiritualistica, anche la interpretazione individualistica dell'*eschaton*. Nel mondo dei risorti vale il «noi» della comunità cristiana, ripetuto tanto frequentemente da Paolo. La solidarietà tipica del popolo di Dio qualifica non solo il modo storico dell'esperienza salvifica, ma anche la situazione escatologica dei risorti. Centro di aggregazione Cristo, il Figlio dell'uomo solidale in Daniele con i santi dell'Altissimo e nel NT con la chiesa dei credenti. Si potrebbe parlare con Paolo del corpo ecclesiale di Gesù glorificato o anche di umanità nuova attorno all'Adamo escatologico. La risurrezione è evento di comunione profonda con il Signore e con i fratelli, di esplosione agapica per cui ogni risorto non vive più se stesso, ma per Cristo e per gli altri. Si deve pure insistere sulla dimensione cosmica della risurrezione. In Rm 8 l'apostolo ha sottolineato la liberazione del mondo creato dalla schiavitù della corruzione peccaminosa e la sua partecipazione alla libertà dei figli di Dio e alla redenzione del loro corpo (vv. 18 - 25). Siamo sulla linea dei cieli nuovi e della terra nuova di Is 65, 17. Con questa particolarità di rilievo, che l'apostolo collega la liberazione del cosmo alla risurrezione degli uomini. La prospettiva non è puramente cosmologica, ma antropologica. La risurrezione interessa l'uomo, ma nella sua somaticità o mondanità, come essere al mondo. Nessuna liberazione dunque dal mondo, bensì liberazione dell'uomo e insieme del mondo, che diventerà il mondo dei figli di Dio risorti. Esso non cambierà fisicamente, ma antropologicamente, di senso dunque: non più potenza seduttrice e schiavizzante degli uomini, ma campo di libera espressione delle persone e del loro incontro. Fantasticare in proposito sarebbe cadere nel gioco mitico delle vi-

sioni apocalittiche. Crederci invece e sperarci vuol dire cambiare il mondo presente, umanizzarlo e renderlo sempre più mondo dei figli di Dio che vivono da fratelli.

Dunque, tutto ciò che è l'uomo verrà assunto e trasfigurato. Nulla andrà perduto, ma tutto sarà riscattato. La risurrezione vuol dire umanesimo integrale secondo la legge dello Spirito e a immagine di Cristo risorto.

6/ Risurrezione del corpo o/e immortalità dell'anima?

Nel discorso biblico le due forme di vittoria sulla morte coesistono, ma rappresentate in contesti culturali diversi e incomunicanti. In concreto, l'immortalità dell'anima è affermata solo dalla Sapienza. Per il resto la Bibbia si è indirizzata nella prospettiva della risurrezione. Nella tradizione patristica gli orientamenti non sono stati omogenei, almeno all'inizio. Gilson afferma che l'immortalità dell'anima «presso alcuni dei più antichi padri è oscura al punto da essere press'a poco inesistente». E continua: «In fondo, un cristianesimo senza immortalità dell'anima non sarebbe stato del tutto inconcepibile; e prova ne è che è stato concepito... Nulla di sorprendente per conseguenza che certi padri abbiano ammesso la morte dell'anima e del corpo, in attesa della risurrezione e del giudizio» (*Lo spirito della filosofia medievale*, Brescia 1947, 121, citato in: G. BOF, *Immortalità*, in: «Nuovo Dizionario di Teologia», Roma 1977, p. 613). Più tardi però inizia un processo di progressiva invadenza dell'immortalità dell'anima nel campo prospettico dell'escatologia, fino a farne quasi la succedanea della risurrezione, comunque a considerarla perno decisivo della fede cristiana nella vittoria sulla morte. L'influsso greco platonizzante ha giocato qui un ruolo gravido di conseguenze. E ancor oggi in vasti settori dell'opinione pubblica cattolica si considera l'immortalità dell'anima come elemento determinante della speranza; ne esce oscurato il senso della risurrezione rimandata alla fine quando i giochi sono già stati fatti.

Recentemente in campo protestante si è operata una violenta reazione. In prima fila, con il peso della sua autorità di storico del cristianesimo primitivo, è sceso O. CULLMANN (*Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti?*, Brescia 1970). Le sue affermazioni sono taglienti: «... il legame stabilito fra la "risurrezione dei morti" e la credenza nell'"immortalità" dell'anima in realtà non è neppure un legame, ma

una rinuncia all'una in favore dell'altra: si è sacrificato al Fedone il c. 15 di 1 Cor» (*Ibidem*, pp. 10-11). E giunge a sostenere l'incompatibilità tra le due: «Nel NT la morte e la vita eterna sono legate alla storia di Cristo. È dunque chiaro che per i primi cristiani l'anima non è immortale in sé, ma lo diviene unicamente grazie alla risurrezione di Gesù Cristo, "il primogenito fra i morti", e grazie alla fede in lui» (*Ibidem*, p. 17).

Identificazione o incompatibilità? Non credo che ci si debba rinchiodere nelle maglie di questo dilemma ed essere forzati a scegliere l'uno o l'altro corno. Mi sembra che la soluzione vada cercata nella linea di una netta distinzione. Soprattutto s'impone l'esigenza di una chiarificazione rigorosa di concetti, di termini e di posizioni dogmatiche.

Innanzitutto, la Bibbia ignora, e comunque non insegna affatto, l'immortalità naturale dell'anima. Neppure il libro della Sapienza vi accenna. Si tratta d'una dottrina estranea al messaggio biblico: perciò ne resta impregiudicata.

La Sapienza, solista nel coro delle voci della Bibbia, prospetta la vita beata delle anime dei giusti come esito di grazia e di fedeltà divina. Si tratta di immortalità qualificata nel senso della vita eterna di comunione con Dio e di salvezza. Concerne solo i giusti, mentre le anime dei malvagi avranno in sorte il castigo e la dannazione eterna. Il problema dello *eschaton* è stato risolto sulla base di un'antropologia dualistica, che vedeva nell'uomo un'anima non necessariamente legata al corpo e al mondo.

Il NT, soprattutto nella sua espressione teologica più matura, cioè in Paolo, parla solo di risurrezione dei credenti, di risurrezione dei loro corpi. La vita eterna non è solo beatificazione spirituale, ma comporta essenzialmente la dimensione corporea dell'uomo. A immagine di Cristo risorto. Come non è stata spiritualistica, ma somatica la sua risurrezione così sarà quella dei suoi. L'interpretazione dell'insegnamento della Sapienza deve essere condotta alla luce del dato neotestamentario, che ha funzione ermeneutica rispetto all'AT. Sembra che non si possa evitare di scegliere tra prospettiva somatica e prospettiva spiritualistica dell'*eschaton*. In realtà, si è tentata una via di conciliazione, distinguendo tra escatologia intermedia ed escatologia finale. Immediatamente dopo morte vale la prospettiva propria della Sapienza dell'immortalità beata delle anime. La risurrezione si realizzerà alla fine del mondo, nella parusia di Cristo. Senonché, almeno dal punto di vista biblico, la cosa è tutt'altro che ovvia.

Che la Sapienza parli di escatologia intermedia è solo una supposizione gratuita. Di fatto si è limitata a proporre la salvezza dell'immortalità beata. Ma Paolo, che ha affrontato sembra il problema della situazione intermedia tra morte e parusia, pare orientato nel respingere una soluzione spiritualistica di vita eterna delle anime dei giusti, nel negare una condizione di «nudezza» dal corpo (2 Cor 5). Il suo desiderio di morire per poter entrare in comunione piena e indefettibile con il suo Signore, non ha nulla di comune con lo spirito greco dualistico di liberazione dal corpo. Non la condizione di anima separata lo affascina, ma l'«abitazione celeste» che è immagine del corpo escatologico animato pienamente dallo Spirito, come è detto chiaramente in 1 Cor 15, 45-49.

Per uscire dalla difficoltà Benoit ha proposto l'ipotesi di una risurrezione immediata nella morte (*Risurrezione alla fine dei tempi o subito dopo la morte?*, in: Conc 6, 1970, 1883-395). Ma così non si rende giustizia alle affermazioni neotestamentarie della risurrezione alla fine, nella parusia di Cristo. Boros ha ipotizzato una risurrezione incipiente nella morte: completa solo alla venuta gloriosa di Gesù (*Ha un senso la vita?*, Ibidem, pp. 31-32).

A complicare il quadro già problematico del discorso biblico subentrano alcuni pronunciamenti di grandissimo peso del magistero ecclesiastico. Nel 1513 il concilio Lateranense V affermò con solennità: «... hoc sacro approbante Concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes, animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus, et haec a dubium vertentes, cum illa non solum vere se et essentialiter humani corporis forma consistat... verum et immortalis». In realtà il concilio intendeva opporsi alle posizioni dei neoaristotelici, tra cui Pomponazzi. Questi affermavano che l'anima razionale non era un'entità individuale e legata essenzialmente al corpo, ma uno spirito universale. Concludevano che la morte significava per l'uomo la fine totale, in quanto lo spirito, fonte della vita intellettuale, si staccava e la vita organica e sensitiva si spegneva inesorabilmente. Ora il concilio è intervenuto ad affermare l'unità dell'uomo e a respingere qualsiasi sua divisione dualistica in una parte superiore e in una inferiore. In questo senso poi definisce l'immortalità dell'anima? Così concludono la loro interpretazione F. P. FIORENZA e J. B. METZ: «L'accento della definizione sta quindi nel rifiutare l'idea dell'immortalità di una natura spirituale puramente impersonale ed eterna e nel mettere in risal-

to in sua vece l'immortalità storica dei singoli» (*Mysterium salutis*, vol. II/2, Brescia 1970, p. 283).

C'è poi la definizione dogmatica *Benedictus Deus* di Benedetto XII che asserisce: le anime dei giusti «mox post mortem suam... etiam ante resurrectionem suorum corporum et iudicium universale... fuerunt, sunt et erunt in coelo, coelorum regno et paradiso coelesti cum Christo, sanctorum Angelorum consortio aggregatae, ac post Domini Iesus Christi passionem et mortem viderunt et vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali... sic videntes eadem divina essentia perfruuntur... ex tali visione et fruitione eorum animae, qui iam decesserunt, sunt vere beatae et habent vitam et requiem aeternam». Il testo magisteriale suppone con tutta evidenza l'anima separata dopo morte, ma questo non costituisce la sua intenzione didattica, volta invece a definire l'immediata beatitudine e visione di Dio dopo il decesso. Questo era appunto il problema dibattuto e l'errore preso di mira. La rappresentazione dell'anima separata fa parte di un quadro culturale recepito irreflessamente e non è elemento insegnato dal documento magisteriale. In conclusione, se la suddetta interpretazione degli interventi del magistero ecclesiastico regge, la fede cristiana non appare legata alla concezione dell'immortalità naturale dell'anima né all'idea di un'anima beata separata. Resta il problema, e gravissimo, di come armonizzare i dati di una vita beata dei giusti subito dopo morte (= escatologia intermedia) e di una risurrezione dei corpi che, almeno in senso pieno, sembra doversi collocare alla fine, nella totale liberazione e glorificazione dell'uomo, anche nel suo rapporto con il mondo (= escatologia finale). Punto fermo, invece, è l'interpretazione dell'*eschaton* dell'uomo in chiave unitaria e somatica. La vittoria contro la morte interessa tutto l'uomo, la sua unità psicosomatica, la sua individualità e socialità, il suo essere personale e mondano. Ogni tentativo riduttivistico contrasta con l'orientamento di fondo e autentico della speranza cristiana.

* Le riflessioni proposte nella voce «Risurrezione e Immortalità» fanno spesso riferimento a due problemi strettamente connessi con questo argomento: da una parte, il problema antropologico dei rapporti anima-corpo; dall'altra, il problema escatologico dei rapporti tra retribuzione immediata e retribuzione: alla fine dei tempi. Pertanto sarà utile leggere questa voce in continuità con le voci «Retribuzione» e «Anima e Corpo». In queste ultime, anzi, si potranno trovare più complete informazioni circa le ipotesi teologiche elaborate per concepire le relazioni tra l'anima e il mondo corporeo-materiale in modo

tales che la morte non le interrompa, ma le approfondisca. Alla luce di queste ipotesi, il binomio immortalità-risurrezione non allude più alla dialettica tra due concezioni della salvezza globale dell'uomo, quella della sopravvivenza dell'anima e quella del risveglio del corpo, ma ad un'altra dialettica più profonda tra gli aspetti naturali e gli aspetti soprannaturali presenti nell'evento complessivo della salvezza cristiana.

A questa dialettica allude il Lateranense V, quando presenta l'immortalità come una dote naturale dell'anima. Per comporre questa affermazione con la concezione della salvezza globale come evento gratuito e soprannaturale, appunto come risurrezione, basterà considerare questo problema come un caso particolare del problema più generale dei rapporti tra natura e soprannatura.

Come la conoscenza di Dio per fede non elimina, ma suppone e fonda la conoscenza naturale di Dio; come la grazia non esclude, ma suppone e fonda la libertà; così si può pensare che lo stare dell'uomo presso Dio in quella forma definitiva e gratuita, che la Bibbia chiama risurrezione, supponga e fondi una nativa immortalità, un poter stare dell'uomo davanti a Dio, un essere permanentemente aperto e disponibile ai suoi gratuiti interventi, un poter comunicare con lui anche oltre la morte.

BIBLIOGRAFIA

1/ Dizionari

J. RADERMAKERS-P. GRELOT, *Résurrection*, in: «Vocabulaire de théologie biblique», Paris 1962, 911-919; A. OEPKE, *Anistemi*, in: GLNT, I, Brescia 1965, 987-1000; R. BULTMANN-G. BERTRAM, *Zaó*, in: GLNT, III, Brescia 1967, 1365-1480; O. SCHILLING, *Risurrezione*, in: «Dizionario di teologia biblica», Brescia 1965, 1189-1206; G. VON RAD-A. OEPKE, *Egbeiró*, in: GLNT, III, 17-34; C. TRESMONTANT-P. HOFFMANN, *Immortalità*, in: «Dizionario teologico» II, Brescia 1967, 66-83; R. BULTMANN, *Thanatos*, in: GLNT, IV, Brescia 1968, 159-208; J. L. MCKENZIE, *Risurrezione*, in: «Dizionario biblico» Assisi 1973, 816-820; G. BOF, *Immortalità*, in: «Nuovo Dizionario di Teologia» Roma 1977, 607-621; ID., *Risurrezione dell'uomo*, Ibidem, 320-332.

2/ Studi biblici

R. MARTIN-ACHARD, *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament*, Neuchatel 1956; B. J. ALFRINK, *L'idée de résurrection d'après Dan XII, 1. 2*, in: Bib 40, 1959, 355-371; C. LARCHER, *Etudes sur le livre de la Sagesse*, Paris 1969, 237-327 (c. IV: *L'immortalité de l'âme et les rétributions transcendentes*); P. BENOIT, *Risurrezione alla fine dei tempi o subito dopo la morte?*, in: Conc 6, 1970, 1883-1895; M. CARREZ, *Con quale corpo risuscitano i morti?*, Ibidem 1869-1882; A. M. DUBARLE, *L'attesa di una immortalità nell'Antico Testamento e nel giudaismo*, Ibidem, 1802-1815; J. GNILKA, *La risurrezione del corpo nella controversia esegetica contemporanea*, Ibidem, 1913-1929; J. KREMER, *Paolo: la risurrezione di Gesù, causa e modello della nostra risurrezione*, Ibidem, 1854-1868; F. MUSSNER, *La dottrina di Gesù sulla vita futura secondo i sinottici*, Ibidem, 1816-1826; K. ROMANIUK, *Io sono la risurrezione e la vita*, Ibidem, 1842-1853; G. BARBAGLIO, *La speranza cristiana secondo S. Paolo*, in: ViPe 55, 1972, 33-49; B. BOSCHI, *La risurrezione nell'Antico Testamento*, in: SacDoc 1974, 73, 5-43; W. ZIMMERLI, *La mondanità dell'Antico Testamento*, Milano 1973, pp. 115-141; G. SEGALLA, *Gli orizzonti della speranza in S. Paolo*, in: StPatav 21, 1974, 5-27; M. E. BOISMARD, *La nostra vittoria sulla morte secondo la Scrittura*, in: Conc 11, 1975, 827-838; G. BOF, *Una antropologia cristiana nelle lettere di S. Paolo*, Brescia 1976.

3/ Studi teologici

K. RAHNER, *Principi teologici dell'ermeneutica di asserzioni escatologiche*, in: *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, Roma 1965, pp. 399-440; ID., *La vita dei morti*, Ibidem pp. 441-454; J. BLENKINSON, *Sintesi teologica e conclusioni ermeneutiche*, in: Conc 6, 1970, 1896-1910 (conclude gli studi biblici di tutto il numero dedicato al tema di «immortalità e risurrezione»).

In queste indicazioni inoltre si troveranno molti altri riferimenti bibliografici.

RITO

ARMIDO RIZZI

I/ SUL METODO. - II/ FENOMENOLOGIA DEI RITI. - III/ RILETTURA CRITICA. - IV/ IL RITO NELL'ANTICO TESTAMENTO. - V/ RITO E FEDE CRISTIANA. - VI/ ATTUALITÀ DEL RITO.

I/ SUL METODO

I/

Il termine «rito» viene a volte usato per esprimere in generale un meccanismo ripetitivo con funzione regolatrice psicologica o sociale (cfr.

la sezione «Sul rituale» in: AA. VV., *LA RELIGIONE OGGI?* Milano 1972). Noi lo assumiamo in un'accezione più ristretta, e storicamente più appropriata, che interessa solo l'ambito religioso o para-religioso (senza peraltro negare che tra le due accezioni vi possa essere più di un elemento di continuità).

2/

Si può discorrere del rito procedendo *a priori*, deducendone cioè la necessità e l'essenza da un disegno di natura umana anteriormente tracciato e applicando l'immagine così ottenuta a definire i riti effettivamente esistenti. Noi parliamo invece da questi ultimi, e attraverso lo studio di alcuni casi che assumiamo come esemplari cerchiamo di pervenire a un'immagine di rito che valga e funga come «essenza *a posteriori*». Il problema di come scegliere entro la messe ricchissima dei fenomeni culturali i riti senza aver prima definito che cos'è il rito si risolve appellandosi alla circolarità ermeneutica che caratterizza il conoscere storico; e che nel nostro caso significa partire con un'approssimazione descrittiva di rito, raccogliere i fatti su base ad essa, e operando sui fatti giungere a una definizione più sostanziale e più precisa senza dimenticare che anche questa sarà sempre correggibile e perfezionabile: il circolo ermeneutico non è mai definitivamente chiuso).

3/

Il procedimento di definizione passa attraverso due momenti: un primo *partecipativo* o *fenomenologico*, in cui l'azione (o il complesso di azioni) rituale viene rivissuta *ab intus* dell'esperienza di chi la compie, guardata con i suoi occhi, capita secondo i suoi canoni interpretativi; un secondo, *critico*, in cui la rilettura dello stesso fenomeno rituale avviene attraverso l'applicazione di una concettualità riflessa, guidata da un'istanza di verifica sulle pretese di realtà e di efficacia che del rito sono caratteristiche.

4/

Come descrizione minima e in funzione selettiva, diciamo che il rito è un'azione con cui l'uomo intende mettersi in rapporto con un mondo superiore, metaempirico, per esprimere determinati atteggiamenti e raggiungere determinati scopi. Sulla base di questa descrizione si è scelto quattro esempi di atti o complessi rituali:

- a) la festa del capodanno,
- b) l'iniziazione tribale,
- c) la ritualizzazione dell'aggressione,
- d) l'offerta primiziale.

5/

La trattazione generale sul rito sarà seguita da alcune sezioni integrative: il rito nell'Antico Testamento; rito e fede cristiana; attualità del

rito. Non si tratterà di semplici corollari, ma di prolungamenti del discorso fondamentale, di ulteriori passi snodati sull'indefinito percorso della ricerca ermeneutica.

II/ FENOMENOLOGIA DEI RITI

1/ La festa del capodanno

Gli studi etnologici e storico-religiosi hanno messo in luce l'ampiezza di diffusione e la profondità di significazione di questa istituzione rituale. Ne diamo a tratti rapidi un esempio.

a) Nelle isole Trobriand, in Melanesia, si conclude a luglio il raccolto degli *ignami taitù*, un tubero che costituisce l'alimentazione base della popolazione. Inizia allora un periodo di festa, che si distende per un intero mese lunare. Consacrati i tamburi cerimoniali (che sono stati sino a questo momento in religioso silenzio), hanno avvio le danze, i canti, la distribuzione di cibi, le orge culinarie e sessuali. Il villaggio diventa una specie di festoso mercato ortofrutticolo: i tuberi raccolti e ammucciati vengono messi in bella vista, alternati con esposizioni di frutti (banane, cocco ...) che fiancheggiano e adornano le vie. Tutti ricevono cibo in abbondanza dal capo del villaggio; anche i morti, che in questo periodo vengono in visita al villaggio e godono dello spettacolo di vivande appositamente allestite. Ed è poi con l'espulsione dei morti che ha termine la lunga festa e riprende il ritmo normale di lavoro e la regolarità dei rapporti e degli impegni sociali.

b) Se vogliamo penetrare il senso di questo complesso sociale e rituale, dobbiamo interrogare il *mito* che lo sottende e lo illumina. Racconta dunque il mito che in tempi antichi una donna di queste isole diede alla luce un bambino, ma non aveva di che nutrirlo, essendo sprovvista di latte. Ella invocò allora la madre, morta, perché venisse in aiuto al bambino. La madre venne dal regno dei morti e portò dei tuberi di ignami, con cui il bambino poté sfamarsi. Non solo: ella si mise a dissodare un tratto di terra per piantarvi gli stessi tuberi. E da allora, benché scacciata poi dalla figlia, tornò in visita ogni anno nell'isola. Queste apparizioni della morta vengono considerate la fondazione della festa di capodanno. Per chi ha un minimo di familiarità con culture primitive il mito appena narrato è trasparente. Questa gente è continuamente alle prese col problema della fame (il bambino denutrito); la sua vita dipende dalla presenza e dall'abbondanza

del tubero di ignami. Ma il tubero non viene prodotto dall'uomo; è dono di una forza invisibile (la terra), che l'uomo non può catturare ma con cui può soltanto collaborare (la coltivazione), accettandone e secondandone i ritmi. La madre defunta che torna dall'oltretomba per sfamare il bambino, e che poi insegna a piantare i tuberi, è la personificazione di questa forza extraumana, che fonda la vita dell'uomo e la sua stessa attività. Forza che viene insieme invocata (la figlia prega la madre) e respinta (la figlia caccia la madre), perché è a un tempo benefica e misteriosa, feconda e indomabile.

c) Ora, questa convinzione che il mito esprime a parole viene riattualizzata (cioè riespressa in un complesso di azioni codificate) nella lunga festa del capodanno. Sospensione del lavoro, esposizione dei frutti, ritorno dei morti non sono che un unico e differenziato atto di riconoscimento che la vita dell'uomo ha le sue origini fuori dell'uomo stesso. Certo, l'uomo diventa cooperatore della vita: tutti i mesi di lavoro, scanditi dall'esattezza severa dei movimenti e dei tempi, stanno a testimoniarlo. Ma il lavoro non è l'ultima parola; questa va cercata nella sfera che trascende l'umano. Anzi, il lavoro stesso, benché compiuto dall'uomo, non è stato inventato dall'uomo: anch'esso appartiene alla sfera del transumano. Lavorando, l'uomo riproduce i gesti originari, archetipici, di un personaggio superiore, che compiendo per la prima volta quei gesti ha dato origine e fondamento all'esistenza sociale, attiva, culturale. E tuttavia, lavorare non basta; bisogna celebrare. Perché? Perché le forze della vita invecchiano e si logorano; ora il rito, riportandole a galla, disegnanole festosamente in una serie di azioni emblematiche, le rimette a nuovo. Meglio ancora: è il rapporto tra l'attività umana e quelle forze che si allenta, così che l'azione dell'uomo ne risulta come scaricata, depotenziata, esausta. Il capodanno è allora un bagno nelle energie vitali, una restaurazione del rapporto tra il lavoro umano e le realtà transumane che lo alimentano e lo rendono fecondo. Ecco perché il capodanno è la rinascita del mondo, è il riprendere da capo, con l'intatta freschezza del primo giorno, con l'esuberanza di forze umane ricreate dal nuovo innesto. L'uomo primitivo sa che l'agire umano è sempre passivo; l'illusione tecnologica di un'attività assoluta, dominatrice della natura, non l'ha ancora sfiorato. Egli sa che dalla natura dipende; che non è lui a trascenderla con il proprio lavoro, ma ne è invece trasceso, in quanto anche il lavoro è un momento interno

allo svolgimento del ciclo naturale. E nel rito l'uomo sviluppa il tema della propria dipendenza dalla natura; diremmo che gestisce la propria passività come fondamento della propria attività.

2/ L'iniziazione tribale

Si tratta di un complesso di riti e di insegnamenti che segnano l'ingresso del giovane nel gruppo (l'età più comune è quella della pubertà; ma essa può variare, oscillando dall'età infantile ai 25-26 anni). Sebbene la successione e accentuazione sia estremamente differenziata, è possibile tracciarne uno schema sostanzialmente fedele e certamente chiarificatore.

a)

Nell'iniziazione si distinguono quattro momenti: la preparazione del terreno, la separazione dalla madre, le prove iniziatiche, la rivelazione dei segreti.

a) La *preparazione del terreno* costituisce la fase preliminare. Nel corso dell'iniziazione i giovani verranno isolati entro uno spazio che li separerà dal resto della popolazione. Questo spazio (possibilmente in mezzo alla foresta) dev'essere appositamente consacrato: esso rappresenta il mondo primordiale, quando gli Esseri divini vivevano sulla terra; ed è il luogo in cui l'iniziando ritroverà il contatto con loro, entrando nella sfera del sacro.

b) La *separazione dalla madre*. Una volta preparato il terreno, i ragazzi vengono strappati alla casa dove hanno fino allora vissuto, e portati nella foresta, dove resteranno per tutto il periodo dell'iniziazione (almeno alcuni mesi). La madre rappresenta il mondo dell'infanzia, ignaro e beatamente irresponsabile; staccarsi da lei è la condizione per diventare adulto, è il primo passo verso la responsabilità. Le formule della separazione sono molteplici, più o meno violente; ma l'atto stesso costituisce comunque una sostanziale violenza, la rottura della relazione naturalmente più intensa. La madre non ritroverà più il suo bambino; quando questi ritornerà al villaggio, sarà un *altro uomo*, autonomo. La separazione non è un episodio; è un passaggio senza ritorno.

c) Le *prove iniziatiche* servono a temprare la resistenza fisica e la forza morale del ragazzo; alcune poi tendono a dargli un'efficace esperienza della morte. Tra le più comuni sono: interdizioni alimentari (mangiare e bere solo alcuni elementi, o addirittura digiunare); prova del caldo e del freddo (bagni in acqua gelida, ripo-

so vicinissimo al fuoco...); resistenza al sonno; lunghi silenzi; limitazioni visive (camminare guardando la punta dei piedi o con il volto coperto); ma ancora: punture d'insetti, estirpazione di un dente o di capelli; lacerazione della pelle, ecc. Naturalmente, queste prove sono alternative; non vengono eseguite tutte sugli stessi iniziandi, ma variano da regione a regione, da cultura a cultura. Dove l'iniziazione tribale avviene all'età della pubertà, è quasi sempre praticata la circoncisione; integrata a volte da un'operazione supplementare, la subincisione. Accanto a queste prove reali non vanno poi dimenticate quelle in cui prevale l'elemento simbolico: per es. restare in luoghi completamente oscuri, oppure penetrare in capanne o in animali finti (che simboleggiano il ventre della divinità la quale inghiotte l'iniziando).

d) La *rivelazione dei segreti*. Il fatto centrale dell'iniziazione è costituito dalla comunicazione delle tradizioni etico-sociali e delle tecniche proprie di ogni cultura. Il giovane impara l'utilizzazione degli strumenti che servono ai lavori fondamentali (coltivazione, pesca, caccia, custodia del bestiame); apprende l'uso corretto del sesso, la sua regolamentazione; viene addestrato in giochi, canti, danze. Tutto questo insieme di contenuti didattici è però avvolto in un orizzonte religioso: lavoro, sesso, danze, sono stati inventati e insegnati *in illo tempore* dall'Essere supremo o dalle divinità primordiali specifiche. Il momento culminante del processo iniziatico è il racconto del *mito*, dove quest'origine sacra di tutta la realtà umana viene svolta narrativamente. In un contesto visivo e auditivo particolarmente intenso viene rivelato il nome della divinità mentre le sue gesta primordiali e fondatrici sono ripetute in forma di rappresentazione. Le cognizioni acquisite nell'iniziazione devono restare segrete; bambini e donne ne sono rigorosamente esclusi.

b)

Quale il significato di questo succedersi di cerimonie e di esperienze? Si può dire che l'iniziazione ha un tema e uno scopo unico: realizzare *la morte e la rinascita* del candidato. Con uno scenario di gesti pittoreschi (e spesso terrificanti), essa mima la condizione del defunto e poi del neo-nato. L'insieme delle prove reali e simboliche deve portare a «gustare» l'orrore della morte e poi l'inattesa ebbrezza della risurrezione. Infatti questo mimo non è un gioco; è un rito. E il rito è efficace: ciò che esso esprime lo realizza effettivamente nell'esistenza del soggetto. Morte e rinascita significano *passag-*

gio da uno stato esistenziale a un altro. *Passaggio dall'ignoranza alla conoscenza*: abbiamo visto che il mito offre un insieme di cognizioni pratiche e la loro radicazione nell'esemplare divino. Ma, proprio in forza di questa conoscenza, l'iniziato acquista una nuova posizione in seno alla società: finora era stato passivo, per così dire parassitario; ora egli è capace d'agire, di contribuire ordinatamente alla vita della collettività. Dunque *passaggio dalla passività alla responsabilità sociale*. Questo non può avvenire senza un prezzo di rinuncia, di sofferenza. La vita del bambino è protetta, ed è lasciata a un regime di permissività; ma l'esistenza reale è dura, per le sofferenze che apporta e per l'autodisciplina che esige. L'iniziazione segna anche questo passaggio: *dalla beatitudine infantile all'austerità dell'adulto*.

Ignoranza-passività-permissività da una parte; conoscenza-responsabilità-disciplina dall'altra, possono essere rispettivamente raccolte e concentrate nei termini di *natura* e *cultura*. L'iniziazione è il superamento della natura e l'ingresso nella cultura; dove «natura» dice il dato umano di partenza, il plesso di inclinazioni, di istinti, di impulsi, che l'uomo si trova ad avere; e «cultura» è il mondo di significati e di valori, il senso totale e organizzato, in base al quale l'uomo assume la propria natura e, assumendola, la trascende. Ma per l'uomo religioso la cultura non è un prodotto della storia; è dono ed esigenza della divinità; è imitazione delle azioni archetipiche compiute dagli dèi. Così il transito dallo stato di natura a quello di cultura è anche, e ultimamente, *passaggio dal profano al sacro*, dall'esistenza ancora informale e casuale e disordinata all'esistenza modellata e finalizzata e ricca di senso, perché «consacrata». «L'iniziazione equivale a un mutamento ontologico del regime esistenziale» (Eliade). Non per nulla l'iniziato riceve in molti casi un nome nuovo.

3/ Ritualizzazione dell'aggressività

Nella società vi sono conflitti che nascono dalla violazione delle sue strutture, e ve ne sono invece di connaturali, che derivano dall'esistenza stessa di queste strutture. Sono, questi ultimi, i conflitti che sorgono tra i gruppi deboli e i gruppi forti; tra le donne e i maschi, per esempio, o tra il popolo e i capi. Ora, nelle società arcaiche questo genere di conflitti viene risolto mediante un processo di ritualizzazione; l'aggressività accumulata dai gruppi deboli viene incanalata entro le forme modulari del

rito, e diventa strumento di ricomposizione dell'equilibrio sociale.

Presso molte tribù dell'Africa meridionale, dove la donna ha una posizione totalmente subordinata al maschio, si celebravano (fino alla soppressione da parte degli europei) in determinate circostanze riti di capovolgimento dei ruoli, entro il cui svolgimento le donne avevano il diritto (e il dovere) di abbandonare il loro abituale comportamento di sottomissione, e di assumere il contegno proprio del sesso maschile. Indossavano quindi abiti e ornamenti maschili, si arrogavano il diritto di pascolare e mungere il bestiame, potevano circolare nude, praticare il turpiloquio e cantare canzoni erotiche. Altrove (Nuova Guinea), durante la festa annuale più importante, le donne scendono in piazza (luogo normalmente loro vietato) e, tenendo in mano mazzi di ortiche appena colte, si precipitano sugli uomini — soprattutto sui membri più influenti della società — e cercano di pungerli in tutte le parti del corpo, lanciando al tempo stesso contro di loro cenere e parole di scherno. Identico significato hanno le proteste, le inversioni rituali dei ruoli nei confronti del re, presso alcuni popoli africani. Come quando al posto del sovrano viene momentaneamente intronizzato un diverso individuo; o quando le mogli rinfacciano al sovrano, a nome di tutto il popolo, le sue mancanze.

Notiamo che non si tratta di una catarsi psicologica favorita dai gruppi forti per concedere ai deboli uno sfogo passeggero e innocuo delle loro frustrazioni. Ambedue le parti accettano il rispettivo ruolo come giusto e necessario per l'ordine sociale. Quest'ordine non è sentito e vissuto come un patto convenzionale o peggio ancora come un giogo unilateralmente imposto. L'ordine sociale è, insieme all'ordine cosmico, una realtà di origine divina, mitica; quindi perfetto in ogni sua parte. Se esso viene provvisoriamente sospeso con il rovesciamento delle posizioni e dei ruoli, non è per sovvertirlo ma per confermarlo. Il momentaneo caos sociale è funzionale alla ripresa dell'ordine. La catarsi realizzata dal rituale attua il ritorno della società alle sue origini; l'esplosione dell'inferiore contro il superiore libera non solo il primo dalla sua aggressività ma ancora il secondo dalla sua arroganza del potere.

4/ L'offerta primiziale

a)

A differenza degli altri tipi di esercizio rituale, l'offerta primiziale — che qui consideriamo li-

mitatamente alle civiltà più elementari: raccolta, pesca e caccia — non è legata a ritmi temporali fissi, ma ha carattere occasionale, essendo prevalentemente connessa ai singoli atti di acquisizioni dei rispettivi beni utili (frutti, pesca, selvaggina). Due aspetti caratterizzano quest'offerta: a) il destinatario, che è la Potenza da cui si ritiene dipendano quei beni: il Signore degli animali, l'Essere supremo; b) l'atto: l'alienazione (cioè la non consumazione) di una parte del bene acquisito. Tale gesto di alienazione può avvenire per abbandono, come quando si espone su un albero del bosco una porzione del cuore dell'animale ucciso, o la si getta nella foresta dicendo: «è tua»; o per distruzione, quando la moglie del cacciatore, al ritorno del marito con la preda, getta un'offerta nel fuoco; o ancora nella rinuncia simbolica al prodotto della prima pesca (per es. rigettandone in mare ossa e pelle).

b)

«E' tua»: non è un gesto di dono, come se l'animale catturato appartenesse al cacciatore, e questi ne facesse omaggio alla divinità. Si tratta piuttosto di un *riconoscimento*: l'animale o il frutto appartiene alla divinità, e l'uomo non può appropriarsene a suo arbitrio; se egli ha ucciso, lo ha fatto per un bisogno di sussistenza, non perché si ritenga padrone della vita. Che la tonalità psicologica prevalente sia il senso di colpa e la paura o invece la pura gratitudine, può variare di caso in caso; e può anche non costituire necessariamente un'alternativa. L'essenziale è che paura o gratitudine o altri sentimenti presuppongono la coscienza di dipendenza e ne suscitano l'espressione rituale. Non a caso alle spalle di questi gesti è possibile ritrovare (non sempre, e non con la stessa relazione organica notata nella festa di capodanno) un mito di creazione. Il cui significato non è primariamente di offrire la spiegazione causale dell'esistenza delle cose, ma di esprimere la presa di coscienza che l'uomo ha del proprio rapporto con le cose: egli non è proprietario ma solo usufruttuario. Si tratta dunque di dipendenza esistenziale dalla Potenza, di non autonomia nell'azione, di accettazione di regole di comportamento che trascendono la volontà dell'uomo.

5/ Trattati fenomenologici generali

Volendo raccogliere gli elementi che accomunano riti anche profondamente diversi quanto al conteso culturale e alla intensità religiosa, si

può dire che nell'azione rituale appare con prepotente evidenza l'ambiguità dell'esistenza umana. Ambiguità nel senso originario di appartenenza a due regioni, di relazione irrinunciabile e costitutiva a due livelli di realtà.

a) L'uomo del rito è alle prese con un mondo «altro» da quello delle faccende terrene, con un tempo «altro» da quello delle vicende quotidiane, con personaggi «altri» da quelli delle relazioni abituali. E non si tratta di un rapporto aleatorio o convenzionale, una specie di hobby elegante ma superfluo, di diversivo affascinante. Questa realtà «altra» concerne la vita dell'uomo in ciò che ha di più proprio; diremmo che ne costituisce il senso e ne determina il destino.

b) I riti, per quanto strappino momentaneamente l'uomo al suo mondo e tempo e ambiente normale, tradiscono un riferimento essenziale a tutto ciò. Non vi appare nulla di una *fuga mundi* di tipo mistico o allucinatorio. Se l'uomo vive e si muove entro le pareti di un cosmo naturale, il rito opera come consolidamento di queste pareti. Se l'uomo agisce entro la trama dei rapporti sociali, il rito ritesse questa trama con fili solidissimi. Se dunque il rito è necessario per l'identificazione del senso e del destino umani (cfr. a), non lo è in una prospettiva di trasposizione extramondana dell'uomo, ma come condizione di possibilità della sua posizione mondana. Attraverso il rito, il sacro fonda il profano, il divino crea natura e cultura, cicli e istituzioni, corporalità e lavoro.

III/ RILETTURA CRITICA

1/ Tre possibilità

Classificando le interpretazioni del rito secondo un criterio storico, l'«Enciclopedia delle religioni» ne conta nove (vol. V, coll. 383-400) pur limitandosi alle più rilevanti e rinunciando alla completezza materiale dell'inventario. Preferendo un criterio *tipologico*, noi abbozzeremo tre figure ermeneutiche, che attorno ad alcune denominazioni individuali raccolgono e rappresentano più ampie e più differenziate tendenze.

a) Parlando di interpretazione *funzionalista* non ci limitiamo a quella che, con Malinowski, si è espressamente dato questo nome, ma estenderemo anche e soprattutto la ripresa e la rivalutazione storicistica che ne ha dato la scuola italiana, particolarmente negli approdi recenti di LANTERNARI (*La Grande Festa*) e di

DI NOLA (voci della «Enciclopedia delle religioni»).

b) L'interpretazione *dualista* è rappresentata, in forma non conseguente bensì attraversata da salutari contraddizioni, da coloro che tendono a isolare fenomenologicamente il sacro dal profano. L'espressione più sistematica di questa posizione si trova in Eliade, la cui ricchezza tematica spiace di dover racchiudere nell'angustia di una paginetta.

c) All'esposizione di questa e dell'altra figura interpretativa faremo seguire una traccia di discorso critico e una diversa proposta, capace — crediamo — di integrarne le istanze senza assumerne le lacune.

2/ Interpretazione dualista (Eliade)

a) Lo studio del rito, come di qualunque fenomeno religioso, non può che «ripetere» il vissuto stesso del fenomeno, dispiegare in forma discorsiva la coscienza dell'*homo religiosus*, che è unicamente vera e intrascendibile.

b) L'uomo religioso (che per Eliade è il primitivo, a differenza dell'uomo moderno, secolarizzato) vive nella storia ma non appartiene alla storia, pratica il profano e l'utile ma è cittadino del tempo mitico, del sacro. Il profano è in sé inconsistente, cioè insignificante e precario; in certo senso «non è», in quanto appartiene all'ordine delle realtà puramente strumentali, senza valore, senza dignità ontologica. Ma il primitivo è «assetato di essere», bramoso di senso; è dunque in ricerca di un tempo diverso dal quotidiano, dell'*illud tempus* originario, anteriore alla storia, figura di perfezione assoluta.

c) È vero che già ogni azione umana, ogni lavoro, ogni relazione, è imbevuta di sacro, è imitazione dell'atto mitico divino; ma soltanto il rito è rinnovamento vero e proprio di quell'atto. Soltanto il rito squarcia la durata evanescente del tempo profano per iscriverci la «sequenza di eternità» periodicamente ricuperata. In fondo, ogni rito è una partecipazione alla creazione, alla cosmogonia. Se un oggetto è costruito, se un malato viene guarito, è perché nel gesto rituale che accompagna questa trasformazione si riverbera l'atto creatore, si comunica una somma intatta di energie.

d) Si diceva dell'uomo moderno secolarizzato. Bisogna ora precisare che questo fenomeno storico tocca soltanto la superficie del mondo umano. Cacciato dalla porta della coscienza, il sacro torna per le finestre socchiuse di esperienze o esigenze inconfessate: superstizioni,

tabù, mitologie camuffate, ritualismi degradati. La cosa non stupisce, quando si avverta che, discendendo dall'*homo religiosus*, l'uomo profano non può cancellare il proprio passato anche più remoto. I contenuti e le strutture dell'inconscio presentano somiglianze straordinarie con le figure mitologiche. Si potrebbe dire che i miti oggettivano gli archetipi della psiche collettiva (in senso junghiano), e che l'uomo è quindi essenzialmente, lo voglia o non lo voglia, religioso.

3/ Interpretazione funzionalista (Lanternari, Di Nola)

a) La comprensione dei riti non può limitarsi a coglierne il vissuto, a capirli *ab intus*, collocandosi nella prospettiva di chi li celebra; essa deve prenderne distanza e situarli nella totalità dell'orizzonte umano, di cui la religione è una parte. In altri termini, non basta cogliere il «fenomeno»; bisogna capirne la «funzione», la finalità in ordine all'esistenza dell'uomo concreto e storicamente determinato.

b) Per capire la funzione del rito è necessario individuare in quale situazione nasca e si eserciti. Parleremo di una situazione di «crisi», intendendo con questo la condizione insieme oggettiva e soggettiva in cui si viene a trovare l'uomo minacciato nella sua esistenza. Se si ripercorrono gli esempi riportati, si vedrà che in ogni caso ci si trova in presenza di un'occasione di rischio e di insicurezza (la fame, il caos degli istinti infantili o aggressivi, l'alea della selvaggina o della raccolta), che emerge in rapporto agli atti vitali ed economici di ogni specifico ambiente culturale. Ogni attività umana copre un'area di casualità e di instabilità mai interamente riscattabile; se da una parte l'uomo vuol fare se stesso, assicurare la propria esistenza attraverso la cultura, dall'altra egli avverte che l'esito dello sforzo culturale dipende da elementi che gli sono indisponibili, e minacciano di rendere insufficiente, quando non di dissolvere, quello sforzo. E proprio la coscienza di questa condizione oggettiva di fragilità la sovraccarica di un risvolto soggettivo di paura, di angoscia, di incertezza.

c) Il rito è il processo attraverso il quale l'uomo si garantisce il successo di quelle imprese il cui esito appunto non dipende dalle sue forze e capacità. Mediante il rito, l'uomo assalito dalla precarietà si immerge in quella dimensione basilare e fondante — il sacro — dove ogni precarietà è bandita, dove la cultura umana affonda le sue radici e attinge il succo vitale. Qui, ri-

tuffate nella loro realtà creatrice, le istituzioni (lavoro e famiglia e rapporti sociali) non sono attraversate dal pericolo di disgregazione, ma rifondano se stesse, si rinnovano, si rigenerano. Quest'area intatta e perfetta è fuori della storia; e il rito che vi conduce è una forma di de-storificazione.

d) Ma questa non-storia restituisce l'uomo alla storia. Il rito adempie effettivamente, efficacemente, alla sua funzione: salvare i valori della esistenza concreta minacciati da una situazione di crisi. Attraverso la pratica rituale l'angoscia si risolve, e l'uomo può tornare al suo lavoro e alle sue relazioni, come costruttore di se stesso e della società.

e) Il rapporto sacro-profano si risolve dunque tutto a favore del secondo termine. Se nell'avventura del rito il sacro sembra costituire la realtà vera e assoluta che sospende il profano e poi lo fonda, nella globalità dell'esperienza umana è il profano che si rivela come la verità del sacro; è il positivo della cultura che fonda la propria momentanea negazione come momento dialettico per ricuperarsi e non naufragare nella crisi. Attraverso la negazione rituale l'uomo esorcizza la negazione reale e salva il profano.

4/ I loro difetti

a) Abbiamo già accennato di passaggio a una contraddizione che percorre il discorso pur così suggestivo di Eliade. Se il sacro è sempre considerato, nei miti e nei riti, come potenza fondatrice del profano, come sua creazione e animazione, è indebito isolarne la realtà e opporla al mondo come inconciliabile alterità. La vita consacrata dall'iniziazione rimane pur sempre *questa* vita; il tempo santificato dalla festa è ancora il tempo *del lavoro*; il mondo ricaricato d'energia è il mondo *terreno*, che sostiene coi suoi frutti l'esistenza dell'uomo. La storia delle religioni conosce indubbiamente anche un genere di riti dove l'accesso al sacro che essi procurano equivale alla presa di distanza dal mondo, dal corpo, dal tempo. Si pensi ai misteri eleusini, dove la figura divina (Demetra) da donatrice del bene culturale — i cereali — che debella la fame e la miseria diventa elargitrice di una beatitudine ultramondana, che nell'azione rituale viene in qualche modo anticipata. Ma ci troviamo di fronte a fenomeni limitati che, indipendentemente da qualsiasi giudizio di valore, non possono assurgere a esemplari delle funzioni rituali, e che lo stesso Eliade non considera come partico-

lamente significativi della condizione religiosa dell'uomo.

↳ Quanto alla linea funzionalista, ci pare che essa si presenti come reticentemente riduttiva. Il momento fenomenologico o di partecipazione, provvisoriamente assunto, non viene poi realmente integrato nel momento funzionale, ma viene abolito nella sua istanza più propria. Qual è questa istanza? È l'affermazione di presenza. Per l'uomo religioso il sacro non è soltanto la Realtà, cioè la pienezza di valore; è anche realtà, cioè esistenza effettiva, non immaginaria. Ora, nel funzionalismo il sacro — a cui il rito dà accesso — svolge la sua funzione come pienezza immaginaria, luogo irreali di forza e di potenza, che colma i vuoti del reale, le sue lacune di senso, le sue zone di aleatorietà. Certo, non si tratta di un'affabulazione inane e gratuita; il rito funge veramente come ricomposizione della capacità culturale dell'uomo. Ma si tratta di ricomposizione soggettiva, di verità appunto funzionale. Invece che con una affermazione di presenza, qui si parte con una « crisi di presenza » (De Martino), che il rito surroga illusoriamente sul piano ontologico anziché efficacemente sul piano pragmatico. Insomma, se per l'uomo religioso il sacro è il fondamento della realtà che nel rito si fa presente, nell'interpretazione funzionalista il sacro è l'eccezione a cui l'uomo ricorre per autofondarsi entro una realtà senza fondamento. Là il sacro è l'orizzonte avvolgente e portante di profano; qui il profano è la totalità entro cui prende significato il sacro.

Questa linea interpretativa sarebbe accettabile se si proponesse come una scelta di campo, una particolare opzione metodologica: studio della religione in quanto momento della vita profana dell'uomo. Sarebbe così sociologia o psicologia (o altro) della religione. Ma proponendosi come discorso sulla religione come tale, il funzionalismo trasforma l'opzione metodologica in posizione ideologica, in chiave immanentistica. La quale, se affida alla ricerca positiva di scoprire che cosa la religione è, già *a priori* stabilisce che cosa essa non può essere, e chiude quindi in partenza il discorso sulla sua verità « oggettiva ».

5. Verso un'interpretazione integrante

Se ci riportiamo brevemente a un discorso sul metodo, vedremo che le parzialità di queste interpretazioni possono addebitarsi a un difetto di *consequenzialità fenomenologica*. I funzionalisti abbandonano la fenomenologia quando si

tratta di capire che cosa il rito è oggettivamente; i dualisti spingono l'analisi fenomenologica a senso unico, occultando dietro l'affermazione del primato del vissuto una frattura e una selezione ideologica entro il vissuto stesso. Una lettura che non voglia comprimere il significato del rito entro recinti aprioristicamente tracciati, deve rispettarne tutte le mozioni, tutti i livelli o i sentieri di intenzionalità, anche quando si presentano come aporetici. Le aporie vanno risolte con la ricerca di superiori luoghi di composizione, non dissimulate con l'abolizione di uno dei termini.

Il vissuto del rito presenta con uguale incontestabilità un rapporto all'ordine dell'utile, del profano, e l'affermazione di un ordine « diverso », il sacro. Ognuna di queste due direzioni intenzionali va mantenuta; non solo perché la verità del rito richiede cumulativamente e l'una e l'altra, ma soprattutto perché ognuna delle due ha bisogno dell'altra per essere se stessa. Nella logica del vissuto rituale, sacro e profano non hanno realtà alcuna se non in reciproco riferimento. Il sacro è ordinato all'utile; ma questo rapporto di mezzo e fine non dice che una parte della verità. Infatti l'utile fondato o rifondato dal sacro non se ne stacca per vivere una vita sua propria, nella raggiunta autonomia di una compiuta autodefinizione. Il rito è un avvenimento puntuale; ma il sacro che ne scaturisce è una dimensione costante. Il rito cessa quando l'ordine dell'utile è garantito; ma l'ordine dell'utile è garantito perché, attraverso il rito, si riannoda più strettamente al sacro. La *fondazione* dell'utile (rito) è momentanea, ma il suo *fondamento* (sacro) è stabile. E fondamento significa non solo garanzia di successo ma costituzione di senso, inserimento in un ordine più ampio; quindi, trans-significazione. Un paradigma concettuale che può aiutarci a ritrascrivere criticamente la logica dell'annodamento sacro-profano è quello francofortese, della « ragione strumentale » e della « ragione oggettiva ». Lasciato a sé, l'ordine dell'utile è sempre parcellare: definisce l'organizzazione dei mezzi per conseguire uno scopo determinato. Ma l'armonizzazione di questo scopo con altri, con tutti gli altri, per ottenere un bene universale, senza contraddizioni interne, non appartiene più all'ordine dell'utile, alla ragione strumentale. Bisogna passare a un ordine qualitativamente diverso: non più l'apparato dei mezzi, ma la patria dei fini, la ragione oggettiva (nel senso forte, aldilà del mondo degli oggetti; dunque, trans-oggettiva). Quando il primitivo attribuisce all'azione mitica una tecnica

di lavoro, non è (o non è necessariamente) che egli voglia potenziare l'efficacia intrinseca di questa tecnica, scongiurarne il fallimento; piuttosto egli ne *riconosce* insieme la parzialità e l'inserimento in una totalità, cioè l'essenziale referenzialità a un assieme che costituisce la razionalità delle parti, e la cui razionalità sfugge alla ragione dell'uomo. Questo assieme, sia concepito come Cosmos in cui essere integrati, sia presentito come Volontà personale dalla cui disposizione dipendere, è il sacro.

Parlando di «riconoscimento» si è forse data l'impressione di proiettare nel primitivo una improbabile attitudine teoretica. Ma si tenga presente che le categorie qui usate sono — e sanno di essere — la traduzione concettuale di una posizione che il primitivo esprime preconcettualmente, nell'intelligenza operativa del suo comportamento, non nell'itinerario riflessivo del suo discorso mentale. Il primitivo, cioè, «riconosce» il sacro come ordine transoggettivo, come razionalità globale, in quanto gli *obbedisce*, in quanto la sua esistenza non è autoprogettata e iniziativa, ma «imitazione degli dei» (Eliade), sottomissione rigorosa a modelli d'azione. Quando l'interpretazione funzionalista restringe al momento rituale la dipendenza dell'uomo dal sacro, per liberarne poi nel quotidiano la volontà di autocreazione, dimentica o rimuove che l'esistenza di quest'uomo è *tutta* una «liturgia di ripetizione» (Gusdorf); con Paolo diremmo che è tutt'intera un «culto spirituale» (Rm 12, 1). Dunque, la trascendenza-immanenza del sacro al profano, la loro identità-distinzione, è presente alla coscienza del primitivo come intenzionalità portante della sua vita, della sua fatica economica, delle sue relazioni familiari e sociali. Per cancellare quest'intenzionalità non basta demistificare il vissuto dell'azione rituale (sacralizzante), collegandolo al quotidiano nella sua profondità; bisognerebbe demistificare la stessa struttura del quotidiano. Sacro e profano non sono due tempi cronologici che s'avvicinano, come rito e vita quotidiana, ma due momenti interni a questa vita coesenziali alla sua costituzione.

Un altro modo di esprimere questa stessa dialettica è l'intreccio di *utile* e *giusto*; dove giusto indica e l'oggettivo istituirsi di una norma extraumana e il soggettivo adeguarsi ad essa da parte della volontà umana. Il rito concerne sì l'ordine dell'utile, ma soltanto inserendolo nel più profondo orizzonte del giusto; nella consapevolezza che senza questo il primo non può reggersi ma si lacera e piomba nel caos. Se dunque di autocreazione si può parlare, è solo

in senso *esecutivo*, non in senso *ideativo*. Il primitivo *fa se stesso* secondo un modello che *non è fatto da lui*, ma che egli accoglie.

Con questo è anche indicato il punto di smarrimento dell'interpretazione dualista. Il primitivo è assetato di realtà, di essere; e il rito soddisfa questa sua sete ontologica immergendolo nella pienezza mitica. Ma tale pienezza non è un mondo a sé, a cui ci si abbevereremo un istante per poi conservare il ricordo e la nostalgia nel quotidiano, tempo dell'assenza. L'ontologico è la faccia nascosta (antitetica e fondata a un tempo) dell'utilitario. Nel rito questa faccia emerge dal nascondimento, cancella l'altra — quotidiana — come per ricrearla, per ridarle ossigeno, per riabilitarne il funzionamento.

A questo punto è inevitabile la domanda se lo schema interpretativo qui proposto sia valido per tutti i tipi di riti, e per tutti allo stesso modo. Diciamo che esso rappresenta un *modello* nel duplice senso del termine: *epistemologico*, in quanto permette di capire i riti quali di fatto si presentano all'osservazione; *normativo*, in quanto disegna nella sua forma pura un'immagine che i riti concreti spesso realizzano soltanto in forma spuria. Un'economia di lavoro più ampia dovrebbe tentare una tipologia più attenta almeno ad alcune differenziazioni che mordono in profondità. Ci limitiamo ad accennare qui alla tipologia proposta da CAZENEUVE (*Sociologia del rito*). Il sacro può apparire all'uomo come fonte di minaccia e di insicurezza, e quindi di angoscia; l'uomo se ne difende allora creando una rete di protezione, una serie di interdizioni e di norme. Qui il rito ha il carattere di tabù. Oppure, scorgendo in ciò che è insolito anche una fonte di potenza, l'uomo vuole impadronirsi, vuole possedere questa potenza che, se da un lato lo impaurisce, dall'altro lo affascina. Il rito assume qui la forma di magia. Infine, sentendo insieme il bisogno di ordine e di potenza, di sicurezza e di trascendenza, l'uomo riesce a sintetizzarlo nel rito propriamente religioso, dove assume il sacro (la potenza) a fondamento dell'ordine (la condizione umana); dove rinuncia ad allontanarlo come tabù e a manipolarlo come forza magica, e vi si consacra. Forse più che tre categorie di riti, abbiamo qui tre dimensioni di ogni rito; o almeno le tre possibilità secondo cui ogni rito può muoversi, inverando o degradando se stesso. E forse possiamo ancora osservare che, dove il sacro vive come potenza *cosmica* che nel rito rinnova ciclicamente la creazione naturale e l'istituzione culturale, ci si avvicina alla magia, alla tecnica umana per ap-

ropriarsi del proprio fondamento. E dove invece l'esistenza umana si avverte normata da una figura *personale*, il rito assume una linea più pura e più semplice di riconoscimento della Trascendenza (come nell'offerta delle primizie). In questa luce, si può anche riprendere con maggiore probabilità di equilibrio ermeneutico il problema dell'incontro-scontro tra le religioni extrabibliche e la fede biblica.

IV/ IL RITO NELL'ANTICO TESTAMENTO

1' Attualità del problema

L'ultima stagione teologica si compiace di sottolineare la rottura e la novità che la religione d'Israele rappresenta nei confronti delle religioni extrabibliche. A fare le spese di questo confronto è quasi sempre il sacro (e, di conseguenza, il rito): espressione peculiare di queste usanze, sarebbe giustamente cancellato dalle pagine (o almeno dalle pagine migliori) della storia ebraica. Ricordiamo due esempi molto noti. Per Cox, fondamento della secolarizzazione è l'Antico Testamento, che con la fede nella creazione sdivinizza la natura, e con l'evento e l'alleanza desacralizza la politica e i valori (cioè la società). Diez-Alegria, alla ricerca della «vera religione», la scopre nella fede profetica della Bibbia, contro la religione teologico-culturalista del paganesimo (soprattutto del mondo greco-asiatico). Queste schematizzazioni, che hanno indubbiamente un valore polemico e una loro funzione liberatoria nella biografia di un individuo o anche di un'intera generazione, diventano fuorvianti e ideologiche quando si assumono come griglia di lettura e come strumento di comprensione dei fenomeni storici nella loro effettualità. Con questo non si vuol negare comunque il salto qualitativo che il fatto religioso compie con l'ingresso nell'area della fede biblica. In che misura consiste propriamente?

2 La storicizzazione del rito

Si dice che, a differenza delle religioni cosmiche, Israele professa una *religione storica*. L'affermazione è esatta, purché se ne circoscriva senza sbavature il significato. Il quale si costituisce su tre momenti.

1) Che Jahvé si riveli nella storia significa anzitutto una differenziazione netta dalle manifestazioni del sacro nelle religioni vicine a Israele

(Canaan) o culturalmente dominanti (Babilonia). In queste, secondo un paradigma che già ampiamente conosciamo, il divino è la struttura portante del mondo, la sua anima. Le leggi cosmiche e le istituzioni sociali sono diverse ma omogenee manifestazioni dell'unica Forma essenziale e divina, che dà unità al tutto, gli conferisce stabilità, regolarità, necessità. Jahvé appare invece in una serie ben definita e limitata di fatti; alcuni tra tanti, dal rilievo contingente, si direbbe casuale. Questo vuol dire che il mondo (la natura e la storia) non è la sua epifania necessaria e consostanziale; egli se ne serve, ne sceglie un pezzo, *ab libitum*. Così nell'atto stesso in cui si manifesta nel mondo, sottolinea inequivocabilmente la sua trascendenza su di esso, la sua libertà nel disporne.

b) Questi fatti, queste teofanie di Jahvé, non sono però irruzioni episodiche, slegate, di cui ognuna abbia valore e senso in se stessa, limitata al gruppo di persone che di volta in volta ne è testimonia. Esse costituiscono una catena; ognuna richiama le altre: non solo è lo stesso Dio che appare e parla, ma è lo stesso popolo che vede e ascolta. Passano le generazioni, ma gli interlocutori restano Dio e Israele: è un unico discorso che continua tra i due.

c) Il discorso di Jahvé al suo popolo si svolge in un movimento singolare: ogni parola e tutte le parole tendono verso l'ultima, da cui ognuna e tutte ricevono senso. La rivelazione gravita verso un *télos*; così che i diversi momenti di essa, oltre che richiamarsi l'un l'altro, alludono tutti a un momento futuro, conclusivo; insieme e più che attuali teofanie, sono promesse di una rivelazione definitiva.

Queste tre linee — l'evento, la continuità, la tendenza a un *télos* — fanno della rivelazione biblica una storia: la storia della salvezza.

Questa nuova modalità così sostanziosa non poteva non incidere anche sul rito. Culturalmente dipendente dalle religioni cananee, il rito ebraico ne assimila l'istanza cosmica: riti astronomici (neomenie, anno nuovo), riti agricoli (i vari raccolti delle messi), riti magici (aspersione col sangue d'agnello, ecc.). Ma inserito in una rivelazione storica, anche il rito *si storicizza*: il simbolismo cosmico viene assunto a significare l'intervento di Jahvé nella vita del suo popolo. Di questo intervento il rito ebraico sottolinea tre momenti:

1) l'inizio: gli avvenimenti strepitosi dell'Esodo, quando Dio libera Israele dalla schiavitù d'Egitto, lo vincola a sé con l'alleanza, lo guida attraverso il deserto alla terra promessa; 2) il presente: il rito è una rinnovata teofania;

soprattutto quando viene celebrato nel Tempio, dove abita la gloria di Jahvé;

3) il termine: l'ultima venuta di Jahvé, quando apparirà in violenza e potenza ad abbattere tutti gli avversari e ad instaurare il suo regno definitivo.

Così il rito ebraico, nella sua qualifica storica, si orienta secondo le tre dimensioni temporali: è memoriale del passato, sua attualizzazione nel presente, profezia e promessa dell'avvenire. In che senso possiamo parlare qui di *attualizzazione*, se invece che a moduli mitici ripetibili il rito ebraico è collegato all'irrepetibilità di eventi storici? La risposta è data nella seconda delle dimensioni — sopra ricordate — dell'intervento di Dio nella storia. Non si tratta di interventi bruciati nella loro istantaneità, ma di atti personali (l'alleanza) che di natura loro aprono un futuro: come un impegno preso, un patto sancito, una promessa o una minaccia formulata. Il loro memoriale non ha quindi solo in chi lo celebra la potenza soggettiva dell'evocazione, ma ha l'efficacia di rinsaldare un vincolo intersoggettivo, con gli impegni reciproci che esso comporta (per questo è anche un «ricordare a Jahvé»). La differenza tra attualizzazione mitico-rituale e attualizzazione storico-rituale non è tanto in una diversa istanza di efficacia, quanto nella diversa fonte dell'efficacia: se la potenza evocata nel mito si presta più facilmente a suscitare la tentazione della manomissione magica, la potenza di Jahvé è disponibile esclusivamente alla sua libera decisione e all'invocazione del credente. Ed è ancora in questa luce che può trovare una risposta meno unilaterale il problema della secolarizzazione nella fede biblica. Dissolta l'identità Dio-mondo (sacro-profano) che mina l'integrità della religione naturistica, non è per questo soppressa la relazione tra i due termini e soprattutto il significato che essa riveste per l'attività dell'uomo. *Creatura* è certo il mondo; ma *creatura di Dio*, di cui l'uomo può disporre soltanto in obbedienza e in abbandono di fiducia. Anche per Israele, il rito è la figura esplicita del Dio nascosto — ma presente — nel mondo, e dell'obbedienza-fiducia nascosta — ma presente — nell'attività profana dell'uomo biblico.

V/ RITO E FEDE CRISTIANA

Le questioni e dimensioni specifiche del rito nell'ambito della fede e della comunità cristiana vengono trattate sotto le voci apposite (sa-

cramento, liturgia, celebrazione, ...). Qui si vuol soltanto ribadire il motivato e analogo dissenso a chi, se non abolisce il rito alla soglia di Israele, non fa che spostare le date e annunciare la liquidazione nel passaggio da Israele alla chiesa di Gesù Cristo. In Gesù arriva al traguardo la serie degli interventi di Jahvé; e con questo approdo (*téllos*) essa acquista valore universale e definitivo. Se riprendiamo la categoria dell'atto personale (o del linguaggio *performativo*), possiamo dire che in Gesù Cristo Dio ha assunto un impegno davanti all'umanità intera e per sempre. L'efficacia *ex opere operato* del rito cristiano non è che questa definitività del «sì» di Dio che, pronunciato *una volta, non viene più ritirato. Il sacramento è l'efápax* («una volta per tutte») della fedeltà di Dio ritmato sulla frammentazione del tempo dell'uomo.

VI/ ATTUALITÀ DEL RITO

Vi sono aspetti del rito che sarebbe più urgente recuperare? Affrontando il rischio che ogni scelta comporta, indicheremo tre aspetti che sembrano più idonei a ridare alla dimensione rituale della fede una rilevanza e un gusto sostanziale da tempo assenti dalle nostre celebrazioni.

1/ Il rito come gestualità simbolica

Dovrebbe essere risultato chiaro che ogni forma rituale è come tesa in una bipolarità intenzionale: verso il riconoscimento del sacro e verso il soddisfacimento di bisogni umani. Ora, i bisogni sono correlativi al livello di sviluppo di ogni società. E vi sono indizi vistosi che giustificano l'affermazione secondo cui l'uomo della società tecnologica deve ritrovare spazio per le componenti extrarazionali ed extrapragmatiche della sua personalità. Potremmo parlare di «bisogni religiosi» dell'anima umana, riannodandoci agli archetipi di Jung e di Eliade (cfr. supra, III/ 2/d); purché si tenga presente che qui l'aggettivo «religioso» è usato in senso improprio, essendo la faccia veramente religiosa del mito e del rito quella rivolta verso Dio, non quella rispondente ai bisogni umani. Con questa riserva (o precisazione terminologica) si deve comunque ammettere la legittimità delle istanze «interiori», cioè del sentimento di integrazione dell'io nella società e nel cosmo. Ora, movendosi il rito in una temperie semantica intensamente carica

a simbolismo, che coinvolge immaginazione, attività, corporalità, la sua funzione integrante dell'unità del soggetto non dovrebbe essere disattesa. Il pericolo di rasentare il cerchio magico dell'autosuggestione è effettivo; ma non più di quanto lo sia il pericolo di subordinare la fede ai bisogni materiali quando si prega per la salute di una persona cara, o di strumentalizzarla a obiettivi politici quando se ne scolina la dimensione di impegno storico e dicendo. Il rito è ricchezza simbolica, ma è anche disciplina. E il Padre che dona alla nostra preghiera il pane quotidiano, perché non dovrebbe donare alla nostra celebrazione le sensazioni del cuore e l'equilibrio dell'animo?

2' Il rito come affermazione della trascendenza

Ma che senso questa, che è la componente fondamentale del rito, può assumere più specificamente un carattere di attualità? Il problema sociologico ha portato alla ribalta un altro limite della tecnologia: il misconoscimento della significanza del dato. Per l'uomo prometeico non esiste «natura» come ordine extraumano da interpretare e da secondare (pur trasformandolo), ma soltanto «materia», «insieme di dati» senza ordine né senso, che solo con l'intervento umano acquista una prima forma e un primo significato. I disordini ecologici, provocati dall'orgia dell'intervento tecnico, costituiscono invece la testimonianza dell'esistenza di una realtà che non è puro dato da manipolare ma «equilibrio» da salvaguardare. Questo vale tanto più nell'ambito dell'umano, dove l'orgia prometeica riduce il corpo (proprio e degli altri) a pura fattualità, di cui disporre a piacimento (per es. aborto discrezionale, donna-oggetto-merce, emarginazione degli improduttivi, ecc.). Il rito, nella sua vena più profonda, è riconoscimento del sacro, riafferma la *divinità del dato*: non fattualità nuda ma presenza piena di senso, non materia manipolabile ma *libitum* ma valore che impone rispetto.

3' Il rito come rinnovamento del mondo

Socialmente, il rito ha svolto quasi sempre una funzione conservatrice, di consacrazione e difesa dell'assetto esistente. E non a caso. Se l'ordine sociale, non meno di quello cosmico, è radicato sul sacro, non può che essere buono, integro; le sue tensioni e contraddizioni interne sono un momento dialetticamente necessa-

rio alla stessa sua solidità; non per nulla la festa, apparente abolizione del quadro di valori e di rapporti, ne è in realtà la restaurazione.

Ora, sappiamo bene che l'identificazione tra l'ordine sociale effettivo e l'ordine perfetto è illusoria; che anche le formazioni sociali più illuminate e giuste rappresentano un compromesso, un termine medio tra la società ideale e il caos, tra l'armonia della giustizia perfetta e il groviglio dell'istinto incontrollato. Sono dunque essenzialmente trasformabili, suscettibili di cambiamento; e le migliori non sono quelle che ritengono di incarnare adeguatamente l'idea di bene, ma quelle che sanno di essere in cammino verso il bene. Siamo agli antipodi della concezione che si esprime nel mito e si esercita nel rito. In questa, l'ideale normativo è il passato, il tempo intatto delle origini, che proprio il rito ripristina nella sua presenza ed efficacia; in quella, l'ideale è in avanti, sull'orizzonte di un avvenire sempre vicino e sempre lontano. Ma è necessariamente così? Le «origini» del mito vanno necessariamente intese al passato? La rifondazione sacra che il rito attuale è inevitabilmente una benedizione dell'esistente e un suo consolidamento?

Gli ultimi decenni hanno visto nel Terzo Mondo l'esplosione di un fenomeno nuovo: i «movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi» (Lanternari). Dall'Africa al Brasile, dal Nord America all'Oceania, il patrimonio religioso indigeno è stato reinterpretato mediante l'innesto del profetismo e del messianismo biblico (importato dai missionari); i miti delle origini sono diventati l'espressione di un mondo perfetto, perduto a causa dei bianchi ma di nuovo promesso a un futuro ormai prossimo; i riti hanno acquistato una nuova funzione aggregatrice della società indigena contro il processo culturalmente disgregatore avviato dalla presenza coloniale. Questa rilettura della religione tradizionale sotto l'influsso innovatore della Bibbia (e contro i suoi predicatori, normalmente conniventi al sistema colonialista), getta luce sulla devianza ermeneutica dei testi di fede nella stessa tradizione cristiana. Anche qui l'ordine di creazione (fondato narrativamente sul «mito» di Gn 1-2) è stato piegato a sostenere l'ordine sociale esistente, la signoria di Dio ha fatto da supporto ai poteri umani, e il rito come *conformazione* del mondo al sacro si è visto degradato a santificazione del *conformismo* sociale, dell'immobilismo culturale, delle paure del nuovo. Recuperare il valore fondante del rito significa allora reinterpretarlo e celebrarlo come *figura*

e funzione della creazione da rifare, del mondo da rinnovare; secondo le due dimensioni del profetismo biblico. La dimensione « attiva » di denuncia dell'ingiustizia (e delle forme cultuali che le servono di copertura: Is 1, 13 ss. ; Is 58; Am 5, 21-24; ecc.) e di operosità della giustizia; la dimensione « passiva » di attesa dell'utopia messianica dove la giustizia e la pace saranno totali e senza incrinature. Il rito torna allora a consacrare il quotidiano, facendone il luogo del teologale: pratica di carità e tensione di speranza entro l'umanità in cerca di se stessa.

Se proprio si vuol parlare di una deritualizzazione della fede cristiana, sarà da intendere analogamente alla demitizzazione: non emarginazione definitiva del mito e del rito, ma loro decostruzione con espunzione dei significati posticci, per riconquistarne il nucleo di significato autentico e indeclinabile.

BIBLIOGRAFIA

L. BEIRNAERT, *La dimension mythique dans le sacramentalisme chrétien*, in: *Expérience chrétienne et psychologie*, Paris 1964, pp. 353-389; L. BOUYER, *Le rite*

et l'homme, Paris 1962; trad. it. *Il rito e l'uomo*, Brescia 1964; J. CAZENEUVE, *Les rites et la condition humaine*, Paris 1958; ID., *La sociologia del rito*, Milano 1974; H. COX, *La città secolare*, Firenze 1968; J. M. DÍEZ-ALEGRÍA, *Io credo nella speranza*, Milano 1973, c. II; A. M. DI NOLA, *Iniziazione*, in: « Enciclopedia delle religioni » Firenze 1970 ss., vol. III, coll. 1116-1171; ID., *Mito*, Ibidem, vol. IV, coll. 485-530; ID., *Ripetizione rituale*, Ibidem, vol. V, coll. 383-420; ID., *Rito*, Ibidem, vol. V, coll. 428-440; ID., *Sacrificio e offerta*, Ibidem, vol. V, coll. 649-678; ID., *Sacro e profano*, Ibidem, vol. V, coll. 678-710; M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1969; ID., *Le sacré et le profane*, Paris 1965; ID., *La nascita mistica*. Riti e simboli d'iniziazione, Brescia 1974; J. GOETZ, *Les rites sacrificiels et mystériques dans les civilisations des primitifs*, Roma s.d.; J. GRAND MAISON, *Le monde et le sacré*, vol. I: *Le sacré*, Paris 1966; G. GUSDORF, *Mythe et métaphysique*, Paris 1953; V. LANTERNARI, *La Grande Festa*. Storia del Capodanno nelle civiltà primitive, Milano 1959; ID., *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano 1974²; V. MACONI, *L'aggressività e la sua canalizzazione presso le società preletterate*, Genova 1975; T. MAERTENS, *C'est fête en l'honneur de Jabvé*, Bruges 1961; A. J. NIJK, *Secolarizzazione*, Brescia 1973; V. TURNER, *Il processo rituale*, Brescia 1972; AA. VV., *La religione oggi*, Milano 1972

RIVELAZIONE

GIUSEPPE RUGGIERI

I/ PREMessa METODOLOGICA. - II/ LE DOMANDE PREVIE SULLA RIVELAZIONE DELINEATE DALL'ATTUALE ORIZZONTE DI COMPrensIONE. - III/ RIFLESSIONE STORICA: LE DIMENSIONI COSTITUTIVE. - IV/ RIFLESSIONE STORICA: L'INTERPRETAZIONE ECCLESIALE. - V/ RIFLESSIONE SISTEMATICA.

I/ PREMessa METODOLOGICA

Il tema della rivelazione cristiana sarà qui trattato in una prospettiva teologico-fondamentale. Si avranno quindi presenti due preoccupazioni: da una parte la riflessione sarà rivolta soprattutto ai fondamenti, alle costanti strutturali del fatto della rivelazione cristiana; dall'altra parte, proprio così, si tenterà di chiarire e mettere a nudo quel « punto di inserzione » in cui avviene l'impatto tra creazione e re- denzione, tra storia e salvezza, tra ragione e rivelazione. Questa riflessione e queste preoccupazioni hanno tuttavia luogo nel tempo. E ciò implica che siano presenti dei pre-giudizi, delle domande previe derivate dalla sensibilità contemporanea. Il primo compito sarà quindi la delineazione e la messa allo scoperto di questa

sensibilità, affinché non si scambi il pregiudizio con il giudizio, la domanda previa con la domanda fondata.

In un secondo momento si interrogheranno i luoghi normativi della fede cristiana, affinché le domande previe possano essere riformulate. Anche in questo secondo momento tuttavia non si pretenderà di esaurire la globalità del tema. Anche la filologia infatti « sceglie » e delimita il suo oggetto in base ad una preoccupazione storica. Questa stessa consapevolezza tuttavia può permettere una lettura che se non è totale ed esaustiva, è aperta al tutto ed è capace quindi di collocare in quel centro da cui è possibile tracciare le possibili linee.

Infine si tenterà una sintesi sistematica che accolga e corregga i pregiudizi e le domande previe, tentando una risposta provvisoria.

II/ LE DOMANDE PREVIE SULLA RIVELAZIONE DELINEATE DALL'ATTUALE ORIZZONTE DI COMPrensIONE

Per intendere le questioni relative alla natura della rivelazione cristiana, così come sono formulate oggi, sembra necessario tener presenti due inizi: il superamento della teologia liberale in campo protestante e il postmodernismo in campo cattolico. Dal primo inizio derivano la teologia dialettica, l'interpretazione esistenziale, il ritrovamento della storia. Dal secondo inizio derivano la discussione apologetica, il ritrovamento della tradizione, il problema della «rilevanza» storico-politica della rivelazione. Parlando di inizi e di derivazioni non vogliamo dire che all'origine tutto è contenuto embrionalmente, bensì che, una volta posto quell'inizio, si era in grado di reagire creativamente di fronte ai fatti e agli interrogativi nuovi.

1/

La teologia liberale, partendo dall'esigenza di una riformulazione della verità cristiana che superasse ogni contrasto tra fede e ragione si era contraddistinta in alcuni atteggiamenti fondamentali: l'impiego del metodo storico-critico come strumento privilegiato per enucleare l'essenza della rivelazione cristiana, la riduzione della cristologia alla «storia» di Gesù, la concentrazione della fede nell'etica della fraternità universale (RGG³, 4, 353). Il fondamento storico-culturale di questa teologia era fornito appunto dall'ottimismo liberale, figlio dell'idealismo tedesco. Due fattori soprattutto misero in crisi la teologia liberale: la coscienza di una crisi irreversibile del mondo borghese e del suo equilibrio spirituale; la presa di coscienza che il centro della storia di Gesù non era un messaggio etico, ma l'annuncio escatologico del regno di Dio (J. Weiss, A. Schweitzer). Fu K. Barth il teologo che interpretò in maniera definitiva la coscienza della insufficienza radicale della teologia liberale della rivelazione. Il significato ultimo della sua posizione dialettica sta nella negazione che la rivelazione possa nascere dall'uomo. La rivelazione è invece «actus purus di un invisibile accendere in Dio» (K. BARTH, *L'epistola ai Romani*, Milano 1962, p. 168). Ciò che si verifica nell'uomo quando accoglie la rivelazione di Dio, non è quindi fatto della sua psicologia, ma storia originaria (*Urgeschichte*) in Dio. Questa storia originaria in Dio, che è il fatto stesso della

rivelazione di Dio, ha un solo punto di contatto con il mondo: la risurrezione di Gesù. «Nella risurrezione il nuovo mondo dello Spirito Santo viene in contatto con il vecchio mondo della carne. Ma esso lo tocca come la tangente tocca il cerchio, senza toccarlo, e appunto in quanto non lo tocca, lo tocca come la sua limitazione, come mondo nuovo» (*Ibidem*, p. 6). La rivelazione è quindi dialettica in quanto è Parola contro parola, per pervenire, attraverso questo *contro*, ad una comprensione. Il luogo della rivelazione viene così sottratto non solo alla psicologia, ma all'esistenza umana in quanto tale. La teologia non può quindi parlare della rivelazione se non come responsabilità scientifica dell'esigenza di obbedienza assoluta implicita nel primo comandamento, che costituisce il vero assioma della teologia stessa (K. BARTH, *Das erste Gebot als theologisches Axiom*, in: *Theologische Fragen und Antworten*, Zollikon-Zürich 1957, pp. 127-143).

R. Bultmann capovolge, rispetto a Barth, i termini della questione. È la coscienza della limitatezza umana il luogo in cui porre la domanda sul senso della rivelazione. Non si porrebbe infatti questione sulla rivelazione, se non esistesse coscienza del limite per superare il quale la rivelazione è ritenuta necessaria. La domanda circa il senso della rivelazione cristiana implica quindi «una comprensione dell'esistenza che è consapevole della limitatezza dell'esistenza e la vuole far saltare» (R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen*, vol. III, Tübingen 1965³, p. 3). La coscienza della limitatezza non si riferisce però ad un oggetto fuori di noi. Giacché siamo noi stessi la nostra vita, la conoscenza del suo limite è una conoscenza che ci accompagna sempre come affermazione o negazione di questo limite. Accogliere una rivelazione equivale quindi ad una decisione circa la propria esistenza. La risposta alla domanda dell'uomo su di se stesso non può essere, in questo contesto e in primo luogo, una comunicazione di sapere, ma appello (*Anrede*), affinché l'uomo si appresti a lasciarsi scoprire la radice del proprio limite e ad accettare l'avvenimento della rivelazione. Questo avvenimento è quindi un tutt'uno con la decisione escatologica che supera il limite. La rivelazione è interpretazione della storicità umana e, in quanto tale, è adeguata solo nella decisione. Questa interpretazione è infatti necessariamente ed essa stessa un avvenimento storico. Il NT ci svela appunto che il limite dell'esistenza è la morte che noi portiamo sempre con noi. La rivelazione può allora avere il senso soltanto di un annientamento della mor-

te. La rivelazione è «un avvenimento che annienta la morte, non una dottrina che essa non esiste» (*Ibidem*, p. 15). «Cosa è stato quindi rivelato? Niente affatto, nella misura in cui la questione sulla rivelazione verte circa eventuali dottrine alle quali nessun uomo potrebbe pervenire, o circa misteri i quali, una volta comunicati, diventano conosciuti una volta per tutte. Ma tutto, nella misura in cui vengono aperti gli occhi all'uomo su di se stesso ed egli è nuovamente in grado di comprendere se stesso» (*Ibidem*, p. 29).

In questa posizione, formulata nel periodo dialettico, Bultmann anticipava già di fatto quella conseguente e rigorosa della demitizzazione come interpretazione esistenziale del NT. Il messaggio biblico, mitologicamente rivestito, deve essere reinterpretato a partire dalla precomprensione che l'uomo di oggi ha della sua esistenza.

L'operazione teologica bultmanniana ha il suo tratto caratteristico non nella negazione dell'«oggettività» della rivelazione. Questa oggettività non viene mai negata, ma sempre taciuta e ignorata di proposito, perché l'oggettività della conoscenza viene sempre intesa come presa di possesso e perciò inadeguata ad esprimere la conoscenza della rivelazione. La comprensione della rivelazione in Bultmann ha invece il suo tratto caratteristico nella riduzione della teologia della rivelazione a teologia della creazione. L'avvenimento neotestamentario della parola non è infatti il primo a partire da cui viene pensata l'esistenza. La rivelazione neotestamentaria viene invece ridotta a *Chiffre* di un'origine della domanda che l'uomo pone su di se stesso a partire dalla propria condizione creaturale.

Il superamento della teologia liberale operato dalla teologia dialettica (a sua volta approfondita nella monumentale *Dogmatica* dello stesso BARTH) e dall'ermeneutica esistenziale, risultava tuttavia inadeguato al nuovo senso della storia, più positivo e meno «escatologico», che emergeva nella coscienza cristiana dell'occidente dopo la seconda guerra mondiale. L'esigenza liberale del Gesù storico non poteva dichiararsi errata unicamente a causa della forma in cui era stata declinata dalla stessa teologia liberale.

I postbultmanniani quindi tentavano un duplice approfondimento della ermeneutica esistenziale. Per un verso la confrontavano con una più rigorosa comprensione dell'evento linguistico (*Sprachereignis*) che poi costituiva la chiave di volta dell'interpretazione esistenziale del

kerygma. Per altro verso recuperavano l'esigenza dell'ancoramento della fede nella rivelazione, non solo alla presenza attuale del Cristo nel kerygma, ma alla stessa storia di Gesù, anche se si prendeva atto del crollo del sogno liberale di ricostruire una *historia Jesu*.

W. Pannenberg riprende l'istanza liberale mediante una rivalorizzazione teologica del metodo storico critico ed una vigorosa ricollocazione della rivelazione *dentro* la storia stessa dell'uomo. Questo comportava un rifiuto netto sia della posizione barthiana che di quella esistenziale. Da una parte infatti la teologia dialettica poneva la rivelazione al di là della storia, nella *Urgeschichte* di Dio stesso. Dall'altra la teologia esistenziale risolve la storia della rivelazione nella storicità e nella soggettività dell'esistenza umana. Pannenberg vede in queste posizioni un'assenza di fondamento teologico. Esse infatti sorgono per una reazione inconsiderata di fronte al metodo storico critico che, anche se accettato, era considerato inutile per la comprensione della fede in quanto tale. Questo metodo infatti, «in quanto constatazione scientifica dell'avvenimento, sembrò che non lasciasse più spazio alcuno all'evento salvifico» (W. PANNENBERG, *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, p. 22). Il metodo storico critico invece, opportunamente corretto, non è necessariamente immanentista e antropocentrico. E la sua affermazione fondamentale, che sia il processo storico in quanto tale ad essere il «portatore del senso», coincide con il significato pieno dell'incarnazione. Appartiene infatti a questo senso pieno «che l'azione salvifica di Dio abbia avuto luogo all'interno di un contesto universale di correlazione della storia dell'umanità, e non in un ghetto storico-salvifico o in una storia originaria la cui dimensione sta perpendicolarmente alla storia comune...» (*Ibidem*, p. 47). Sul prolungamento di questa collocazione metodologica stanno le conseguenti affermazioni di Pannenberg: la risurrezione di Cristo, avvenimento centrale della rivelazione, conferma la pretesa di assolutezza del Gesù terreno ed è professi del senso ultimo della storia; la risurrezione di Cristo è accessibile alla considerazione dello storico che accetti il contesto linguistico della apocalittica come orizzonte di comprensione: questo contesto in quanto traduce l'attesa dell'uomo di un futuro oltre la morte è ancora attuale perché appartiene all'essenza dell'uomo in quanto tale (Id., *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1969³, pp. 78 ss.); la storia è rivelazione indiretta e la parola rivela

non aggiunge senso a questa storia, ma solo la interpreta adeguatamente (W. PANNENBERG, in: ID. (Ed.), *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1965³, pp. 7-20; 91-114).

J. Moltmann può essere invece citato qui come espressione di un'ulteriore svolta della coscienza teologica protestante della rivelazione. Quando infatti i risultati dell'esegesi, soprattutto veterotestamentaria, vengono ripensati dentro l'ermeneutica marxista della storia, almeno nel senso vago (dipendente soprattutto da E. Bloch) che questo termine tende ad assumere, la rivelazione appare come una ermeneutica storica segnata dalla logica della promessa (J. MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung*, München 1966⁶, pp. 92-95). La storia appare, alla luce di questa ermeneutica della promessa, permeata da un dinamismo in continuo superamento dialettico, verso il futuro mai pienamente presente di Dio.

2/

Il modernismo costituisce lo scotto che la cattolicià dovette pagare alla situazione «eretica» della cultura moderna. Questa era caratterizzata, nel secolo scorso e nella ricezione che ne avevano fatto i cristiani, da un duplice squilibrio. Soprattutto là dove la coscienza cristiana reagiva più vivacemente, all'intersezione quindi tra protestantesimo e cattolicesimo, la perdita della tradizione ecclesiale come «luogo ermeneutico» (che era stato invece un contributo fondamentale della scuola cattolica di Tubinga) aveva portato da una parte all'ermeneutica della soggettività. La sostituzione della soggettività della tradizione ecclesiale era avvenuta invece, dall'altra parte, con l'approccio febbrilosamente scientifico, in senso positivista, al senso della scrittura. Questa situazione «eretica» non era solo protestante. In quanto non integrata cattolicamente nella coscienza ecclesiale, ma storicamente presente, costituiva al momento di confronto squilibrato anche per i cattolici che, soprattutto nella seconda metà del secolo, finirono in una situazione di «stallo ermeneutico». Da una parte infatti ci si arroccò nella cittadella della neoscolastica, dove si pensò di poter trovare un rifugio sicuro contro il pensiero moderno. Dall'altra parte non si tralasciò di partecipare alle imprese scientifiche delle ricerche storico-positive dove, in una sorta di congelamento dei principi ermeneutici, si allacciava un ambiguo dialogo con la coscienza moderna. Il modernismo fu lo sbocco inevitabile di questo stallo ermeneutico.

Ne derivava un duplice compito per la teologia cattolica: la riappropriazione o correzione della ermeneutica della soggettività e l'integrazione dei dati della ricerca storico esegetica.

a)

L'integrazione cattolica dell'ermeneutica della soggettività viene iniziata, nei tempi stessi del modernismo, dall'apologetica dell'immanenza di M. Blondel. «Il pensiero moderno, con suscettibilità gelosa, considera la nozione di immanenza come la condizione stessa della filosofia; cioè, se tra le idee dominanti vi è un risultato a cui esso si attacca come ad un progresso certo, è all'idea, molto giusta al fondo, che niente può entrare nell'uomo che non esca da lui e non corrisponda in qualche modo al suo bisogno di espansione» (M. BLONDEL, *Les premiers écrits...*, Paris 1956, p. 34). La teologia che accettò questo principio si trovò a dover dipanare alcuni problemi fondamentali: il ruolo della filosofia nella comprensione della rivelazione; la natura dei «segni» della rivelazione, luogo di incontro tra il dato rivelato e il soggetto umano; il rapporto tra «natura» e ordine soprannaturale della rivelazione. In tutto questo si ricercava il punto di sutura che permettesse una comprensione non estrinseca della rivelazione e che fugasse al tempo stesso il pericolo di una distruzione del carattere soprannaturale del messaggio cristiano. Ma il punto chiave di tutta la discussione era costituito dalla difficoltà di definire e precisare la costituzione dello spirito creato: entra o no nella sua definizione essenziale la chiamata alla partecipazione della vita divina? (cfr. G. COLOMBO, in: AA. VV., *Problemi e orientamenti di teologia dogmatica*, vol. II, Milano 1957, pp. 568-570). Forse, nella esasperazione stessa della problematica, veniva dato come scontato un punto di partenza che, almeno per il cristiano, non deve esser tale: è la condizione creaturale in quanto tale il luogo in cui pensare la novità della rivelazione. C'è da chiedersi invece se questo punto di partenza sia sufficiente e se per pensare la novità e l'immanenza della rivelazione cristiana non sia fuorviante la costellazione dei problemi legati al rapporto natura-sovrannatura (utile tuttavia per pensare altre domande teologiche).

Un altro tentativo di riappropriazione dell'ermeneutica della soggettività si ha in campo cattolico, anche se in maniera non del tutto slegata dal tentativo blondeliano, attraverso l'influsso della filosofia di J. Maréchal sulla filosofia cattolica tedesca (J. B. Lotz, M. Müller,

G. Siewerth, B. Welte, K. Rahner). Il punto di interesse maggiore era infatti, in quest'area di tendenze, solo apparentemente filosofico. Nel tentativo di ripensare il tomismo alla luce dell'idealismo tedesco, Maréchal era al fondo guidato dalla stessa preoccupazione che lo aveva sostenuto negli studi sulla mistica: ritrovare quel punto di identità, quella presenza ultima di Dio nell'uomo, che permettano la sutura tra rivelazione storica e struttura dello spirito creato. L'ermeneutica della rivelazione proposta da K. Rahner è l'esplicitazione rigorosa dell'unità tra mistica e metafisica perseguita da Maréchal. Il luogo della pensabilità della rivelazione storica della parola è nella struttura stessa dello spirito creato, nel suo dinamismo trascendente. «Ma tutto il problema di una teologia fondamentale che applica il metodo trascendentale è quello della delicata articolazione fra l'esistenza umana come *apriori* trascendentale della fede e il cristianesimo come *aposteriori* storico» (C. GEFRE, *Una nuova epoca della teologia*, Assisi s.d., pp. 44 s. Su Rahner cfr. in particolare lo studio critico di B. VAN DE HEIJDEN, *Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen*, Einsiedeln 1973). Al fondo, questa impostazione cattolica del problema confluiva con la bultmanniana costrizione della rivelazione dentro l'orizzonte ermeneutico della creazione.

b)

L'integrazione dei dati della ricerca storico esegetica avviene con uno sfondamento della ristrettezza dentro cui era stata coartata la teologia della rivelazione. I manuali di teologia cattolica si limitavano a presentare la rivelazione nel contesto dell'apologetica illuminista: la rivelazione cristiana era il fatto che, attraverso i suoi segni, permetteva alla ragione di pervenire alla fede. Le tappe di questo itinerario della ragione verso la fede erano date dalla prova dell'esistenza di Dio e della convenienza di una sua rivelazione soprannaturale, dalla individuazione dei segni di una siffatta eventuale rivelazione, dalla constatazione che questi segni erano presenti nel fatto della rivelazione cristiana. La critica di questo schema era stata già fatta dal Blondel che ne aveva svelato la matrice filosofica. Infatti questa concezione apologetica è il puro riflesso della gnoseologia leibniziana secondo cui «non esiste punto di conoscenza che non derivi da una sensazione... Conseguentemente il soprannaturale non può essere conosciuto, nel senso di questo termine, se non in quanto è originariamente presentato sotto i

tratti di una percezione esterna...» (M. BLONDEL, *o.c.*, pp. 156-157).

Ma il superamento della posizione manualista fu possibile solo grazie ad una più profonda conoscenza dei dati della tradizione. E furono soprattutto i teologi della «nuova teologia» che si preoccuparono di ampliare e approfondire la concezione della rivelazione. Essa non è un'invenzione filosofica, ma economia divina nel tempo. La rivelazione è la testimonianza di Dio su di se stesso, ma la testimonianza non può essere ridotta ai concetti che la mediano. E la rivelazione non è raggiunta, nella sua testimonianza oggettiva, che mediante una luce proporzionata. Da qui il carattere mistico della teologia (cfr. per tutti M. D. CHENU, *Une école de théologie. Le Saulchoir*, Paris 1937, pp. 51-77). Sottolineare la trascendenza della realtà della rivelazione rispetto ai concetti che la mediano, significava riproporre il problema modernistico dello sviluppo dogmatico non più a partire dalla soggettività e dall'immanenza, ma proprio in forza della natura stessa della rivelazione.

3/

Nel momento attuale due fattori hanno fortemente contribuito, dentro la teologia occidentale, ad una confluenza sempre più marcata sugli stessi temi di fondo e, spesso, a partire dalle identiche premesse teologiche: la mutata situazione ecumenica delle chiese e l'urgenza di alcune domande che la coscienza moderna pone in modo sempre più radicale al fatto cristiano in quanto tale. Queste domande confluiscono in una richiesta di senso della rivelazione cristiana di fronte ai due fenomeni che segnano rispettivamente l'esterno e l'interno di uno stesso problema.

a)

Si tratta in primo luogo della domanda sulla *rilevanza storico-politica* della rivelazione cristiana di fronte alla contraddizione che impedisce, nella società, una più profonda liberazione dell'uomo. Come tentativo di risposta a questa domanda si possono qui citare la teologia politica del Metz (nelle successive sottolineature della «riserva escatologica» su ogni realizzazione presente, della «memoria pericolosa» del fatto cristiano e del linguaggio «narrativo» adeguato ad esprimere tutto il potenziale pratico-critico della memoria cristiana), ma soprattutto la teologia latino-americana della liberazione (con la sua pretesa di riscopri-

re il senso della rivelazione cristiana dentro la pratica vissuta delle lotte e delle esperienze di liberazione) e la teologia vera della liberazione, proprio per l'alternativa e la provocazione che esse costituiscono per il receptivo modo « europeo » in cui si è declinata la teologia della rivelazione cristiana.

b)

In secondo luogo si tratta del senso che la fede cristiana in Gesù Cristo riesce a testimoniare di fronte al « sospetto » della coscienza moderna, così come è stato inoculato a questa dai suoi venerati maestri (Marx, Nietzsche e Freud) e che la critica linguistica ha esteso a tutte le espressioni della cultura umana. La teologia ha tentato in questo clima di reagire creativamente, ma in una serie di oscillazioni che vanno da un atteggiamento riduttivistico ad una affermazione di diversità che rende sempre attuale la posizione barthiana. Così dalla critica neopositivista del linguaggio metafisico e religioso si è avuta la effimera stagione della teologia radicale della « morte di Dio »; dal ripensamento delle precedenti posizioni in chiave di filosofia analitica e di empirismo logico si è avuto il tentativo di ripensare la specificità del linguaggio della rivelazione a partire dalla situazione di « dischiudimento » (*disclosure*) tipica dell'esperienza religiosa; nel ripensamento lacaniano della psicanalisi si tenta di articolare il discorso sulla rivelazione cristiana con le categorie del « desiderio » e del « simbolo », per svincolarlo da quelle del « bisogno » e dell'« immagine ».

4/

L'orientamento metodologico che deriva alla fede che riflette su se stessa a partire dalle domande previe, presenti nella comprensione contemporanea della rivelazione, consiste in una coscienza non tranquilla. Ma questa coscienza non tranquilla, proprio perché quelle domande previe vengano vagliate e riformulate, deve collocarsi in un preciso luogo ermeneutico. Le stesse domande infatti ci hanno indicato che, per poter essere pensate in tutti i loro termini, quel luogo può essere costituito solo da una duplice unità: l'unità nella fede, tra autocomunicazione di Dio e soggettività umana; l'unità diacronica e orizzontale della storia (sincronicamente costituita dall'autocomunicazione divina e dalla soggettività umana) di questa comunicazione di Dio.

È chiaro che l'unità tra autorivelazione divina

e soggettività umana non è identità, ma una composizione operata a partire da un fatto che sia capace di rigenerare. Ed è chiaro altresì che per il cristiano, che ha accettato l'*amen* definitivo di Dio in Gesù Cristo, l'unità orizzontale non è quella del sistema hegeliano o di un avvenimento assolutamente futuro, ma quella capace di essere annodata nel fatto, singolare e determinato, di Gesù di Narareth, morto e risorto.

Il pensare teologico costituisce l'intersezione delle due unità. La teologia è il luogo stesso della rivelazione che diventa ermeneutico, capace di autointerpretarsi. Interrogarsi teologicamente sulla storia della rivelazione e sulla sua mediazione sistematica è quindi al fondo la stessa cosa.

III/ RIFLESSIONE STORICA: LE DIMENSIONI COSTITUTIVE

La rivelazione divina costituisce un elemento di ogni religione, nella misura in cui questa pretende di avere un'origine non umana. Nelle varie religioni la rivelazione si presenta con cinque tratti caratteristici: *autore* (Dio, spiriti, ecc.), *strumento* (pianta, luoghi sacri, visioni, parole, ecc.), *contenuto* (esistenza e volontà della divinità, comunicazione particolare, ecc.); *destinatario* (profeta, veggente, stregone, ecc.), *efficacia sul destinatario* nel suo rapporto con Dio e con la comunità. Secondo le varianti di ognuno di questi elementi e la sua connessione con gli altri si hanno vari tipi di rivelazione. Così TH. P. VAN BAAREN, *Voorstellingen van Openbaring phaenomenologisch beschouwd*, Utrecht 1951, ripreso in: RGG³ IV, 1597 e in: G. WIDENGREN, in: AA. VV., *Revelation* («Studia missionalia» 20), Roma 1971, pp. 301 ss.

Spesso si vede una nota distintiva della rivelazione cristiana nel fatto che solo in essa, rispetto alle altre religioni, si costituisce a partire dall'esperienza storica dell'azione di Dio (cfr. W. ZIMMERLI, *La mondanità dell'Antico Testamento*, Milano 1973, pp. 18-19).

Questa, e simili note distintive, se reggono ad un'analisi fenomenologica delle varie religioni, non reggono invece ad un'analisi strutturale sulle manifestazioni della psiche umana. Essendo infatti la rivelazione storica tale solo grazie ad una determinata *esperienza* storica, resta il dubbio che il riferimento ad una nota oggettiva, astratta dalla sua connotazione soggettiva, possa nascondere l'incapacità di mediare in un

linguaggio sensato l'origine vera dell'esperienza stessa.

Qui si tralascerà una simile prova della specificità della rivelazione cristiana, per rimandare alla riflessione sistematica finale non già una determinazione di questa specificità derivata dal confronto con le rivelazioni extrabibliche (giacché più importante per il cristiano è forse determinarne il nesso unitario), quanto il tentativo di mediarne in linguaggio responsabile la positività.

Tralasciando inoltre l'analisi lessicale dei termini in cui viene resa la rivelazione, tenteremo di cogliere soprattutto le dimensioni strutturali della rivelazione vetero e neotestamentaria.

1/

La struttura fondamentale della rivelazione veterotestamentaria può essere descritta, in termini logici, come un rapporto tra il particolare e l'universale: «All'inizio non si trova ciò che è generale, ma un incontro ben concreto. Israele conosce il suo Dio a partire da un evento di salvezza... Nella sua luce si pone poi anche quello che è generale» (*Ibidem*, p. 17). Il generale è qui quel complesso di credenze e di idee che Israele possedeva sulle proprie origini e sull'origine del mondo. Questa generalità di credenze e convinzioni era già religiosamente vissuta. La fede israelitica (e quindi il passaggio dalle religioni e dalle rivelazioni a «la» rivelazione) si costituisce come radicamento di questa esperienza previa in un incontro preciso con Dio, talmente forte da costituire una possibilità di reinterpretazione della propria esperienza precedente e di quella futura, che ormai sarà sempre richiamata a questo inizio.

Questa determinazione logica è derivata dalla interpretazione che la stessa fonte elohista (Es 3, 4b. 6. 9-14) e lo scritto sacerdotale (Es 6, 2 ss.) danno dell'origine della fede in Jahvé, nonché da alcuni dati dell'esegesi scientifica e da diversi reperti archeologici. (Cfr. una sintesi della ricerca in: N. LOHFINK, *Bibelauslegung im Wandel*, Frankfurt a.M. 1967, pp. 107-128). La rivelazione di Jahvé si innesta, nella storia di alcune tribù (Giuseppe?), come continuità e rottura con un'esperienza religiosa precedente, che viene però approfondita e compiuta nell'esperienza attuale. Jahvé è lo stesso «Dio dei padri», anche se non ancora conosciuto col suo vero nome (da intendere in tutta la pregnanza semitica del termine). L'esperienza religiosa precedente (promessa della terra e della discendenza, fede nella conduzione della

propria esistenza da parte di un Dio che stabilisce rapporti personali con un gruppo, «luoghi» santi che non costringono il rapporto con Dio, ma sono invece assunti come segno e pegno di questo rapporto e di quella promessa) viene superata dalla conoscenza del nome, ma trova in questa nuova fase la propria verità, il proprio perché. Questa conoscenza del nome, nelle fonti sopracitate, fa un tutt'uno con l'esperienza di una liberazione dalla schiavitù e del possesso di una terra. Noi chiameremo *incontro* questa struttura fondamentale della rivelazione che risulta così costituita: generalità di convinzioni previe, esperienza innovatrice di un intervento di Dio, integrazione e riformulazione delle convinzioni previe. È evidente allora che il momento centrale e ultimamente determinante della struttura è l'esperienza innovatrice o, in termini biblici, la conoscenza del nome. Ma essa si trova sempre articolata in schemi tratti dall'esperienza storica e culturale e innovati grazie a quella conoscenza del nome. Occorre quindi fermare l'attenzione sulla conoscenza del nome prima e sui principali schemi dell'esperienza della rivelazione veterotestamentaria dopo.

a)

La conoscenza del nome può essere descritta attraverso la sua privilegiata sedimentazione letteraria in quelle che W. Zimmerli ha chiamato formule di «autopresentazione» e di «riconoscimento» (W. ZIMMERLI, *Rivelazione di Dio*, Milano 1975; R. RENDTORFF, in: W. PANNENBERG (Ed.), *o.c.*, pp. 59-90).

La formula di autopresentazione è data dalla dicitura: «Io Jahvé (il tuo Dio)». La formula di riconoscimento è data da quella di autopresentazione, inserita tuttavia in una dicitura di riconoscimento: «Voi riconoscerete che io sono Jahvé (il vostro Dio)»; qui la formula di autopresentazione diventa oggetto esplicito di una confessione di fede.

La formula di autopresentazione, come appare dalle parentesi che abbiamo usato, si trova in due forme differenti: una breve (Io Jahvé) e una lunga (Io Jahvé vostro Dio). Nella formula lunga è evidentemente diverso il posto che può occupare la copula (Io Jahvé sono vostro Dio - Io sono Jahvé vostro Dio) e diversa quindi ogni volta la sfumatura di significato. Così diverge anche l'opinione degli esegeti sul fatto se sia originaria la formula breve (Zimmerli) o quella lunga (R. Rendtorff). La formula viene spesso esplicita mediante frasi relative: «Io sono Jahvé il tuo Dio che ti ha fatto

scende dal paese d'Egitto, dalla casa della ser-
 mona (Es 20, 2; cfr. Lv 19, 36). L'accenno
 all'esodo si può arricchire di sfumature varie:
 l'esodo era implicita la promessa della terra
 a Canaan (Lv 25, 38); l'intervento di Dio
 nell'esodo significa la messa a parte da tutti gli
 altri popoli (Lv 20, 24). Jahvé è il Dio che
 santifica il popolo, i suoi sacerdoti (Lv 20, 8;
 22, 15, 23; 22, 9, 16), che conduce il popolo
 fuori dall'Egitto, per essere il suo Dio (Lv
 22, 32 s.) e abitare in mezzo ad esso (Es
 29, 46; Nm 35, 34).

La formula di autopresentazione è quindi con-
 cernita ad un intervento, ad un fatto sperimenta-
 le, ma il suo contenuto non è un intervento.
 È Jahvé stesso il contenuto della formula. È
 Jahvé colui che dà unità ai vari fatti, ai vari in-
 terventi. Questi interventi trovano la loro
 unità proprio nel fatto che è lo stesso Jahvé il
 soggetto che li mette in atto. In questo senso
 occorre dare ragione a Zimmerli contro Ren-
 ner, quando sottolinea che l'aspetto della
 manifestazione personale di Jahvé non è ridu-
 cibile ad una deduzione indiretta dal fatto. Il
 punto della rivelazione è, nella sua totalità, ge-
 nerato solo da un incontro e contiene quindi in
 sé il punto di riferimento che lo trascende e
 il punto è la persona stessa di Jahvé. Im-
 possibile separare Jahvé dall'esperienza che
 lo ha nell'incontro, ma proprio questa
 specificità è l'esperienza di Qualcuno irriduci-
 bile ad essa.

La formula di riconoscimento si presenta come
 il contesto più ampio della formula di autopre-
 sentazione. Es 6, 2 ss, letto assieme ad Ez
 20, 5-7, mostra la formula come sintetica di
 una generale visione della storia della salvezza.
 Questa visione può essere più ampia (Es) o più
 ristretta, nella forma del «piccolo credo stori-
 co» (cfr. Ez 20, 5, dove il riferimento alla sto-
 ria dei padri è ridotto a: «alzai la mano alla
 ascendenza di Giacobbe»). Ma ogni volta la
 formula di autopresentazione è usata come sin-
 tesi della storia salvifica: il senso di questa è
 l'emergere del nome di Jahvé. Ed appunto
 questo aspetto viene ripreso e ribadito con for-
 za nella formula di riconoscimento: «Ed allora
 voi riconoscerete che io sono Jahvé il vostro
 Dio, che...» (Es 6, 7; cfr. Es 8, 6; 9, 14;
 10, 29; Ez 7, 9; 21, 10, ecc.).

Il riconoscimento della fede, nell'incontro, è
 quindi l'esito della rivelazione: nell'incontro e
 fuori dell'incontro. La rivelazione è com-
 pleta quando diventa attualità credente. La fe-
 de non è quindi un fatto esterno o posteriore
 alla rivelazione, ma ne è il costitutivo finale. Il

riconoscimento della rivelazione permette
 quindi una unità ermeneutica nella coscienza
 del credente, capace di sostenere la dispersione
 e la non ancora raggiunta, nel tempo, unità dei
 vari interventi di Dio. Dio si rivela quando un
 uomo si lascia coinvolgere nell'incontro. Ciò
 che ancora rimane da compiersi della rivelazio-
 ne di Dio, il resto che manca all'unità del rac-
 conto, non vanifica l'unità di significato già
 raggiunta nella fede.

b)

Gli schemi esperienziali costituiscono l'articola-
 zione immediata e necessaria dell'incontro. Si
 prenda l'esempio del «piccolo credo storico». Con
 questa espressione si designa comunemente
 una serie di testi, il più importante dei quali
 è Dt 26, 5-9 (canovaccio di origine cultuale
 che è servito da filo conduttore per ordinare le
 differenti tradizioni secondo G. v. Rad, rima-
 neggiamento di tradizioni precedenti diverse
 secondo W. Richter, L. Rost e N. Lohfink). Caratteristica del piccolo credo storico è di of-
 frire un abbozzo sintetico dei principali avven-
 imenti considerati come fondamento della
 storia di Israele. Nel piccolo credo sono tre gli
 schemi esperienziali nei quali viene declinato
 l'incontro: promessa-compimento, schiavitù-
 liberazione, disgrazia-soccorso. Il *Sitz im Leben*
 è cultuale (cfr. N. LOHFINK, in: E. CASTELLI
 [Ed.], *La teologia della storia*, vol. II: *Rivela-
 zione e storia*, Roma 1971, pp. 189-199). La
 tentazione nella lettura della rivelazione biblica
 è duplice. Da una parte infatti si tende a fare
 dello schema un contenuto della rivelazione,
 mentre ne è solo l'articolazione esperienziale, il
 suo orizzonte storico antropologico. Dall'altra
 si tende ad assolutizzarne uno particolare e a
 farne il punto di partenza per una lettura siste-
 matica della rivelazione. Sembra che si debba
 negare una siffatta unità sistematica e teorica
 della rivelazione biblica. L'unità è sempre e
 soltanto quella del fatto generato in un inco-
 ntro concreto. L'unico modo di accostarsi a
 questa unità e di riviverla è quello della memo-
 ria credente (*Sitz im Leben* cultuale), creatrice
 di interpretazioni sempre nuove (il succedersi
 degli schemi), secondo l'urgenza della situazio-
 ne vissuta. In questa prospettiva nemmeno lo
 schema promessa-compimento ha la compren-
 sività necessaria per rendere ragione dell'am-
 piezza dell'esperienza biblica della rivelazione.

c)

Il patto è anch'esso uno schema esperienziale
 storico nel quale viene declinato l'incontro. Ri-

spetto ad altri schemi esso offre di proprio la dimensione etnico-sociale: è un popolo che, nel patto con Dio, ritrova il senso della propria unità e del proprio destino. Ma, come ogni schema esperienziale, il patto è una realtà polivalente (cfr. RGG³ I, 1513-1516; TWNT I, 781 ss.). Già dentro l'ambito sociale esso ammette diversi ruoli tra i contraenti e il popolo può quindi correre la tentazione di intendersi come contraente uguale a Dio e dimenticare quindi il carattere gratuito e sovrano dell'alleanza che Dio ha voluto stringere con esso. Il patto però è al tempo stesso la formula che esprime meglio la coscienza di Israele di essere eletto, solo fra tutti i popoli, ad un rapporto unico con Jahvé. Per questo, accanto alla promessa della terra e della discendenza il patto comprende, come suo elemento essenziale, quello di un diverso rapporto con Jahvé: «Io sarò il tuo Dio» (già nel patto con Abramo, secondo la lettura che ne fa la fonte sacerdotale: Gn 17, 1 ss.).

Oltre che ad esprimere la coscienza dell'elezione, il patto nell'AT acquista la funzione di elemento catalizzatore per periodizzare i vari momenti della storia della salvezza. Anche la creazione viene inserita nella periodizzazione operata dalla teologia del patto (G. VON RAD, *Teologia del Vecchio Testamento*, vol. I, Brescia 1972, pp. 158 ss.). Essa viene compresa a partire dal patto. Per Israele quindi la novità della rivelazione non può essere colta a partire da questa in rapporto alla «natura», ma solo nel rapporto tra patto (elezione) e creazione (storia universale).

d)

Profetismo e tradizione della saggezza sono diversamente integrati nell'incontro che costituisce la struttura della rivelazione veterotestamentaria. Mentre i «n^obiim» (1 Sam 9, 9) e i «veggenti» vengono perfettamente integrati nella struttura dell'incontro per diventare i garanti della fedeltà alla storia dell'alleanza (il rapporto con il culto è tuttavia molto controverso), la sapienza, la *hok^emab*, che presuppone una conoscenza ed una presa di possesso del divenire delle cose e dell'uomo, è, originariamente, fuori della logica dell'incontro. Radice della sapienza è infatti l'esperienza della vita in quanto tale e la capacità di reazione dell'animo umano. L'integrazione della tradizione sapienziale avviene quindi prevalentemente non sulla base della storia salvifica di Israele, ma nel contesto della teologia biblica della creazione. Qui infatti c'è già l'assoggettamento della ter-

ra, come scopo dato all'uomo nella creazione stessa.

L'esistenza della saggezza all'interno della rivelazione veterotestamentaria testimonia quindi del problema, inevitabile nell'incontro con il Dio della rivelazione storica, di una possibilità, per così dire «autonoma», di pervenire alla radice dell'esistenza e, persino, a Dio (Sap 13). La saggezza potrebbe essere definita come l'istanza fallimentare della creazione di fronte al patto, ma pur sempre istanza autentica, la quale ha un suo ruolo nella storia che Dio ha voluto intrecciare con coloro che ha eletto.

2/

Nel giudaismo contemporaneo al sorgere del cristianesimo, sono l'apocalittica e il culto della legge che determinano l'orizzonte di comprensione della rivelazione, nel quale verrà ad innestarsi la predicazione di Gesù. Il sorgere dell'attesa apocalittica e il culto rabbinico della legge costituiscono il tentativo di far fronte all'usura che la struttura veterotestamentaria dell'incontro andava sperimentando dopo lo spegnersi di ogni «rivelazione» appunto, di nuove forme dell'incontro cioè che fossero capaci di rivivificare la storia del popolo disperso e del resto erede della più autentica tradizione di Israele.

Il culto della legge si pone così in funzione della fedeltà all'incontro «archetipo» del Sinai: nel quale viene incluso tutto il passato e tutto il futuro. Tutte le circostanze della vita erano già previste in quell'incontro. Basta solo interpretarlo, ma in una dipendenza radicale dall'inizio, che si istituzionalizza in vere e proprie ordinazioni degli interpreti e nel necessario inserimento in una catena di tradizioni che non ammette scoperture e contro-tradizioni. Nel culto della legge c'era quindi, assieme alla coscienza della insostituibilità della legge per la fedeltà all'incontro originario, una consapevolezza di debolezza, una esigenza quindi di aggrapparsi al passato fin tanto che non fosse apparso all'orizzonte qualcosa in grado di ristabilire l'incontro archetipo.

L'apocalittica è cosciente di questo, ma affronta il problema con il salto verso il futuro, per cui la storia dei vari incontri di Israele con il suo Dio è ormai letta a partire dalla fine. Il passato non può che essere affidato ad un «resto», al resto appunto che ha osato questo salto. I giusti saranno una minoranza, tendente a separarsi per vivere, nella separazione, l'attesa (Qumran).

3/

Nei *Nuovo Testamento* la struttura della rivelazione appare modificata perché l'elemento centrale della struttura, la conoscenza del nome, è ormai definitivamente fissato alla persona di Gesù Cristo (cfr. Gv 1, 18; 14, 9; 2 Cr 1, 18 ss.). Ogni incomprensione della natura della rivelazione cristiana parte dalla vanificazione di questo riferimento essenziale. Le forme attuali di questa vanificazione sono due: da una parte si può risolvere il riferimento riducendo Gesù Cristo alla parola predicata attualmente; dall'altra si può risolvere il riferimento riducendo Gesù Cristo ad un fatto storico, pur in esempio nel quale si è applicata la struttura universale della rivelazione, senza che esso accenti capacità fondante universale grazie allo Spirito della risurrezione. L'equilibrio esegetico è esaurito dopo il superamento dello scetticismo bultmanniano (cfr. E. KÄSEMANN, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. I, Göttingen 1964, pp. 187-214), rende invece meglio ragione di due esigenze: il riferimento al Gesù storico contro il sempre riemergente pericolo del docetismo e l'impossibilità di stabilire questo riferimento, nella sua pienezza ermeneutico-esistenziale, senza che Gesù si renda presente a noi nella fede come Cristo risorto. È essenziale quindi comprendere ai fini di una teologia della rivelazione l'unità del Gesù storico con il Cristo risorto.

2)

Gesù di Nazareth è accessibile a noi solo nella connessione inscindibile della sua figura con l'apocalittica, il rabbinismo, la pietà del giudaismo e solo nella mediazione della fede della comunità primitiva. Ma tutto questo non rende ragione di un tratto peculiarissimo della sua coscienza: il legame che egli ha vissuto e proclamato tra la sua persona e il regno di Dio imminente, anzi «in mezzo a voi» (Lc 17, 21: per il senso della espressione cfr. J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie*, vol. I, Gütersloh 1971, pp. 103 s.). Se infatti il centro della predicazione di Gesù è l'imminenza del regno di Dio (Mc 1, 15 parr.), questo regno ha dall'altra parte nella persona di Gesù la sua manifestazione decisiva. L'atteggiamento di fronte a Gesù segna già definitivamente la posizione che ogni uomo avrà nel regno (Mc 8, 38; Lc 9, 26; cfr. Lc 12, 8-9). Imminenza del regno (Q: Mt 6, 25 ss.; Lc 12, 12 ss.), sua inafferrabilità (nemmeno il Figlio conosce l'ora: Mc 13, 32), sua presenza misteriosa (parabole del-

la «crescita» che, anche interpretate secondo la legge del contrasto, non escludono il riferimento al presente), sua manifestazione ambigua e passibile di incomprensione nei miracoli, trovano il loro punto di intersezione nel mistero della persona di Gesù, che viene posta come verifica misteriosa del regno («Beato chi non si scandalizzerà di me»: Mt 11, 1-6, che fa parte di Q: cfr. U. WILCKENS, in: W. PANNENBERG, (Ed.) *o.c.*, pp. 117-118). A partire da qui si possono intendere le antitesi del discorso della montagna, di cui la prima, la seconda e la quarta possono essere considerate autentiche del Gesù storico (E. KÄSEMANN, *o.c.*, p. 206): in stile rabbinico si polemizza contro lo stesso rabbinismo e viene stabilita una distinzione tra legge e tradizione della legge sull'autorità stessa della persona di Gesù. Assieme al legame tra la persona di Gesù e il regno, a quella che cioè costituisce la pretesa di assolutezza del Gesù storico, come secondo tratto peculiare della figura terrena di Gesù, occorre dunque tener presente l'interpretazione della sua missione che, a partire dal battesimo, segna il suo destino e, nella sostanza, deve essere ritenuta autentica (J. JEREMIAS, *o.c.*, pp. 50-80).

Questa persona che sa di avere un ruolo unico nell'avvenimento del regno, incede nella forma del servo sofferente di Isaia e deve continuamente vincere la tentazione di un messianismo politico.

Questi due fatti non possono essere compresi, nella loro significanza ultima, senza l'evento della risurrezione. Ma essi impongono per se stessi alla comunità postpasquale la necessità di ripensare quel particolare rapporto con il Padre che il Gesù storico ha preteso di avere e che costituisce il fondamento di ogni cristologia (cfr. W. KASPER, in: L. SCHEFFCZYK (Ed.), *Grundfragen der Christologie heute*, Freiburg-Basel-Wien 1975, pp. 166 ss.).

Lo sviluppo trinitario di Paolo e Giovanni è possibile solo grazie alla fede nella risurrezione di Gesù. Ma esso è già iscritto tutto, nella forma dell'esigenza e della possibilità, nella vicenda terrena in quanto tale di Gesù di Nazareth. Per una considerazione teologica della rivelazione che vuole essere fedele al Nuovo Testamento la considerazione del mistero trinitario deve quindi essere inclusa nel determinare la «forma» di questa rivelazione, che altrimenti rischia di essere una trasposizione formalistica di categorie soggettive, applicate alla dialettica tra promessa e adempimento, parola e storia, ecc.

b)

La varietà delle teologie neotestamentarie si costruisce a partire dalla centralità del mistero del Cristo sofferente e risorto. È quindi ormai l'incontro con il Cristo l'avvenimento ermeneutico nuovo che comanda l'articolazione della coscienza della rivelazione. Le apparizioni del Cristo sono già questa articolazione. Esse infatti non avvengono senza che gli occhi dei discepoli si aprano per riconoscere il risorto come identico a Gesù e quindi il senso salvifico della sua morte (Lc 24, 13-35) e senza che essi comprendano il senso nuovo della propria vita come «missione» (come appare dal nesso tra apparizioni e «funzione» nelle prime formulazioni stesse sulla risurrezione: 1 Cr 15, 3 ss.; Lc 24, 34; cfr. 1 Cr 9, 1). Ma soprattutto le apparizioni impongono un rivolgimento ermeneutico più complesso nella misura in cui l'orizzonte apocalittico di comprensione dei discepoli viene ad essere rovesciato. Questo orizzonte infatti non prevedeva la risurrezione di «uno» senza la risurrezione dei molti. Riconoscere il Cristo risorto significava quindi riconoscere altresì lo sconvolgimento del proprio orizzonte di comprensione. Traccia di questa difficoltà ermeneutica si ritrova nella tendenza dei testi neotestamentari, soprattutto quelli più antichi, a identificare risurrezione e *parusia* (cfr. H. U. VON BALTHASAR, in: AA. VV., *Mysterium salutis*, vol. V, p. 334). In questo senso le narrazioni delle apparizioni costituiscono una descrizione esemplare dell'avvenimento della rivelazione in ogni cristiano. E già le differenti tradizioni evangeliche delle apparizioni (e 1 Cr 15, 3 ss.) rappresentano una varietà irriducibile dove viene declinato l'incontro. Tanto più quindi le diverse teologie neotestamentarie.

La comunità descritta negli *Atti* attende il Cristo Gesù che verrà prossimamente (3, 21), per cui la sua persona, la sua vita, le sue opere appaiono come l'adempimento delle promesse (10, 36-43) ed il vangelo di Gesù Cristo diventa ormai il vangelo su Gesù Cristo. Tra la persona di Gesù e la sua rivelazione ultima è dato lo Spirito (2, 31).

Il *corpus paolino* presenta ancora, veterotestamentariamente, Dio come rivelatore, ma contenuto del mistero ora manifestato è Cristo (Rm 3, 21-24; Gal 1, 16; Ef 3, 3. 5; 1 Tm 3, 16). Questo mistero comprende la molteplice e ogni volta determinata presenza dell'umiliato, morto, risorto che si unisce la chiesa come suo corpo e ricapitolerà tutte le cose (Fil

2, 6-11; Rm 3, 25; 16, 25 ss.; 1 Cr 15, 28; Ef 1, 9 ss.; 3, 9 ss.; Col 1, 18). Cristo è perciò «fine» della legge, pienezza di rivelazione e adempimento delle promesse (Ef 3, 6; 2 Cr 1, 20), senza che per questo venga distrutta la dimensione escatologica della rivelazione (1 Cr 1, 7; 2 Ts 1, 7; cfr. 1 Pt 1, 7. 13).

Il segreto messianico di Marco e la possibilità della conoscenza di Gesù solo dopo la sua risurrezione (Mc 9, 9), la *historia Jesu* come centro dei tempi (H. Conzelmann) in Luca, per cui la fine sarà ciò che è già avvenuto e noi vedremo Gesù scendere dal cielo, esattamente come l'abbiamo visto salire (At 1, 11), la teologia della lettera agli *Ebrei* centrata attorno all'archetipicità del cammino di Gesù, attraverso la morte, verso la gloria del Padre (egli è il corifeo della fede e colui che la porta a compimento: 12, 2; occorre quindi che dietro lui sappiamo anche noi vagare nell'obbedienza: 5, 8; nella continua fedeltà alla confessione di lui: 4, 14): tutto ciò e tutte le altre varietà teologiche neotestamentarie, non possono essere fatte concordare se non attraverso il comune riferimento di origine a quel fatto che tutto rende possibile, la memoria credente del Cristo risorto, cioè l'incontro attuale con lui dentro le varie situazioni che le comunità attraversano. È questa memoria, non vuota, ma sostanziata dai tratti caratteristici che i testimoni credenti continuano a trasmettere, che impone, nelle situazioni varie, di reagire con una molteplicità di accentuazioni ed in un crescente approfondimento della radice divina del Cristo. Il canone non è quindi solo un'espressione della molteplicità delle teologie (E. KÄSEMANN, *o.c.*, pp. 214-223), ma anche testimonianza di una volontà di unità, forse la più grande della storia della chiesa, mai adeguatamente realizzata (J. GNILKA, *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens*, München 1970, pp. 11 ss.). Questo approfondimento della radice divina della vicenda di Cristo trova il suo culmine in Giovanni. Gesù è mandato dal Padre, perché in lui venga manifestata la gloria del Padre (1, 14; 2, 11). Per questo, il termine credere (*histeuein*) assume ormai il significato di andare alla persona di Gesù, vederlo come rivelatore del Padre e rimanere in lui come suoi discepoli (U. WILCKENS, *o.c.*, p. 149). Gesù non dice se non ciò che ascolta, per cui la sua vicenda terrena è già inclusa nel rapporto trinitario tra Padre e Figlio. Questo rapporto tra il Padre e il Figlio è ciò che adesso viene alla luce, come verità e luce del mondo, anzi sua vita. Il mondo è infatti proprietà («venne in ciò che è

no: 1, 11) del *Logos* ed il suo destino è quello di partecipare al rapporto tra il Padre e il Figlio, nella *exousia* (potere) ricevuta nella fede, di diventare figli di Dio (1, 12-13). Gesù, se apparentemente è sottratto agli occhi del mondo, perché è asceso per preparare un posto ai discepoli (14, 2) e inserirli nell'unità con il Padre (17, 20 ss.), non è tuttavia assenza, ma presenza, perché assieme al Padre dimora presso i discepoli (14, 23). Questo avvenimento della rivelazione, per cui noi nel Figlio siamo uniti al Padre, è dono dello Spirito. Non a caso Giovanni stabilisce un parallelismo tra la promessa del ritorno di Gesù (16, 16 ss.; cfr. 14, 18 ss.) e la promessa del Paraclito (16, 5 ss.; cfr. 14, 16 s.). Questo sta a significare che lo Spirito attualmente sperimentato è la presenza del Cristo venturo (assente). In Giovanni a differenza di Luca che privilegia il passato, e di Ebrei dove viene invece privilegiato il futuro, è il presente, l'avvenimento attuale della rivelazione nella fede, ad assurgere in primo piano, anche se nemmeno Giovanni nega qualcosa che appartiene al solo futuro (1 Gv 3, 2).

R. BULTMANN ha consegnato per sempre alla coscienza dell'esegesi, anche se in maniera esasperata, questa caratteristica della teologia giovannea, nel suo *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1941).

L'incontro con il Cristo risorto, reso possibile adesso nello Spirito, è quell'avvenimento per cui un uomo ricomprende le sue *relazioni* fondamentali e si radica nella propria origine, nel Padre. Impossibile allora, a partire da qui, ridurre la teologia neotestamentaria della rivelazione ad uno schema temporale. Il privilegio è uno dei momenti del tempo può essere diverso, nella particolare congiuntura che attraversa la comunità. Ma la rivelazione non è in primo luogo una ermeneutica del tempo, bensì un incontro che permette una siffatta ermeneutica. E l'incontro, che costituisce la rivelazione a noi, non è la presa di possesso di un oggetto, ma un incontro dove la presenza non è mai assente, ma sempre e soltanto raggiungibile in un rimando (lo Spirito rimanda al Figlio e il Figlio rimanda al Padre), che è poi l'adorazione.

c)

L'unità della rivelazione cristiana, a differenza di quella veterotestamentaria che era fondata sull'identità di Jahvé come autore dei diversi avvenimenti, risulta quindi dal riferimento alla persona determinata e concreta di Gesù, in tutta l'ampiezza che la memoria credente ricono-

sce in lui: dalla preesistenza (che è l'implicazione necessaria della sua pretesa terrena e per noi raggiungibile solo come comprensione di questa pretesa) alla sua venuta futura, conposte tuttavia nel presente della fede, in cui la rivelazione è appunto attuale in noi. Questo riferimento si articola, e si deve articolare, in una varietà di teologie e di sistemi. Che esistano questi sistemi è quindi necessario. Ma essi corrono il pericolo di intendere la storia della rivelazione e della fede a partire da una unità che è data dalla coerenza astratta dei motivi, delle immagini, delle idee. Una riflessione teologico-fondamentale della rivelazione si deve quindi preoccupare di stabilire quelle leggi che permettono non solo di costruirli, ma anche di relativizzarli. Dalla testimonianza biblica emergono in tal senso quattro indicazioni fondamentali, come coordinate di ogni teologia della rivelazione cristiana:

In primo luogo la centralità della persona di Cristo, intelligibile solo a partire dalla sua origine che è il mistero trinitario.

In secondo luogo la necessità di pensare il rapporto tra religioni, creazione e storia da una parte e rivelazione cristiana dall'altra, non dall'universale al particolare, ma dal particolare concreto che è Gesù Cristo (cioè da una *determinata* assunzione, già operata, dell'orizzonte universale di comprensione), all'universale dentro cui viene ogni volta pensata l'esperienza umana.

In terzo luogo la congiuntura della situazione storica, come determinante subalternata che impone ogni volta un diverso equilibrio «congiunturale» del sistema interpretativo.

In quarto luogo la fede come punto sorgivo, mai teoreticamente postulabile, ma attivo solo a partire dalla sua positiva esistenza, che solo garantisce la contemporaneità con la rivelazione in Gesù Cristo. Questa fede che rende contemporanei, nella Bibbia, non è mai solo individuale, ma collettiva ed ecclesiale. Per ciò stesso sorge la necessità della regolamentazione linguistico-dogmatica, presente già nel Nuovo Testamento, (cfr. H. SCHLIER, *Il tempo della chiesa*, Bologna 1965, pp. 330-372), come tessuto connettivo di questa fede.

IV/ RIFLESSIONE STORICA: L'INTERPRETAZIONE ECCLESIALE

La riflessione esplicita sulla natura della rivelazione, nel senso che noi adesso diamo a questa trattazione, per cui la rivelazione viene interro-

gata sulle sue strutture fondamentali, prescindendo dal riferimento ad ogni altro contenuto storico-salvifico, è sorta solo dopo l'illuminismo, come necessaria difesa della positività della rivelazione stessa di fronte alla ragione autonoma. Di fatti sempre però è esistita una riflessione teologica sulla rivelazione, mescolata alla riflessione sui problemi della vicenda della fede nel mondo. Noi ci limiteremo qui a delineare i principali nodi che la lettura ecclesiale della rivelazione ha incontrato lungo la sua storia e a presentare l'insegnamento dei due ultimi concili.

I /

Tre fatti hanno negativamente determinato la coscienza della rivelazione lungo tutto l'arco della storia della chiesa, in misura decisiva rispetto agli altri. Questo non viene qui affermato nel senso di una errata lettura della storia della chiesa, come decadenza progressiva rispetto alle origini, ma nel senso di tre scogli da superare nel ripensamento sulla natura della rivelazione cristiana.

Il primo di questi fatti si verifica già nel periodo patristico ed è legato all'acculturazione del cristianesimo dentro l'ellenismo. Di per sé, l'utilizzazione di rappresentazioni estranee alla visione giudaica del mondo, manifesta la dimensione universale della rivelazione cristiana, così come ha preso forma in Gesù Cristo (W. PANNENBERG, in: *Id.*, (Ed.) *o.c.*, pp. 109 ss.). L'ellenizzazione del cristianesimo non è quindi un fatto estraneo alla rivelazione cristiana, che ha introdotto un processo di decadenza nella coscienza dell'evangelo (A. von Harnack). Già dentro il NT si opera infatti il passaggio dalle concezioni giudaiche alle concezioni estragiudaiche. Il «platonismo» (cfr. R. ARNOU, in: *DTC* XII, 2, 2294-2392; E. VAN IVANKA, *Plato christianus*, Einsiedeln 1964) dei padri della chiesa continua quindi un processo iniziato già nel NT, con l'apertura ai pagani. Ma dall'altra parte esso non fu senza il rischio di pensare il mistero cristiano *dentro* le categorie universali dell'ellenismo. Harnack ha giustamente sottolineato il ruolo dell'apologetica, come luogo obbligato attraverso cui la teologia cristiana si è incontrata con lo spirito greco (A. VON HARNACK, *Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas*, Darmstadt 1967, ed. anastatica). Proprio questo mostra la *necessità* del rischio. Se la fede vuole essere responsabile di fronte all'uomo, non può non entrare in un dialogo reale

con quest'uomo, nella sua determinatezza storica. Ma proprio in questo deve rimanere consapevole del pericolo continuo di intendere il fatto della rivelazione a partire dall'universalità delle categorie ontologiche precostituite, sovvertendo così il rapporto biblico tra creazione e patto, concependo il *Logos* che è presso il Padre, al di là di ogni *genus*, come il caso supremo della serie dei *logoi spermatikoi*.

Il secondo fatto si pone lungo quel crinale che, nella storia della chiesa, si è soliti chiamare la «svolta gregoriana». Per il primo millennio cristiano all'incirca (secondo una divisione approssimativa), ogni azione, sia della chiesa che dei singoli cristiani, operante nel senso della salvezza, è vista sotto il segno dell'*attualismo* della rivelazione di Dio. Conseguentemente (persino fino al concilio di Trento) si usano i termini *revelare*, *inspirare*, *illuminare* in senso lato e comprensivo, non solo per la scrittura, ma anche per i padri, i concili, i canoni, persino per certi atti delle autorità secolari. «La riforma gregoriana e la sua influenza... segna una svolta decisiva, il passaggio dal punto di vista dell'*attualismo* di Dio a quello dei poteri *giuridici* dati in libero uso, se non in proprietà, alla "chiesa", cioè, in questo caso, alla gerarchia» (Y. M.-J. CONGAR, *La tradizione e le tradizioni*. Saggio storico, Roma 1961, pp. 244-245). Si imponeva quindi per ciò stesso, una precisa delimitazione di due differenti periodi della rivelazione, che arriva alla sua esposizione più chiara in Melchiorre Cano. La rivelazione vera e propria è avvenuta una sola volta. Adesso la chiesa la interpreta. Se questa distinzione ebbe ed ha il grande merito di precisare la differenza tra un periodo «costitutivo» (in che senso si possa parlare di un tempo «costitutivo» della rivelazione, viene chiarito da P. LENGSELD, in: *Mysterium Salutis*, I, pp. 340 ss.) della rivelazione ed un periodo interpretativo e attualizzatore (ma interpretazione e attualizzazione sono anche dentro il periodo costitutivo), essa non può evitare il pericolo che questo secondo periodo si colga astrattamente ed estrinsecamente rispetto al primo. Era quindi fatale che una concezione, statica della rivelazione e giuridica della mediazione ecclesiale, suscitasse il problema della «contemporaneità» tra la rivelazione in Gesù Cristo e la fede del presente.

Il terzo fatto decisivo è dato dalla riduzione illuminista. L'illuminismo al fondo portò al suo sviluppo ultimo la razionalizzazione e la riduzione cosmologica della rivelazione, intrapresa da tutte le grandi eresie elleniste. Come figura

semplare di questo processo può essere citato G. E. Lessing. Una volta accettato il principio ermeneutico della necessaria comprensività della propria ragione e dell'evidenza delle sue esperienze attuali, la rivelazione non poteva essere concepita nel più benevolo dei casi, che come misura pedagogica contingente, su cui è impossibile innalzare l'edificio assoluto della propria fede personale. L'illuminismo non riusciva ad avere alcuna comprensione positiva di questo particolare della storia, costituito dalla vicenda di Gesù di Nazareth. Determinanti per l'illuminismo, oltre che le ovvie cause di ordine scientifico (tra cui il sorgere della critica biblica), politica, economica, sociale, furono il depauperamento intrinseco dell'idea di autorità nell'esperienza religiosa e la rottura dell'unità ecclesiale come luogo ermeneutico capace di garantire l'unità dell'esperienza umana. Ma è proprio in seguito alla riduzione illuministica che sorge una teologia esplicita della rivelazione. Ma era anche inevitabile che dell'avversario si accettassero alcuni condizionamenti. La prima teologia della rivelazione fu di difesa e quindi inevitabilmente portata a sottolineare gli aspetti messi in discussione. Il passaggio da una teologia di difesa, ad una teologia esplicita dei contenuti e del mistero della rivelazione, è tracciato dal cammino che porta dal Vaticano I al Vaticano II.

Il Vaticano I vive, nella formulazione della dottrina sulla rivelazione, dentro l'orizzonte dei suoi avversari (tradizionalisti e semirazionalisti) polemicamente assunto e fatto proprio. Per la interpretazione della dottrina del Vaticano I sulla rivelazione cfr. H. J. POTTMEYER, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft*, Freiburg i. Br. 1968; H. U. VON BALTHASAR, *U. Barth*, Köln 1962², pp. 314 ss.).

Il semirazionalismo aveva cercato un'intesa a mezza strada con il criticismo illuminista: la rivelazione, una volta avvenuta, è dimostrabile come conveniente alle esigenze della ragione, soprattutto della ragion pratica (G. Hermes). Ma al di là della negazione della «sopranaturalità sostanziale» e dell'ammissione della «sopranaturalità quoad modum» della rivelazione cristiana, veniva accettata la riduzione ermeneutico-razionale della rivelazione stessa. I tradizionalisti avevano invece, in una reazione che va dal politico al religioso, cercato di combattere il sovvertimento introdotto dal pensiero borghese e reso dominante dalla rivo-

luzione francese. La reazione tuttavia non aveva evidenziato la novità effettiva della rivelazione cristiana, consistente nella particolarità di Gesù Cristo rispetto ad ogni ermeneutica razionale, ma aveva contrapposto al primato della ragione individuale quello della ragione sociale, cristianamente segnata: solo attraverso la parola e il linguaggio di una primitiva rivelazione divina, assolutamente necessaria (questa è la questione capitale) e pervenuta sino a noi in una tradizione socio-linguistica ininterrotta, l'uomo perviene alle verità fondamentali della sua esistenza. Nella forma più moderata (*Exposé* di Lovanio) il tradizionalismo sostiene solo la necessità di un «certo aiuto morale esterno», come condizione perché l'uomo, di per sé capace, possa pervenire di fatto all'uso corretto della ragione.

Gregorio XVI aveva già condannato il tradizionalismo assoluto di Lamennais (*Mirari vos arbitramur*: 1832), il tradizionalismo mitigato di Bautain (*Singulari nos affecerant gaudio*: 1834), il semirazionalismo di Hermes (*Dum acerbissimas*: 1835). Pio IX aveva precisato i rapporti tra ragione e fede nell'enciclica *Qui pluribus*, e aveva condannato il tradizionalismo di Bonnetty, il semirazionalismo di Günther, il liberalismo di Frohschammer. Infine, con il *Syllabus* del 1864 e con l'enciclica *Quanta cura* che l'accompagna, aveva denunciato gli errori del suo secolo.

In questo clima incerto e polemico il Vaticano I afferma l'esistenza di due vie per pervenire a Dio, una naturale e l'altra soprannaturale (DS 3004). È quindi errata sia la negazione della possibilità per la ragione naturale di pervenire all'esistenza di Dio, sia la negazione della possibilità di una rivelazione soprannaturale (DS 3026. 3027). Le due affermazioni sono tuttavia dialetticamente raccordate ponendo, nelle condizioni attuali della storia salvifica, la necessità morale di una rivelazione soprannaturale in ordine al finalismo stesso della ragione naturale (DS 3005. 3028). Il fondamento dell'adesione alla rivelazione è la dipendenza dell'uomo dal creatore (DS 3008). Il motivo della fede non è l'evidenza intrinseca delle verità, ma l'autorità di Dio che si rivela (DS 3008. 3032). La conoscenza della fede è di fatto derivata dalle mozioni interne dello Spirito Santo applicate al fatto esterno della rivelazione (DS 3009). Nel progresso dogmatico la chiesa non aggiunge nulla al deposito ricevuto dagli apostoli e ciò che cresce è solo la comprensione soggettiva del deposito (DS 3020).

Nonostante le preziose precisazioni che serviranno da criterio per la riflessione teologica ulteriore, e nonostante si superi a volte l'orizzonte oggettivistico proprio del clima teologico di allora (quando viene posto al centro della rivelazione il mistero stesso della persona di Dio: DS 3004), il concilio resta prigioniero di un certo estrinsecismo, nella distinzione esasperata tra fatto esterno e contenuto della rivelazione, nella lontananza dall'orizzonte biblico come prezzo pagato al tempo.

Questi limiti del Vaticano I vengono accentuati nella durezza della lotta antimodernista (decreto *Lamentabili*: 1907; enciclica *Pascendi*: 1907; motu proprio *Sacrorum Antistitum*: 1910). Nel giusto ripudio dell'immanentismo psicologistico, si esasperava infatti l'estrinsecismo del concilio precedente e l'affermazione del carattere di «dato» della rivelazione non veniva integrata con le esigenze degli spiriti più attenti che, come il Blondel, erano preoccupati di mostrare il rapporto intrinseco tra rivelazione e spirito umano.

Il Vaticano II nasce invece dopo un periodo di riflessione teologica e di ripensamento ecclesiale più tranquillo e creativo. La costituzione *Dei Verbum* articola tutta la presentazione della rivelazione attorno all'evento della rivelazione in Cristo (*Dei Verbum*, 4) che, rispetto al Vaticano I, assume nei confronti della rivelazione il ruolo che questo assegnava alla chiesa. (È R. LATOURELLE che nota la differenza, in: *Le Christ et l'Eglise signes de salut*, Tournai-Montréal 1971, pp. 71 ss.).

Questa centralità accordata al Cristo impedisce ormai di considerare la rivelazione cristiana come «strutturazione dello spazio simbolico dei credenti». Così invece G. DEFOIS, in: (RScRel 63, 1975, 480-484, che caratterizza il posto di Cristo solo come funzione di questo spazio). Gesù Cristo infatti non è funzione di una ermeneutica universale del religioso, ma «Parola che parla le parole di Dio», parola particolare che articola l'universalità delle parole. Non è lui per l'ermeneutica, ma l'ermeneutica umana è ormai contenuta in lui. A partire da qui si può intendere la prospettiva decisamente personalistica dell'evento della rivelazione (R. LATOURELLE, in: AA. VV., *Commento alla costituzione dogmatica sulla divina rivelazione*, Milano 1966, pp. 72-73), come sempre a partire da qui è equilibratamente presupposto, come contesto dialogico comprensivo nel quale la persona del Cristo viene caratterizzata dal «per» (J. RATZINGER, in: LThK, *Das zweite Vatikanische Konzil*, vol. II, 507), il rap-

porto intratrinitario di Dio (*Dei Verbum*, 2). La centralità cristologica permette, giacché non si parte più dall'astrattezza delle due vie per arrivare a Dio, di intendere meglio l'unità e la distinzione tra creazione e rivelazione (*Dei Verbum*, 3). La distinzione viene descritta mediante un «insuper», come emergenza quindi di una novità rispetto all'orizzonte precedente. L'unità è data dalla creazione nel Verbo. E mentre la storia umana viene messa sotto il segno del peccato (*post eorum autem lapsum*), la storia della rivelazione sta sotto il segno della promessa. L'AT, in questa prospettiva cristologica, viene posto come raccordo tra la storia universale e l'avvenimento di Cristo. Esso è infatti *eruditio* al Salvatore venturo e proprio così, *ita*, i secoli vengono preparati all'incontro con il vangelo. Ogni riflessione teologica sul senso della storia dovrebbe partire quindi da questo valore rappresentativo dell'AT rispetto ad ogni storia umana, nel suo rapporto con il Cristo.

Altre due caratteristiche contraddistinguono rispetto al Vaticano I, la dottrina del Vaticano II: la prospettiva sacramentale (in senso biblico, con l'introduzione del *sacramentum* papiano, e in senso ecclesiale, con l'introduzione del vocabolario teologico sacramentale, in *Dei Verbum*, 2) e l'omissione degli *argumenta externa revelationis*, che invece avevano avuto un ruolo molto importante nel Vaticano I (DS 3008-3010).

Per cui, anche se *Dei Verbum* 6 ribadisce alcune affermazioni del Vaticano I, di fatto ne ribalta la prospettiva. Il Vaticano II infatti finisce là dove iniziava il Vaticano I. Questo si era preoccupato all'inizio di ribadire la via naturale della conoscenza di Dio, anche se dopo dialetticamente correggeva la posizione con l'affermazione dialettica della necessità di fatto della rivelazione. Il Vaticano II invece parte unicamente dalla prospettiva della rivelazione per ammettere dopo, dialetticamente ma in direzione opposta, la possibilità di una conoscenza naturale.

V/ RIFLESSIONE SISTEMATICA

Oltre le riflessioni operate già in precedenza rimangono da precisare ulteriormente: il luogo di una teologia della rivelazione, il dinamismo strutturale di questa teologia, l'unità e la distinzione tra creazione e rivelazione, il fondamento cristologico della novità della rivelazione, l'ermeneutica storica che ne deriva.

1/

Il luogo di una teologia della rivelazione non può essere identico a quello di un'analisi scientifica di un oggetto determinato, qualora per un'analisi scientifica si intendesse il tentativo di un sapere oggettivante, che astrae dal soggetto. Non esiste infatti rivelazione di Dio fuori da una memoria credente. Questo luogo non può essere nemmeno quello fornito da un'ermeneutica o analitica esistenziale, giacché questa o ha un presupposto ontologico o si risolve nell'avvenimento ontologico stesso, nel dirsi del logos dell'essere. Il presupposto della teologia non è invece ontologico, ma è dato nella situazione ermeneutica nuova che viene a costituirsi con l'avvenimento della fede (cfr. J. LAZIERE, *La théologie et le langage de l'interprétation*, in: RTLouv 1, 1970, 241-267). Il luogo in cui può sorgere una teologia della rivelazione è quindi solo quello di una soggettività nuova, resa possibile dall'azione rivelatrice di Dio. Si tratta della « realtà soggettiva della rivelazione » (K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, 2. Zollikon-Zürich 1960¹, pp. 222 ss.), operata dallo Spirito, in quel miracolo evidente del profeta o nell'autore ispirato, ma che avviene analogamente in ogni credente. Si tratta dello stesso atto stesso della rivelazione nell'uomo storico, per cui questa storia soggettivamente vissuta non solo ha, ma è rivelazione (*Ibidem*, p. 222). Questa identità tra soggettività nuova, resa tale dallo Spirito, e rivelazione di Dio, non è un attentato alla rivelazione unica e definitivamente avvenuta in Gesù Cristo (come la soggettività storica). Lo Spirito infatti comunica solo ciò che riceve e ascolta da lui, ma e comunica adesso, ogni volta nuovamente. Questa identità tra soggettività nuova e rivelazione di Dio non coincide con la totalità dell'esperienza soggettiva del credente. Si rende anzi necessario il discernimento degli spiriti che riscopra la presenza dentro l'assenza, la grazia dentro il peccato, la verità nella sua demerazione. La rivelazione non coincide quindi con la storia umana, ma è avvenimento nuovo ed essa. Questo discernimento degli spiriti è operato con l'aiuto di molteplici criteri (falsificazione resa possibile dall'esegesi scientifica della Bibbia, interpretazione « autentica » del mistero, *sensus ecclesiae*, criterio del fratello maggiore: Mt 23, 31-46), ma esso stesso è, non già una tecnica, ma opera e dono dello Spirito.

La soggettività nuova non è individuale, ma è invece già costituita come memoria comune di

popolo. (Sta qui il merito dell'interpretazione di G. DEFOIS, in: RScRel 63, 1975, 457-503). Essa implica quindi una compagine e strutturazione, « sul fondamento degli apostoli e dei profeti », che sfugge al controllo dei singoli, anzi è data ad essi come *luogo di obbedienza*. La soggettività nuova è cioè tutt'altra cosa che la riduzione soggettiva della rivelazione: essa è invece la *storia della chiesa*.

2/

Il dinamismo strutturale di una teologia della rivelazione è quello che dal fatto andrà all'universale, che cercherà cioè di leggere le parole umane dentro la parola che è Gesù Cristo. Questo dinamismo può essere perciò descritto come il passaggio dal miracolo-segno al miracolo-natura: « Il miracolo infatti è posto al non credente anche come solo segno, per il credente esso diventa invece natura » (J. S. DREY, *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie*, Darmstadt 1971, ed. anastatica, § 24). Il fatto Gesù Cristo resta nella sua alterità di segno, rimandante a qualcosa fuori di sé, per il soggetto che non si apre alla rivelazione di Dio, ma al credente si scopre come sua natura, come verità iscritta già da sempre nella propria realtà creaturale, come promessa che la creazione attende quindi con gemiti. Nel Cristo infatti tutte le cose hanno consistenza. Una riflessione sulla rivelazione sarà quindi sempre data da un *in-veramento* del miracolo cristiano nella natura dell'uomo. Questo inveramento comporta quindi una *duplici storicità*. Da una parte è storia assunta nel miracolo, vicenda terrena, lotta umana, gioia dell'esistenza che vivono già trasfigurate dalla luce che abbiamo contemplato sul volto del servo crocifisso glorificato dal Padre. A partire da qui essa è, dall'altra parte, in un cammino inverso, che procede da ciò che è già rinnovato verso ciò che attende la novità, manifestazione della pace di Gerusalemme che atterrisce i popoli (Ger 33, 9), critica delle sviste della storia a partire dalla verità che è diventata propria natura (cfr. G. RUGGIERI, *Sapienza e storia*, Milano 1971, pp. 116 ss). Questo « giudizio » sulla storia, a partire dalla novità rivelata, è tuttavia proposizione umile, confessione adorante, *homologia*. La verità che salva il mondo non è infatti diversa da quella che salva il credente. E come i credenti non la ricevono che nella confessione del proprio peccato, così non la possono proporre che come dono ricevuto, non come opera delle proprie mani.

Sinteticamente possiamo dire che il dinamismo strutturale di una teologia della rivelazione si articola secondo un *triplice gressus*: assunzione della natura nel miracolo, miracolo che resta segno di fronte alla natura che lo rifiuta, segno che diventa natura in coloro che lo accolgono. Appare qui come la «natura» non sia un concetto astratto, fermo nella sua definizione, ma storico-dinamico e pensabile quindi solo nella prospettiva della rivelazione. Il filosofo autonomo rispetto alla rivelazione non conosce infatti la distinzione e l'unione tra miracolo e natura. In questo senso ogni filosofo sarà sempre un criptoteologo; cfr. H. U. VON BALTHASAR, *o.c.*, pp. 294 ss. E resta altresì fermo che l'assunzione di una ontologia è «teologicamente vera» solo *dentro* il fatto, in un procedimento quindi di conversione intellettuale che è tale anche nella stessa formalità del processo di comprensione e di espressione, linguaggio quindi diverso che implica una «razionalità adorante» (Id., *Verbum caro*, Brescia 1968, 165-177).

3/

L'unità e la distinzione tra condizione creaturale e rivelazione di Dio può essere immaginata solo dentro l'avvenimento stesso della nuova soggettività. Essa è quindi storica e, solo a partire da questa storia, può essere osato un giudizio sulla *necessità* della distinzione e dell'unità. A partire da questa storia la distinzione tra creazione e rivelazione non è quella tra natura soprannatura, giacché la creazione è sempre già nel disegno salvifico di Dio chiamata alla rivelazione dei figli di Dio. La distinzione tra natura e soprannatura è solo funzionale al concetto teologico di gratuità, è cioè previa alla distinzione tra creazione e rivelazione.

La distinzione tra creazione e rivelazione non è quindi quella di due dinamismi, ma quella di due diverse strutturazioni dello stesso dinamismo. Questa diversità di strutturazione è resa possibile non per capacità autonoma del dinamismo creaturale, ma per assunzione del dinamismo creaturale dentro l'uomo Gesù Cristo, Figlio del Padre creatore. È Gesù Cristo il primogenito e la primizia della creazione che «riforma» il dinamismo creaturale («Fateor, domine, et gratias ago, quia creasti in me hanc imaginem tuam, ut tui memor te cogitem, te amem. Sed sic est abolita attritio vitiorum, sic est offuscata fumo peccatorum, ut non possit facere ad quod facta est, nisi tu renoves et

reformes eam»: *Anselmi opera omnia*, ed. F.S. Schmitt, vol. I, p. 100). Questa ristrutturazione del dinamismo creaturale è data dal fatto che in Cristo l'uomo è posto una volta per tutte di fronte alla propria origine. Egli non può quindi raggiungere più questa origine nella celebrazione *autonoma* della propria natura, ma deve accogliere questa origine nell'*obbedienza a questo Gesù*. La fede nella rivelazione non è quindi ideologia, riproposizione del proprio interesse in forma universale, ma sottomissione del proprio interesse ad *un altro*; non è soddisfacimento di un «bisogno», ma apertura del bisogno al «desiderio» che sa di poter vivere solo davanti all'altro, nel riconoscimento di ciò che è altro rispetto al proprio bisogno. Per ciò stesso risulta chiarito il *punto di inserzione* e l'unità tra creazione e rivelazione. Questo punto non è dato dal ritrovamento sottile dentro il dinamismo creaturale, di quella *scrittura animae*, in cui può avvenire l'incontro tra l'uomo e Dio, tra l'uomo teso in ascolto ad una eventuale parola nuova e la Parola di Dio. Questa delineazione di confini privilegiati dentro la realtà umana corrisponde al tentativo comprensibile di riproporre l'ontologia della propria esistenza come ontologia degna. Ma così esso incorre nell'ideologia. Il punto di inserzione è dato dalla *fatticità storica* della propria condizione di bisogno, che può unirsi nell'incontro alla rivelazione di Dio in Gesù Cristo, solo se *nega* l'autonomia e accoglie nell'*ubbidienza* l'altro. Questa *negazione* dell'autonomia, profondamente iscritta nel dinamismo creaturale come riflesso della libertà assoluta di Dio, è ciò che è impossibile ad ogni apologetica «esistenziale» o «immanente». L'unità tra creazione e rivelazione è quindi solo quella dell'*obbedienza*. Questa obbedienza non è tuttavia fatto estrinseco. Ma la estrinsecità è costruita solo dalla *positività* dell'obbedienza realizzata. Apologeticamente l'immanenza della rivelazione al dinamismo creaturale e storico è *comunicabile* quindi soltanto come testimonianza di una già avvenuta assunzione della storia nell'obbedienza.

4/

Il fondamento della novità della rivelazione è quindi il fatto Gesù Cristo, non un'idea o un sistema capace di mediare teoricamente questa novità. Questo fatto si presenta a noi, attraverso la testimonianza credente del NT, come il riceversi eterno del Figlio dal Padre, nella forma dell'Agnello che si è già da sempre caricato

del peccato, del rifiuto cioè che la libera auto-comunicazione di Dio comporta come sua possibilità contraria. La storia dell'uomo appare allora, nel fatto, ma già fin dall'eternità, come storia di redenzione. Ma essa non si esaurisce nella «storia originaria» di Dio (K. Barth). Questa originarietà di Dio è infatti «fuori di ogni genere», non è il «fatto» di Dio, accanto ai «fatti» della storia. La originarietà di Dio, a rivelazione *active sumpta* è il fondamento della storia, la sua verità *transcendente*, che tuttavia, nell'universale concreto che è Gesù Cristo, assume il fatto, facendolo suo totalmente, diventando essa stessa un fatto, «senza confusione né separazione».

Se quindi è impossibile ridurre la rivelazione alla originarietà trascendente di Dio, è altresì impossibile separare per un solo istante la considerazione della verità e della trascendenza della rivelazione da questo fatto che è la persona di Gesù. In lui per sempre ogni ricchezza viene legata alla povertà, ogni universale al particolare, ogni divinità all'umanità, ogni creatura al patto, ogni teologia al fatto.

L'ermeneutica della storia che ne deriva, se ha in questo fatto il suo fondamento unitario, ha nella diversità della fatticità della storia ogni ricchezza assunta un motivo perenne di varietà. Non già che si possa dare un fondamento ermeneutico astratto. Anche la storia di Gesù è una interpretazione, assunzione di un particolare orizzonte, improponibile nella sua *determinata* contingente. Il fondamento *vive* ermeneutico solo nell'assunzione in atto di un determinato orizzonte storico. L'impresa ermeneutica ha quindi due indicazioni essenziali per una teologia della rivelazione. Essendo l'obbedienza della fede un dono, l'origine di questa capacità ermeneutica non è teoricamente costruibile, sintetizzabile, ma può essere, una volta esistente, solo analizzabile.

La seconda indicazione consiste nella necessità di, grazie all'assunzione dentro la rivelazione, all'orizzonte storico sperimenti una ristrutturazione della propria autonomia. È grazie a questa ristrutturazione che i contenuti perseguiti nella storia del desiderio umano possono ritrovare la propria verità.

BIBLIOGRAFIA

1/ Sulla problematica contemporanea
K. BARTH, *L'epistola ai Romani*, Milano 1962;

Id., *Die Kirchliche Dogmatik*, Zürich 1932 ss.; R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen*, Tübingen 1933 ss.; Id., *Nuovo Testamento e mitologia*, Brescia 1970; G. EBELING, *Gott und Wort*, Tübingen 1966; Id., *Wort und Glaube. Gesammelte Aufsätze*, vol. I, Tübingen 1959²; vol. II, Tübingen 1969; Id., *Teologia e annuncio*, Roma 1972; E. KÄSEMANN, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. 1/2, Göttingen 1964; W. PANNENBERG, *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Brescia 1975; Id., *Cristologia. Lineamenti fondamentali*, Brescia 1974; W. PANNENBERG-R. RENDTORFF-T. RENDTORFF-U. WILCKENS, *Rivelazione come storia*, Bologna 1969; J. MOLTMANN, *Teologia della speranza*, Brescia 1970; R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, Louvain 1958³; M. BLONDEL, *L'action* (1893), 1973³; Id., *Les premiers écrits*, Paris 1956; J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, vol. V, Bruxelles/Paris 1949; K. RAHNER, *Uditori della parola*, Torino 1967; M.-D. CHENU, *Une Ecole de théologie*. Le Saulchoir, Paris 1937; H. DE LUBAC, *Catolicesimo*, Roma 1964²; J. B. METZ, *Sulla teologia del mondo*, Brescia 1971²; G. GUTIERREZ, *Teologia della liberazione*, Brescia; C. GEFFRE, *Una nuova epoca della teologia*, Assisi s.d.; J. H. CONE, *Teologia nera della liberazione e Black Power*, Torino; TH. W. OGLETREE, *La controversia sulla morte di Dio*, Brescia 1967; I. T. RAMSEY, *Il linguaggio religioso*, Bologna 1970; E. GRANGER, *Un dieu décevant pour mon désir*, in: *Lum-Vie* 25, 1976, 128, 43-53.

2/ Sulla teologia biblica della rivelazione

G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, voll. I/II, Brescia 1972/1974; W. ZIMMERLI, *Rivelazione di Dio. Una teologia dell'Antico Testamento*, Milano 1975; Id., *La mondanità dell'Antico Testamento*, Milano 1973; A. OEPKE, *apocalupto*, in: *GLNT*, V, 82-162; H. U. VON BALTHASAR, *Herlichkeit*. Eine theologische Ästhetik, vol. III, 2, Einsiedeln 1967/1969.

3/ Sulla storia della teologia

R. LATOURELLE, *Teologia della rivelazione*, Assisi s.d. (offre notizie sui vari periodi); AA. VV., *Handbuch der Dogmengeschichte*, vol. I, 12: *Die Offenbarung von der Schrift bis zum Ausgang der Scholastik*, Freiburg/Basel/Wien 1971; vol. I, 1b: *Offenbarung. Von der Reformation bis zur Gegenwart* (di imminente pubblicazione).

4/ Sul concilio Vaticano II

AA. VV., *Commento alla costituzione dogmatica sulla divina rivelazione*, Milano 1966; LThK, *Das zweite vatikanische Konzil*, II, 498-583; AA. VV., *La Révélation divine*, 2 voll., Paris 1968; G. DEFOIS, *Révélation et Société*. La constitution «Dei Verbum» et les fonctions sociales de l'Écriture, in: *RScRel*, 1975, 457-503.

5/ Sulla riflessione sistematica

J. S. DREY, *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie*, Darmstadt 1971, ed. anastatica; H. U.

VON BALTHASAR, *Teologia della storia*, Brescia 1964; ID., *Il tutto nel frammento*, Milano 1970; K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Eisdeldn/Zürich/Köln 1954 ss. (trad. it. con titoli vari, Roma); E. SCHILLEBEECKX, *Révélation et théologie*, Bruxel-

les/Paris 1965; ID., *Intelligenza della fede*, Roma 1975; M. J. LE GUILLOU, *Le mystère du Père*, Paris 1973; G. RUGGIERI, *Sapienza e storia*. Per una teologia politica della comunità cristiana, Milano 1971.

ROMANTICISMO

NYNFA BOSCO

Il termine è usato per designare sia un movimento culturale e spirituale che inizia sul finire del Settecento e si sviluppa nell'Ottocento, segnandolo profondamente, sia un atteggiamento dello spirito, che seppur trovò in quel particolare momento storico il clima più favorevole e l'espressione più compiuta, può essere riscontrato in ogni epoca e cultura. Anche considerato come un fatto storicamente definibile, il Romanticismo si segnala per ampiezza, complessità e polivalenza. Non a caso A. VERMEYLEN nel suo *Het wezen van de Romantiek*, Leiden 1925, poté raccogliere oltre 150 definizioni diverse del Romanticismo; L. MITTNER intitolare un suo pregevole studio *Ambivalenze romantiche*, Messina 1954; e W. T. JONES parlare di *The Romantic Syndrome*, The Hague 1961. Oltre che difficile a definirsi, il fenomeno romantico è arduo da circoscrivere: trovò in Germania il terreno più propizio al suo sviluppo, ma le sue radici sono inglesi, e la sua diffusione europea; ebbe grandi manifestazioni letterarie e artistiche, ma incise profondamente anche sulla filosofia, la religione, la politica, il costume. Più che tentarne un'ennesima definizione sembra opportuno indicare, purtroppo in modo necessariamente sommario, i suoi aspetti più tipici e i suoi risultati più rilevanti.

L'aggettivo *romantico* fu coniato in inglese alla fine del Seicento con riferimento al *romance*, cioè al poema cavalleresco fiorito in Francia nei secoli XII-XIII col nome di *Romans*, e per estensione alla poesia medioevale. Nel Settecento il primitivo significato filologico si arricchì di connotazioni estetiche e culturali; «romantico» fu usato, come il suo omologo «gotico», in antitesi a «classico» e «antico», e dall'Inghilterra passò in Germania tramite H. W. GERSTENBERG, *Briefe über die Merkwürdigkeiten der Literatur*, Schleswig 1766-1770. Qui fu usato dapprima con valore negativo dal Voss e dai suoi seguaci, per irridere i cosiddetti «Convertiti», cioè gli intellettuali come Stolberg, Baader, Federico e Dorotea Schlegel, Müller e tanti altri, che passavano dal protestantesimo

al cattolicesimo, mossi, più che da problemi di fede, dal fascino di una civiltà medioevale in cui la chiesa cattolica aveva assicurato l'unità dei popoli europei, la fusione delle tradizioni grecoromane e germanica, l'armonia della religione coll'arte.

All'origine di questa visione, in parte fantastica, dell'Europa medioevale sono opere come *Christenheit oder Europa* di NOVALIS, *Reisebriefe* di TIECK e WACKENRODER, *Herzengiessungen*, ancora di WACKENRODER: membri, tutti, insieme agli Schlegel, a Fichte, a Schelling, di quel gruppo jense che può a buon diritto considerarsi il crogiuolo in cui elementi di varia estrazione si fusero nel nuovo dato culturale del Romanticismo, per irradiarsi poi in tutta la Germania e in tutta l'Europa. La rivista «Atheneum», pubblicata dal gruppo tra il 1798 e il 1800, i convegni di Dresda nel 1798, da cui uscì l'opera *I dipinti*, e di Jena nel 1799-1800, che attraverso Fichte e Schelling contagiò di Romanticismo gli ambienti filosofici, i contatti personali, soprattutto degli Schlegel, cogli intellettuali di Monaco, Berlino, Vienna, Parigi furono i veicoli che disseminarono in tutta Europa le idee romantiche. Il rapporto di concordia discorde che unisce Federico Schlegel a Schiller, e alla sua distinzione tra poesia «ingenua» e «sentimentale», mostra d'altra parte come il Romanticismo derivi, sia pure per contrasto, dal classicismo degli umanisti di Weimar; e anche come il contrasto sia solo parziale, vuoi perché la rivalutazione dell'arte gotica si trova già in *Von deutscher Baukunst* di GOETHE, vuoi perché i poeti romantici usano la forma classica dell'ottava, così come musicisti, scultori, architetti rielaborano liberamente soluzioni formali neoclassiche.

Giustamente il KORFF, nel suo *Geist der Goethezeit*, Leipzig 1958, afferma che il Romanticismo è in realtà la romantizzazione del classico, e il compimento dello *Sturm und Drang*, ossia di quel movimento artistico e filosofico che si finì del Settecento sembrò proporre un'alternativa radicale al razionalismo illuministico

Lo stesso F. Schlegel aveva del resto rivendicato la continuità classicismo-romanticismo, affermando che il Romanticismo costituiva, di fronte alla convenzionalità del neoclassicismo, l'autentica classicità dei tempi moderni. Ma al tempo stesso egli ne proclamava fieramente i caratteri di novità e di originalità, che appunto lo distinguevano dalla vacua ripetitività neoclassica. Si potrebbe essere allora tentati di pensare che l'originalità del Romanticismo sia consistita nel riempire di contenuti nuovi le forme classiche. In realtà anche i contenuti più tipicamente romantici, quali l'esaltazione delle tradizioni nazionali, ma anche dell'esotismo, della fede, del sentimento, della natura come *Sehnschaft*, paesaggio dell'anima o riflesso dello spirito, sono tutti più o meno anticipati da fenomeni culturali tardo-settecenteschi, come l'ossianismo inglese o il già citato *Sturm und Drang* tedesco, o il naturalismo rousseauiano, tanto che è invaso l'uso della categoria storiografica del « preromanticismo ».

Sembra quindi più corretto affermare che l'originalità del Romanticismo riguarda, più che le forme o i contenuti specifici, un modo nuovo di sentire e usare gli uni e le altre. In questo senso si può dire che il Romanticismo sia stato prima ancora che un'ideologia o una visione del mondo, un atteggiamento dello spirito, meglio ancora una sindrome di tendenze. Nell'opera già citata il Jones ritiene di poterne identificare i tratti principali come tendenza al dinamico, al disordinato, al continuo, allo sconosciuto, all'intimo, al terrestre. L'elenco potrebbe certo essere esteso; ad esempio vengono aggiunti alla mente l'« inquietudine » e l'« infirmità », che caratterizzano tanta parte della psicologia collettiva del Romanticismo come anche la singolare associazione di malinconia e di ottimismo, pessimismo esistenziale ed ottimismo metafisico. Ma è forse più utile fermarsi ad osservare la qualità di queste tendenze. Si accetterà, allora, che si possono raggruppare in coppie di caratteri opposti, e che la maggior parte ha carattere negativo. Il romantico tende in altri termini, all'ambivalenza e all'unità degli opposti: in questo senso la dialettica hegeliana appare, malgrado la polemica antiromantica del suo autore, una codificazione dello spirito romantico; inoltre si definisce piuttosto negativamente che positivamente, piuttosto rifiutando che costruendo (e in questo senso il dialetticismo hegeliano è davvero, almeno inizialmente, antiromantico).

Tra i « rifiuti » più tipicamente romantici sono da porre il rifiuto del limite, della definitezza,

della stabilità, della distinzione, della mediazione. Anche i tratti che sembrano a prima vista positivi si chiariscono, in questa luce, come negazioni. L'ottimismo metafisico e il provvidenzialismo storico, che attribuiscono alla realtà e alla storia una struttura globale e assoluta, carica di valore e capace di ricomprendere e giustificare anche gli elementi negativi, derivano ad esempio dal rifiuto di riconoscere la realtà del limite, dell'imperfezione, del male. Nell'esaltazione della dinamica spirituale, o naturale, o storica si esprime il rifiuto della definitezza e della stabilità, così come nell'« ironia » con cui il romantico considera tutte le acquisizioni particolari raggiunte dai singoli o dalla collettività. Il rifiuto del limite e della distinzione è all'origine dell'aspirazione a identificare i diversi e i contrari, di cui l'assolutizzazione del finito e la storicizzazione dell'assoluto, la spiritualizzazione della natura e la naturalizzazione dello spirito sono altrettante manifestazioni, riscontrabili nell'arte come nella filosofia e nella religiosità dei romantici. L'esaltazione stessa del « sentimento », presente in vario modo nella cultura romantica, fino ad aver prodotto nel linguaggio comune l'identificazione di romantico con sentimentale, è in ultima analisi l'esaltazione della potenza dell'indistinto, contro le sterili distinzioni operate dall'intelletto. Lo stesso significato hanno il riconoscimento della superiorità dell'arte sulla scienza e sulla filosofia come mezzo per accedere alla comprensione della realtà e del suo senso profondo (e oscuro); la preferenza data, tra le arti, per lo più alla musica, come alla più fluida e disincarnata; il privilegiare, nel campo stesso delle arti figurative, l'espressività rispetto all'armonia o alla bellezza. Nell'estetica romantica dell'« espressione » agisce infatti quella stessa impazienza per la mediazione (della forma sensibile rispetto all'idea), che la metafisica idealistica del periodo traduce ora nella tesi fichtiana dell'inesauribile superamento di tutti i dati da parte dell'« Io assoluto (il cosiddetto « primato della ragion pratica »), ora nell'immanentismo hegeliano, per cui l'Idea trapassa, nel suo farsi Spirito, di figura in figura, di fenomeno in fenomeno.

Appare qui chiaramente un altro tratto specifico dell'attitudine romantica: la tendenza all'autocontraddizione, l'impossibilità di affermarsi altro che negandosi, di riuscire senza distruggersi, di sentirsi vivi senza tensione o infelicità. L'impazienza della mediazione è infatti inseparabile dal bisogno della mediazione: se l'artista romantico riuscisse nella sua aspira-

zione di rendere la forma sensibile perfettamente espressiva dell'idea, con ciò stesso egli l'annullerebbe come forma sensibile, e insieme annullerebbe il suo operare d'artista e l'opera d'arte; se l'Io assoluto potesse consumare ogni situazione data, con ciò stesso cesserebbe di esistere, poiché esso è precisamente questa tensione della volontà morale; e nel momento in cui l'Idea si fa Spirito assoluto viene meno quel «movimento assoluto del concetto» che è la vita stessa dell'Idea, e si pone per l'hegelismo il problema insolubile del futuro dell'Idea e della Storia. Paradossalmente, insomma, il romantico non può concepire la piena riuscita altro che come un suicidio, e, per converso, non può non vedere nel suicidio, o almeno nella voluttà del dolore e nel vagheggiamento della morte una testimonianza insostituibile della verità. L'esaltazione dell'Io, colto ora nella sua singolarità ora nella sua universalità, si converte nel suo contrario, esemplificando quella tendenza al rovesciamento dialettico che caratterizza, come s'è detto, il Romanticismo in tutti i suoi aspetti; o almeno lo caratterizza ogni volta ch'esso esce dall'ambiguità. Solo l'ambiguità, nel senso letterale di ambivalenza, sostiene infatti gli aspetti positivi ed esaltanti del Romanticismo, l'ottimismo, il panlogismo, il personalismo, il fideismo, il moralismo, costruiti tutti sull'equivoca identificazione di finito e infinito, tempo ed eternità, relativo ed assoluto, individuale e universale, reale e ideale, e dunque tutti soggetti a rovesciarsi nei propri contrari non appena l'equivoco vien posto in luce. La storia della filosofia e più in generale della cultura del Novecento e dell'ultimo Ottocento è, in larga misura, la storia di questi rovesciamenti, indicati di solito, con un'espressione tanto riassuntiva quanto riduttiva, come «crisi dell'idealismo». In misura appena minore una parte cospicua dell'attualità culturale e di costume (anche se non della filosofia) si configura d'altra parte come una sorprendente reviviscenza, oltre la «crisi», di temi romantici: basti pensare alla fortuna di termini e temi come globalità, totalità, dialettica, utopia, immaginazione, e altri connessi.

Di particolare interesse appare l'esperienza e la teorizzazione romantica della religione, della fede, del cristianesimo. Poche culture si presentano, come la romantica, rispettose, anzi entusiaste della religione e intimamente connesse col cristianesimo. Abbiamo già visto come lo *Sturm und Drang*, e più tardi i cosiddetti cristiani-romantici esaltassero la fede contro la ragione; e come Novalis e il movimento dei

Convertiti identificassero Europa e cristianesimo. Questo filone del Romanticismo culminerà nel 1799 coi *Discorsi sulla Religione* scritti da SCHLEIERMACHER per invito di F. Schlegel. Anche Schleiermacher, come gli *Stürmer und Dränger* e il gruppo di Jena, indica nel sentimento la via regia che conduce alla verità totale; e anche per lui il sentimento è esperienza immediata dell'infinito. Tuttavia egli concepisce il sentimento sotto un profilo più specificamente religioso che estetico, come un «apriori religioso», per l'appunto, irriducibile a ogni altra esperienza sia nel suo aspetto soggettivo che nell'oggettivo. Ricollegandosi a Hamann, a Herder, ma soprattutto a Jacobi, Schleiermacher rifiuta la concezione hegeliana della religione, come destinata a essere superata dalla filosofia. Proprio perché simbolizza il sentimento immediato della presenza dell'infinito nel finito, la religione è dichiarata, al contrario, superiore alla filosofia; e tra le religioni il cristianesimo è considerato non l'unica, ma tuttavia la più alta tra le «rivelazioni», perché ha in Cristo il modello dell'autocoscienza, cioè di una coscienza finita capace di riconoscere e volere perfettamente la propria dipendenza dal fondamento assoluto e trascendente, e così di «riconciliare» finito e infinito.

Precisando il contenuto del sentimento religioso come dipendenza del fondamento assoluto, anziché come identità di finito e infinito, Schleiermacher compì il tentativo più consapevole per accordare la generica religiosità romantica colle esigenze specifiche della rivelazione cristiana. Ma proprio per questo il risultato conferma nel dubbio che la religiosità romantica sia intrinsecamente difforme dal cristianesimo, non meno di quella hegeliana: come ben vide Kierkegaard esse hanno infatti in comune, al di là dei loro contrasti, la tendenza a immanentizzare Dio nella natura, la rivelazione nella storia, Cristo nell'umanità (sia pure a titolo esemplare). Lo stesso Schleiermacher, infatti, non può non concepire il suo fondamento trascendente come al tempo stesso immanente, e Dio come un altro nome del mondo, al più come un'altra faccia dell'unica realtà, o meglio come un altro modo di intenzionarla. Nella *Dialektik* egli scrive: «Non v'è Dio senza mondo, come non v'è mondo senza Dio» (ed. Odebrecht, Leipzig 1942, p. 303) e anche: Dio è «l'unità con esclusione di ogni opposizione», il mondo «l'unità con inclusione di ogni opposizione». Si potrebbe perciò dire di lui quel ch'egli diceva in *Ueber der Religion* (Berlino 1799, trad. it. Firenze 1947).

con ammirazione, di Spinoza: che l'universo fu il suo unico amore. Non a caso, Schleiermacher è una delle principali fonti del modernismo. Né si può ignorare che a Schleiermacher si richiamerà tutto il protestantesimo liberale, il quale costituisce infine la prima, e per certi aspetti tuttora insuperata teologia cristiana della secolarizzazione; mentre la sua cristologia prefigura per certi versi la riduzione antropologica di molta cristologia «radicale» oggi corrente sia nel campo protestante che in quello cattolico, ma che giustamente si definisce, almeno nei suoi esponenti più avvertiti, come postcristiana. Più in generale, appaiono di derivazione romantica, e di almeno dubbia autenticità acristiana, la secolarizzazione del cristianesimo dal Croce espressa colla celebre formula «perché non possiamo — e intendeva noi tutti, uomini colti d'occidente — non dirci cristiani», così come le sue varie, e sovente inconsapevoli, riedizioni da parte di teologi d'oggi, non certo idealisti, ma condizionati da schemi verbali e concettuali d'impianto storicistico. Non meno ambiguo appare però l'elogio del cristianesimo e della religione corrente nel verso opposto del Romanticismo, quello «trazionalista» e più o meno conservatore, di cui sono esponenti in Germania un Baader, in Francia un De Maistre. Anche qui la verità del cristianesimo tende a storicizzarsi, sia pure con segno opposto, tramite il concetto di «tradizione». Nei casi migliori esso designa bensì la continuità vivente del rapporto tra l'uomo e Dio, ma da questo significato «formale» scivola facilmente in quello «materiale», che fa coincidere la tradizione con determinati contenuti morali, filosofici, politici. Da esperienza sempre rinnovata del rapporto con Dio la religione, e specificamente il cristianesimo, si trasformano allora in consacrazione del rapporto al proprio passato; si attenua o cade la coscienza della dimensione escatologica della fede; e l'idea stessa del Dio vivente che era, che è e che viene ne risulta impoverita e distorta. È tuttavia lo «storicismo» romantico, che ha propiziato il riduzionismo liberale e secolarizzato, o al contrario la sacralizzazione tradizionalista, ha reso per altri versi utili servizi al cristianesimo. Ha contribuito infatti allo sviluppo delle discipline storiche, anche in campo religioso; legata al Romanticismo è, ad esempio, la cosiddetta scuola storica delle forme, che ha operato nel campo della critica storica e dell'esegesi biblica. Più in generale, esso ha introdotto fermenti nuovi negli ambienti ecclesiastici e teologici, senza di cui non avremmo

avuto fenomeni importanti, come il cosiddetto Risveglio, in campo protestante, o la scuola teologica di Tübingen, in campo cattolico. La riscoperta di un cristianesimo più biblico che ellenizzante, che ha tanta parte nella riflessione religiosa odierna, può considerarsi come una conseguenza indiretta della religiosità romantica, dovuta da un lato ai risultati della critica storica, dall'altro all'impulso a rivivere in modo nuovo e più personale la propria fede, anche indipendentemente, se non contro, la mediazione del magistero tradizionale delle chiese. Infine va ricordato il contributo che l'estetica romantica diede anche all'arte sacra, in specie alla musica, dove il movimento detto del cecilianismo agì da elemento rinnovatore.

BIBLIOGRAFIA

La letteratura sul Romanticismo è sterminata. Particolarmente degne di menzione ci sembrano tuttavia, oltre alle opere già citate nel testo, le seguenti: J. G. ROBERTSON, *Studies on the Genesis of Romantic Theory in the 19th Century*, Oxford 1923; P. KLUCKHOHN, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, Halle 1941; H. F. HEDDERICH, *Die Gedanken der Romantik über Kirche und Staat*, Gütersloh 1941; K. LOEWITH, *Von Hegel bis Nietzsche*, Zürich-New York 1941 (trad. it. Torino 1949); K. BARTH, *Die protestantische Theologie in XIX. Jahrhundert*, Zürich 1946; E. RUPRECHT, *Der Ausbruch der Romantischen Bewegung*, München 1948; A. GRASSL, *Die Romantik, ein Gegenpol der Technik*, Bonn 1954; O. POEGGELER, *Hegels Kritik der Romantik*, Bonn 1956; P. MOREAU, *Le romantisme*, Paris 1957; G. LAINI, *Il Romanticismo europeo*, 2 voll., Firenze 1959; R. BENZ, *Die deutsche Romantik*, Stuttgart 1956; R. AYRAULT, *La genèse du Romantisme allemand*, 2 voll., Paris 1961; B. MAGNINO, *Romanticismo e cristianesimo*, 3 voll., Brescia 1962; M. PUPPO, *Il Romanticismo*, Roma 1963; A. VIATTE, *Les sources occultes du Romantisme*, 2 voll., Paris 1965; AA. VV., *Weltanschauung der Frühromantik*, Darmstadt 1966; AA. VV., *Lebenslehre und Weltanschauung der jüngeren Romantik*, ivi 1968; J. PETERSEN, *Die Wesenbestimmung der deutschen Romantik*, ivi 1968; AA. VV., *Begriffbestimmung der Romantik*, ivi 1968; H. GRASSL, *Aufbruch zur Romantik*, München 1968; K. WEIMAR, *Versuch über Voraussetzung und Entstehung der Romantik*, Tübingen 1968; G. DE RUGGIERO, *L'età del Romanticismo*, 2 voll., Bari 1968; E. BENZ, *Les sources mystiques du Romantisme allemand*, Paris 1968; C. ANTONIO, *La lotta contro la ragione*, ed. rinn., Firenze 1969; AA. VV., *Die deutsche Romantik*, Göttingen 1970; L. NELSON, *Progress and regress in philosophy*, Oxford 1970; L. ORBETELLO, *Le idee e la realtà*. La teoria della ragione nei secoli XVIII e XIX, Firenze 1971; S. SUDHOF, *Von der Aufklärung zur Romantik*, Berlin 1973.

SACERDOTALE (P)

ENZO CORTESE

I/ LA STORIA E GLI ARGOMENTI DELLA CRITICA LETTERARIA. - II/ LO STRATO SACERDOTALE ORIGINALE (P*): analisi: 1/ Preistoria. 2/ Storia dei Patriarchi. 3/ Storia del popolo ebraico dall'Egitto alla Terra. - III/ LE AGGIUNTE P. - IV/ LA TEOLOGIA DI P. - V/ EPOCA E LUOGO DELLA COMPOSIZIONE LETTERARIA DI P.

I/ LA STORIA E GLI ARGOMENTI DELLA CRITICA LETTERARIA

Il documento sacerdotale, ovverossia P, è una delle tre componenti letterarie e teologiche che danno origine ai primi quattro libri del Pentateuco. Gli altri due sono il Jahvista (J) e l'Elohista (E). I tre filoni di questa treccia sono venuti in luce solamente negli ultimi due secoli. Per la storia di queste graduali scoperte ci limitiamo ai cenni che riguardano P (e seguiamo O. EISSFELDT, *Einleitung in das A.T.*, Tübingen 1964³. Si veda anche L. MORALDI-T. BALLARINI-E. GALBIATI, in: *Introduzione alla Bibbia*, vol. II/1, Torino 1969, pp. 22 ss.). Dopo la constatazione dei primi dati fatta da I. de la Peirère (†1676), R. Simon (†1712) ed altri, due documenti veri e propri furono scoperti già dal pastore H.B. WITTER, col suo *Jura Israelitarum in Palaestinam*, del 1711, commentario incompleto al Pentateuco, rimasto a Gn 17 e ignorato fino al secolo XX. Il più noto J. Astruc (†1766) portò avanti la ricerca fino ai primi cc. dell'Es e fu poi J. G. Eichorn (†1827) a qualificare come sacerdotale uno dei due documenti, il nostro. Esso però rimase siglato «E», perché non si era ancora scoperto e distinto da esso il terzo documento, che usa anch'esso 'Elohim anziché *Jahvé* e compare a

partire da Gn 15. Fu K.D. Ilgen (†1834) a scoprire la differenza tra i due e a chiamare quest'ultimo «E²», mentre il nostro documento continuò ad essere siglato «E¹». Fino a quel momento ed ancora per altri decenni questo fu considerato molto antico, addirittura il documento fondamentale, spesso indicato colla sigla «G» (*Grundschrift*).

Con H. Hupfeld (†1866), cui si deve il merito di aver fatto riprendere quota alla teoria delle fonti, dopo gli assalti subiti dai sostenitori delle ipotesi dei frammenti e dei complementi, inizia la fase decisiva, nella quale i documenti del Pentateuco vengono definitivamente datati secondo un ordine in cui l'ultimo di essi è il nostro, che è finalmente siglato «P». È il Reuss (†1891) a fornire gli argomenti e K.H. Graf (†1869) ad elaborarli, facendo leva sulla data del Deuteronomio, posteriore a J-E ed anteriore a P. Finalmente J. Wellhausen e, troppo dimenticato rispetto a quello, A. Kuenen, suo contemporaneo, sono coloro che danno la sistematizzazione definitiva alla teoria. Rispetto alla fase precedente, questa si suol chiamare «recente» (*neuere Urkundenhypothese*). Siamo alla fine del secolo scorso; da questo momento non si hanno più modifiche sostanziali alla teoria, almeno per quanto riguarda P, anche se Eissfeldt ama parlare di un'ultima (*neueste*) fase a partire dalla comparsa d'un libro di R.

Sمند sull'argomento, nel 1912 (O. EISELDT, *o.c.*, pp. 223 ss.).

Infatti l'apporto moderno dell'archeologia, il nuovo apprezzamento delle capacità di trasmissione orale dei racconti, la rivalutazione dell'antichità delle saghe, non distruggono le conquiste della scuola critica che abbiamo tratteggiato. Semplicemente hanno fatto rispuntare la stima per l'antichità del materiale e chiarito le idee circa la storia della formazione dei documenti del Pentateuco. Ma sull'entità e la data della composizione letteraria di essi rimane vero quanto insegnavano alla fine del secolo scorso gli studiosi menzionati, salve le precisazioni che, quanto a P, faremo alla fine.

Fin da quando si cominciò a scorgere la distinzione dei due documenti che compaiono nei primi cc. della Bibbia, si individuaron le principali caratteristiche linguistiche e stilistiche di essi, specialmente quelle del nostro P, molto tardo rispetto a J-E. Uno dei più ampi tentativi di sintetizzarle della fine del secolo scorso, è quello di H. HOLZINGER (*Einleitung in den Hebräerbuch*, Freiburg i. Br. 1893, pp. 338-354; si veda anche la citata *Introduzione alla Bibbia*, pp. 61 ss.).

Oltre al nome divino 'Elohim, che, assieme al criterio dei doppietti, fu fin dall'inizio basilare per distinguere P da J, almeno fino a Es 6 (salvo i passi della storia patriarcale dove P usa 'El-saddaj) il documento sacerdotale si caratterizza per molte altre particolarità: per es. non chiama mai Giacobbe col nome «Israele»: i nomi dei mesi vengono denominati solo cogli aggettivi ordinali («primo mese», «secondo mese»...); il monte su cui muore Mosè è denominato «Nebo», mentre D lo denomina Psga; la Palestina, accuratamente e singolarmente delimitata, viene regolarmente chiamata «Terra di Canaan». C'è poi un elenco di sostantivi tipici di P, come 'abuzzá; Holzinger ne fornisce una lista che supera abbondantemente il centinaio; di essa e di alcune particolarità sintattiche e grammaticali facciamo grazia al lettore. Tra i segni particolari dello stile sacerdotale ricordiamo le stereotipe formule d'introduzione dei comandi di Dio: «Dio parlò a X dicendo: parla ai YY dicendo». P inoltre ama far notare il loro adempimento, un gesto che negli strati più tardivi è portato all'eccesso, come vedremo a proposito di Es 35-40. Le espressioni sono fredde e non raramente dettagliate, fino alla pedanteria degli strati tardivi. Tuttavia sotto la scorza del tono ieratico sacerdotale a volte si riesce a scoprire un sentimento profondo, come la nostalgia per la

patria lontana o il sacro rispetto per le cose di Dio. (Non è stato possibile consultare R. BORCHERT, *Stil und Aufbau der priesterschriftlichen Erzählung*, 1956, una tesi dattiloscritta difesa ad Heidelberg).

Queste poche righe debbono bastare per dare un'idea dei criteri con cui si è lavorato negli ultimi due secoli per delimitare ed evidenziare letterariamente la fonte P, criteri che noi in linea di massima accetteremo nella lettura del documento. Essi però non servono per distinguere, all'interno di P, le varie tappe della sua composizione letteraria. Anche volendo semplificare e distinguendo tra P^B, il documento primitivo e P^S, dove ingloberemo il complesso delle varie redazioni o aggiunte posteriori, rimarranno delle incertezze. Tale distinzione elementare si basa su argomenti letterari contingenti, di cui daremo conto volta per volta nell'analisi delle parti P^S, senza che ci siano criteri fissi, costanti e chiari, com'è invece per quelli in base ai quali P vien distinto da J-E. Tuttavia la certezza con cui P si può separare da J-E e una sufficiente idea delle tappe della formazione letteraria fornita dalla elementare distinzione tra P^B e P^S ci permettono di iniziare con discreta sicurezza la lettura dello strato sacerdotale del Pentateuco.

II/ LO STRATO SACERDOTALE ORIGINALE (P^B): ANALISI

L'analisi di P^B procede in questo modo. Diviso in tre parti tutto il racconto, sarà anzitutto presentata la serie dei versetti che a questa fonte appartengono, suddividendo a loro volta le parti in sezioni. Tra parentesi viene eventualmente indicato il contenuto di ogni ulteriore brano componente la sezione. Dopo l'elenco dei versetti di ogni sezione la si descrive più ampiamente. Si tiene conto degli ultimi risultati delle ricerche, ma per una documentazione e giustificazione particolare a riguardo di attribuzione di versetti o suddivisione delle parti, sezioni e pericopi si rinvia ad uno studio di prossima pubblicazione su «Rivista Biblica».

I/ Preistoria

- a) Gn 1, 1-2. 4a
- b) 5, 1-28 (29) 30-32
- c) 6, 9-22; 7, 6. 11. 13-16a. 17a. 18-21. 24; 8, 1-2a. 3b. 4s. 13a. 14-19; 9, 1-3. 7-17. 28 s.
- d) 10, 1a. 2-7. 20. 22 s. 31 s.
- e) 11, 10-26

a) Creazione

P, sfruttando materiale antico, vi impone uno schema per cui l'azione del Creatore risulta compiuta solo mediante la sua onnipotente parola creativa, senza tracce rilevanti delle grossolane concezioni mitologiche tradizionali. La creazione diventa un fatto della storia, il suo inizio, la sua prima settimana, suddivisa com'è in sei giorni. Il lavoro umano è presentato come continuazione dell'opera del Creatore e il settimo giorno di riposo sarà la partecipazione sacra al riposo divino: si adombra la teologia del sabato, legge tra le più care a P che sarà poi presentata nelle successive pagine del racconto.

b) Genealogia prediluviana

Una prima genealogia, detta prediluviana o «dei Setiti» separa la creazione dal diluvio. Ai personaggi elencati, e desunti dal documento jahvista, è attribuito uno spropositato numero di anni, numero, per di più, testualmente insicuro, su cui le versioni antiche divergono col testo ebraico e tra loro. Sembra che lo scopo sia soprattutto quello di mettere la maggior distanza possibile tra la creazione e gli episodi successivi.

c) Diluvio

Il primo degli episodi successivi è il diluvio e l'altro sarà già storia dei Patriarchi. Al diluvio P dà un'introduzione cronologica (Gn 6, 9 s.) e teologica (6, 13 ss.). Il racconto suo è poi suddiviso in tre parti: istruzioni per l'arcadiluvio-uscita dall'arca. Infine ci sono le conclusioni, teologica e cronologica, quest'ultima breve (9, 28 ss.), l'altra ampia e solenne: l'arcobaleno, segno d'una prima grande promessa divina o *b'rit* (9, 1 ss. 7-10. 12-17), che si ripeterà più precisamente ai Patriarchi. Notiamo che solo ora è dato il permesso di mangiare la carne (9, 3; si veda invece 1, 29).

d) La «tavola dei popoli»

La preistoria è unita ora agli episodi della storia dei Patriarchi mediante una specie di catena genealogica. La prima genealogia vuol dare un quadro etnico di quell'umanità, cui Dio ha solennemente promesso al termine del diluvio di non infliggere più castighi così gravi. L'umanità è divisa in Jafetiti, Camiti e Semiti, occupanti rispettivamente la striscia settentrionale, meridionale e centrale del mondo, com'era conosciuto ai tempi di P.

e) Genealogia dei semiti in particolare

L'altro anello della catena genealogica riprende e sviluppa la genealogia semita. È ovvio che a P stiano a cuore i Semiti; è da questo ceppo che discendono gli Ebrei di cui si vuol raccontare ora la storia. La composizione è ancora una volta basata su materiale jahvista. Veniamo trasportati così, cronologicamente e geograficamente, al punto dove inizia la storia dei Patriarchi.

2/ Storia dei Patriarchi

a) Gn 11, 27. 31 s. (Abramo da Ur ad Haran); 12, 4b-5 (da Haran alla Terra di Canaan); 13, 6. 11b. 12b alfa; 19, 29 (separazione di Lot e sua salvezza per mezzo di Abramo); 16, 1a. 3. 15 s. (sterilità di Sara e nascita di Ismaele da Hagar); 17 (grande racconto del *b'rit*); 21, 1b-5 (nascita e circoncisione di Isacco); 23 (grande racconto dell'acquisto del sepolcro); 25, 7-11a (morte e sepoltura di Abramo).

b) 25, 12-17. 19 s. (genealogia e morte d'Israele e notizia del matrimonio d'Isacco iniziano la storia di Giacobbe); 25, 26b (precedenze di Giacobbe su Esaù); 26, 34 s.; 27, 46; 28, 1-9 (matrimoni di Esaù e partenza di Giacobbe); 31, 18a beta b; 33, 18a (ritorno di Giacobbe); 35, 6. 9-13. 15 (apparizione di Betel); 35, 22b-26 (discendenza di Giacobbe); 35, 27 ss. (morte di Isacco); 36, 1a. 6-8a. 9 ss. 12b. 13. 14a alfa 43b beta (discendenza di Esaù e sua separazione da Giacobbe); 37, 1 (Giacobbe nella terra patria); 37, 2a alfa b; 41, 46a (notizie su Giuseppe); 46, 6 s.; 47, 27b (gli Israeliti in Egitto); 47, 28; 48, 3-6; 49, 1a. 28b-33; 50, 12 s. (morte e sepoltura di Giacobbe); Es 1, 1-4. 5b. 7 (soggiorno delle tribù in Egitto).

a) Storia di Abramo

Di tutti gli episodi su Abramo narrati nelle fonti antiche solo quello del *b'rit* (Gn 17) e quello dell'acquisto della grotta di Makpela (Gn 23) sono da P conservati per esteso ed anche ampliati. Tutto il resto o scompare o è ridotto a brevi notizie riassuntive, suddivise in periodi corrispondenti alle età date per Abramo: 75 anni (12, 4b), 86 (16, 16), 99 (17, 1 e 24), 100 (21, 5) e 175 (25, 7). Le promesse della posterità numerosa e della terra e la loro esile realizzazione in un figlio ottenuto all'estremo degli anni e nell'acquisto dell'appezzamento di Makpela sono i poli attorno a cui si

costruisce la storia sacerdotale del primo Patriarca. Al *brft* è legata la circoncisione. Di Isacco la nostra fonte narra un po' nel ciclo di Abramo e un po' in quello di Giacobbe ma non ne fa una storia a sé come nelle fonti antiche.

b) Storia di Giacobbe

Qui gli episodi su cui sembra poggiare la costruzione sono tre, ma più brevi: Giacobbe struito da Rebecca si allontana da Esaù e va da Laban (27, 46 e 28, 1 ss.) — ha la teofania di Betel, al ritorno (35, 9-15) — manifesta le sue ultime volontà (48, 3 ss. e 49, 1a. 28b-33). Specialmente coll'aiuto del solito materiale genealogico, P divide la storia in quattro sezioni, che trattano rispettivamente di Ismaele (cf. 25, 12) e Isacco (25, 19), di Esaù (36, 1a) e dei discendenti di Giacobbe (37, 2). Tra le due coppie di sezioni a base genealogica è posto il cuore della storia sacerdotale del nostro Patriarca, che fa perno attorno al già menzionato racconto centrale del suo incontro con Dio, dopo la fortuna ottenuta presso Labano, frutto della benedizione divina. Lì, nell'incontro di Betel, Dio gli ribadisce le promesse abramitiche della posterità e della terra, a prima delle quali comincia a realizzarsi anche prima che inizi, ora, la terza e più grande parte della storia sacerdotale.

3/ Storia del popolo ebraico dall'Egitto alla Terra

Qui il racconto si fa relativamente più esteso e si dischiude in tutte le sue prospettive, nel suo massimo orizzonte. È la storia del popolo d'Israele, non più degli antenati. I singoli episodi sono concatenati tra loro e devono essere considerati facenti parte d'un unico arco narrativo. Aumentano però le difficoltà nel separare il filone sacerdotale: non tanto dalle fonti antiche, quanto dai successivi ampliamenti P, che, specialmente al Sinai, arrivano a superare in quantità il documento primitivo.

a) Es 1, 13 s.; 2, 23a beta-5 (schiavitù e getto degli Israeliti ascoltato da Dio); 6, 2-8 (carico a Mosè); 6, 9-12 (esecuzione); 7, 1-17 (Aronne affiancato a Mosè); 7, 8-13, 19-20a alfa. 21b-22; 8, 1-3, 11a beta b. 12-15; 9, 8-12 (la verga serpente e le quattro piaghe); 12, 1-20 (pasqua e azzimi); 12, 28 (attacco): 12, 40 s. (partenza).
b) 14, 1-4 (ritorno verso Baal-Safon e indurimento del Faraone); 14, 8, 9a beta b. 10ab (inseguimento e grida di aiuto); 14, 15-

18 (ordine di alzare la verga); 14, 21a alfa b. 22 s. (le due mura d'acqua); 14, 26, 27a alfa. 28 s. (ordine di far richiudere il mare); 15, 22a alfa. 27 (dal mare dei Giunchi ad Elim).

c) 16, 1-3 (mormorazione); 16, 6 s. (risposta); 16, 9-27, 30 (la gloria di Jahvé e la manna; sul sabato); 16, 35a (durata del dono della manna). 17, 1ab alfa (partenza dal deserto di Sin).

d) 19, 1-2a (arrivo al Sinai); 24, 15b-18 (la nube e la gloria di Jahvé sul Sinai, dove Mosè rimane quaranta giorni); 25, 1-5, 8 s. (introduzione delle disposizioni per la costruzione della tenda sacra); 25, 10-15, 17 s. 20 ss. (arca); 25, 23-30 (tavola); 25, 31-37a (candeliere); 26, 1-11, 14-37 «dimora»; 27, 1-18ab alfa (altare e cortile); 28, 2, 6-40 (paramenti sacerdotali); 39, 32, 42 s. ? (termine dei lavori); 40, 17 (erezione della «dimora»). Lv 9, 1-4a, 5-17a, 18-20, 22, 23b, 24a (primi sacrifici per conto dei sacerdoti e per il popolo; apparizione della gloria di Jahvé nella tenda sacra); Nm 1, 1-47 (ordine del censimento delle tribù, meno Levi; incaricati; risultati); 2, 1-9a, 10-16a, 18-24a, 25-31a, 32 ss. (disposizione delle tribù nell'accampamento attorno alla tenda sacra); 3, 5-10, 14-26a, 27-31, 33-39 (compiti, censimento, disposizione dei clans levitici nell'accampamento); 4, 34-49 (risultati del censimento dei Leviti).

e) Nm 10, 11 s. (partenza dal Sinai e arrivo al deserto di Paran); 13, 1-17 (gli esploratori della Terra Santa); 13, 21, 25 s. (esecuzione dell'ordine dell'esplorazione); 13, 32 s.; 14, 1-3a (Israele, scoraggiato dagli esploratori, rifiuta la Terra); 14, 5-7, 10 (assemblea sacra, reazioni del popolo e dei responsabili); 14, 26-38 (oracolo divino e castigo).

f) Nm 16, 2-7a (contestazione levitica contro gli aronniidi); 16, 16-24, 35 (assemblea sacra e castigo divino); 17, 6-15 (protesta popolare per il castigo, che merita un nuovo castigo, parzialmente scongiurato da Aronne).

g) Nm 20, 1-12 (sfiducia di Mosè ed Aronne di fronte alla protesta popolare per la sete); 20, 22-29 (castigo e morte di Aronne sul monte Hor); 22, 1b (arrivo alle steppe di Moab); 26, 1-56 (secondo censimento e norme per la distribuzione della terra); 33, 50-34, 12 (descrizione geografica della terra da distribuire); Dt 32, 48-52 e non Nm 27, 12-23 (annuncio divino della morte-castigo di Mosè, dopo la contemplazione della Terra promessa); Dt 34, 1a alfa. 7-9 (morte di Mosè).

a) Vocazione di Mosè e piaghe

Questa terza parte ha ancora una sua introduzione particolare, anche se si dovrebbero considerare come introduzione le parti precedenti. L'introduzione particolare è costituita dalla chiamata di Mosè (6, 2-12 e 7, 1-6) e da un sunto delle piaghe d'Egitto (i passi P da Es 7, 8 a 8, 3). La aprono le brevi notizie sulla schiavitù degli Ebrei e la chiude l'ampia e solenne legislazione su Pasqua e Azzimi. Si noti come, secondo P, Jahvé si presenti a Mosè in Egitto, non sul Sinai, e come Aronne, che gli viene affiancato, abbia un posto di particolare rilievo. Le piaghe infine sono ridotte a quattro (le acque che diventano sangue, le rane, le zanzare, gli ascessi) e sono narrate in maniera spiccia, come quattro episodi che si succedono immediatamente senza tempi intermedi. L'unica enfasi è quella del crescendo nella descrizione dei danni da esse provocati.

b) Il passaggio del mar Rosso

Nel racconto del passaggio del mar Rosso, in Es 14, il linguaggio dell'ipotetico strato sacerdotale non è letterariamente così tipico come altrove, sicché si potrebbe dubitare della presenza di P in tale capitolo. Ma dal punto di vista del contenuto è necessario attribuire a P il rimanente dei versetti che non sono riconosciuti degli strati più antichi, altrimenti quanto P racconta precedentemente rimarrebbe senza sbocco. Circa la funzione strutturale di tale racconto nell'ambito di questa parte della storia sacerdotale, c'è però chi sostiene che esso segni l'inizio del nuovo tema del viaggio nel deserto. Ma, a prescindere dal fatto che in P un brano è spesso contemporaneamente conclusione di quanto precede e inizio di quanto segue, i due antichi cicli di episodi, quello del Sinai e quello della marcia nel deserto, sono nel nostro documento sacerdotale rielaborati, scomposti e distribuiti armonicamente in un tutto unico. Se da una parte il racconto fa vedere la trionfale conclusione dello scontro col Faraone, com'era stato preannunciato in Es 6, 2-8, dall'altra parte è importante notare come solo a partire da Es 14 compaia la parola *midbar*, deserto (v. 3) e come solo di qui inizi il tema della gloria di Jahvé (vv. 4 e 17 s.), che culminerà al Sinai e continuerà fino alla fine di P.

c) La manna

È probabile che, contro il parere di molti autori, le fonti antiche non siano presenti in Es 16.

Agli argomenti letterari addotti recentemente in favore di questa tesi si aggiunga il fatto che le fonti antiche riportano l'episodio in Nm 11, dopo la sosta del Sinai. È di P l'iniziativa d'aver anticipato l'episodio all'inizio del viaggio nel deserto. Di lì è infatti necessario il miracoloso cibo della manna, alle cui caratteristiche soprannaturali vogliono alludere in termini di legislazione sacerdotale le prescrizioni della seconda parte del capitolo. Anche in questo episodio è fatta comparire in anticipo la gloria di Jahvé (v. 7). A partire, poi, dal Sinai, con essa si confronterà Israele sopra ogni suo problema. Qui la gloria arriva appunto dal Sinai (v. 10), dove si manifesterà pienamente, prima sul monte e poi nella tenda sacra che, dal monte, Jahvé comanderà di costruire. Notiamo ancora che l'episodio delle quaglie, accoppiato dalla tradizione a quello della manna, è appena sfiorato nel nostro documento, il che avvalorata la tesi di una presentazione della manna come il cibo miracoloso del viaggio verso la Terra.

d) Il Sinai

Ed eccoci al culmine della storia sacerdotale. Che il Sinai sia il punto della storia d'Israele più caro a P lo mostra la quantità stessa del materiale raccolto. Si tratta d'una cinquantina di capitoli, se vi comprendiamo anche le aggiunte, che qui è particolarmente difficile separare da una pubblicazione all'altra. Comunque il materiale primitivo è sempre molto consistente e questa sezione è di gran lunga la più vasta. Il fatto poi che le aggiunte si siano accumulate qui nella massima parte è significativo dell'importanza che all'episodio del Sinai ha attribuito tutta la scuola sacerdotale. Stanti le difficoltà letterarie menzionate e la vastità del materiale, dobbiamo accontentarci, qui, di evidenziare le linee fondamentali del racconto. Gli Ebrei, giunti al Sinai al terzo mese dall'uscita dall'Egitto (Es 19, 1 s.), assistono allo spettacolo della nube, che dura sei giorni. Mosè per quaranta giorni sta sul monte (24, 15-18), dove Jahvé gli impartisce le istruzioni per la costruzione della dimora e della relativa attrezzatura culturale, necessaria per iniziare finalmente il culto jahvista. I lavori vengono ultimati e la dimora eretta nel primo giorno del primo mese del secondo anno (40, 17). L'entrata in funzione dei ministri sacri, otto giorni dopo (?Lv 9, 1), è suggellata dall'apparizione della gloria di Jahvé, non più sul Sinai ma nella tenda sacra (Lv 9, 23b). Il primo giorno del secondo mese, poi, Jahvé, dalla dimora ordina il primo censimento degli

Ebrei (Nm 1, 1) e stabilisce come debbano disporsi nell'accampamento, attorno alla tenda sacra: in una cerchia esterna, a tre a tre si piazzano le tribù «laiche»; in un cerchio interno i «sacerdoti» (Nm 1-4). Dal Sinai gli Ebrei partono quasi un anno dopo: il venti del secondo mese del secondo anno (Nm 10, 11). Tra i più significativi complementi inseriti ben presto in questo schema originale va ricordato l'arricchimento dell'attrezzatura cultuale con l'altare dei profumi e la conca delle abluzioni (Es 30) e l'ordine d'una apposita consacrazione dei sacerdoti (Es 29), con la relativa esecuzione (Lv 8). Forse anche il Codice di Santità (Lv 17-26) fu inserito subito. Ma certamente molta altra legislazione di Lv e Nm fu aggiunta più tardi, in parte anche nel postesilio.

Per P è nel culto che si concretizza massimamente la presenza di Jahvé e la gloria di Jahvé: l'elemento fondamentale dell'esistenza del popolo ebraico. Essa si trasferisce appunto dal Sinai alla tenda sacra e diviene il principale punto di riferimento in tutte le vicende della vita quotidiana di Israele a partire dal Sinai. Anche le tradizioni antiche proclamano che Israele ha trovato la sua consistenza e la sua missione al Sinai, nella religione jahvista. È naturale che P, esponente della classe sacerdotale, sottolinei ed esprima tale convinzione con tutta l'enfasi cultuale di cui è capace. Con questa chiave ermeneutica sarà possibile capire, o almeno tollerare, il cumulo di materiale, originale e aggiunto, che si è accumulato attorno all'episodio del Sinai.

Da questa vetta della storia P diamo ancora uno sguardo indietro; dapprima all'indietro. Dopo le tappe iniziali sulla preistoria, dopo la grande introduzione costituita dalla storia dei Patriarchi e l'introduzione particolare della vocazione a Mosè e delle piaghe, vediamo le tre grandi tappe: il passaggio del mar Rosso, il viaggio tormentato dalla manna e ora il traguardo della definitiva costituzione del popolo ebraico al Sinai. Con esso una delle due promesse fondamentali ai Patriarchi è sostanzialmente realizzata: quella della posterità numerosa. Ora diamo uno sguardo avanti: la Terra, l'altra promessa fondamentale, è là ad attendere Israele. Ma la storia precipita bruscamente. Dopo le tre tappe gloriose vengono ora tre episodi che, a colpa del popolo e dei suoi capi, portano al fallimento.

e) Il rifiuto della Terra

Dopo il grande rallentamento del Sinai, la storia riacquista la sua speditezza e le dimensioni

solite. Però ci troviamo ancora e spesso di fronte alla difficoltà di separare lo strato primitivo P⁸ dalle aggiunte P⁹. Inoltre ha creato moltissimo imbarazzo la posizione di M. Noth, che negò quasi completamente la presenza di P⁸ dopo il Sinai. Di questa posizione si potrebbe parlare anche subito, ma sembra più opportuno rinviarne la trattazione a più tardi, quando arriveremo alle aggiunte P⁹.

Anche qui dunque dobbiamo accontentarci di evidenziare i tratti fondamentali del racconto sacerdotale originale. La perustrazione della Terra è descritta da P come un atto solenne ed ampio: essa si estende infatti a tutta la Palestina, così com'è intesa dal nostro autore, ed è compiuta dai rappresentanti di ogni singola tribù, escluso Levi, cui non spetta l'eredità della Terra.

Tanto più grave e radicale risulta il rifiuto del popolo ad entrarvi. Le sue paure e la sua sfiducia rispecchiano la situazione degli esuli di Babilonia. La punizione dei quarant'anni di sosta nel deserto, inflitta dalla gloria di Jahweh, allude anch'essa alla situazione dell'esilio babilonese.

f) Rivolte sacerdotali

Dopo il deludente comportamento delle dodici tribù, cui è negato per ora il dono della Terra, è la volta della classe sacerdotale. Anche i Leviti sono ribelli. Il racconto rispecchia le lotte interne tra le caste dei sacerdoti e bolla il loro vizio radicale del volersi accaparrare i privilegi e i vantaggi che offre il potere religioso. Qui la gloria di Jahvé è parzialmente placata dai riti sacri che, in un primo momento, riescono a far risparmiare il popolo, mentre i partecipanti alla rivolta subiscono tutti un castigo ancora più grave di quello inflitto alle dodici tribù per il loro rifiuto della Terra. Poi anche il popolo, che ha protestato per il terribile castigo inflitto ai sacerdoti ribelli, è colpito da una moria, che è fermata da un ulteriore rito espiatorio.

g) Alle soglie della Terra

Passano gli anni della quarantena; la generazione nuova, destinata ad entrare nella Terra è quasi pronta. Ma va registrata ancora una ribellione: quella di Mosè ed Aronne. Essa è la logica conclusione della deludente storia precedente a partire dal Sinai. Si tratta d'una misteriosa ribellione e d'un atto di sfiducia in Dio di fronte alla ennesima difficoltà della missione dei due capi. Nella tradizione antica è legata all'episodio dell'acqua dalla roccia, episodio

che J ed E piazzano nella prima parte del viaggio nel deserto (Es 17). P invece la colloca qui appunto perché la fine della vita di Mosè, decretata come castigo per tale colpa, coincide con la fine della storia sacerdotale.

E così, dopo la morte di Maria (Nm 20, 1), muore Aronne sul monte Hor (20, 25), quindi, abolito ogni cenno di conquista della Transgiordania, che da P è considerata Terra Santa, ci si trasferisce subito nei Campi di Moab, dove ha luogo il secondo censimento, per la generazione cresciuta dopo il decreto del castigo dei quarant'anni di deserto.

Di questa terra Mosè fissa ora accuratamente i confini, sulla base degli antichi resoconti degli esploratori, di cui è superstite Giosuè, suo prossimo successore. Poi sale a contemplarla dal monte Nebo, dove subito dopo muore. Con quello sguardo nostalgico alla Terra termina la nostra storia e nello sguardo nostalgico di Mosè c'è la nostalgia del nostro autore e di tutti gli esuli babilonesi che sognano Gerusalemme e che moriranno a Babilonia.

III/ LE AGGIUNTE P^s

Sulle aggiunte al primitivo documento sacerdotale dobbiamo ovviamente soffermarci di meno. Ci limiteremo a citarle suddividendo il materiale in quattro punti, corrispondenti ai quattro libri del Pentateuco in cui esse si trovano. Per una giustificazione delle scelte letterarie rinviamo ancora una volta allo studio di prossima pubblicazione.

Come abbiamo già avuto occasione di dire, separare P da J-E è relativamente facile. Più difficile è separare P^s da P^s. Le aggiunte di scuola sacerdotale sono quasi tutte in materia legislativa. Sono state fatte a più riprese, fino al momento della fusione di J+E+D+P, anche se ciò non significa che il materiale aggiunto sia di origine tardiva; a volte può essere più antico dello stesso P^s. Le difficoltà diventano insormontabili quando si tratta di distinguere le varie fasi e i tempi di ciascuna aggiunta. Dobbiamo limitarci ad elencarle una di seguito all'altra.

a) *Genesi*

Forse è una aggiunta la riserva posta sul sangue nel permesso di mangiare la carne di 9, 4 ss. Lo sono le precisazioni sui discendenti di Esaù (36, 9-14). Lo è la lista dei discendenti di Giacobbe di 46, 8-27.

b) *Esodo*

Sono aggiunte la tavola genealogica di Ruben, Simeone e Levi (6, 13-30) e le precisazioni su come mangiare la pasqua (12, 43-51). Nell'episodio della manna i vv. (8). 31. 33 s. 36 sono dtr e non P^s. Pare si debbano ritenere aggiunte sacerdotali anche la introduzione alla descrizione dei paramenti sacerdotali (28, 3 ss. 41b-43) e soprattutto gli ordini per gli oggetti cultuali del c. 29. Che lo siano le prescrizioni circa la costruzione dell'altare dell'incenso e della conca di bronzo (30, 1-10. 17. 21), l'obolo espiatorio (30, 11-16), l'olio sacro (30, 22-33) e i rimanenti brani (30, 34-38=profumo sacro; 31, 1-11=scelta degli artefici; 31, 12-17=legge sul sabato) lo abbiamo già accennato parlando dei fatti del Sinai. Anche la relazione dell'esecuzione dei lavori ordinati (35-40, eccetto 40, 17) va ritenuta P^s.

c) *Levitico*

Le leggi sui sacrifici (1-7) e forse il racconto della consacrazione dei sacerdoti (8) sono aggiunte. Lo sono le varie prescrizioni culturali e probabilmente anche la storia dei riti irregolari di Nadab e Abihu (10). Lo sono di certo le leggi cosiddette di purità (11-15: animali puri e impuri, purificazione della puerpera e dei lebbrosi guariti). Oggi si ritiene pure aggiunta la descrizione della festa dell'espiazione (16). A Lv 17-26, detto «Codice di Santità», abbiamo già accennato, sempre a proposito del Sinai. Meriterebbe una trattazione approfondita, per l'ampiezza del campo legislativo, per la lunga storia della sua formazione, che parte da età antichissime, e per le straordinarie affinità di uno dei suoi ultimi strati redazionali con P^s. Invece va ritenuto un'aggiunta il c. 27, legge sulle tariffe e le commutazioni dei voti concernenti animali.

d) *Numeri*

Sono aggiunte P^s alcune notizie genealogiche e prescrizioni concernenti i Leviti (1, 48-54; 3, 40-51; 4, 1-33). Dal c. 5 al c. 10, poi, s'è ammassata un'enormità di materiale sacerdotale tardivo, almeno quanto a redazione. Vi sono varie leggi, sull'espulsione di certe categorie di impuri dall'accampamento (5, 1-4), sul sacrificio per riparare danni contro il prossimo (5, 5-10), sull'oblazione per sospetti contro la moglie (5, 11-31), sul voto di nazireato (6, 1-21). C'è la formula di benedizione da impartirsi da parte dei sacerdoti (6, 22-27) e il

resoconto di altre offerte, fatte dagli Israeliti prima della partenza dal Sinai, tra cui i carri e i buoi per l'imminente trasporto degli oggetti di culto (7, 1-89). Abbiamo ancora un'altra descrizione del candelabro (8, 1-4, dopo quella di Es 25, 31-40) ed ulteriori norme per il servizio che i Leviti devono prestare (8, 5-26, dopo quelle dei primi capitoli) e per la celebrazione della pasqua di chi non l'ha potuta celebrare al momento giusto (9, 1-14). Infine abbiamo notevoli ampliamenti delle già tardive notizie di Es 40, 34-38 sulla nube-colonna di fuoco che guiderà gli Ebrei (9, 15-23) e l'ordine di costruire le trombe per segnalare la partenza e per le battaglie (10, 1-10). Anche la descrizione della marcia in 10, 13-28 è P^s. A questo punto, da Nm 10 in poi, occorre però trattare una questione già rinviata e accennata prima. M. Noth è molto più restio dei classici suoi predecessori nell'attribuire a P il materiale che si trova in Nm 10-36. Tanto più assoluto, ma a buon diritto, è poi questo autore nel negare la presenza di P in Gs, Gd e nei successivi libri, contro il parere di molti grandi studiosi moderni. Il motivo principale della sua ritrosia è la posizione negativa presa appunto contro quest'ultima tesi, cioè quella della prosecuzione delle fonti del Pentateuco nei libri da Giosuè ai Re, posizione determinata dalle sue ricerche su Giosuè. Egli era giunto, in alternativa alle ipotesi dell'Esateuco o Eptateuco..., a formulare la tesi dell'«opera deuteronomistica», tesi che oggi ha praticamente soppiantato l'altra, e secondo la quale dal Dt si poi inizia un'altra opera che finisce con il secondo libro dei Re.

La tesi di Noth è sostanzialmente quella vera. Però va riveduta nelle affermazioni che riguardano i nostri ultimi capitoli di Nm, dove egli è troppo radicale. Le parti P^s che non possono essere negate le abbiamo presentate sopra.

Qui dobbiamo solo elencare il materiale sacerdotale ma aggiunto.

Abbiamo dunque delle aggiunte nel c. 15 (altre leggi culturali e prescrizione delle filatterie). Tali sono pure le invettive di Mosè in 16, 8-11 e le prescrizioni su un rivestimento dell'altare in 17, 1-5. Tale è la storia del bastone fiorito di Aronne (17, 16-26). Anche le antiche prescrizioni sulle prestazioni e le spettanze dei sacerdoti e dei Leviti del c. 18 e il rituale dellaacca rossa del c. 19 sono aggiunte. Lo è pure l'ennesima tavola genealogica levitica (26, 57-59), la legge sulla eredità delle donne (27, 1-11) e la prima descrizione della sostituzione di Mosè con Giosuè (Nm 27, 12-23). Dovrebbe

ritenersi un'aggiunta anche il calendario delle feste di Nm 28 s. Lo è la legge sui voti (c. 30). Non sono genuini neanche i racconti della vittoria su Madian (c. 31) e della distribuzione della Transgiordania (c. 32), né l'itinerario completo degli Ebrei nel deserto (33, 1-49). Dovrebbero infine ritenersi ancora aggiunte le norme per il comitato incaricato della distribuzione della Terra (34, 13-29), la scelta delle città levitiche (c. 35) e le modifiche della legge per l'eredità delle figlie.

Oltre alla già ricordata difficoltà e impossibilità di suddividere il materiale legislativo ora passato in rassegna nei vari strati aggiunti successivamente è anche abbastanza difficile darne una precisa catalogazione secondo i vari tipi di norme. Accontentiamoci d'una catalogazione generica. Si tratta di precetti per lo più culturali, molto spesso in stile impersonale. Essi sono principalmente di due tipi: una forma più tecnica, destinata al personale specializzato del tempio: è la cosiddetta *da'at*, o scienza rituale dei ministri del culto; l'altra forma è quella dell'istruzione, o *tôrâ*, destinata al popolo che partecipa ai riti (R. KILIAN, *Il documento sacerdotale. Speranza del ritorno*, pp. 377-381, in: «Parola e Messaggio», Bari 1970). Ci sono però anche precetti morali e norme che potremmo chiamare civili per la distribuzione della Terra.

Tale materiale fu inserito in quattro punti cronologici e geografici: qualcosa al momento dell'esodo (poco o nulla prima), moltissimo al Sinai, e poi in parte durante i quarant'anni di castigo nel deserto, presso Kades, e in parte nei campi di Moab, alle soglie della Terra promessa. Quasi sempre è possibile rendersi conto delle ragioni che hanno spinto i redattori a collocare le aggiunte nel posto attuale.

IV/ LA TEOLOGIA DI P

Il tempo d'una sintesi completa della teologia di P non dovrebbe essere più così lontano come quando lo affermava G. VON RAD, nel 1934 (*Die Priesterschrift im Hexateuch*, in: BWANT 13, 166, ora in *Gesammelte Studien*, vol. II, München 1975, p. 165). Rispetto a quarant'anni fa si è acquisita una più precisa cognizione della delimitazione del documento primitivo: non è così lungo da arrivare alla presa di possesso della Terra in Gs, ma nemmeno così corto da escludere ogni interesse e ogni accenno ad essa, come avrebbe voluto Noth. Fin dal 1951 la tesi di Noth era stata

garbatamente rifiutata da K. Elliger ed era stata presentata una teologia sacerdotale meno lacunosa, rimasta forse la più degna di attenzione sino ad oggi. Se Noth ha affermato che l'attenzione di P^B si concentrava solo sul culto e perciò sul Sinai, ora si deve ritenere che il nostro documento ha interesse per altre cose; per quelle che precedono l'episodio del Sinai, sulla qual cosa Noth avrebbe potuto ancora essere d'accordo, ma anche su quello che segue, in particolare la tensione verso la Terra.

Tant'è vero che oggi chi arriva a dire che il tema di fondo del racconto sacerdotale originale è proprio quello della Terra (R. KILIAN, *o.c.*, pp. 365-372).

Come si vede anche da quest'ultima posizione, totalmente opposta a quella di Noth, siamo però ancora lontani da una posizione equilibrata, e cioè da una sintesi armonica e completa.

1/ Confronto con J-E

Forse contribuisce a raggiungere l'auspicato equilibrio un confronto colle fonti antiche. Esso è anche necessario prima di delineare un abbozzo di tutto il racconto sacerdotale e di descriverne le caratteristiche teologiche principali.

a) Gn 1 - 11: la preistoria

Nei primi undici capitoli, rispetto alla fonte J, P omette il racconto del peccato originale, gli episodi su Caino e Abele e la notizia del matrimonio dei figli di Dio colle figlie degli uomini. Dopo la storia del diluvio, P, con le sue tavole genealogiche, nelle quali invece *si dilunga* più di J, ci porta subito alla storia dei Patriarchi, tacendo l'episodio della torre di Babele.

b) Gn 11, 27 - Es 1, 7: le storie dei Patriarchi

Molti sono gli episodi della storia J-E dei Patriarchi. Ebbene, gran parte di essi è *omessa* da P.

Nella storia di Abramo P omette l'apparizione a Sichem, la notizia dell'arrivo a Betel, dell'arrivo nel Negeb e dell'arrivo in Egitto, compreso l'episodio del rapimento della moglie del Patriarca, tutte cose che J racconta in Gn 12. Dopo la notizia della separazione di Lot, P omette la nuova apparizione (Gn 13, 14-18 J) e il soggiorno presso Ebron (ivi). P non si dilunga a parlare della perversione e distruzione di Sodoma e della nascita di Moab e Ammon, cose narrate dalle fonti antiche in Gn 19. Tace anche il soggiorno di Abramo a Gerar e il se-

condo rapimento di Sara, narrato invece in Gn 20. P non parla della cacciata di Ismaele né del patto con Abimelek, di cui in Gn 21. È taciuto persino il bell'episodio del sacrificio di Isacco, narrato da E in Gn 22 e la storia della ricerca della sposa per lo stesso Isacco (Gn 24). Anche certo materiale genealogico sui discendenti di Nahor (Gn 22, 20-24) o su altri figli di Abramo (25, 1-4) è lasciato da parte, perché evidentemente non quadra con il disegno architettonico sacerdotale.

Altri episodi narrati dalle fonti antiche sono da P *riassunti*: così la lunga storia di Hagar di cui in Gn 16 e 21 e quella dell'intercessione di Abramo per Lot. Le apparizioni narrate da J-E in Gn 15 e 18 sono fuse in un unico racconto ed episodio, quello di Gn 17.

Se le omissioni o le riduzioni sono molte, rispetto alle narrazioni antiche, ben poco è quanto P *aggiunge* di nuovo nella storia di Abramo: da lui solo sappiamo che la migrazione del Patriarca è da Ur e non solo da Harran. Soprattutto è P che, amplificando molto la notizia rispetto alle altre così scarse che ci fornisce, narra della circoncisione (Gn 17 e 21, 4) e dell'acquisto della grotta di Makpela, in quest'ultimo caso lavorando su una notizia già data dalle fonti antiche.

La storia di Giacobbe di J-E è ancora più condita di episodi vivaci, come le lotte dei gemelli Giacobbe ed Esaù, a partire dalla nascita (Giacobbe afferra il calcagno); poi il piatto di lenticchie e infine l'inganno della falsa cacciagione (Gn 25 e 27). Altre vivaci storie narrate dalle fonti antiche sono la serie di inganni e contro-inganni tra Giacobbe e Laban per i quattro matrimoni del Patriarca e l'acquisto delle abbondanti ricchezze a danno del suocero, storie che si concludono con il patto di Galaad (Gn 29 ss.). Altre ancora sono la lotta di Giacobbe al Jabbok e l'accorta predisposizione all'incontro con Esaù (Gn 32 s.), l'avventura amorosa di Giuda con Tamar (Gn 38) e soprattutto la lunga e ben intrecciata storia di Giuseppe (Gn 39 - 50). Tutto questo è *taciuto* quasi completamente da P. Il soggiorno presso Laban e la storia di Giuseppe sono menzionati, ma solo con un paio di versetti e perché queste ultime notizie gli servono come aggancio per iniziare la storia dell'esodo: esse sono la discesa di Giacobbe e lo stabilizzarsi degli Ebrei in Egitto, l'adozione di Efraim e Manasse e le estreme volontà circa la sepoltura del Patriarca. P omette ancora tutta la storia di Isacco a Gerar: l'apparizione di Jahvé, i pericoli di rapimento della moglie, il patto di Ber-

seba (Gn 26). Tace sull'oltraggio a Dina e la successiva strage dei Sichemiti. Non dice niente della morte di Debora, di quella di Rachele alla nascita di Beniamino e dell'incesto di Ruben con Bilha. *Le novità che P* invece aggiunge rispetto ai racconti antichi riguardano i dati sui discendenti di Ismaele e di Esaù e sulle mogli di quest'ultimo e una composizione meno arida che P avrebbe incorporato: le benedizioni di Giacobbe (Gn 49).

Ricordiamo infine alcune tra le *modifiche* alla trama antica del racconto: P trasforma la fuga di Giacobbe presso Laban per sfuggire alle ire di Esaù in un viaggio progettato per cercarsi moglie non ittite come quelle del fratello e sposa la teofania di Betel dall'andata al ritorno di quel viaggio, al posto del pellegrinaggio e della rinuncia agli idoli raccontata dalle fonti antiche in Gn 35, 1-5.

c) Es 1, 13 - 12, 41: storia del popolo ebraico dall'Egitto alla Terra

Nel racconto della vocazione e delle piaghe, P mette l'uccisione dei maschi e tutta la storia della nascita e giovinezza di Mosè; questi in P è costretto a fuggire in Madian sicché la sua vocazione avviene in Egitto e non sul Sinai, egli risulta non sposato e senza figli; l'episodio di Sefora che allude alla circoncisione (Es 4) è così tralasciato. Anche il particolare della mano lebbrosa di Es 4, 6 s. non interessa P e la reggia diventa quella di Aronne, presentato non come aiutante di Mosè in casi estremi, ma come secondo incaricato, con mansioni molto importanti, per il compimento della missione dell'esodo.

Tra le piaghe sono omesse: i tafani, la moria del bestiame, la grandine, le cavallette e le tenebre (Es 7 - 10); la strage dei primogeniti (Es 11) è narrata con due soli versetti (Es 12, 12 s.). È degna di nota la modifica concernente l'ambasciata di Mosè agli Israeliti (ai preposti e agli scribi secondo le fonti antiche: Es 5, 20 ss.): gli Israeliti rifiutano la proposta e veda invece Es 3, 18 JE).

d) Es 14, 1 - 17, 1

Degli episodi avvenuti al mar Rosso, P dà invece una *versione più enfatica* di quella delle fonti JE, salvo l'omissione di canti come quello antico di Es 15. Ciò anche se dopo il mar Rosso, P non parla dell'acqua amara, resa possibile, della battaglia e vittoria contro gli Amaleciti di Es 17 e dell'incontro con Jetro, che propone a Mosè una organizzazione speciale del suo popolo (Es 18). Quanto a Jetro

però non figura in P, perché l'autore non ha raccontato il matrimonio di Mosè colla figlia di lui e del resto l'organizzazione del popolo avverrà al Sinai (specialmente in Nm 1 ss.). Va ricordata qui la limpida *ristrutturazione* dei racconti operata da P: anticipa il racconto della manna all'inizio del viaggio nel deserto (JE lo pongono invece in Nm 11), commentando, se pur con toni giuridici, le qualità di questi cibi, e propone invece l'episodio dell'acqua della roccia, che JE mettono in Es 17, per i motivi che vedremo a proposito di Nm 20.

e) Es 19, 1 - Nm 4, 48

Abbiamo visto che al Sinai P diventa improvvisamente molto ampio. Mette al posto del decalogo e di altre antiche leggi (Es 34 o anche il codice di Alleanza di Es 20 - 23) tutti gli ordinamenti del culto e la sistemazione ed organizzazione del nuovo popolo di Dio.

Tuttavia qui c'è ancora qualche *omissione* sacerdotale da registrare: la più significativa dal punto di vista teologico è quella del termine e dell'idea di *brut*; un'altra è quella dell'episodio del vitello d'oro (Es 32) episodio disonorevole per gli aronnidi, esaltati invece dal nostro documento. Infine notiamo come P semplifichi il lungo racconto della teofania sinaitica, riducendolo ai pochi vv. di Es 24, 14b-18.

f) Nm 10, 11 - 17, 35

Dopo la partenza dal Sinai ammettiamo che P abbia *sfrondato* ancora molto rispetto al racconto antico. J in Nm 10, 29-32 pone l'invito al suocero, chiamato Hobab anziché Jetro, parallelamente a quanto già visto in Es 18 (E), invito che P invece tralascia ma per i motivi già indicati. Dello spostamento del racconto della manna da Nm 11 (JE) a Es 16 abbiamo già detto sopra. P tace poi la rivolta di Miriam e di Aronne, contro Mosè (Nm 12): P, come già per Es 32, sorvola su altre colpe di Aronne che non siano la ribellione specifica di Nm 20, perché l'ha messo su un piedistallo quasi uguale a quello di Mosè. Infine P omette il vano assalto e la sconfitta subita dagli Israeliti a Horma (Nm 14, 40-45).

E tuttavia la fonte sacerdotale è molto *più enfatica di JE* nel racconto della perlostrazione e del rifiuto della terra, con relativo castigo, e addirittura aggiunge il nuovo racconto sulla rivolta Qorahita, tipico peccato imputato alle caste sacerdotali. Così P *sostituisce* quello delle rivolte di Datan e Abiram (Nm 16 s.), dimostrando anche il solito scarso interesse per i fatti «civili», quali erano queste ultime.

g) Nm 20, 1... - ...Dt 34, 9...

Il rinvio dell'episodio dell'acqua dalla roccia (Es 17 JE) sino a Nm 20 è dovuto, come s'è detto nella parte analitica, al fatto che P vuol accennare ad una colpa di Mosè ed Aronne da cui viene il castigo dell'esclusione dalla terra, castigo che ora sta per narrare.

Per ovvie ragioni sono omessi tutti gli episodi che concernono un insediamento in Transgiordania; per P Terra Santa è solo la Cisgiordania, come si deduce anche dalla descrizione dei confini della terra di Nm 34. Si tacciono perciò: le trattative per il passaggio di Edom, la vittoria a Horma sul re di Arad (Nm 21, 1 ss.), l'episodio del serpente di bronzo e le varie marce di conquista in Transgiordania narrate dalle fonti antiche in Nm 21. Non si menziona neanche la storia degli oracoli di Balaam (Nm 22 ss.), né quella della colpa di Baal Peor (Nm 25, 1-5) né la spartizione della Transgiordania (Nm 32).

È invece naturale che P comunichi, lui solo, la morte di Aronne e il relativo preannuncio, che parli d'un nuovo censimento e impartisca le norme per l'imminente distribuzione della Transgiordania (Nm 26), dandone un'accurata descrizione geografica (Nm 34), e che ponga a conclusione del suo racconto la morte di Mosè sul Nebo.

2/ Sintesi di P^g

Dal confronto effettuato colle fonti antiche è facile vedere quanto poco sia interessato il nostro autore a raccontare cose pittoresche. Egli sunteggia quasi sempre, più che raccontare, nella prima parte della sua storia. Trascura moltissimi episodi della preistoria della storia dei Patriarchi e della stessa biografia di Mosè, in parte perché non vuole scostarsi dalla linea architettonica e teologica che vuol presentare. Solo raramente si sofferma a raccontare nella preistoria e nella storia dei Patriarchi; ed è quando gli episodi gli interessano per mettere in risalto idee fondamentali della sua costruzione teologica.

Procede più lentamente a partire dall'esodo degli Ebrei, perché vuol narrare soprattutto questa storia: la storia del popolo; e non i precedenti.

L'autore del documento sacerdotale dispone liberamente del materiale e dei singoli episodi, che sposta in avanti o indietro secondo il suo piano, senza preoccuparsi dei contrasti colle fonti antiche. Mostra un acuto interesse per

l'etnologia e la documentazione genealogica, che dispone armoniosamente della sua costruzione.

La sua storia si può riassumere così: dopo la creazione si passa subito al diluvio, concluso con una prospettiva serena per tutta l'umanità. Poi eccoci alla vita di Abramo, caratterizzata da una (sola) grande apparizione, colle promesse della posterità numerosa e della Terra e con la circoncisione, chiesta da Dio in cambio del *brutto*. Di tali promesse è mostrata una debole realizzazione: un figlio, avuto in età impossibile, e un appezzamento di terreno per la propria sepoltura.

Giacobbe, l'uomo della benedizione, diviene ricco e potente presso Labano. Con i dodici figli, capi delle future dodici tribù, entra solennemente nella Terra Santa e vi riceve anche lui le due grandi promesse. Dopo una simbolica presa di possesso della terra di Canaan, scende a stabilirsi in Egitto.

Inizia di lì, finalmente, la vera storia. Mosè, in Egitto, riceve l'incarico di condurre Israele fuori dell'Egitto, di organizzarlo al Sinai e di condurlo nella Terra promessa. Dopo un breve confronto col Faraone, che si oppone al progetto, gli Ebrei escono dall'Egitto, passano miracolosamente il mar Rosso ed iniziano, sostenuti dalla manna, il viaggio nel deserto. La gloria di Jahvé si manifesta loro pienamente dapprima sul monte Sinai. Ivi Israele si organizza, attorno alla tenda santa, costruita per ordine divino e nella quale si concretizza l'incontro perenne di Dio col suo popolo, per il tramite dei sacerdoti.

Quando tutto è pronto per raggiungere la Terra, il popolo, sfiduciato, rifiuta d'entrarvi. Solo le generazioni successive, quarant'anni dopo, vi giungeranno. Intanto anche tra i sacerdoti c'è disordine e ribellione; essi si meritano un ulteriore castigo: essere inghiottiti dalla terra nel deserto. Gli stessi capi supremi non meritano di entrare nella Terra. Aronne muore a Hor? Mosè però compie ugualmente fino alla fine la sua missione: detta i confini della terra di Canaan, sceglie il suo successore e merita almeno di salire a contemplare la mèta, prima di morire.

3/ Le principali caratteristiche teologiche di P^g

Nonostante la notata concisione di P, molte sono le idee teologiche trattate egregiamente. Ma ricordiamo ancora, qui, il tema della benedizione, che percorre la preistoria e, nella sto-

ria dei Patriarchi, tutta la vita di Giacobbe. Ricordiamo il tema del *b'rit*, accuratamente cancellato dal Sinai, in voluta opposizione alla concezione contemporanea dtr, secondo la quale doveva interpretarsi come una specie di patto vicendevole tra Dio e il popolo, patto da considerarsi, perciò, totalmente fallito. Il *b'rit*, inteso invece come promessa divina unilaterale, è anticipato già nella storia di Noè, a beneficio di tutta l'umanità, e soprattutto nella storia di Abramo e delle promesse a lui fatte e poi realizzate nella storia successiva. Ricordiamo la graduale manifestazione di Dio all'uomo: inizia velatamente nella vita dei Patriarchi, dove Dio si rivela come 'El Šaddaj, prosegue con una manifestazione sobria di Jahvé a Mosè in Egitto (e non sul Sinai, come nelle fonti antiche); ma solo al Sinai, per tutto il popolo, si manifesta la gloria di Jahvé, che poi scende nella tenda santa. Ricordiamo il progressivo sgretolamento della costruzione divina ad opera del popolo, dei sacerdoti e dei capi che però non distrugge completamente i piani di Jahvé.

L'esilio babilonense è il filtro attraverso cui si rivivono le antiche gesta. I Patriarchi che non riescono ad impossessarsi della Terra, la tensione verso di essa manifestata all'esodo e nel viaggio nel deserto, il rifiuto di entrarvi e il disamore per essa, manifestato dal popolo dopo il Sinai, l'ultimo sospiro verso di essa emesso da Mosè morente sul Nebo, sono i punti in cui gli echi della schiavitù babilonense si sentono di più. Ma anche l'attenzione particolare a riti e istituzioni come la pasqua, il sabato e, caratteristica quasi esclusiva di P, la circoncisione, sono state indicate dagli autori come il segno della permanenza ebraica a Babilonia, dove i riti pubblici della Palestina non erano possibili e si doveva ricorrere a quelle altre pratiche religiose per mantenere viva nel popolo la religione jahvista.

Due però mi sembrano i punti principali della teologia di P: la tenda santa e la Terra. Non bisogna sottovalutarne uno a spese dell'altro. È fatto che P ponga l'enfasi su di essi, si spiega nelle angolature particolari dalle quali il nostro autore considera la storia degli Ebrei.

a) La tenda santa

Intanto notiamo con quale accuratezza sia ereditato dal racconto ogni rito, anche nella vita dei Patriarchi, fino al momento in cui, al Sinai, è innalzata la dimora di Dio. Poi, a proposito degli ordinamenti cultuali di Es 25 - 28, osserviamo la precisione con cui si scelgono

misure e materiali per la costruzione della tenda e dei paramenti: a seconda della maggiore o minore connessione degli oggetti sacri col santo dei santi, essi sono costruiti con materiale più o meno prezioso (M. HARAN, *The priestly Image of the Tabernacle*, in: HUCA 36, 1965, 191-226). Il risultato è quello di presentare il santo dei santi, la parte più recondita della tenda santa, come il punto centrale, dove Jahvé si rende presente. A proposito della presenza divina, ricordiamo che P^B pare ancora oscillante tra l'idea d'una presenza continuata e quella d'una presenza saltuaria (K. ELLIGER, *o.c.*, pp. 184-187). Il complesso delle cose sacre di cui P ha tentato una sintesi è fatto di tanti elementi che, ciascuno per conto suo, hanno una storia indipendente ed antica (tenda, arca, e altri oggetti, come l'*efod*). Ma nella sua sintesi P^B, più che sui riti e i sacrifici, pone l'attenzione sulla presenza divina alla tenda, a cui Mosè si reca e presso la quale convoca il popolo per attingere e proclamare le volontà di Jahvé. Era naturale, poi, che i ministri del culto fossero oggetto di particolare attenzione in P^B. L'enfasi con cui si descrive la figura e la missione di Aronne e il trattamento riservato ai sacerdoti e leviti sono l'effetto d'una prima angolatura speciale. L'autore di P^B è un rappresentante della classe sacerdotale, d'una casta che forse ha già prevalso sulle altre e che proietta nell'epoca mosaica la situazione gerarchica, le strutture e le istituzioni del suo tempo. È naturale, dico, che un tale autore, nel considerare la storia del suo popolo, sottolinei e colorisca le cose alla sua maniera e faccia ruotare attorno alla tenda, non ancora attorno all'altare dei sacrifici, la vita degli Israeliti.

b) La Terra

P^B tratta il tema della terra fin dalla storia dei Patriarchi e, pur nella sua concisione, lo tratta con più enfasi che non J-E. Lo continua al momento della vocazione di Mosè, molto esplicitamente. Lo riprende dopo il Sinai, in maniera tragica, nella colpa del popolo al ritorno degli esploratori e nel relativo castigo, così come nel castigo dei Koraiti ribelli e di Aronne e Mosè, che vedono anch'essi sfumare nel nulla la mèta.

Dalla Terra il racconto non contempla il raggiungimento, pur arrivando a descriverne i confini e a farla contemplare da Mosè prima di morire. Un tale interessamento circa la Terra, che supera quello delle fonti antiche, e nello stesso tempo la descrizione del fallimento degli sforzi per raggiungerla, particolare in cui P si

distanza totalmente dalla tradizione antica, si spiegano bene coll'altra angolatura sacerdotale di cui si parlava: l'esilio. È vero che bisogna tener presente che l'atteggiamento di «stranieri-residenti» (*gerim*) nei confronti della Terra, atteggiamento riflesso nella vita dei Patriarchi, può essere ancora dovuto al fatto che l'autore è levita ed i Leviti dovevano soggiornare in essa come *gerim*. Ma un autore così tragicamente interessato a questo tema non può essere solo un levita; dev'essere un levita esule, che sogna la sua patria e traspone negli episodi dei Patriarchi e della storia mosaica la situazione della sua generazione, lontana dalla terra per le colpe commesse (si veda R. KILIAN, *o.c.*). Mentre però il nostro autore sogna la Terra lontana, si pongono le premesse per una graduale trasfigurazione di essa: ciò che è sognato, infatti, non si realizzerà mai in termini concreti e materiali, ma dal nuovo dono della terra neanche gli esuli rimangono esclusi; colla morte, sembra dirci Abramo quando compra la grotta-sepolcro, si raggiunge il dono.

4/ Teologia di P^s

Già P⁸ ama agganciare a singoli episodi alcuni brani legislativi (per es. la manducazione delle carni degli animali dopo il diluvio, la circoncisione nell'apparizione ad Abramo, la Pasqua all'uscita dall'Egitto...). Perciò i successivi autori hanno la strada spianata per inserire nel nostro documento tutta la legislazione a loro cara. La quale, come s'è visto riguarda soprattutto il culto, ma non trascura la distribuzione della Terra.

Nonostante che gli strati P^s non abbiano un piano ed una struttura unitaria, rivelano tuttavia delle caratteristiche comuni, per cui si differenziano un po' da P⁸ (HOLZINGER, *o.c.*, pp. 419-424): hanno la tendenza ad ampliare e completare, a volte con pignoleria, le leggi, le disposizioni e soprattutto le cose rituali. P⁸, come s'è visto, non è ancora così interessato al culto. P^s invece ne fa il suo argomento principale. Rarissimi sono, poi, i suoi racconti.

La *da'at* e la *tôrâ* di P^s verte principalmente sui sacrifici (cfr. G. VON RAD, *Teologia dell'A.T.*, vol. I, Brescia 1972, pp. 293-301). L'interesse che ne traspare non è tanto quello d'una perfetta, ritualistica esecuzione, quanto la ricerca dei migliori rapporti con la divinità e della liberazione dal peccato, inteso, però, in maniera un po' rudimentale, oggettiva, senza la moderna attenzione all'aspetto soggettivo della cosa, all'atteggiamento interiore del pec-

catore. In P^s perciò l'*espiazione* diventa l'idea dominante (G. VON RAD, *o.c.*, pp. 301-312) ed è addirittura un'ossessione la difesa contro l'impurità, sempre intesa in senso oggettivo. materiale (*Ibidem*, pp. 312-321). Si tenga conto che nell'*o.c.* non si distingue tra P⁸ e P^s). Di fronte a questa materia c'è sempre stata una forte avversione, a partire dai polemici confronti tra il cristianesimo primitivo e il giudaismo, sicché la parte dell'AT ora considerata è stata rifiutata molto di più di quanto probabilmente meriterebbe.

Oggi poi si aggiunge un nuovo disprezzo: «I sacerdoti della corte sub-asiatica, attorno ai quali è imperniato il sistema dell'impurità, strettamente legato al culto, fanno prevalere questo loro sistema soffocando l'altro che tende all'uguaglianza sociale... Il libro del Levitico, scritto dai sacerdoti di Gerusalemme, dà il primato al sistema dell'impurità...» (F. BELO, *Una lettura politica del Vangelo*, Torino, p. 61).

In realtà è possibile che qualche redattore o qualche autorità che lo ha stimolato al suo lavoro, o che ha poi seguito tale legislazione, può averla strumentalizzata secondo i suoi interessi e la sua aspirazione al potere, ma tali leggi non mirano intrinsecamente e di per se stesso alla conquista di esso. Del resto non si deve dimenticare che l'interesse primitivo di P non era quello del culto e che anche la legislazione sacerdotale tardiva ha origini antichissime, in parte cananee, ma in parte levitiche. Ora i Leviti rappresentano il cuore del sacerdozio ebraico e sono nello stesso tempo coloro che hanno per così dire tenuto in piedi Israele, sostenendone anche il diritto alla Terra, diritto cui essi hanno sempre rinunciato (Nm 18 e Dt 18): cfr. E. CORTESE, *I Leviti e il sacerdozio cristiano*. Per una teologia del ministero presbiterale alla luce dell'AT, in: «Chiesa per il mondo», *Miscell. M. Pellegrino*, Bologna 1974, vol. I, pp. 21-37). Addirittura non è escluso che le disposizioni di P⁸ concernenti la tenda santa siano frutto di nostalgiche tendenze anti-gerosolimitane, che sognano il tempo della semplicità nomadica (cfr. per es. T. E. FRETHEIM, *The priestly Document: anti Temple*, in: VT 18, 1968, 313-329). Se poi teniamo presente che la parte sostanziale di P è stata redatta molto probabilmente durante l'esilio, a Babilonia, possiamo capire quanta volontà di potere ci sia nel nostro povero autore e finiamo per chiederci se non sia più ridicola questa eventuale voglia o la teoria recente che abbiamo citato.

V/ EPOCA E LUOGO DELLA COMPOSIZIONE LETTERARIA DI P

Con l'aggettivo «letteraria» intendiamo salvaguardare l'antichità del materiale usato da P, alla quale vogliamo ora prescindere. Ci occuperemo solo della data della composizione letteraria di P^B e di P^S.

Fin dalla lettura analitica abbiamo preso una precisa posizione in merito alla datazione di P^B: è stato composto durante l'esilio babilonese, nei cinquant'anni successivi alla distruzione di Gerusalemme (587/6530). Questa posizione, a cui abbiamo messo in evidenza le ragioni, oggi sembra la più seguita. Bisogna però tener presente che essa è un po' diversa da quella classica di Wellhausen, che poneva l'origine del nostro documento circa un secolo più tardi, a tempo di Esdra. È da quando, con Noth, si cominciò a distinguere più decisamente tra P^B e P^S che la datazione di P^B è sensibilmente salita (si veda il suo *Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuchs*, p. 250).

Gli argomenti principali di questa nuova posizione sono la moda della circoncisione e del sacro, mode così care al nostro documento accanto perché rappresentano l'unico appiglio alla religiosità d'un popolo privo del tempio e delle strutture religiose; come sappiamo il tempio cominciò ad essere ricostruito dopo l'esilio.

Un altro argomento è il fatto che in P si segue il calendario babilonese, in disuso coll'avvento dei Persiani (E. AUERBACH, *Die babylonische Datierung im Pentateuch und das Alter des Priesterschrift*, in VT 2, 1952, 334-342; Id., *Der Wechsel des Jahres-Anfang in Juda*, in: VT 9, 1959, 113-121). A questi argomenti aggiungiamo la straordinaria affinità di idee e di stile con l'esilico Ezechiele e anche col Deuteronomio e l'atteggiamento nostalgico verso la Terra constatato spesso. Persino P. GRELOT, che sulla base d'un incerto documento (si veda la sua più recente presa di posizione in proposito in VT 17, 1967, 114-117 e 201-207), il papiro di Elefantina, studiato negli anni 1954-55, parla di una redazione dei testi legislativi alla fine del secolo v a.C. (dopo il 419), non può affermare questo di P^B; così dicasi di H. CAZELLES e J.P. BUHOT, *Il Pentateuco*, Brescia, 1968, pp. 315 s. e 329), che distingue tra la redazione esilica di P^B e quella postesilica di P^S. Resta delle incertezze per gli strati P^S, ma per quanto riguarda P^B il nuovo passo fatto dall'egittologia circa la sua datazione sembra sicuro. Ciò

anche se ogni tanto si sentono ancora delle voci isolate, come quelle di S. KUELLING (*Zur Datierung der Genesis P-Stücke*, Kampen 1964), che vorrebbe tornare alla posizione della prima fase della teoria documentaria (recentemente lo vorrebbe anche A. HURVITZ, *The Evidence of Language in Dating the Priestly Code*, RechBib 81, 1974, 25-26), o di J.G. VINK, che invece farebbe nascere P^B addirittura nel periodo ellenistico (*The Date and Origin of the Priestly Code in the O.T.*, Leiden 1969, tesi assurda, sostenuta presso la Pontificia Commissione Biblica).

Per quanto riguarda invece P^S, nella già ricordata impossibilità di distinguere e datare, a tutt'oggi, le differenti fasi redazionali, dobbiamo accontentarci di fissare un termine *ad quem*, entro il quale l'ultima di esse e la fusione del tutto con gli altri documenti del Pentateuco dovette essere compiuta. Tale termine è lo scisma samaritano definitivo. Da quel momento infatti i Samaritani fissarono il loro Pentateuco, che è sostanzialmente uguale all'ebraico; questo perciò d'allora in poi subì più ulteriori redazioni o rilevanti modifiche. Lo scisma samaritano dovrebbe essere avvenuto nella metà del secolo IV a.C., anche se sulla sua data precisa gli studiosi non sono ancora completamente d'accordo.

Secondo GRELOT (*La dernière étape de la rédaction sacerdotale*, in: VT 6, 1956, 174-185) dovrebbe, come già ricordato, essersi compiuta agli inizi del secolo IV o alla fine del V, sempreché la missione di Esdra debba connettersi con essa e possa essere tanto ritardata, a giudizio dell'A., dal momento che, secondo Esd 7, 8 s., tale missione parrebbe doversi collocare invece alla metà del secolo V.

Essendo anch'essa una questione letteraria dobbiamo ricordare infine l'ipotesi d'un documento presacerdotale, incorporato successivamente dall'autore che compose la nostra opera nell'esilio.

Ad essa si può già ricondurre quanto sostenne G. VON RAD, nel 1934 (*Die Priesterschrift im Hexateuch*, in: BWANT 13), la cui tesi su due filoni sacerdotali paralleli non ha avuto successo. Non molta maggior fortuna ha riscosso l'opera di Koch sull'antichità di ipotetici documenti di questa tesi, sostenuta dal già citato P. WEIMAR (specialmente in *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte*, Würzburg 1973).

Però, nonostante tanti problemi ancora in sospeso, possiamo concludere affermando che negli ultimi anni si è continuato a far dei passi

notevoli nello studio di P. Esso è forse il documento meglio decifrato, tra i quattro che costituiscono il Pentateuco, come si spera di aver mostrato in queste pagine.

BIBLIOGRAFIA

Le notizie principali su P si troveranno in qualsiasi introduzione al Pentateuco. Più utile ancora è leggere un commentario al Pentateuco che faccia seguire i filoni JEP: va segnalato quello di Göttingen (ATD), ora in via di traduzione.

Tra gli studi specifici più famosi ne ricordiamo alcuni, anche se per molti aspetti sono superati.

Dal punto di vista prevalentemente letterario e stilistico ricordiamo: G. VON RAD, *Die Priesterschrift im Hexateuch*, in: BWANT 13, Stuttgart 1934.

Per una parte di Es e Lev, K. KOCH, *Die Priesterschrift von Ex. 25 bis Lev. 16*, in: FRLANT 53, Göttingen 1959. Per una parte di Num, D. KELLERMANN, *Die Priesterschrift von Num. 1 bis 10, 10 literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht*, in: BZAW 120, Berlin 1970. R. BORCHERT, *Stil und Aufbau der priesterschriftlichen Erzählung*, Heidelberg 1956 (dattiloscritto difficilmente consulta-

bile). S. MC ENEVEY, *The narrative Style of the Priestly Writer*, in: AnBi 50, 1971. Anche gli studi di P. WEIMAR, particolarmente *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte*, in: For. zur B. 9, 1973, sembrano importanti. Lo studio generale più recente e molto discutibile è quello di J. G. VINK, *The Date and Origin of the Priestly Code in the O. T.*, Leiden 1969.

Sulla questione Pentateuco-Tetrateuco sono fondamentali le opere di M. NOTH, particolarmente *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Bonn 1948. Si veda anche S. MOWINCKEL, *Tetrateuch-Pentateuch-Hexateuch*, in: BZAW 90, 1964. Dal punto di vista della teologia, oltre a quanto è contenuto nelle opere citate sopra, si possono ricordare, tra gli studi generali, quello di K. ELLIGER, *Sinn und Ursprung der priestertlichen Geschichtserzählung*, in: ZTK 49, 1952, 121-143, ora in: *Gesammelte Studien München* 1966, per quanto riguarda la parte P^B; per quanto riguarda P^S va segnalato G. VON RAD, *Teologia dell'A. T.*, vol. I, Brescia 1972. In generale una buona sintesi potrebbe essere quella di R. KILIAN, *Il documento sacerdotale, speranza del ritorno*, in: «Parola e Messaggio» 1970, 363-390. Quanto a temi particolari della teologia di P è impossibile fornirne un elenco esauriente: si rinvia a uno studio di E. CORTESE, di imminente pubblicazione su RivBi.

SACRAMENTI

ELISEO RUFFINI

I/ LA NOZIONE DI SACRAMENTO NELLA STORIA DELLA RIFLESSIONE CRISTIANA. - II/ IL RINNOVAMENTO DELLA TEOLOGIA SACRAMENTARIA. - III/ I PIÙ RECENTI SVILUPPI DELLA TEOLOGIA DEI SACRAMENTI.

I/ LA NOZIONE DI SACRAMENTO NELLA STORIA DELLA RIFLESSIONE CRISTIANA

1/ Dalle origini alla riforma carolingia

Il desiderio di trovare nei testi scritturistici la nozione elaborata di «sacramento», sebbene possa sembrare legittimo, è comunque presuntuoso e antistorico. La Scrittura, infatti, non è un testo di teologia.

Negli scritti neotestamentari — come del resto in quelli veterotestamentari — ricorre la parola *sacramentum*, che è la traduzione latina del corrispettivo greco *mysterion*, ma non significa, almeno direttamente, quelle celebrazioni che nel nostro linguaggio sono dette sacramenti. La prima volta che il termine «sacramentum»

viene usato, nel senso che noi oggi gli diamo, fu a cavallo tra il secolo II e il III quando Tertulliano, desumendolo dal linguaggio giuridico-militare, lo utilizza per indicare il battesimo (*felix sacramentum*) e per presentarlo come un irrevocabile patto di fedeltà tra l'uomo e Dio, analogo a quello che si stabilisce tra il militare e colui che l'ha assoldato; questo patto si chiamava appunto *sacramentum*.

D'altra parte, se non è possibile trovare nella Scrittura una descrizione del concetto di sacramento, è comunque possibile trovare in essa la documentazione della prassi sacramentale: la comunità cristiana dell'epoca apostolica celebra i sacramenti e li vive. Le lettere di S. Paolo e il libro degli Atti degli Apostoli testimoniano ampiamente che la comunità delle origini cristiane trovava i momenti forti della pro-

pria vita comunitaria in alcune celebrazioni (specialmente battesimo ed eucaristia) nelle quali si apriva all'azione salvifica divina che, in virtù dello Spirito Santo, coinvolgeva i credenti nei misteri della vita di Cristo. Nell'ipotesi, quindi, che si potesse domandare ai cristiani di quell'epoca: che cos'è un sacramento?, essi avrebbero potuto rispondere: è un'azione salvifica di Dio compiuta *mediante e nello* Spirito di Cristo e resa visibile in una celebrazione *culturale* della comunità che fa *memoria* dei misteri di salvezza operati da Cristo. Questa convinzione di fede — sulla quale ritorneremo più ampiamente in seguito — fu trasmessa e perpetuata dalla comunità dei secoli posteriori: non è difficile, infatti, trovarne le tracce negli scritti dei grandi Padri della chiesa: se non che, il passaggio da una nozione sentita e compresa nel contesto vitale di una prassi, alla sua elaborazione e formulazione teorica riflessa, è avvenuto solo lentamente e non senza l'influsso determinante di alcuni notevoli condizionamenti storico-culturali. Il primo è più forte condizionamento fu quello che ha spinto la riflessione cristiana a spostare, quasi inavvertitamente, la sua attenzione dai contenuti salvifici della celebrazione sacramentale (i misteri della vita di Cristo), agli elementi sensibili e alle forme visibili delle celebrazioni stesse. Questo spostamento non fu intenzionale — come se fosse ritenuto indispensabile per elaborare una nozione riflessa di sacramento: fu piuttosto una scelta imposta da alcuni problemi che, almeno agli inizi, non erano neppure direttamente attinenti alle celebrazioni sacramentali. Quando, ad esempio, i Padri Apologeti si trovarono coinvolti nella polemica contro gli gnostici e i manichei, che mettevano in discussione la bontà delle creature sensibili, non trovarono nulla di meglio, per controbatte questa tesi, che rimandare all'uso tradizionale che la chiesa faceva di queste realtà sensibili proprio nelle sue più importanti celebrazioni. Ma il problema assumerà ben presto proporzioni diverse e la teologia focalizzerà meglio la sua attenzione direttamente sul fatto sacramentale. Sebbene i cristiani di quell'epoca non avessero la preoccupazione di difendersi dall'accusa di magismo sacramentale, non potevano evitare di dare una risposta allo stupore di chi si domandava come mai la salvezza potesse essere convogliata attraverso l'uso di realtà sensibili. Quando S. Ambrogio, nel secolo IV, scrisse: «...nam et impossibile videbatur ut peccatum ablueret aqua... sed quod impossibile erat, fecit Deus esse possibile...» (*De*

paenitentia II, 2, 12; PL 16, 449) esprimeva una preoccupazione che non era solo del suo tempo; infatti, più di un secolo prima, Tertulliano si era già preoccupato di dimostrare che l'*elementum*, (le cose sensibili) delle celebrazioni sacramentali è efficace solo perché è vivificato dal *verbum*, cioè la parola di Dio nella quale opera lo Spirito. Dal che si desume che, nella preoccupazione di spiegare la ragione dell'efficacia santificatrice del sacramento, erano già presenti due fondamentali esigenze: l'una era quella di sottolineare le diverse componenti del gesto sacramentale (*elementa et verba*), l'altra era quella di individuare e di descrivere la natura del rapporto che intercorre tra il rito sacramentale visibile e l'azione salvifica invisibile in esso operante. Nel risolvere questa seconda questione, i maggiori rappresentanti della scuola alessandrina (Clemente ed Origene) troveranno aiuto nella cultura neoplatonica di cui erano imbevuti, ed è nel loro contesto che, sia pure solo vagamente, si incomincia ad individuare nella dimensione visibile del sacramento un *Symbolon* della dimensione invisibile. Da questi primi tentativi di analisi del fatto sacramentale e di elaborazione di una nozione riflessa di sacramento, è abbastanza facile rendersi conto della traiettoria sulla quale la ricerca teologica si era posta, delle ragioni che l'avevano fatta scegliere e dei contesti culturali che l'avevano orientata. Comunque questa traiettoria non sarà più abbandonata anche perché S. Agostino, il cui pensiero eserciterà un larghissimo influsso sulla teologia occidentale, ha saputo fare molti passi in questa direzione. Sebbene la dottrina sacramentaria di S. Agostino non sia sistematicamente sviluppata in nessuna delle sue opere e sia, quindi ricostruibile solo attraverso un lavoro di ricucitura di diverse sue affermazioni, è opinione comune che debba essere fatta risalire a lui la nascita di una vera teologia del sacramento.

I dati fondamentali del pensiero agostiniano sono riducibili ai tre seguenti:

a) Alcune descrizioni del fatto sacramentale che entreranno nella tradizione teologica occidentale come delle vere definizioni di sacramento: «sacramentum, id est sacrum signum» (*De Civ. Dei*, 10, 15; PL 41, 282); «signa cum ad res divinas pertinent, sacramenta appellantur» (*Epist.*, 138, 7; PL 33, 527). Si deve aggiungere che nel primo medioevo saranno attribuite al vescovo di Ippona alcune altre definizioni — di cui una fra le più diffuse dirà: «sacramentum est sacrae rei signum» — ma si tratta di testi che, pur corrispondendo

più o meno fedelmente al suo pensiero, non trovano riscontro nei suoi scritti.

b) Una definizione di segno che diventerà classica: «*signum est res praeter speciem quam ingerit sensibus aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*» (*De doctr. christ.*, II, 1; PL 34, 35-36).

c) L'affermazione che il significato del segno sacramentale è dato dalla convergenza delle cose e della parola di Dio nel formare un unico segno: la parola di Dio dà significato ed efficacia significatrice alle cose, mentre le cose — accomunando la visione all'ascolto — rendono recepibile in forma visiva, e non solo auditiva, l'attuarsi sacramentale della parola-promessa di Dio. «*Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*» (*In Jo.*, 80, 3; PL 35, 1840). Nei secoli posteriori la teologia sacramentaria agostiniana, a causa della sua asistematicità, si presterà a diverse interpretazioni; comunque dal secolo V in poi tutta la tradizione teologica occidentale riterrà definitivamente acquisito che i sacramenti sono un *segno* e che tra il gesto rituale e l'azione santificatrice divina c'è il tipico rapporto che corre tra il segno e la realtà significata. Non è possibile, in questa sede, fare un'analisi dettagliata dei vantaggi e dei condizionamenti che la teologia sacramentaria trarrà dalla sua origine agostiniana; è però del tutto probabile che i condizionamenti più pesanti, più che dal pensiero autentico di S. Agostino, siano derivati da una sua interpretazione riduttiva. Qualificando l'azione sacramentale come un «segno», egli non intendeva farne un semplice strumento di informazione e di conoscenza di una realtà soprannaturale non immediatamente conoscibile, ma piuttosto cogliere il segno sacramentale all'interno di un' *economia* salvifica, che regola tutta la storia della salvezza, e che è sacramentale. In una giusta prospettiva agostiniana, i sacramenti debbono essere letti e compresi sullo sfondo più ampio della sacramentalità della storia della salvezza; per cui la *sacramentalità* non deve essere intesa solo come «fatto salvifico significato». In conclusione, quindi, si potrebbe dire che la teologia sacramentaria di S. Agostino non è una tecnica interpretativa di una celebrazione soltanto, ma una riflessione di fede su un momento particolare della vita della chiesa, visto alla luce di una modalità di essere specifica di tutto il fatto cristiano. Inteso in questo modo, l'insegnamento agostiniano avrebbe potuto riportare l'attenzione della teologia sul *perché* di una celebrazione dei misteri salvifici di Cristo più che sulla celebrazione in

quanto tale, ma in pratica il mutamento di rotta non si è verificato.

Dopo il periodo di stasi teologica che, grosso modo, coincide con il periodo che va dalla fine del secolo V agli inizi del secolo IX, la teologia sacramentaria di S. Agostino sembrò trovare nuove occasioni di rinascita e di approfondimento, ma purtroppo furono occasioni mancate anche a causa di due fattori che, invece di facilitarne lo sviluppo, l'hanno, almeno indirettamente, impoverita: si tratta della riforma liturgica carolingia e della controversia berengariana.

Nonostante l'importanza e i notevoli vantaggi che la riforma carolingia può aver fornito alla vita liturgica della chiesa del primo medioevo, resta vero che, per quanto concerne lo sviluppo della teologia dei sacramenti, non fu altrettanto vantaggiosa. Non si deve dimenticare che, in quest'epoca, l'esigenza di codificare la prassi liturgica all'interno di una codificazione più ampia che concerneva tutta la vita della chiesa, porterà quasi inevitabilmente la stessa teologia a riflettere sulle celebrazioni sacramentali in una prospettiva canonistica.

In questo periodo la teologia dei sacramenti subirà largamente il condizionamento di una mentalità giuridica che è praticamente incapace di assumere entro le proprie categorie un fatto simbolico come quello sacramentale e che comunque, non è in grado di promuovere un discorso che vada al di là degli aspetti visibili e strutturali della celebrazione.

Questa incapacità di fondo si manifesterà in maniera clamorosa durante la controversia berengariana. Nel dare forte rilievo al simbolismo sacramentale, Berengario aveva avuto la pretesa di recuperare integralmente il pensiero agostiniano, ma il suo tentativo fu fallimentare. Anche prescindendo dal fatto che l'oscurità del pensiero e del linguaggio berengariano non facilita il compito di chi volesse verificare la sua maggiore o minore fedeltà all'insegnamento di S. Agostino, resta vero che Berengario si rifà agli scritti agostiniani con notevole disinvoltura, e sebbene il suo ambiente culturale non sia stato in grado di contestarglielo, fu comunque Berengario ad attribuire a S. Agostino alcune definizioni di sacramento che non sono reperibili nelle sue opere. Per di più fu tanto malaccorto da voler leggere in chiave simbolica proprio il sacramento dell'eucaristia che sembrava prestarsi meno di ogni altro ad un discorso del genere. Ma la ragione più determinante del fallimento berengariano fu quella a cui si accennava più sopra, cioè una menta-

lità tanto preclusa ad una lettura simbolica del reale da ritenere inconciliabili le nozioni di simbolicità e di realtà: ciò che è simbolico è ir-reale e ciò che è reale non è simbolico. Per questa mentalità — per di più esasperata dalla reazione alle tesi berengariane —, se il sacramento deve essere un segno lo sarà solo in senso funzionale: far conoscere una realtà che sta totalmente al di là del segno; il segno è una pura funzione, uno strumento che non ha nulla a che vedere con la realtà significata. La teologia sacramentaria di quel tempo, dominata da questa concezione funzionale del segno, limiterà il suo discorso all'analisi delle diverse componenti del rito sacramentale, preoccupandosi più delle cose che dell'avvenimento salvifico celebrato, arrivando a sovraccaricare le cose e i gesti rituali di un simbolismo il più delle volte artificioso e disancorato dal mistero. Ad ogni modo, la controversia berengariana, almeno indirettamente, si dimosterà vantaggiosa perché susciterà un progressivo interesse per le celebrazioni sacramentali e preparerà il terreno per gli sviluppi della teologia sacramentaria della scolastica.

2/ Le grandi correnti teologiche della scolastica

La nascita e la fioritura di una teologia sacramentaria sistematica deve essere collocata nel contesto più ampio del rinnovamento teologico che si è verificato nel periodo che va dal secolo XII al XIV.

Gli inizi furono abbastanza incerti anche perché la teologia in genere, che si stava lentamente avviando al passaggio dalla *lectio* alla *praesentio* non aveva ancora trovato un ben chiaro statuto metodologico.

In questa situazione di assestamento, agli inizi del secolo XII è ancora possibile individuare due forme diverse di teologia sacramentaria: una — che trova il suo maggior rappresentante in Ugo di S. Vittore — è largamente ispirata da una preoccupazione pastorale e religiosamente formativa, l'altra — condotta da Pietro Lombardo — è guidata da una preoccupazione speculativa.

In genere, gli storici della teologia sacramentaria limitano il loro interesse alla nozione di sacramento che Ugo di S. Vittore ci ha trasmesso e alla definizione che ne ha dato, ma forse è più interessante ricordare che nella sua opera principale (*De sacramentis christianae fidei*) dimostra di saper leggere in prospettiva sacramentale tutti i grandi interventi salvifici della

storia, dalla creazione all'incarnazione. Questa visione più ampia della sacramentalità — che a volte lo condiziona e gli fa ritenere sacramenti anche alcune celebrazioni che in realtà non meritano questo nome — non impedisce ad Ugo di S. Vittore di individuare i sacramenti in senso stretto, ma soprattutto gli consente di darcene una descrizione notevolmente educativa e molto sensibile alla funzione storica dei sacramenti. Per Ugo di S. Vittore la funzione prevalente dei sacramenti è quella di essere un *rimedio* per l'uomo peccatore, più che per il peccato; un rimedio per ricostruire ordinatamente una storia sbagliata, non solo per conseguire una salvezza escatologica. Infatti, a suo giudizio, le ragioni fondamentali per cui Dio ha istituito i sacramenti sono tre: «...ad humiliationem, ad eruditionem, ad excitationem hominis» (*De sacramentis*, Lib. I, p. 9, c. 3; PL 176, 319); Dio, che avrebbe potuto raggiungere direttamente l'uomo con la sua azione salvifica, ha preferito battere una strada di maggiore fedeltà alla situazione dell'uomo peccatore. L'uomo, che si è illuso di costruirsi una salvezza mediante una gestione autonoma del creato, trova nei sacramenti la possibilità di riscoprire il retto uso delle creature e, umiliandosi ad usarle per ottenere la giustizia, riacquista il suo vero ruolo di re del creato. L'uomo che, credendosi tanto saggio da conoscere il bene ed il male, si è poi trovato nelle tenebre dell'ignoranza e privo del senso di Dio e della dignità umana, riscopre nei sacramenti la luce della verità che l'aiuta a vedere le tracce di Dio nel mondo e nella storia. L'uomo che ha avuto tanta fiducia nella sua operosità fino a pensare di potersi costruire i suoi «dei» su misura, può trovare nei sacramenti un giusto orientamento per il suo ottimismo operativo e una vera religiosità del lavoro. Nell'insistenza con cui Ugo di S. Vittore parla dei sacramenti come di un rimedio, comunemente si vede un limite più che un pregio della sua teologia sacramentaria e, in parte, è vero; tuttavia c'è da rammaricarsi che la teologia scolastica a lui posteriore abbia lasciato cadere le sue spiegazioni della funzione antropologica e storica dell'attività sacramentale. Con Pietro Lombardo, infatti, la teologia sacramentaria imbecca una strada nuova sulla quale camminerà per diversi secoli.

La maggior novità della teologia sacramentaria di P. Lombardo consiste nell'aver definito i sacramenti, per la prima volta, come *causa* della grazia. Questa acquisizione si rivelerà di enorme importanza perché dava l'impressione

di fornire la chiave risolutiva di buona parte dei problemi della teologia sacramentaria; ma, vista in retrospettiva, oltre a mettere in luce la sua vera matrice — cioè la scelta metodologica di rileggere il dato di fede mediante una metafisica che stava diventando sempre più una metafisica di scuola — evidenzia chiaramente il suo potere condizionante della strutturazione e degli sviluppi della teologia sacramentaria dei secoli posteriori.

Il problema allora maggiormente sentito era quello di trovare una definizione precisa di sacramento, che configurandolo in tutti i suoi aspetti essenziali e specifici, permettesse di distinguere i sacramenti in senso stretto da ogni altra celebrazione sacra. P. Lombardo, passando al vaglio le definizioni fino allora conosciute, le ritiene inadeguate e ne formula una sua: «sacramentum enim proprie dicitur quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma ut ipsius imaginem gerat et causa existat» (*Lib. Sententiarum*, IV, Dist. 1, c. 4). La definizione troverà un immediato successo almeno per tre ragioni: prima di tutto perché, pur nella sua novità, si poneva in una linea di continuità con il tradizionale insegnamento agostiniano e lo portava a maturazione; in secondo luogo perché individuava l'elemento specifico (la causalità) che permette di distinguere i sacramenti veri da quelli che, in seguito, saranno chiamati sacramentali; in terzo luogo perché consentiva di rendere definitiva l'elencazione settenaria dei sacramenti. Da questo momento il maggior impegno della riflessione teologica si eserciterà attorno a due grandi filoni di ricerca già implicitamente indicati dalla definizione lombardiana: la natura e le componenti del segno-causa, da una parte, e la realtà significata e causata, dall'altra.

a)

La descrizione del sacramento come segno-causa impegnerà, a sua volta la teologia su due fronti: quello di trovare una interpretazione unitaria di un gesto che, nonostante la molteplicità degli elementi che lo costituiscono, deve però essere un segno con una significazione non equivoca; e quello di trovare una spiegazione logica al fatto che ad elementi naturali possa essere attribuita una capacità produttiva di effetti soprannaturali. Il primo problema sarà risolto mediante l'interpretazione ilemorfica (materia-forma) del segno sacramentale: cioè attribuendo analogicamente la funzione di materia alle cose sensibili usate nella celebrazione e la funzione di forma alle parole che ac-

compagnano l'applicazione della materia al soggetto del sacramento. L'unità del segno e del significato sarà data dal fatto che la forma, con il suo potere di significazione più determinato e determinante, specifica il significato meno determinato e più determinabile della materia. Anche questa spiegazione dimostrerà i suoi vantaggi: infatti, con indubbia soddisfazione dei canonisti, consentirà di precisare abbastanza dettagliatamente ciò che è indispensabile per la validità del sacramento e ciò che è richiesto solo per la liceità; tuttavia si tratta di vantaggi per i quali si pagherà uno scotto eccessivo. Il processo di cosificazione dei sacramenti avrà inizio proprio con la loro interpretazione ilemorfica: identificando gli elementi essenziali del sacramento con la materia e la forma, il fatto sacramentale perderà la sua caratteristica fondamentale di «azione» e di «avvenimento», per cui l'interesse della teologia e della stessa catechesi si sposterà, dal mistero e dalle persone che ne sono coinvolte, alle cose con cui il mistero è celebrato. La teologia dell'epoca non manca di sottolineare che alcuni atti umani — come la fede — hanno un'importanza determinante ai fini della validità e dell'efficacia sacramentale, ma in ultima analisi gli atti umani si vedranno assegnare un ruolo periferico: quello di *conditio sine qua non*. Dalla concezione ilemorfica ne uscirà condizionata anche la questione dell'istituzione dei sacramenti da parte di Cristo: se gli elementi essenziali del sacramento sono la materia e la forma, allora istituire i sacramenti vorrà dire determinarne almeno genericamente la materia e la forma. Ma, in questa prospettiva, sarà praticamente impossibile dimostrare che Cristo ha istituito tutti i sette sacramenti e, in ogni caso, si farà scivolare la questione dell'istituzione dal piano teologico su quello storico e, al più, su quello apologetico.

Il secondo problema — quello della spiegazione logica della causalità sacramentale — non troverà mai una vera ed adeguata soluzione; i primi abbozzi di spiegazione, che si riscontrano già in quest'epoca, troveranno una formulazione più elaborata nei secoli successivi, ma in definitiva non si riuscirà ad andare oltre all'affermazione che la causalità sacramentale appartiene all'ordine delle cause efficienti strumentali; anzi, anche su questo punto non si riuscirà a raggiungere un perfetto accordo. L'unanimità dei consensi si stabilirà solo attorno alla ben nota tesi che attribuisce ai sacramenti un'efficacia *ex opere operato* e non semplicemente *ex opere operantis*; ma, come si vede.

l'accordo è possibile solo là dove si prescinde dalla nozione di causalità.

b)

Il secondo polo d'interesse, che la teologia dei sacramenti eredita dalla definizione di P. Lombardo, concerne la realtà significata e causata dai sacramenti: la grazia, le virtù ecc. A dire il vero, le questioni che la teologia sacramentaria sviluppa attorno a questo argomento non fanno altro che riprendere quello che la riflessione teologica aveva già acquisito circa la natura della giustificazione cristiana e gli elementi che la costituiscono: dal momento che i sacramenti sono i mezzi di giustificazione, gli effetti da loro prodotti saranno appunto gli elementi che costituiscono la giustizia cristiana. Il discorso della teologia sacramentale si specifica solo nel tentativo di descrivere più dettagliatamente gli effetti propri di ciascun sacramento: cioè la grazia sacramentale e il carattere. Se non che, a fianco di questi effetti, si incontra una gamma notevole di opinioni diverse sulla loro natura. Comunque, ciò che merita di essere messo in risalto è che anche la nozione di giustificazione cristiana subisce in qualche misura un processo di cosificazione: la grazia e la santità, che dalla Bibbia sono descritte in termini di vita e di esistenza nuova, diventano semplicemente degli effetti. Tanto più che il discorso sugli effetti sacramentali si inserisce in una notissima descrizione tridimensionale del sacramento dove si distingue: il *sacramentum tantum* (cioè che ha l'esclusiva funzione di significare, cioè gli elementi costitutivi del rito), la *res et sacramentum* (alcuni effetti reali del sacramento — come, ad esempio, il carattere o il corpo del Cristo eucaristico — che hanno tuttavia anche una funzione significativa) e la *res tantum*, cioè appunto la grazia. Per giunta, ad un processo di cosificazione della grazia, si aggiungerà un processo di soggettivizzazione e di privatizzazione della santità e della salvezza, per cui la funzione ecclesiale dei sacramenti cadrà notevolmente in ombra. All'interno della teologia sacramentaria dell'epoca scolastica — sulla quale abbiamo voluto fare un discorso volutamente critico per mettere in risalto i condizionamenti che ne sono derivati — il pensiero di S. Tommaso meriterebbe una considerazione a parte. La sua teologia, oltre ad eccellere per completezza e profondità, ha il grande merito di aver dato risalto ad alcuni valori che, invece, sono stati sottovalutati o messi in ombra dagli altri teologi. Ne ricordiamo solo due: la chiara sottolineatura

che i sacramenti non sono mai solo mezzi di santificazione, ma anche e sempre eminenti attività culturali della chiesa; il costante aggancio tra i sacramenti e i grandi misteri della storia della salvezza. Per S. Tommaso, i sacramenti sono indubbiamente un *signum indicativum* di un fatto salvifico presente, ma sono altrettanto un *signum rememorativum* degli eventi salvifici che Dio ha operato in Cristo e da cui il fatto salvifico presente trae origine e significato; inoltre sono un *signum prognosticum* delle mete a cui la salvezza operata nei sacramenti è orientata. Purtroppo, la tradizione teologica dei secoli posteriori, il più delle volte si è limitata a cogliere in S. Tommaso solo quei dati che aveva in comune con gli altri teologi e che la scolastica aveva messo vistosamente in risalto.

3/ La teologia tridentina e postridentina

a) *Le prospettive dell'epoca conciliare*

Il concilio di Trento, oltre a dedicare diverse sessioni alla formulazione della dottrina sui singoli sacramenti, ne ha dedicato una in particolare — la settima — ai sacramenti in genere. Bisogna tuttavia riconoscere che, al di là delle precisazioni dogmatiche fatte (istituzione dei sette sacramenti da parte di Cristo, la loro necessità per la salvezza, la loro efficacia *ex opere operato* e gli altri dati ormai pacificamente ammessi dalla tradizione teologica cattolica), l'insegnamento del concilio non segna alcuna svolta decisiva per la teologia sacramentaria. Il fatto è abbastanza comprensibile se si tiene presente che il contesto storico in cui il concilio è stato tenuto favoriva la controversia più che l'approfondimento e che, inoltre, la stessa teologia dell'epoca non aveva fatto alcun progresso rispetto a quella scolastica.

La teologia della Riforma, impostando in termini alternativi il problema del rapporto «parola-sacramento», «fede-sacramento» e optando decisamente in favore della Parola e della fede come unici ed esclusivi veicoli di salvezza, aveva praticamente fissato i termini del discorso conciliare.

Se non che la prospettiva, nella quale il concilio accetta di trattare il tema imposto dalla Riforma, è notevolmente diversa da quella che soggiaceva al discorso dei riformatori. Per costoro il problema del rapporto fede-sacramento, non era tanto o solo quello di stabilire quali fossero gli effettivi mezzi di giustificazione di cui il cristiano può disporre, quanto l'ultima conseguenza di un particolare modo di

concepire la natura della giustificazione e, più profondamente ancora, la natura della chiesa e addirittura l'economia che presiede alla storia della salvezza. Stando così le cose il problema di fondo era quello di stabilire che fede e sacramenti non si pongono come vie alternative alla salvezza, ma, soprattutto, che l'una e gli altri corrispondono ad un'unica economia salvifica che è «misterico-sacramentale» già prima dell'istituzione dei sette. Ma il concilio, preoccupato di rifiutare la tesi che faceva dei sacramenti solo una sottospecie di *predicazione* e di *annuncio a servizio della fede* (cfr. can. 5; DS 1605), si premura di affermare l'esistenza e la necessità dei sette più che di stabilire la vera natura dell'economia salvifica. Il tema del rapporto fede-sacramenti non è trascurato dal concilio, ma è trattato con l'intento prevalente di affermare l'indispensabilità dei sacramenti. Infatti, sebbene nella sessione VI si affermi che la fede è «fundamentum et radix omnis justificationis» (c. 8; DS 1532), nella sessione VII il tema del rapporto fede-sacramenti è visto solo come problema dell'insufficienza salvifica della fede senza il completamento dei sacramenti e, in particolare, come il problema della necessità della fede per l'efficacia dei sacramenti: cioè il ruolo dell'*opus operantis* rispetto all'*opus operatum*. Così l'insegnamento del concilio di Trento è parso ai protestanti una radicale opzione in favore dei sacramenti a scapito della fede, tanto da qualificare se stessi come la chiesa della Parola e della fede e la chiesa romana come quella dei sacramenti. In definitiva, se la Riforma e la Controriforma potevano essere l'occasione buona per approfondire, da una e dall'altra parte, il valore della sacramentalità come economia salvifica e non solo come caratteristica di alcuni mezzi di giustificazione, questa occasione è stata mancata.

b) *Caratteristiche e limiti della teologia post-tridentina*

A chi considera in una visuale d'insieme la teologia cattolica sui sacramenti in genere, sviluppatasi dal secolo XVI fino agli inizi del nostro secolo, appare con molta chiarezza quanto sia stata guidata, non solo dai contenuti, ma anche dal taglio che il concilio di Trento aveva dato ai suoi insegnamenti. Il fatto è più che naturale, dal momento che la scienza teologica ha come esigenza metodologica fondamentale quella di studiare il dato rivelato alla luce dell'insegnamento autentico del Magistero. Tuttavia, questo spiega come mai gli studi apparsi in questo periodo siano stati ispirati, in forma

più o meno riflessa, da una costante preoccupazione apologetica piuttosto che da una preoccupazione strettamente teologica. I Padri del concilio tridentino non hanno mai avuto la pretesa di formulare in modo completo, anche se succinto, la dottrina cattolica sui sacramenti. Il loro intendimento prevalente è stato quello di presentare in termini chiari e categorici i punti dottrinali che la Riforma protestante aveva messo in discussione. Poiché fra questi punti, i più appariscenti — almeno secondo la considerazione della teologia cattolica — erano certamente: la negazione dell'istituzione da parte di Cristo di almeno quattro dei sette sacramenti, e il rifiuto di riconoscere ai sacramenti un'efficacia oggettiva di giustificazione, fu del tutto logico che la teologia cattolica orientasse la sua ricerca in questa direzione. Ne derivò un duplice filone di studi. L'uno, a carattere storico-positivo, tendente a dimostrare — fra l'altro — che il numero settenario dei sacramenti e la dottrina dell'efficacia *ex opere operato* avevano un'origine rivelata e corrispondevano alla convinzione di fede di tutta la tradizione cristiana; l'altro, di tipo piuttosto speculativo, proteso nello sforzo di trovare una giustificazione teologica e una formulazione metafisica accettabile alla dottrina della causalità sacramentale. Ma la preoccupazione apologetica ha condizionato fortemente sia la ricerca storica che la riflessione speculativa, non solo perché ne ha limitato arbitrariamente il campo di ricerca, ma soprattutto perché ne ha influenzato il metodo fino a compromettere, talvolta, l'attendibilità dei dati acquisiti. È noto a tutti, infatti, quanto sia pericoloso, da un punto di vista strettamente scientifico, intraprendere delle ricerche storiche con la preoccupazione di dimostrare determinate verità già fissate; ed è altrettanto noto quanto sia facile cedere alla tentazione di ritenere che il dato rivelato sia sempre ed adeguatamente traducibile in termini e in categorie proprie di una determinata metafisica. Ma, a parte queste considerazioni di metodo — che, però, non sono di poco conto —, occorrerà rilevare che i così detti manuali di teologia, sui quali si è formata la cultura teologica di numerose generazioni di clero, la parte riservata ai sacramenti è sempre stata impostata e svolta secondo i criteri sopra accennati. Sfogliando uno qualsiasi di questi manuali si rileva che la gran parte delle tesi, che trovano posto nel trattato sui sacramenti, rispondono all'esigenza di sfatare un'eresia piuttosto che a quella di cogliere il significato profondo di determinate verità cristiane.

Oltre alle poche nozioni, e per giunta povere, sul concetto di sacramento e sulla grazia sacramentale, le questioni che non hanno una preoccupazione strettamente apologetica sono riducibili a due: quella concernente l'interpretazione ilemorfica del sacramento e quella riguardante il modo di concepire la causalità sacramentale. Ma, mentre la prima non è altro che la ripresentazione di posizioni già note alla teologia scolastica, la seconda, che si è presa una parte sproporzionata dei trattati di teologia, va poco al di là di una panoramica delle diverse ragioni con le quali le singole scuole teologiche sostenevano il loro punto di vista. Non c'è, quindi, da meravigliarsi se la teologia posttridentina sui sacramenti non ha saputo animare gran che la pastorale in genere e quella liturgica in particolare.

II/ IL RINNOVAMENTO DELLA TEOLOGIA SACRAMENTARIA

1/ I fattori che l'hanno determinato

Dall'inizio di questo secolo la teologia dei sacramenti è in palese risveglio e, in questo secondo dopo guerra, compete in vivacità con ogni settore della teologia cattolica. I fattori che hanno dato origine a questa rinascita sono diversi e di diversa natura.

a)

Il primo e più determinante fu la nascita e lo sviluppo del Movimento liturgico al quale si connette, a sua volta, il rinnovato interesse per il mistero della chiesa. Sorto dal desiderio di rendere più autentica l'azione liturgica e dal bisogno di coinvolgere più direttamente nella celebrazione la massa dei fedeli, che vi prendeva parte in forma passiva, il Movimento liturgico non tarderà a far recuperare alcuni dati di enorme utilità per lo sviluppo della teologia sacramentaria. La teologia pretridentina, con la preoccupazione di presentare i sacramenti nella loro dimensione discendente (mezzi oggettivi di santificazione), aveva fatto trascurare la dimensione ascendente (azioni culturali della chiesa), il che aveva avuto delle conseguenze pratiche notevoli: i fedeli, infatti, si abituarono a considerare la loro partecipazione ai sacramenti come un fatto personale, una pratica di pietà privata; d'altra parte l'azione liturgica sacramentale fu relegata fra quelle, non solo di stretta, ma esclusiva competenza del clero. Riaffermando che la vita liturgica è il momen-

to forte della vita della chiesa e che i sacramenti sono il vertice della vita liturgica, il Movimento liturgico portava immediatamente al ricupero della *funzione culturale* dei sacramenti e, soprattutto, della loro *dimensione ecclesiale*. L'antico insegnamento dei Padri che vedevano nei sacramenti, non solo il momento in cui la chiesa genera i suoi figli, ma il momento in cui essa stessa è generata, ritroverà ancora il suo giusto posto. Ma queste prime acquisizioni segneranno anche la fine del processo di cosificazione dei sacramenti. L'attenzione ritornerà dalle cose alle persone, perché i sacramenti saranno giustamente considerati come punti d'incontro dell'azione salvifica che Dio opera in Cristo e per mezzo dello Spirito, con l'azione culturale della comunità degli uomini nuovi che, nello Spirito e per mezzo di Cristo, glorifica il Padre. Da questi dati, alla riscoperta che i sacramenti sono *celebrazioni* dei misteri della vita di Cristo, il passo fu breve.

b)

Un secondo fattore che ha contribuito alla rinascita della teologia sacramentaria deve essere ravvisato in una particolare preoccupazione metodologica. Essa è comune a tutti i trattati di teologia, ma in questo settore è stata tradotta in pratica con maggiore tempestività e fortuna. La teologia, strutturandosi come disciplina scientifica e dividendosi, secondo uno schema tradizionale, in trattati diversi, ha corso spesso il pericolo di perdere di vista una delle sue esigenze fondamentali: l'unitarietà. È avvenuto, quindi, che anche la teologia dei sacramenti si sviluppasse, non solo senza i dovuti riferimenti agli altri trattati, ma soprattutto al di fuori di una visuale organica dell'economia di salvezza nella quale trovano la loro ultima giustificazione tutte le grandi verità che hanno alimentato la fede e la vita della chiesa. Se la teologia avesse saputo evitare costantemente questo pericolo non avrebbe mai trascurato di far rilevare che i sacramenti sono un prolungamento nel tempo dei *mirabilia Dei* di cui ci parla l'Antico Testamento e che hanno trovato la loro piena realizzazione in Cristo. In altre parole, i sacramenti avrebbero sempre trovato il loro giusto punto d'inserimento nella storia della salvezza e alcune questioni — come quella dell'istituzione — avrebbero trovato uno sviluppo più teologico e meno apologetico.

c)

Ma questa stessa preoccupazione metodologica ha trovato un terreno particolarmente adat-

to per la sua applicazione nel clima ecumenico dei nostri tempi. In questi ultimi decenni la teologia protestante ha rivisto, temperandole, alcune tesi tra le più tradizionalmente divergenti dal pensiero cattolico; dal canto suo la teologia cattolica, proprio inquadrando meglio i sacramenti nella storia della salvezza, ha riproposto con maggior chiarezza alcuni temi particolarmente cari al mondo della riforma. Il rapporto Parola-sacramento, fede-sacramento — ad es. — è ripreso dalla riflessione teologica cattolica e protestante in una prospettiva, non solo più serena, ma notevolmente più ricca di quella in cui era stato studiato durante l'epoca tridentina.

d)

Da ultimo deve essere ricordato l'influsso determinante esercitato da alcune correnti della filosofia e della cultura contemporanea. Dopo un lungo periodo di repressione, la cultura contemporanea sta ricuperando il valore antropologico e storico del simbolismo; il simbolo e la realtà simbolica stanno finalmente uscendo dalla sfera dell'irrealtà per riacquistare la loro giusta fisionomia di caratteristica tipica e imprescindibile dell'esistenza umano-storica. Il segno ed il simbolo cessano di essere un semplice strumento di informazione, per diventare, più adeguatamente, un punto d'incontro e di solidarietà — una situazione di comunione — tra la realtà significata e il destinatario della significazione. La teologia sacramentaria, che ha giocato gran parte delle sue carte nell'analizzare il sacramento come segno, trova nelle acquisizioni della cultura contemporanea nuovi orizzonti e nuove possibilità di sviluppo. La nozione di sacramentalità, ad esempio, cessa di essere la categoria interpretativa dei soli sette sacramenti e diventa una chiave di lettura dei più grandi e fondamentali eventi di salvezza; la celebrazione perde giustamente la sua fisionomia di momento evasivo e alienante rispetto all'impegno storico per ridiventare momento di impegno e di programmazione «politica».

2/ I grandi temi della teologia contemporanea

a) I sacramenti nella storia della salvezza

Abbiamo già osservato che il termine *sacramentum* non è altro che il corrispettivo della parola greca *mysterion*. Non va dimenticato però che nell'accezione biblica ed anche della prima letteratura cristiana, specie orientale, la parola mistero ha un contenuto notevolmente

più ricco di quello conferitogli dal nostro linguaggio corrente. Per noi il mistero è prevalentemente una *verità* che fa parte del patrimonio delle nostre conoscenze di fede, ma nel suo significato primitivo il mistero è un fatto e una realtà divina: è un'azione divina che si incarna in un contesto storico e diventa *evento salvifico* inserito nel tempo e nello spazio. Il mistero, insomma, è un fatto di alleanza: è il gesto di un Dio che salva l'uomo e promuove la storia facendosi conoscere e lasciandosi incontrare all'interno della storia stessa. In ogni mistero, inteso in questo senso, è sempre ravvisabile una duplice dimensione: una, profonda e nascosta, non sperimentabile sensibilmente ed è costituita dall'azione di Dio che salva; l'altra, che impropriamente potremmo chiamare periferica ma ugualmente indispensabile, è costituita dal contesto storico nel quale l'uomo opera e l'azione divina si realizza.

È questa dimensione che fa conoscere all'uomo l'azione divina, descrivendola nella sua natura e nella sua forma, ed è in questa dimensione che l'uomo s'incontra con il Dio salvatore e fa una prima esperienza della salvezza. La nozione di «mistero-sacramento-segno» deriva da questa bidimensionalità del mistero salvifico e dal rapporto che consente alla dimensione periferica di descrivere e di consentire l'esperienza della dimensione profonda. In questo ordine di idee, già la *rivelazione è un mistero-sacramento*: infatti è un evento salvifico che avviene nella storia e assume categorie umane. La rivelazione ci trasmette fedelmente il pensiero divino, ma la sua funzione non si esaurisce nella notificazione di un ricchissimo patrimonio di verità soprannaturali. Essa non è solo un annuncio e una promessa di salvezza, è una volontà di salvezza in azione. La Parola di Dio è veritiera, ma è anche fedele ed efficace perché realizza e comunica quello che significa.

D'altra parte la Rivelazione è il primo grande intervento salvifico nella storia che promuove ed eleva la storia stessa. Il pensiero di Dio e la sua azione salvifica ci raggiungono attraverso parole, nozioni, immagini e vicende umane che, oltre a rendere percepibile ad ogni uomo ciò che diversamente non lo potrebbe essere, suscitano un'esperienza nuova e promuovono la vicenda umana.

Ma, se la rivelazione è il primo mistero-sacramento della storia della salvezza, non è l'unico e neppure il più grande. *Il sacramento per eccellenza è Cristo*, il Figlio di Dio incarnato nel quale le due dimensioni di cui si diceva sono particolarmente evidenti anche perché si

manifestano in un contesto esistenziale e personalizzato. In questo mistero-sacramento la dimensione profonda non è costituita soltanto da un'azione di salvezza ma da Dio stesso; mentre, quella che abbiamo chiamato dimensione periferica, non è costituita solo da un contesto storico ma da un essere umano in tutte le sue perfezioni. Gesù Cristo è veramente il sacramento originario (*Ursakrament*) sia perché è il primo «pensato» nel piano creativo e salvifico di Dio, sia perché in lui la storia della salvezza raggiunge il suo culmine, sia perché è l'*analogatum princeps* da cui dipende ogni nozione ed ogni realtà sacramentale. La dimensione misterico-sacramentale di Cristo è particolarmente nel mistero pasquale: nella Pasqua, Dio manifesta e realizza totalmente il suo disegno salvifico, mentre il Cristo, costituito *Signore* di ogni realtà, diventa il criterio orientatore e verificazionale di ogni progresso storico e di ogni programmazione umana. Tuttavia, sebbene non sia ipotizzabile una salvezza maggiore o diversa da quella che ci è stata significata e realizzata in Cristo, il mistero salvifico ha bisogno di un prolungamento storico affinché gli uomini di tutti i tempi e di ogni latitudine abbiano la possibilità d'incontrarsi con Dio in Cristo. Ed ecco il terzo mistero-sacramento: la *chiesa*. Dopo quanto il concilio Vaticano II ha insegnato nel primo capitolo della costituzione dogmatica *Lumen gentium*, dove la natura misterica della chiesa è descritta nella sua dimensione profonda (evento di salvezza), che nella sua dimensione periferica (istituzione), ogni nostra ulteriore spiegazione di riguardo è superflua. Sarà, invece, indispensabile notare che i tre grandi mistero-sacramenti: la Parola, il Cristo, la chiesa non sono affatto disgiunti tra loro come potrebbero esserlo tre fatti episodici ed autonomi all'interno di un'unica storia. La parola fa riferimento ed è orientata al Cristo sia perché lo annuncia e lo anticipa, sia perché trova in lui la sua ultima formulazione: Cristo è l'*amen* del Padre, la chiesa, a sua volta, dipende ed è sospesa totalmente al Cristo, sia nel suo essere che nella sua missione salvifica, perché ne è un prolungamento ed un'attualizzazione storica. A questo punto non dovrebbe essere molto difficile vedere i sette sacramenti secondo una prospettiva più adeguata. Essi infatti non potranno essere sacramenti che nel senso e secondo le modalità in cui lo sono la Parola, il Cristo e la chiesa e, in ogni caso, saranno sempre in un momento forte della loro attualizzazione nel tempo. Tutto questo per tre motivi: prima

di tutto perché dovranno porsi secondo la duplice dimensione in cui si sono posti i tre sacramenti-misteri; in secondo luogo perché dovranno essere considerati come un luogo privilegiato d'azione della Parola, del Cristo e della chiesa (in questo senso la teologia contemporanea parla spesso dei sacramenti come di un gesto evangelizzante la promessa salvifica e come atti di Cristo e della chiesa); in terzo luogo perché saranno un momento di fondazione e di programmazione della storia della salvezza. Non c'è chi non veda quale possibilità di sviluppi dottrinali e di scelte pastorali possa fornire una teologia dei sacramenti impostata in questi termini. Innanzi tutto apparirebbe molto più chiaramente la continuità dell'azione salvifica di Dio. Ai nostri giorni si insiste giustamente nel rilevare i legami di continuità dottrinale che corrono tra l'Antico e il Nuovo Testamento (cfr. la costituzione *Dei Verbum*), ma una teologia sacramentaria illuminata potrebbe mettere ugualmente in risalto la continuità dei grandi eventi di salvezza. In questa prospettiva di continuità i sacramenti dimostrano la loro origine *cristiana*, non solo o non tanto perché risalgono ad un esplicito atto di volontà di Cristo, ma soprattutto perché corrispondono alla medesima economia di alleanza e di incarnazione che si è attuata in Cristo. Inoltre, la dimostrazione che i sette sacramenti non sono altro che una logica conseguenza e un perfetto adeguamento all'economia d'incarnazione, dovrebbe rendere più facile e comprensibile — anche al mondo della Riforma — la dottrina dell'efficacia oggettiva dei sacramenti.

Dal punto di vista pastorale, poi, il considerare i sacramenti come eventi di salvezza, che fanno parte di tutto un contesto storico voluto e guidato da Dio, aiuta a dare alla prassi sacramentale tutta l'importanza che le spetta. La partecipazione ad un sacramento non potrà più essere considerata un gesto, sia pure sacro, ma abbastanza irrilevante tra i vari momenti della nostra esistenza; per di più, chi sa vedere nei sacramenti una celebrazione attualizzante i grandi misteri di salvezza riesce a percepire anche due altre verità: in primo luogo che la nostra vita, nelle sue manifestazioni di vicenda e di esperienza quotidiana, deve testimoniare ed esprimere la storia religiosa e soprannaturale di cui i sacramenti sono gli avvenimenti costitutivi; in secondo luogo che questi eventi, proprio perché fanno parte di un tessuto storico, hanno sempre una portata comunitaria ecclesiale, oltre che individuale. Naturalmente per conse-

quire questi risultati la teologia ha bisogno della collaborazione della liturgia e della pastorale: alla prima si chiede di dare ai riti sacramentali una strutturazione che dia maggior rilievo alla parola di Dio e che renda più evidenti i riferimenti ai grandi misteri della vita di Cristo, alla seconda, che metta in atto una catechesi che non si accontenta di presentare ai fedeli gli effetti di santificazione soggettiva operati dai sacramenti, ma si pone come attività educativa e di progressiva iniziazione ai grandi misteri cristiani.

b) I sacramenti e la loro efficacia di santificazione

È già stato osservato che la teologia posttridentina ha creduto di poter approfondire il dogma dell'efficacia oggettiva dei sacramenti, presentandoli come *causa* della grazia. Questo modo di concepire i sacramenti, assieme ai suoi vantaggi, ha comportato anche notevoli difficoltà. Ne sono una prova i numerosi sistemi teologici posttridentini che, pur avendo in comune la concezione dei sacramenti come causa, sono però in contrasto tra loro nel modo di spiegarne la natura (sistema della causalità fisica dispositiva, della causalità fisica perfetta, della causalità morale, della causalità intenzionale, ecc.). Da qualche tempo a questa parte, sia per le difficoltà che s'incontrano nel formulare la dottrina cattolica con categorie desunte da una metafisica che ha contribuito, almeno indirettamente, alla cosificazione dei sacramenti, sia per una maggiore sensibilità al linguaggio e alle immagini bibliche, sono stati fatti alcuni nuovi tentativi di spiegazione dell'efficacia oggettiva dei sacramenti. In uno spirito di totale fedeltà al dato rivelato, questi sforzi di rilettura e di riformulazione del dogma, oltre ad una maggiore aderenza alla cultura del nostro tempo, perseguono lo scopo di dar vita ad una teologia più religiosa e formativa. Anche su questo argomento lo sviluppo della riflessione teologica è stato favorito dal Movimento liturgico e, più particolarmente, dalle felici intuizioni di Dom Odo Casel, il noto benedettino dell'Abbazia di Maria-Laach. Coadiuvato, oltre che da una squisita sensibilità liturgica, da una seria conoscenza dei grandi temi della teologia patristica, Dom Casel non ha avuto difficoltà a capire che il centro della vita e dell'attività sacramentale è il Cristo.

D'altra parte, poiché la chiesa non è altro che il prolungamento mistico di Cristo (*sacramentum Christi*), gli fu logico concludere che le celebrazioni sacramentali della chiesa non sono

altro che il contesto di prolungamento nei secoli dei misteri salvifici della vita di Cristo. Partecipare ad una celebrazione sacramentale è accostarsi a Cristo; è un lasciarsi coinvolgere nei suoi misteri così come insegna S. Paolo, nel capitolo 6 della lettera ai Romani, a proposito del battesimo.

La grazia, che è una vita, non può essere attinta nei sacramenti come un oggetto; nei sacramenti si opera in forma progressiva la nostra configurazione a Cristo; quella configurazione sulla quale saremo giudicati al termine della nostra vita terrena. Il benedettino di Maria-Laach, sulla scorta del pensiero patristico, specialmente alessandrino, cercherà anche di dare una giustificazione teologica alle sue intuizioni e nascerà la teoria della *ripresentazione dei misteri* (*Mysteriengegenwart*). È noto che il suo pensiero, formulato spesso in modo non organico e comunque nel corso di varie pubblicazioni, non ha trovato uno sviluppo adeguato e tale da superare ogni difficoltà e diffidenza. Le critiche che gli sono state mosse non furono poche e c'è stato chi, a torto, a creduto di ravvisare nell'enciclica *Mediator Dei* di Pio XII una condanna implicita delle sue tesi. La verità è che le intuizioni caseliane hanno fornito ai teologi del nostro tempo un ottimo spunto per formulazioni più felici e complete dell'efficacia oggettiva dei sacramenti. Non essendoci possibile analizzarle in dettaglio la teoria caseliana, ci accontenteremo di coglierne i punti nodali. Per far uscire la teologia sacramentaria dalle secche in cui si era incagliata, O. Casel ha creduto possibile parlare dei sacramenti usando la terminologia e, in parte, il concetto di *celebrazione misterica* usato dal mondo ellenistico pagano. In questa linea di pensiero Casel ha creduto di trovare degli ottimi precursori nei Padri della chiesa, i quali — anche se, forse, non hanno formulato la loro teologia sacramentaria in termini decisamente misterici, come il Casel pensava — hanno tuttavia usato il linguaggio e le categorie pagane per formulare il dato cristiano. Nei misteri pagani, mediante un'attività rituale, l'uomo intendeva partecipare alle vicende della divinità per assicurarsi una sorta d'immortalità; quella pagana era una pretesa insostenibile sia perché le loro divinità erano false, sia perché le vicende delle divinità erano soltanto mitologiche, ma le celebrazioni cristiane hanno come loro fondamento gli effettivi interventi di Dio nella storia. Pertanto, dice Casel: «...sacramento ha lo stesso significato di mistero e, nei testi liturgici, ha una portata che è coestensiva a quella di quest'ultima paro-

la» (JLW 8, 1928, 225-232). «Nei sacramenti, gli atti salvifici di Cristo sono ripresentati. In questi atti salvifici è Dio stesso che agisce; essi non sono dunque passati come passato gli atti umani. Solo il fatto esterno e storico è passato, l'elemento interiore superiore al tempo, la significazione salvifica di portata eterna sussiste. Gli atti restano in quanto atti salvifici ed entrano nel presente mediante ciascun sacramento. Nei sacramenti si realizza così la stessa azione salvifica di Dio che s'è tradotta negli atti di Cristo in Palestina. Anche i sacramenti possono dunque essere chiamati misteri», dal momento che i misteri possono essere definiti «la presenza dell'azione salvifica divina sotto il velo dei simboli» (Ibidem, 145). Molte critiche al sistema caseliano nascevano anche dal fatto che, alcuni decenni fa, l'idea di formulare una teologia dei sacramenti, mediante un loro accostamento alle celebrazioni misteriche pagane, suonava strana e pericolosa molto più di quanto non lo sia oggi. Ma le critiche più pertinenti sono state formulate in epoca più recente. Mentre da una parte si fa osservare che il tentativo di spiegare la riattualizzazione dei fatti del passato mediante l'onnipresenza del Logos è un'ipotesi insostenibile, dall'altra — e più giustamente — si rileva che, «i sacramenti sono una celebrazione misterica perché ripresentano l'azione salvifica divina che si è incarnata negli eventi della storia della salvezza, allora non sono più una ripresentazione dei misteri ma semplicemente una ripresentazione dell'azione trascendente che li ha suscitati. I sacramenti non sarebbero più «misteri ripresentati» ma nuovi misteri anche se in analogia ai misteri della storia della salvezza. E' anche per questo che la soluzione proposta da E. SCHILLEBEECKX (*Cristo sacramento dell'incontro con Dio*, Roma 1962) ha riscosso un maggior successo. A giudizio del teologo olandese, perché i sacramenti possano essere intesi come ripresentazione misterica, occorre che il mistero salvifico da ripresentare trovi, nella sua dimensione storica, un elemento *transtorico* che in qualche modo possa essere ripresentato. Gli atti umani di Cristo, in quanto storici, cioè legati ad un contesto spaziale e temporale, sono definitivamente passati e non ripresentabili, e storicamente né sacramentalmente. Tuttavia quegli stessi atti umani, storicamente e definitivamente trascorsi, in quanto compiuti *permanalmente* dal Figlio di Dio sono eterni. Sarebbe questo l'elemento perenne che consente all'azione salvifica e culturale di Cristo — che durante la sua vita terrena era resa presente e

sensibile dalla sua natura umana — di essere ritualmente ripresentata nei sacramenti della chiesa. E' evidente che anche la tesi dello Schillebeeckx, da noi presentata in termini molto sintetici, è suscettibile di critica e, almeno, di ulteriori approfondimenti; tuttavia può essere considerata un'opinione teologica molto interessante.

Il pregio di questi orientamenti teologici, che abbiamo appena abbozzato, sembra essere almeno duplice. Il primo è quello di sviluppare la dottrina dell'efficacia sacramentale in perfetta omogeneità con il concetto di sacramento più sopra sviluppato: questo modo d'intendere l'efficacia oggettiva dei sacramenti si sintonizza in modo particolarmente felice con l'affermazione che i sacramenti sono un luogo d'azione della Parola, del Cristo e della chiesa. Il secondo è quello di aprire alla riflessione teologica nuovi orizzonti per un ripensamento dell'azione sacramentale in termini maggiormente religiosi e più personalistici. Ma questa osservazione ci avvia già all'analisi di un terzo grande tema della teologia sacramentaria contemporanea.

c) *I sacramenti come incontro di Dio e degli uomini in Cristo*

Il clima e l'atteggiamento religioso favorito e suscitato dalla rivelazione non è mai stato unidirezionale. La nostra non è una religione nella quale l'uomo ha come compito esclusivo quello di aprirsi passivamente all'azione salvifica di Dio; tanto meno può essere considerata come il frutto della buona volontà umana che cerca, da sola, di aprirsi un varco verso la salvezza soprannaturale. Il tema dell'Alleanza, così largamente sviluppato dalla letteratura biblica, è fondamentale e del tutto indicativo al riguardo. L'iniziativa è di Dio, ma ogni alleanza vera è sempre bilaterale. La salvezza è frutto del suo amore che, dalla creazione all'incarnazione, lo spinge ad incontrarsi con gli uomini in termini sempre più profondi; egli propone agli uomini mete sempre più alte ma in forma sempre altamente rispettosa della dignità degli uomini e della loro libertà. Se l'uomo accetterà la proposta di Dio, entrerà a far parte della sua famiglia, del popolo con il quale Dio è alleato e, quindi, sarà erede delle promesse; ma prima ancora sarà reso capace di collaborare attivamente con Dio stesso nella realizzazione del Regno. Per descrivere questo incontro in forma ancor più efficace, più personalistica e immune da ogni ombra di giuridismo, la Bibbia ha raffigurato plasticamente la dinamica del-

l'incontro salvifico con l'immagine dell'unione sponsale. La salvezza è un incontro amoroso, tra Dio e l'uomo, destinato ad uno sviluppo sempre più profondo e ad una donazione vicendevole sempre più totale. Non è possibile sviluppare qui i grandi temi della predicazione patristica, ma non si può dimenticare quanta influenza abbia esercitato questa immagine biblica, non solo sulla fede di questi grandi uomini del passato, ma proprio sulla loro dottrina dei sacramenti. Nelle celebrazioni sacramentali essi vedono il perpetuarsi del mistero dell'incarnazione che è, a sua volta, la celebrazione delle mistiche nozze di Dio con la natura umana; nell'attività sacramentale essi scoprono la chiesa, sposa verginale di Cristo, diventare madre di una schiera innumerevole di figli. La teologia dei nostri tempi si è impossessata di questi insegnamenti e insiste giustamente nel presentare i sacramenti come i momenti di massima attuazione dell'alleanza. Per descrivere meglio la natura positiva di questo incontro di persone, la teologia contemporanea ricorre spesso all'immagine del dialogo che si rivela particolarmente adatta per approfondire la natura e le modalità dell'incontro intersoggettivo, tra Dio e l'uomo, che si realizza nell'attività sacramentale.

Poiché i sacramenti sono, come si è visto, un prolungamento e un luogo di azione del triplice sacramento fondamentale: la Parola, il Cristo e la chiesa, in essi si dovrà stabilire un dialogo tra Dio e l'uomo a questo triplice livello. Nel sacramento la parola di Dio viene annunciata e descritta, ma esige una risposta. Una risposta a tono, perché diversamente il dialogo non potrebbe nascere e l'incontro non sarebbe personale e profondo. Due persone che parlano linguaggi diversi non hanno molte possibilità di sviluppare in senso personale il loro incontro; peggio poi se una sola parla e l'altra non risponde. Ciò che rende l'uomo capace di comprendere la parola di Dio e di rispondere convenientemente è la fede. In questo modo si comprende che la fede non può essere ridotta al rango di semplice condizione previa alla ricezione fruttuosa del sacramento, perché è l'anima che vivifica ed è simultaneamente vivificata dal gesto sacramentale. Quanto più la fede è viva, tanto più l'uomo è in grado di penetrare a fondo, non solo il contenuto della parola, ma la vera natura dell'azione salvifica descritta dal simbolismo dell'azione liturgica; per converso, arricchito nella sua fede, l'uomo potrà vivere più intensamente il suo incontro con Dio, e partecipando attivamente all'azione

sacramentale, saprà trasformarla in un perfetto atto di culto con il quale dà gloria al suo Dio e Salvatore. Il bandolo per la soluzione del recentissimo dibattito sul rapporto tra evangelizzazione e sacramenti è già contenuto in questi brevi accenni. Se è sbagliato fare della Parola e dei sacramenti un'alternativa salvifica, come si faceva ai tempi della Riforma, è altrettanto sbagliato fare dell'evangelizzazione solo una premessa indispensabile della sacramentalizzazione: annunciare e istruire per poter celebrare. In realtà ogni evangelizzazione deve già essere un contesto di iniziale incontro sacramentale e ogni celebrazione deve essere un annuncio e una proclamazione della promessa divina di salvezza. Ne consegue che ogni iniziativa tendente ad accantonare o a sospendere, anche solo momentaneamente, l'attività sacramentale per dedicarsi con maggior impegno ad una attività di evangelizzazione, non è meno sbagliata di una prassi pastorale che, esaurendosi nella celebrazione, non si cura di trasformare la celebrazione stessa in un annuncio.

Ma il dialogo sacramentale diventa particolarmente intenso nell'incontro dell'uomo con Dio in Cristo. Si è detto che Cristo è il sacramento principe proprio perché, in lui, Dio dice l'ultima e definitiva parola di salvezza e perché, in lui, la risposta culturale dell'uomo raggiunge il suo vertice. Nei sacramenti, partecipando e immedesimandosi con i misteri della vita di Cristo, l'uomo stabilisce un incontro dialogico con Dio tanto perfetto da non poterne ipotizzare uno migliore. Nei sacramenti, Dio dona se stesso all'uomo nella persona di suo Figlio e l'uomo, unito a Cristo, diventa sacerdote di un culto puro e santo. D'altra parte è proprio la dimensione cristologica dell'incontro sacramentale a suggerire e a permettere una lettura «politica» dei sacramenti.

Poiché il mistero dell'Incarnazione sta a significare che non è possibile incontrarsi con Dio prescindendo da un incontro con l'uomo, l'incontro sacramentale, che avviene in Cristo, non potrà mai essere la celebrazione di un incontro diretto con Dio che consente di evadere dall'impegno per un fraterno incontro con gli uomini e per l'edificazione di una società migliore. E' proprio questo, del resto, che fa dei sacramenti un incontro dialogico a dimensione comunitaria ed ecclesiale.

Poiché i singoli che si uniscono a Cristo costituiscono una sola cosa con lui, il dialogo sacramentale assumerà per forza di cose il ruolo di punto d'incontro degli uomini tra loro. E' nei sacramenti che Dio edifica la sua chiesa costi-

tendola fonte di salvezza per tutti gli uomini, ed è nei sacramenti che la chiesa risponde comunitariamente al proprio Dio dandogli una lode perfetta. Da ultimo, come nella celebrazione ci sono ruoli diversi ma tutti in funzione dell'unità della celebrazione stessa, così, nei sacramenti, sarà edificata una comunità che, nella molteplicità delle sue vocazioni e dei suoi carismi, messi vicendevolmente a servizio gli uni degli altri, esprimerà la sua profonda esigenza di «unità» nella carità. Come la parola di Dio fa dei sacramenti un dialogo di fede, così l'amore di Dio in Cristo fa dei sacramenti un dialogo di vera fraternità.

III/ I PIU' RECENTI SVILUPPI DELLA TEOLOGIA DEI SACRAMENTI

La nascita e gli sviluppi della teologia della secolarizzazione e della desacralizzazione hanno costituito la più forte provocazione che la teologia sacramentaria ha dovuto affrontare nel corso della sua storia.

Sebbene le tesi più radicali della teologia della secolarizzazione — come quelle che pretendono di fare del cristianesimo un movimento religioso di totale riduzione della trascendenza alla storia e del sacro al profano — siano ormai superate anche a detta di alcuni dei loro stessi sostenitori, è innegabile che la teologia dei sacramenti si è trovata di fronte a problemi assolutamente nuovi e di non poca importanza. Tanto più che, sotto qualche aspetto, le tesi della teologia della secolarizzazione sembravano portare alle loro più logiche conseguenze alcune affermazioni che la teologia sacramentaria aveva fatte proprie. Se l'economia della salvezza è un'economia sacramentale, cioè così fatta da postulare che la presenza e l'azione salvifica di Dio nella storia sia testimoniata e significata dalla storia stessa, non si vede come questa testimonianza e questa significazione possano essere date da riti e da celebrazioni che, per quello che sono, hanno una portata storica quasi irrilevante. Anche là dove giustamente si rifiuta di accettare che il cristianesimo comporta una riduzione della trascendenza alla storia, resta inevitabile l'ammettere una sostanziale identità tra economia salvifica sacramentale ed economia salvifica d'incarnazione. Se Dio salva accettando la storia, non solo come *locus* dove esercita la sua azione, ma come espressione e realizzazione del suo piano salvifico, non è più possibile isolare e privilegiare,

all'interno della storia, alcuni tempi, luoghi e gesti come gli unici capaci di rendere effettivo l'incontro salvifico Dio-uomo.

Di fronte a queste istanze la teologia sacramentaria ha dovuto impegnarsi a verificare, innanzi tutto, l'effettiva posizione della Scrittura neotestamentaria nei confronti dell'attività culto-rituale. Da questa verifica è stato possibile concludere che il cristianesimo non è precluso nei confronti dell'attività rituale in genere, ma solo nei confronti di quella che sottende una reale separazione di Dio dall'uomo e dalla storia; il che equivaleva ad ammettere che il cristianesimo è aperto alle istanze della secolarizzazione almeno nella misura in cui postula una radicale fedeltà del rito e del culto dalla storia. Quella ritualità che si autogiustifica solo come affermazione di Dio, escludendo una pratica fedeltà al *saeculum*, esige un'effettiva desacralizzazione; una radicale contrapposizione tra sacro e profano non è cristiana perché, al posto di una situazione di alleanza, suppone una tensione concorrenziale tra Dio e l'uomo, tra il soprannaturale e il naturale. Da questi primi sviluppi, la ricerca della teologia sacramentaria si è sviluppata a ventaglio percorrendo diverse piste di ricerca che, in sintesi, possono essere ridotte a quattro: il ricupero di alcuni temi che da tempo erano stati lasciati in ombra o che, comunque, erano ancora in attesa di uno sviluppo adeguato; la individuazione delle effettive progettazioni storiche implicite nell'attività sacramentale; le reali possibilità di aggancio tra linguaggio sacramentale e linguaggio esistenziale e, da ultimo, quali sono le prospettive per fare della celebrazione sacramentale un fatto di positiva intercomunione umano-religiosa.

I /

Fra i temi recuperati ne emergono due in maniera vistosa: quello, già precedentemente accennato, del rapporto fede-sacramento e quello concernente la nozione cristiana di «memoriale».

a)

Il rapporto fede-sacramento che, come si è visto, aveva già avuto una sua trattazione durante l'epoca tridentina, è ripreso dalla teologia contemporanea in una prospettiva più ampia e più comunemente sviluppata sotto il titolo «evangelizzazione-sacramenti». Nata dalla preoccupazione pastorale di risolvere simultaneamente il problema di una pratica sacramen-

tale accettata passivamente e come fedeltà ad un'antica tradizione e quello di una crescente diminuzione della frequenza ai sacramenti, questa tematica ha rivelato ben presto la sua vera portata che, in ultima analisi, tocca da vicino la natura stessa della missione della chiesa.

La missione della chiesa e la ragion d'essere della sua presenza nel mondo è l'evangelizzazione o la sacramentalizzazione? Mentre una scelta pastorale, abbastanza superficiale ed affrettata, optava per l'intensificazione dell'attività di evangelizzazione, allo scopo di vincere l'ignoranza religiosa che sembrava essere la causa prima della crisi dei sacramenti, la teologia non ha tardato ad accorgersi che a questa scelta pastorale soggiaceva una concezione inadeguata dell'evangelizzazione e del sacramento. L'evangelizzazione, infatti, non è ridicibile all'istruzione religiosa necessaria per conoscere un certo patrimonio di verità e capace di suscitare una fede (*pensata*) ritenuta indispensabile per la celebrazione autentica dei sacramenti; d'altra parte il sacramento non è ridicibile ad un gesto sacro che, con la sua capacità di conferire la grazia soprannaturale, corona e, in certo modo, premia la fede. In sostanza ci si rese conto che, superato il pericolo di una visione alternativa tra evangelizzazione e sacramento come era stata teorizzata durante la Riforma, non era ancora stato superato il pericolo di un semplice accostamento che fa intendere la fede come semplice condizione indispensabile per l'efficacia dei sacramenti, e il sacramento come momento indispensabile per portare la fede al suo più logico coronamento che è la grazia. Per una visione più adeguata della evangelizzazione e dei sacramenti era indispensabile rapportare l'una e gli altri più profondamente tra loro. Occorreva che l'evangelizzazione, non ridotta al semplice rango di istruzione religiosa, fosse anch'essa intesa come un fatto sacramentale: cioè una testimonianza significativa dei grandi misteri della salvezza; e che i sacramenti, non ridotti alla semplice funzione di mezzi produttivi della grazia, fossero considerati, a loro volta, come un fatto di evangelizzazione: cioè una proposta concreta di edificazione salvifica della storia. Con questo, la teologia sacramentaria riproponeva la ricerca della vera nozione di evangelizzazione e di sacramento e coinvolgeva nella sua ricerca l'impegno e la competenza delle più diverse branche del sapere teologico. Ma, nel medesimo tempo e per quanto era di sua competenza, la teologia sacramentaria avrà modo di enu-

ciare più adeguatamente la nozione di «memoriale» cristiano.

b)

Sia l'evangelizzazione che il sacramento non sono concepibili che in rapporto ai grandi eventi che fondano la storia della salvezza e, in particolare, i misteri della vita di Cristo; in altre parole, ambedue sono essenzialmente una memoria. Tuttavia la *memoria* cristiana non è mai il ricordo nostalgico di un passato irrimediabilmente trascorso e neppure la volontà di pura conservazione di un patrimonio prezioso ma sostanzialmente intoccabile. La memoria che sta alla base dell'evangelizzazione e soprattutto della celebrazione sacramentale è sempre in rapporto all'*attualizzazione* di quanto si fa memoria. Sulla scorta dell'insegnamento profetico veterotestamentario e più ancora della lettura che gli scritti neotestamentari fanno di alcuni gesti sacramentali — come il battesimo e l'eucaristia — la teologia sacramentaria potrà individuare la tridimensionalità del memoriale cristiano, che è: una celebrazione dello *ieri*, in funzione di un giudizio critico (penitenziale) dell'*oggi*, per rendere possibile un'edificazione più autentica e positiva del *domani*.

Ora, se il sacramento (ma anche l'evangelizzazione) è sempre un memoriale, ne consegue che in esso deve essere ravvisabile una effettiva progettazione storica e deve, quindi, essere suscettibile di una certa lettura «politica»

2/

Nel decennio posteriore al Vaticano II non sono mancati esempi di strumentalizzazione politica — nel senso più povero della parola — delle celebrazioni sacramentali, ma questo non ha nulla a che vedere con le acquisizioni più serie e migliori della teologia sacramentaria al riguardo. Fra i temi più ampiamente studiati in questo settore possiamo ricordare quelli orientati a cogliere nei gesti sacramentali una particolare teologia della storia e quelli che hanno dato origine allo sviluppo di un'antropologia sacramentale. Una rassegna dettagliata delle tematiche teologiche che hanno potuto germinare da un'analisi della teologia della storia sottesa alla celebrazione sacramentale va al di là delle possibilità di questo studio. Basterà ricordare che assieme alla affermazione che nessuna celebrazione cristiana legittima una marcata distinzione tra storia profana e storia della salvezza o qualunque frattura tra sacro e profano all'interno dell'esistenza cristiana, la teolo-

gia sacramentaria ha messo a disposizione di diversi settori della riflessione teologica un sicuro criterio di verifica storica proprio facendo emergere la concezione eterosoterica della storia (la salvezza della storia non è mai solo una conquista storica e comunque non si esaurisce nella storia). Le diverse teologie che sono fiorite durante gli ultimi vent'anni (teologia del mondo, teologia del progresso, teologia della speranza, teologia della liberazione, ecc.) hanno potuto mutuare dalla riflessione teologica sui sacramenti non pochi principi di orientamento. Ma, fra tutti i trattati teologici, l'ecclesiologia sarà quella che potrà beneficiare maggiormente delle acquisizioni della sacramentaria.

Per fare solo qualche esempio basterà ricordare che gran parte degli approfondimenti sulla natura del rapporto chiesa-Cristo, vari aspetti del più difficile problema circa il rapporto chiesa-mondo e un buon numero di principi per un giudizio cristiano del «tempo» e della «politica» della chiesa sono uno sviluppo del tema sulla chiesa sacramento. Ma, a fianco di queste tematiche di ordine più generale, merita di essere ricordato il contributo che la teologia sacramentaria ha fornito per lo sviluppo della antropologia cristiana. Al di là di tutte le acquisizioni raggiunte circa la specifica concezione dell'uomo fornita dalle singole celebrazioni sacramentali e dalla nozione di sacramentalità in generale, resta emblematica la svolta metodologica che la teologia sacramentaria ha suggerito alla teologia morale. Dopo gli sforzi compiuti per analizzare e strutturare adeguatamente l'etica cristiana sullo schema dei dieci comandamenti e poi, successivamente, su quello delle virtù o dei modelli di santità, ormai non sono più un fatto sporadico i tentativi di prendere come base di partenza gli eventi sacramentali. La teologia morale, oltre ad individuare gli aspetti più specifici della precettistica cristiana — sia nella loro dimensione comunitaria che individuale —, riesce a cogliere nell'antropologia sacramentale (l'uomo nuovo che nasce e cresce nei sacramenti) la vera logica a cui l'agire cristiano deve ispirarsi e, in ultima analisi, la teologia morale scopre la sua funzione liberante rispetto al pericolo di schematizzazione dell'esistenza che è intrinseco ad ogni sistema etico.

3/

Sarebbe pressoché inutile rilevare che alle celebrazioni sacramentali è sottesa un'economia

salvifica, una teologia della storia e un'antropologia cristiana, se poi si dovesse constatare che il linguaggio e la gestualità delle celebrazioni non trasmettono alcuna o ben poche comunicazioni. Qualche tempo fa, tra le diverse proposte di revisione metodologica della teologia sacramentaria, c'è stata anche quella di far precedere la trattazione dei singoli sacramenti alla trattazione dei sacramenti in generale.

La proposta nasceva dalla rilevazione storica che la teologia dei sacramenti in genere è nata solo con notevole ritardo rispetto alla riflessione sui singoli sacramenti. Oggi però si è d'accordo nel ritenere che, se questa inversione metodologica può essere utile per cogliere più fedelmente la nozione di sacramento che era tipica della comunità cristiana primitiva, non è affatto sufficiente e, forse, neppure utile per cogliere i principi teologici necessari al fine di una ristrutturazione del linguaggio rituale e celebrativo. Semmai il riferimento alla prassi sacramentale della comunità primitiva può essere ancora utile per individuare le leggi della creatività liturgica su cui la comunità stessa si è regolata. Infatti, a monte di tutti i problemi suscitati dalla analisi, strutturale o meno, del linguaggio parlato e del linguaggio rituale, resta aperta la questione dell'adeguamento delle celebrazioni ai diversi contesti socio-culturali che, per di più, sono soggetti a variazioni notevolmente rapide. Abituata a riflettere su celebrazioni che da molto tempo e per tutti gli ambienti avevano un'identica strutturazione rituale, la teologia sacramentaria si rende conto che i riti sacramentali non possono risolvere facilmente la loro funzione evangelizzatrice se non recuperano, attraverso un'ordinata ed adeguata attività creativa, la capacità di parlare agli uomini di tutti i tempi e di tutte le latitudini. A questo punto però è necessario fondare teologicamente, non solo la legittimità della creatività liturgica e le leggi che la debbono regolare, non solo quanto deve essere sottratto e quanto può essere lasciato alla libera attività creativa, ma la competenza creativa dei diversi contesti ecclesiali.

Da questo punto di vista la teologia sacramentaria sta prendendo coscienza che le acquisizioni già raggiunte circa il rapporto chiesa-sacramenti, evangelizzazione-sacramenti, sacramenti-antropologia e storia della salvezza debbono essere ulteriormente approfonditi e che, in ultima analisi, il problema di una nozione adeguata di sacramento resta tuttora aperto sotto vari aspetti.

4/

Nel rinnovato fervore ecumenico, che ha caratterizzato quest'epoca postconciliare, è emerso anche il problema dell'intercomunione: cioè quello della possibilità, del significato e della positività di eventuali celebrazioni sacramentali — specialmente eucaristiche — fatte da cristiani appartenenti a diverse confessioni. Fiorite un po' dovunque e spesso sullo slancio di una certa emotività, le iniziative di intercomunione hanno suscitato diversi interrogativi sul piano disciplinare ma soprattutto su quello teologico. Il problema è complesso ed ha bisogno di un ulteriore periodo di decantazione anche perché sembra impossibile individuare fondate ragioni sia pro che contro iniziative di questo genere. Mentre alcune autorevoli disposizioni disciplinari, sia da parte cattolica che da parte di alcune confessioni protestanti, orientano la prassi ad un atteggiamento di doverosa prudenza, la riflessione teologica, per il momento, non può far altro che formulare alcuni principi di fondo.

Innanzitutto la celebrazione sacramentale non può mai essere intesa come un fatto di monopolizzazione di *salvezza* da parte di nessuna chiesa; non lo può essere perché già gli scolastici affermavano che *Deus non alligavit gratiam sacramentis* e, comunque, non lo può essere almeno in quel senso sacrale deterioro che può far pensare al gesto sacramentale come ad un punto di arrivo religioso oltre il quale all'uomo non resta più nulla da fare per costruire una storia maggiormente salvifica. La simbolicità della celebrazione, mentre da una parte significa l'effettivo realizzarsi dell'incontro Dio-uomo, dall'altra sottolinea la dinamicità di questo incontro. Il sacramento è un punto di avvio di un incontro dialogico a più vasto raggio e che si estende tanto quanto si allarga l'esistenza e il mondo umano. Nella misura in cui la celebrazione sacramentale assume questo ruolo di proclamazione e di fondazione di un'alleanza la quale, partendo dall'incontro uomo-Dio, si allarga a macchia fino ad abbracciare ogni realtà, diventa anche espressione esemplare e significativa di ogni altra forma di incontro religioso, umano e cosmico che si è già realizzato nella storia o deve ancora realizzarsi. La celebrazione sacramentale, se vissuta nella sua autenticità, non è mai un fatto di discriminazione né a livello religioso, né a livello semplicemente umano; tutti i valori positivi che, sia pure germinalmente e magari in forma distorta, sono riscontrabili in ogni altra religio-

ne o in qualunque situazione umana, trovano una loro esplicitazione e addirittura una loro esaltazione nel gesto sacramentale.

In questo senso la celebrazione è per sua vocazione originaria un fatto di profonda intercomunione, non solo tra le diverse confessioni cristiane, ma anche tra le diverse confessioni religiose. Ma è a questo punto che possiamo tentare di abbozzare una risposta al problema dell'intercomunione nel senso più ristretto e comunemente inteso di cui si parlava all'inizio di questo paragrafo.

Le motivazioni, alle quali si ricorre per giustificare celebrazioni sacramentali di intercomunione tra le diverse confessioni cristiane, sono più di una. Oltre alla convinzione che gli incontri di preghiera possono favorire l'ecumenismo molto più degli incontri teologici, c'è la giusta persuasione che la rappacificazione e l'unità dei credenti in Cristo sarà il frutto dell'iniziativa divina più che dell'iniziativa umana. Da ultimo, posto che ogni celebrazione rituale esprime, nella sua nativa simbolicità, i valori essenziali di una religiosità che accomuna tutti i credenti in Dio, non si vede perché non possa costituire momento d'incontro di coloro che hanno in comune, oltre alla fede in Dio, anche la fede in Cristo. Sebbene tutte queste ragioni non siano prive di fondamento, non è difficile rendersi conto che ci sono motivazioni anche più profonde che invitano a non promuovere indiscriminatamente iniziative di questo genere. Innanzitutto le celebrazioni sacramentali non sono semplicemente una preghiera o una qualunque attività rituale per la quale ci si può accontentare di una qualsiasi e pur remota convergenza di fede religiosa. I sacramenti sono la celebrazione di una iniziativa salvifica divina che, pur essendo la vera sorgente della unità dei cristiani, non può realizzarla se non nella misura in cui i cristiani accettano fedelmente questa iniziativa così come essa stessa si pone nel sacramento. È il problema dello strettissimo rapporto che intercorre tra fede e sacramenti di cui si parlava in precedenza e che qui può essere ripreso come rapporto tra ortodossia e ortoprassia.

Dal momento che nell'ambito cristiano l'ortodossia e l'ortoprassia non sono separabili perché non sono atteggiamenti autonomi, ne consegue che una vera convergenza ortopratica, a livello sacramentale, non è possibile là dove non c'è un'altrettanto vera convergenza a livello di ortodossia. La simbolicità può essere momento d'intercomunione solo quando esprime un'effettiva convergenza di fede; là dove la

celebrazione è carica di una significazione tanto specifica e profonda da non poter essere condivisa da tutti coloro che vi prendono parte. cessa di essere fonte di intercomunione e diventa semplicemente deprecabile compromesso. Per di più una celebrazione sacramentale, che lascia ancora qualche margine di divisione, non può isignificare un'effettiva e totale comunione dei suoi partecipanti ed è, quindi, menzognera; in definitiva rende incredibile la reale presenza di un'azione salvifica divina, che dovrebbe essere accomunante, ma che per la divisione di fede degli uomini non riesce ad esserlo.

BIBLIOGRAFIA

- 1/ *Per la storia della nozione di sacramento*
 G. VAN ROO, *De sacramentis in genere*, Roma 1957; A. PIOLANTI, *I sacramenti*, Firenze 1958; C. O'NEIL, *Incontro con Cristo nei sacramenti*, Assisi 1968; AA.VV., *I sacramenti*, Roma 1959; M. NICOLAU, *Teologia del segno sacramentale*, Roma 1971; J. DE GHELLINCK, *Un chapitre dans l'histoire de la définition des sacrements au XII siècle*, in *Mél. Mandonnet*, Paris 1930, voll. II, pp. 79-96; ID., *Le mouvement théologique du XII siècle*, Paris 1948; H. M. FÉRET, «*Sacramentum, res*» dans la langue ecclésiologique de S. Augustin, *RScPhilt* 29, 1940, 2:8-243; D. VAN DEN EYNDE, *Les définitions des sacrements pendant la première période de la théologie scolastique (1050-1240)*, Rome-Louvain 1950.
- 2/ *Il rinnovamento e i grandi temi della teologia sacramentaria*
 AA.VV., *Parole di Dio e Liturgia*, Paris 1958; O. CASEL, *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Freiburg Bf. 1923; ID., *Das Christliche Kultmysterium*, Regensburg 1946; TH. FILTHAUT, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre*, Warendorf 1948; E. SCHILLEBEECKX, *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*, Roma 1962; ID., *I sacramenti punti d'incontro con Dio*, Brescia 1966; K. RAHNER, *Chiesa e sacramenti*, Brescia 1965; A. G. MARTI-MORT, *I segni della Nuova Alleanza*, Roma 1962; M. J. R. TILLARD, *Le sacrement événement du salut*, Paris 1964; O. SEMMELROTH, *Le sens des sacrements*, Paris 1963; ID., *La Chiesa sacramento di salvezza*, Napoli 1964; L. BOUYER, *Le rite et l'homme. Sacralité naturelle et liturgie*, Paris 1962; ID., *Parola, Chiesa, sacramenti*, Brescia 1962; R. LATOURELLE, *Cristo e la Chiesa segni di salvezza*, Assisi 1971.
- 3/ *I recenti sviluppi della teologia sacramentaria*
 B. BRO, *Dobbiamo ancora praticare?*, Torino 1968; H. DENIS, *Les sacrements ont-ils un avenir?* Paris 1971; L. A. ELCHINGER, *L'avenir des sacrements*, in: *VV* 84, 1969-1970, 608, 3-31; E. MALDONADO, *Verso una teologia secolarizzata*, Torino 1972; G. DURAND, *Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris 1964; ID., *Le statut du symbole et de l'imaginaire aujourd'hui*, in: *LumVie* 81, 1967, 41-72; J. VON ALLMEN, *Prophétisme sacramentel*, Neuchâtel 1964; AA. VV., *Sacrements et sciences humaines* in: *LMD* 114, 1973; AA. VV., *Anthropologie sacramentelle*, in: *LMD* 119, 1974; J. RAMOS-REGIDOR, *Secolarizzazione, desacralizzazione e cristianesimo*, in: *RL* 56, 1969, 473-565; E. RUFFINI, *Desacralizzazione, culto e liturgia*, in: *RL* 56, 1969, 631-649; ID., *Creatività e fedeltà nella celebrazione* in: *RL* 60, 1973, 167-204; ID., *Liturgia e missione*, in: AA.VV., *Chiesa per il Mondo*, Bologna 1974, pp. 221-237; J. RATZINGER, *Il fondamento sacramentale dell'esistenza cristiana*, Brescia 1971; A. SCHMEMANN, *Il mondo come sacramento*, Brescia 1969; B. HÄRING, *Vita cristiana nella luce dei sacramenti*, Vicenza 1970; A. MARRANZINI, *Evangelizzazione e sacramenti*, Roma 1973; AA.VV., *Evangelizzazione e sacramenti*, Torino 1972; AA.VV., *Evangelizzazione e sacramenti*, Torino 1973; M. PELLEGRINO, *Vangelo e sacramenti*, Torino 1973; V. VAJTA, *Evangile et sacrement*, Paris 1973.

SCRITTI DIDATTICI GIUDEO-CRISTIANI (LE LETTERE CATTOLICHE DI GIACOMO, PIETRO, GIUDA)

GIUSEPPE TOSATTO

I LA PRIMA LETTERA DI S. PIETRO. - II/ LA LETTERA DI S. GIACOMO. III/ LA LETTERA DI S. GIUDA. - IV/ LA SECONDA LETTERA DI S. PIETRO.

Nell'ambito dei libri didattici neotestamentari possiamo distinguere tre correnti di pensiero: il *corpus paulinum* ed il *corpus johanneum*, che si caratterizzano per una propria originalità ed indirizzo di pensiero, ed il *corpus catholicum* (Gc. 1-2 Pt, Gd), che costituisce il blocco

meno unitario, anche se non mancano elementi e situazioni comuni che possono in certo qual modo giustificare un simile raggruppamento. A dire il vero, l'uso tradizionale ci ha abituati ad inglobare, sotto la dicitura *lettere/epistole cattoliche*, anche i tre scritti didattici di Gio-

vanni, quasi a contrapporre alle composizioni di Paolo, «l'Apostolo dei gentili», quelle degli «Apostoli della circoncisione»; tuttavia dal lato esegetico-critico è preferibile, per motivi di affinità di pensiero, stile, autore, ecc., unire le tre lettere giovanee con il IV Vangelo e l'Apocalisse, e trattare invece a parte le rimanenti quattro composizioni, che dal punto di vista letterario e della sostanza formerebbero, secondo alcuni, la cosiddetta *corrente petrina*, rispecchiante una catechesi presinottica palestinese che lega tra loro, per vocabolario, fraseologia e stile, la 1 Pt a Gc e la 2 Pt a Gd, ed alla quale appartengono i discorsi petrini di At e, in certo qual modo, anche il Vangelo di Marco. Senza dilungarci in questioni accademiche sul valore qualificante del termine *cattolico*, per lo più riferito al carattere universale della destinazione e del contenuto di questi scritti (quasi una specie di lettere circolari o encicliche), notiamo come nella esegesi e nella pastorale cristiana le lettere cattoliche abbiano fatto la figura del parente povero, offuscate com'erano dall'epistolario paolino che assorbe l'interesse e l'attenzione generale. In effetti però si è trattato di un atteggiamento ingiusto, perché le nostre quattro lettere non sono né possono essere valutate alla stregua di semplice appendice del *corpus paulinum*, dal momento che offrono un messaggio sempre valido ed attuale in cui si scoprono tesori dottrinali di primo piano e soprattutto elementi parentetico-pratici di fondamentale importanza.

Bisogna tuttavia lealmente ammettere che il *gruppo cattolico* in passato, dal lato della canonicità, ha suscitato dubbi e discussioni tra le comunità cristiane (infatti ben tre su quattro dei nostri scritti sono deutero-canonici: Gc, Gd e 2 Pt) ed ancor oggi include notevoli difficoltà e problemi relativi all'ambiente d'origine, all'autore, ai destinatari, all'epoca ed al genere letterario dei singoli scritti; ciò però nulla toglie alla loro ricchezza, originalità e varietà di contenuto come espressioni *diverse* della Parola di Dio concretizzatasi nella chiesa primitiva sotto forma non tanto di precisazioni teologiche, quali troviamo in Paolo e Giovanni, quanto piuttosto di dottrina cristiana comune, espressa in formule più popolari e ampie, ma non per questo meno valide e fruttuose.

Come già si è accennato i quattro scritti di cui trattiamo non sono tra loro unitari, come invece lo sono ad esempio i blocchi paolino e giovanneo; tuttavia includono una serie di posizioni comuni, di per sé estensibili anche alle tre lettere di Giovanni, che possono giustificare la

loro riunione in un unico gruppo, senza per questo richiedere agganci identici nel tempo, nell'ambiente o nelle varie circostanze.

Una prima situazione comune si deduce innanzitutto dalle caratteristiche letterarie che praticamente sono quelle che hanno dato origine al termine globale di *epistolario cattolico*. Infatti, a differenza dell'apostolo Paolo che dà alle sue lettere un carattere spiccatamente personale ed irripetibile, legato sia ai rapporti personali con i fedeli sia alle problematiche concrete che hanno suggerito gli scritti e che vengono affrontate in chiave eminentemente dottrinale, nelle epistole cattoliche, da una parte le relazioni personali con i destinatari sono carenti o piuttosto vaghe, mentre dall'altra, quanto a dottrina, gli elementi particolari sono esclusi o hanno solo deboli accenni per dare la prevalenza alle tematiche generali.

Avendo presente l'esortazione di Gesù ai discepoli nell'ultima Cena ad essere *nel* mondo ma non *del* mondo, sembra quasi che le nostre composizioni vogliano offrire un tentativo di risposta concreta ai due problemi che ne derivano: quello della presenza del cristiano nel mondo per proclamare e testimoniare a tutti la salvezza di Cristo e quello della sua estraneità al mondo in quanto ne rifiuta i principi e la prassi; è il doppio movimento di apostolato verso il mondo e di difesa da esso, che da sempre è e deve essere alla base della fede cristiana, anche se costituisce uno dei punti più difficili da realizzare a motivo del perfetto equilibrio che richiede, affinché questi due atteggiamenti non si elidano a vicenda ma rimangano invece fonte di conversione e di salvezza per tutti. In questo contesto trova giustificazione la preoccupazione degli agiografi di non far convergere tanto le loro tematiche sul mistero di Cristo e sulle sue conseguenze teologiche, quanto piuttosto di avere di mira la posizione concreta delle comunità cristiane nei confronti dei diversi ambienti con i pericoli che essi presentano e gli impegni di testimonianza che esigono, donde i ripetuti inviti alla vita di fede ed alla paziente sopportazione delle prove in vista della venuta definitiva del Salvatore.

È notevole poi nelle nostre composizioni la formulazione piuttosto arcaica nella dottrina, nelle forme del culto e nella gerarchia, in una corrente di pensiero che trova riferimenti nei discorsi di Pietro e di Stefano, negli inni o nelle liturgie battesimali di alcuni brani paolini, nonché negli scritti di alcuni Padri Apostolici, quali il *Pastore* di Erma, la *Lettera* dello Pseudo Barnaba e la *Didaké*.

La fede è principalmente imperniata su alcune verità essenziali: il regno delle tenebre e del peccato domina il mondo; solo mediante la fede ed il battesimo è possibile la conversione ed il passaggio nel Regno della luce che ci è stato meritato dalla passione, morte e risurrezione di Gesù, Messia e Figlio di Dio; con l'opera salvifica di Cristo e mediante il dono dello Spirito Santo si ritorna ad essere figli di Dio ed a combattere per il trionfo della verità nell'attesa della seconda Venuta del Redentore come Giudice del mondo per premiare i fedeli e distruggere i nemici di Dio. La morale invece trova il suo centro nella legge dell'amore: amore verso Dio e verso il prossimo, che affratella tutti i fedeli tra loro e in Cristo in un'unica grande famiglia che è la chiesa. Fondamento di questa fede e di questa etica sono principalmente l'esempio e l'insegnamento di Cristo che ogni fedele deve coerentemente attuare in sé e meglio comprendere mediante gli insegnamenti dell'AT, valorizzati ed interiorizzati alla luce della Buona Novella. Pertanto, nell'insieme dell'insegnamento dell'epistolario cattolico, potremmo forse scorgere non una riflessione indipendente ma piuttosto un tentativo di sintesi, di tipo popolare, tra il pensiero paolino e quello giudeo-cristiano, sostenuto però da agganci diretti alla tradizione delle origini e con notevoli reminiscenze circa le parole del Maestro.

Paragonando tra loro le epistole paoline e quelle cattoliche si nota nelle prime, a motivo dell'aderenza alla vita ed ai problemi delle comunità interessate, una maggior difficoltà alla comprensione ed all'interpretazione dovuta alla poca conoscenza delle stesse situazioni particolari, mentre quelle cattoliche, proprio per il loro indirizzo più universale e per essere spoglie di particolari relativi alla vita di gruppi determinati, sono più comprensibili e più facilmente applicabili ai fedeli in genere. Inoltre va sottolineato lo stile vivace ed incisivo ove il contenuto semitico è espresso in greco elegante, infiorato di numerosissime citazioni e, soprattutto, di allusioni ai libri dell'AT, mentre per trattare questioni che a quei tempi tenevano in ansia la cristianità gli autori non si fanno scrupolo di ricorrere a scritti apocrifi ed a tradizioni popolari.

Da esse poi, come del resto dalle lettere paoline o giovanee, emergono ben stagiate le personalità dei loro autori vere colonne della chiesa che, formati alla scuola di Cristo, hanno saputo trasfonderne l'impronta anche nei loro scritti e nel loro insegnamento, come l'austero

Giacomo, dalla dottrina profetico-sapienziale in chiave cristiana, Giuda il flagellatore dell'errore in visuali dai bagliori apocalittici ed infine Pietro il pastore che sa unire armoniosamente la teologia alla morale, la pareaesi alle minacce ed ai toni consolatori.

Un altro elemento che in certo qual modo accomuna le cattoliche è la perplessità che suscita il loro genere letterario. In realtà bisogna confessare che è piuttosto difficile classificare i nostri scritti in un rigido schema, sia perché, di tutti i generi letterari, la lettera è quello più libero con passaggi che vanno dalla esortazione, alla diatriba, al trattato, ma soprattutto perché gli agiografi nel comporre non si erano proposti problemi di ordine letterario, ma facevano convergere le loro preoccupazioni unicamente sulla necessità di comunicare in modo chiaro e pratico l'insegnamento salvifico portatoci da Cristo.

Ammettendo, con le dovute cautele, la distinzione proposta da A. Deissmann, tra epistola, composizione destinata al pubblico per trattare temi di interesse comune, e lettera, scritto concernente rapporti privati e personali, pensiamo che le nostre composizioni, nell'insieme, si avvicinino più al tipo dell'epistola che non a quello della lettera, pur notando una diversa gradazione che può toccare ambedue gli estremi.

Sostanzialmente frutto della corrente giudeo-cristiana, a motivo dei loro autori reali o presunti, gli *scritti cattolici* offrono poi in particolare i più palesi modelli della esortazione primitiva, nella più viva linea tradizionale, dove, su uno sfondo dottrinale comune continuamente presupposto, prevalgono chiaramente gli interessi etici e polemici.

È vero che in pratica non c'è libro neotestamentario che non si prefigga scopi parenetici per sostenere la fede e far praticare la vita cristiana, ma in queste nostre composizioni l'indirizzo moraleggiante è fondamentale, tanto che, accettando la distinzione introdotta da M. Dibelius di *parenese usuale* e *parenese occasionale*, non si ha difficoltà ad ammettere che il blocco cattolico ci presenti gli esempi più originali della parenese usuale e continuata. Esso infatti non si preoccupa più della proclamazione kerygmatica di tipo missionario rivolta agli uomini di buona volontà perché accettino la salvezza di Cristo, ma della predicazione didattico-comunitaria in chiave morale-esortatoria rivolta a coloro che già fanno parte della chiesa, ai quali si richiama il messaggio del Maestro con le sue conseguenze di inserimento nella vita

quotidiana da realizzare secondo le norme della fede, in sintonia alla volontà divina e guidati dall'esempio di Gesù.

Balza così evidente dall'insieme il quadro esistenziale in cui si collocano le *composizioni cattoliche*. Le comunità cristiane, ormai notevolmente diffuse, sotto il peso della *routine* quotidiana, dell'influsso dell'ambiente ed anche della sferza della prova, si stanno svigorendo dal loro fervore iniziale col pericolo, non solo teorico ma reale, di interpretare e realizzare il messaggio di Cristo in una visuale all'acqua di rose che alla fine vanifica ogni cosa. Di fronte a questa situazione estremamente critica e rischiosa, i pastori sentono il peso della loro responsabilità e, forti dell'esperienza tradizionale che ha diretti agganci con la persona e l'insegnamento del Maestro, lanciano il loro grido di allarme e ripropongono in concreto il messaggio del Salvatore affinché trasformi e vivifichi la vita quotidiana nel ricordo di Cristo e promuova la riflessione sulla sua azione salvifica.

In questa atmosfera di ansia pastorale le lettere cattoliche manifestano nell'insieme come tre direttrici di preoccupazioni comuni, più o meno rimarcate nei vari scritti.

Alla base di tutto sta la ricerca di un atteggiamento di vita autenticamente cristiano, atteggiamento che si rivolge sia agli ambienti extraecclesiali, giudei e pagani, per offrire una testimonianza coerente di fede che converta e riunisca tutti nell'unico ovile di Cristo, sia soprattutto all'ambiente dei credenti per scuoterli dal torpore in cui il tran-tran quotidiano li ha fatti cadere logorandoli e svuotandoli nella fede.

Vi è poi in quei tempi il problema, molto sentito, dell'escatologia la cui aspettativa, esasperata da alcuni gruppi, sta creando situazioni disastrose ed insostenibili; contro ogni estremismo abbiamo l'intervento di questi pastori di anime che, da una parte, condannano le tentazioni di alcuni di negare la seconda venuta di Cristo a motivo di un suo presunto ritardo, mentre, dall'altra, cercano di frenare l'impazienza di altri nei confronti della Parusia e di correggerne le deleterie conseguenze nella vita pratica, come già era capitato a S. Paolo nei confronti della comunità di Tessalonica.

Infine, di fronte agli influssi del sincretismo gnostico-giudaizzante che incrina la fede seminando l'errore dell'arbitrio morale o di una rigida ascesi e svia i fedeli dalla verità, troviamo in chiave polemica l'energica difesa dell'ortodossia, una controversia che si fa sempre più

decisa ed intransigente sino all'espulsione dalla comunità degli erranti renitenti.

Il *corpus catholicum* viene così a rappresentare giustamente un filone particolare e prezioso del messaggio neotestamentario, con elementi di conferma e di completamento, vivificati dalla Parola di Dio e dalla più genuina tradizione, mentre ci illumina con discrezione e concretezza su aspetti meno conosciuti della chiesa primitiva.

Avendo presente nei singoli scritti l'accentuazione particolare a determinate problematiche, ci pare di poter distinguere nel *blocco cattolico* due correnti: la corrente di tipo eminentemente parentico-esortatorio, rappresentata dallo scritto di Giacomo e dalla 1 Pt ove emerge la preoccupazione pastorale di sotentare la fede e di far praticare con coerenza la vita cristiana, e la corrente di tipo polemico-apostolico, in cui figurano la lettera di Giuda e la 2 Pt, dominate dall'ansia di operare una netta separazione tra la vera e la falsa dottrina e di garantire l'ortodossia da ogni infiltrazione eretica.

È su questa linea che cercheremo di offrire qualche elemento più concreto relativo alle singole composizioni.

I/ LA PRIMA LETTERA DI S. PIETRO

A ragione lo Spicq definisce questo scritto: «Il più denso riassunto neotestamentario della fede cristiana e della condotta che tale fede ispira». Pur senza avere uno sviluppo eminentemente dogmatico né una finalità apologetico-polemica, la 1 Pt in modo semplice e profondo tocca le linee essenziali della fede cristiana e sottolinea le caratteristiche della sua morale, invitando i credenti alla fedeltà senza lasciarsi scoraggiare dalle prove della vita o dalle persecuzioni del mondo. È in pratica uno scritto traboccante di speranza che invita alla lotta coraggiosa per giungere alla santità qui in terra e poi alla gloria nel cielo. «È insomma, sono ancora parole dello Spicq, il messaggio di un uomo solido come la roccia, che vuol fortificare i figli di Dio in mezzo alla tempesta, per consolidarli sulle fondamenta inconcusse della fede; è l'epistola che ci si poteva attendere da colui a cui Gesù aveva comandato: "Conferma i tuoi fratelli" (Lc 22, 32; 1 Pt 5, 12)». Indirizzata a dei cristiani, probabilmente ex gentili (1 Pt 1, 14. 18; 3, 6; 4, 3), che formano nel mondo una minoranza sperduta tra i pagani, lo scritto si rivolge alla cerchia piuttosto

ampia delle comunità dell'Asia Minore (1 Pt 1, 1), per cui, nonostante le apparenze, non è una lettera propriamente detta, ma uno scritto pastorale generale con spiccato carattere consolatorio-esortatorio, impegnato però di cristologia, specie del tema soteriologico, che serve da fondamento e giustificazione allo sviluppo della parentesi abituale. Gesù diventa così il modello del fedele che come membro della comunità dei credenti è continuamente invitato ad una vita santa conforme alle esigenze del battesimo. Proprio la presenza di spunti ed elementi liturgici ha fatto sì che parecchi autori, quali il Bornemann, il Cross, il Leany, il Boismard ed altri, vedessero fondamentalmente nella 1 Pt una catechesi battesimale primitiva. Senza negare queste allusioni liturgiche, lo scritto ci pare piuttosto una catechesi che, insistendo sul battesimo, porta della vera vita, si collega al kerygma tradizionale per invitare ad una vita santa nella fede, tesa verso la meta escatologica e giustificata dal fatto che i cristiani sono qui su questa terra stranieri e pellegrini (1 Pt 2, 11).

Maturata nell'ambito della chiesa romana (1 Pt 5, 13) agli inizi della seconda metà del secolo I (63/64 d.C.?), l'epistola ha nel suo autore Pietro, che si è servito di Silvano, il Sila del libro degli At, come segretario-redattore (1 Pt 5, 12), il punto di riferimento, il che spiega pure come sia stata di bruciante attualità nella chiesa primitiva ed abbia fatto sentire la sua influenza sulla letteratura cristiana fin dai primordi (2 Pt 3, 1; S. Clemente Romano; S. Policarpo; Papia).

L'intento della composizione è di consolidare nella fede e confortare i cristiani che si trovano in situazione di tribolazioni e di ansietà a motivo dell'ambiente ostile che li circonda, ambiente che non va caratterizzato tanto nell'atteggiamento persecutorio del potere (1 Pt 2, 13 s.) quanto piuttosto nella massa popolare pagana che vede nella condotta dei credenti una condanna ai propri vizi (1 Pt 2, 12; 4, 3 ss.) e li giudica pericolosamente estranei. Ed è proprio questa *estraneità* che diventa il filo conduttore della nostra lettera ed il sigillo più evidente della elezione e vocazione alla sequela di Cristo, la quale include sofferenze e prove che diventano però la moneta che redime e salva l'umanità (1 Pt 2, 11-12; 15; 3, 1-2. 15b-16; 4, 4). Estranei al mondo ma costretti a vivere in esso, i credenti devono sempre più prendere coscienza che la loro dimora stabile non è qui in terra ma nell'al di là (1 Pt 1, 1. 17; 2, 11), il che li aiuterà a mantenere la pro-

pria identità, a non cedere a tentazioni di fuga o di evasione, a non credersi dei privilegiati, ma a sforzarsi di essere il lievito che trasforma la massa vivendo il loro impegno battesimale fino in fondo per portare a tutti la salvezza eterna di Cristo.

Possiamo dire che in certo qual modo è proprio questa visione escatologica che forma l'orizzonte del nostro scritto e guida le esortazioni dell'autore; in realtà tutto è fisso a questa fase finale della storia umana, fase stimata ormai vicina (1 Pt 4, 7), e che pertanto esige vigilanza in tutti per accogliere ben preparati la gloriosa manifestazione del Redentore.

Sulla filigrana della dottrina parusiaca S. Pietro inserisce in modo preponderante l'esposizione pratica dell'insegnamento morale di Cristo caratterizzandola con l'alternarsi delle prescrizioni più semplici alle motivazioni più alte che danno all'agire pratico una valorizzazione soprannaturale. Infatti il fedele, redento e rinato per l'opera di Cristo, deve cooperare alla sua salvezza; per questo nello scritto sono in particolare messe in luce le tre virtù teologali e la paziente sopportazione delle prove, quali elementi che devono distinguere e vivificare l'esistenza cristiana.

Alla base di tutto sta per il cristiano l'esigenza della fede che introduce alla vita spirituale e, nella luce salvifica, dà pregio all'attività umana (1 Pt 1, 2. 4-9), in quanto è adesione piena alla persona e all'opera di Cristo che conferisce sicurezza nelle prove (1 Pt 5, 8) e diventa luce nel quotidiano cammino (1 Pt 1, 5-7).

Intimamente connessa con la fede e da essa inseparabile è la speranza (1 Pt 1, 21), segno distintivo dei credenti, da testimoniare davanti ai pagani (1 Pt 3, 15), che, fondata sulla risurrezione di Cristo (1 Pt 1, 3, 21), comunica al fedele, pellegrino su questa terra, il pegno dei beni escatologici da partecipare un giorno eternamente con il Salvatore (1 Pt 1, 3 ss.; 5, 10).

La carità è vista come il legame intimo che affratella tutti i credenti (1 Pt 2, 17; 5, 9) e va manifestata nelle opere con generosità e sacrificio (1 Pt 2, 1; 3, 8-12; 4, 9; 5, 5) in modo che attraverso ad essa i cristiani possano dire di amare Cristo senza vederLo (1 Pt 1, 8) e sia veramente per tutti un manto che copre la moltitudine dei peccati (1 Pt 4, 8). Infine, caratteristica della parentesi della 1 Pt, è l'insegnamento relativo alla paziente sopportazione delle prove. L'autore, *testimone delle sofferenze del Redentore* (1 Pt 5, 1), torna sovente e con insistenza su questo punto (1 Pt 2, 21 s.; 3,

17-18: 4, 13), portato a ciò anche dalla stessa situazione delle comunità a cui indirizza il suo scritto. Non basta contemplare l'immagine di Cristo sofferente, bisogna pure accettare la sofferenza come ha fatto Cristo, ricordando che il fedele gioirà nella misura con cui avrà preso parte alle sofferenze del suo Capo (1 Pt 4, 13). Il tempo della vita terrena è per definizione il tempo della prova (1 Pt 1, 6; 5, 10), non solo perché la fede dei credenti va purificata (1 Pt 1, 7), ma soprattutto perché, come discepoli del Cristo Crocifisso, i fedeli non possono non seguirLo su questa via (1 Pt 2, 21). Né si può dimenticare la funzione pedagogica riservata alle prove, le quali purificano e corroborano le anime dei cristiani rendendole capaci di produrre la vita eterna (1 Pt 1, 7; 4, 12 s.; 5, 10). Ricordando che la gloria segue la passione (1 Pt 1, 11), si può dire che la 1 Pt presenti le prove e le tribolazioni come la beatitudine essenziale in quanto, rendendo il credente conforme al Salvatore (1 Pt 3, 14; 4, 13-14), lo porta a realizzare la vita cristiana e lo rende capace di partecipare un giorno con Cristo alla glorificazione eterna. L'essere del fedele diventa così un qualcosa di indissociabile da quello di Cristo e partecipa con Lui al grande mistero pasquale che attraverso le tenebre della prova conduce alla luce della risurrezione.

Le riflessioni sulla vita cristiana, iniziata con il battesimo, vengono così ad offrire conclusioni sia per la linea di condotta personale del cristiano sia anche per la visuale comunitaria, dal momento che è proprio per il battesimo che i credenti diventano il nuovo Popolo di Dio, la stirpe eletta, il regale sacerdozio che testimonia a tutti le meraviglie del Signore (1 Pt 2, 9). La 1 Pt appare pertanto come una delle presentazioni più arcaiche dei dati fondamentali che guidano la vita cristiana. Nonostante il suo indirizzo prevalentemente parenetico, essa, attingendo largamente alle catechesi della chiesa primitiva, richiama i più antichi elementi del pensiero teologico cristiano, quali appaiono nell'orazione domenicale e nel simbolo apostolico, espressi tanto nella formulazione didattica che kerygmatica e connessi soprattutto con la salvezza apportata da Cristo.

Giustamente possiamo quindi definire il nostro scritto il documento più concreto della fiducia in Dio, un microcosmo pratico di fede cristiana e di tutti gli obblighi che essa implica. La chiesa ha così ricevuto fin dall'inizio e per sempre una lettera che le dona fiducia e promessa di vittoria nella passione.

II/ LA LETTERA DI S. GIACOMO

Di carattere parenetico più accentuato della 1 Pt e di evidente colore giudeo-cristiano è il cosiddetto scritto di S. Giacomo, per molto tempo giudicato privo di vero interesse dottrinale e spoglio di contenuto storico. Attualmente però, meno influenzati da motivi apologetico-polemici di parte, si guarda all'epistola di S. Giacomo con uno spirito più oggettivo e critico. L'investigazione più approfondita sul giudeo-cristianesimo e la riconosciuta connessione esistente tra A e NT, sottolineata dal concilio Vaticano II (*Dei verbum*, 14-16), hanno permesso di ricostruire, attraverso la composizione attribuita al vescovo di Gerusalemme, circostanze ed aspetti ambientali della primitiva comunità giudeo-cristiana e precisarne i rapporti con persone ed istituzioni del tempo, note da altri documenti.

Si è poi anche colto in profondità, non solo l'ispirazione veterotestamentaria, ma anche l'indirizzo veramente cristiano di tutto lo sviluppo, incentrato magistralmente sullo spirito del discorso della montagna, con un messaggio ecclesiale che, richiamandosi all'urgenza di un cristianesimo coerente e vissuto, guarda costantemente alla chiesa, nuovo Popolo di Dio, per portarla alla sua pienezza e perfezione. Infine, pur ammettendo che la composizione è essenzialmente un discorso didattico-parenetico, si è potuto scoprire un sottofondo dottrinale che regge e guida lo sviluppo delle idee e che, dato il suo tono piuttosto arcaizzante, è di grande importanza per la conoscenza delle primitive formulazioni teologiche, oltre naturalmente ad alcuni punti dogmatici che sono esclusivi dell'insegnamento di Giacomo, quali ad es. la relazione tra fede ed opere.

Tradizionalmente attribuita a Giacomo, Vescovo di Gerusalemme, in genere distinto dall'omonimo apostolo Giacomo d'Alfeo, (in tal caso lo scritto risalirebbe al 58/62 d.C.), la lettera si presenta però con caratteri che, a prima vista, fan dubitare di tale attribuzione, quali il greco curato ed elegante, le citazioni bibliche dedotte dai LXX, i contatti con la 1 Pt (Gc 1, 2 ss. e 4, 6-10 con 1 Pt 1, 6 s., 4, 12 ss.; Gc 1, 10 s. e 5, 20 con 1 Pt 1, 24 e 4, 8), le tardive testimonianze della tradizione sulla sua canonicità e soprattutto il fatto di rivolgersi a comunità in cui si nota, nei riguardi della fede (Gc 2, 14-26) e della condotta morale (Gc 1, 19-27; 3, 1-17; 4, 1-5; 5, 19 s.), un rilassamento dal fervore iniziale; tutto ciò porta un gruppo sempre più numeroso di studiosi

a pensare che l'autore sia piuttosto un giudeo-cristiano della seconda generazione, di educazione ellenistica, che negli ultimi decenni del secolo I (verso l'80 d.C.?), nello spirito di Giacomo, fratello del Signore, avrebbe composto lo scritto attingendo alla ricca tradizione sapienziale ebraica ma con apertura piena alle novità del cristianesimo.

Nonostante l'inizio epistolare tipico, si tratta in realtà di una composizione nettamente parenetica, il più evidente esempio neotestamentario di parenesi usuale, che si richiama al genere gnomico dell'AT con elementi dell'omiletica sinagogale, della diatriba cinico-stoica e della catechesi liturgico-battesimale. Le preoccupazioni sono eminentemente pratiche e, più che ad un inquadramento di esse nella dottrina universale, tendono alla soluzione concreta dei problemi insistendo molto sull'atto morale del credente. Con la ricca messe di tradizioni a sua disposizione, l'autore, nel rivolgersi a comunità di origine giudeo-cristiana, si sforza di illustrare i suoi temi con esempi attuali e vivi, insistendo sulla necessità di vivere in accordo con le proprie convinzioni religiose in un'atmosfera di carità. Per questo le esortazioni si susseguono senza un chiaro nesso logico, a gruppi discontinui di sentenze moraleggianti, legate tra loro, secondo il metodo sapienziale sraelitico, da accostamenti, parole-chiave, assonanze, antitesi e simili, mentre notevole è l'uso dei mezzi espressivi popolari, quali il discorso diretto ed il paragone, in cui Giacomo dimostra una padronanza tale da stare alla pari con alcuni dei migliori brani dell'epistolario paulino.

Nonostante gli influssi e le dipendenze di cui è debitore, l'autore mantiene una piena libertà d'azione e lascia chiaramente trasparire l'impronta originale del suo spirito e della sua esperienza, in un insieme che risulta vivo, pieno di freschezza e di persuasione, anche se ad ogni passo risalta la preoccupazione che la dipendenza dalla tradizione non finisca per oscurare la *specificità del messaggio evangelico*.

A delle comunità che sono in un processo di involuzione che le porta a mondanizzarsi, ad imborghesirsi, a cercare il culto dell'uomo, Giacomo rivolge con ansia di pastore e di padre il suo insegnamento. I pericoli ricordati sono molteplici e minano le chiese fin dalle loro fondamenta spingendolo ad elencarli con crudeltà ed a combatterli decisamente: il guardare al Vangelo quasi si tratti di mera opinione filosofica da discutere tra i sapientoni, il crescere dello spirito partigiano che frantuma la

comunità, l'acquiescenza alla sapienza del mondo frantesa come spirito di pace evangelica, l'atteggiamento di compromesso con l'etica corrente, sono queste le magagne che affiorano maggiormente e che ogni credente, degno di tale nome, non può in alcun modo avallare o accettare. Tutto ciò spiega il richiamo continuo, ed attuale anche per noi, a fare del cristianesimo, non un'etichetta secondo la moda, ma un impegno deciso di vita da svilupparsi istante per istante nell'esistenza quotidiana tra i problemi più vari che le circostanze possono offrire al fedele. Questo giustifica pure in certo qual modo la struttura asistemica dello scritto che tocca le questioni più urgenti e diverse, quali l'impegno fedele alla Parola di Dio (Gc 1, 18. 21-25), la pratica individuale e comunitaria della preghiera come dialogo con Dio (Gc 5, 14-18), le difficoltà concrete della vita originate dalle tentazioni (Gc 1, 2. 12-14; 4, 7), la necessità di dimenticarsi per prestare attenzione agli altri e formare la vera comunità (Gc 2, 1-13; 3, 1-10; 4, 11-22; 5, 9. 12. 16. 19-20); il centro di tutto però sembra essere il tema della vera sapienza, concretizzato nell'accordo tra pensiero ed azione, tra fede ed opere mediante un atteggiamento sincero e generoso (Gc 2, 14-15), cioè «Giacomo intende prendere posizione nei confronti di una particolare concreta situazione di pericolo, di un cristianesimo di cui è andata persa la serietà morale e che vorrebbe pertanto appellarsi ad un Paolo falsamente capito» (Vögtle); pertanto Giacomo e Paolo non sono in contrapposizione tra loro, come si volle affermare da alcuni, in particolare da Lutero, ma ponendosi su tappe diverse della vita spirituale si completano armoniosamente: l'apostolo delle genti infatti ha di mira il momento della conversione e reagisce contro i giudaizzanti, mentre il vescovo di Gerusalemme si pone dopo questa conversione e polemizza contro i lassisti, cosicché ambedue, a motivo del loro apostolato, deducono, ognuno per proprio conto, dalle medesime idee fondamentali un'applicazione diversa che viene però ad approfondire ed arricchire l'insegnamento del deposito rivelato.

In quanto scritto parenetico-didattico a scopo pratico, l'epistola di Giacomo non espone sistematicamente la dottrina circa le verità da crederci; tuttavia le suppone nelle sue applicazioni morali come fondamento di tutta la parenesi.

In primo luogo si nota come la dottrina è presente, tanto nella sistematizzazione che nella formulazione, ad uno stadio arcaico e riunisce

in sé l'etica giudaica e quella cristiana, mirabile conferma della realtà storica del cristianesimo che, uscito dal giudaismo, non lo ha distrutto, ma sulla parola di Cristo lo ha trasformato e perfezionato (Mt 5, 17 s.).

In realtà l'economia giudaica e quella cristiana non sono ancora chiaramente dissociate e lo stesso linguaggio relativo all'insegnamento evangelico mantiene in preponderanza l'accento tradizionale veterotestamentario.

Poco sviluppata poi è la cristologia, sia per l'arcaismo della dottrina in via di sistematizzazione, sia soprattutto per il carattere moraleggiante dello scritto che solo occasionalmente e per allusioni si riferisce ai dati teologici.

Come già si è avuto modo di accennare, è specialmente nel campo morale, sia individuale che sociale, ove la nostra lettera eleva e valorizza l'insegnamento giudaico nella visuale della legge evangelica dell'amore, che attinge, attraverso l'attualità e la concretezza dei più vivi problemi esistenziali, quelle vette di perfezione che mai la sapienza ebraica era riuscita a toccare. Si sente veramente bruciante l'ansia apostolica del pastore che procede, non tanto a forza di indicazioni, ma di comandi ben motivati dalle istanze concrete della vita, cosicché il suo insegnamento, nonostante l'arcaicità di formulazione ed antichità di composizione, rimane vivo anche per noi e ci interpella ad una fede impegnata sulla base del discorso della montagna.

III/ LA LETTERA DI S. GIUDA

Nonostante la sua brevità (solo 25 v.), anche la lettera di Giuda conserva la sua importanza come testimonianza della fede della chiesa primitiva e dell'assillo pastorale dei suoi capi per mantenere e tramandare integro il deposito tradizionale rivelato, difendendolo dalle deviazioni morali e dottrinali in cui i falsi maestri lo volevano inserire. In particolare con questa composizione si passa dall'ambito della perenesi usuale in quello della controversia, a volte anche dura, contro i primi movimenti ereticali di tipo giudaico-agnosteggiante che cercavano di infiltrarsi nelle giovani comunità cristiane; per questo la lettera è un energico grido di battaglia basato, più che su di un discorso teologico, sulla visuale morale radicata però sempre nella tradizione apostolica.

Alcuni applicano anche al nostro scritto il fenomeno letterario della pseudonimia, ma in genere l'autore, distinto dall'apostolo Giuda

Taddeo, è identificato con Giuda, fratello di Giacomo e parente di Gesù, che verso la fine del secolo I (80/90 d.C.?) si rivolge alle comunità cristiane di composizione mista nella diaspora per far sentire la sua voce di allarme e per correre ai ripari.

La lettera, di chiaro genere omiletico-controversistico a tinte giudaiche, si esprime in uno stile vivo e pittoresco, sviluppato su una struttura semplice e regolare che fa di essa un piccolo gioiello di ordine logico e teologico. Secondo l'intenzione primitiva dell'autore, che per natura non era un lottatore, lo scritto avrebbe dovuto avere un accentuato e positivo carattere di esposizione sintetico-dottrinale, tesa più che altro a far riflettere i fedeli sugli elementi fondamentali del cristianesimo. La presenza di fautori di errori gnosticeggianti in chiave lassista, costrinse Giuda ad impostare la sua composizione secondo un taglio polemico onde difendere la fede e smascherare l'azione disgregatrice degli avversari che sapevano camuffarsi sotto aspetti fascinatori.

In questo senso la lettera diventa uno dei primi documenti di tutta una serie di scritti polemici che combattono duramente la gnosi, non tanto con una esposizione dottrinale, quanto piuttosto con un deciso e netto rifiuto dell'errore. «Certamente un Paolo ed un Vangelo di Giovanni sono capaci di condurre il combattimento contro la gnosi in un modo diverso dalla lettera di Giuda. Quelli lottano con la gnosi in una discussione spirituale e teologica, penetrando nelle idee e nelle aspirazioni dei falsi dottori, capaci di vincerli dall'interno. Invece la lettera di Giuda vi fa appena ricorso e del resto non ne è capace. Essa mette alla gogna i falsi dottori, denunciando i loro intrighi e cerca di batterli con le armi di una violenta eloquenza» (Schelkle).

Giuda del resto non cercava la polemica per la polemica, la sua preoccupazione era volta alla cura delle anime; per questo il suo scritto non è un trattato riservato a degli esperti di teologia, ma è una composizione semplice in cui, in modo a volte rude ma pieno di ansia pastorale, l'autore si sforza di premunire i fedeli dall'errore e di mantenerli nella giusta via.

Benché accidentalmente deviata dalla sua orientazione e sviluppata essenzialmente su temi polemici e su considerazioni parenetiche, la lettera mette tuttavia in luce diversi punti dottrinali e, per lo più mediante semplici allusioni, ci dà una testimonianza preziosa circa il pensiero e la vita della chiesa del periodo subapostolico. In certo qual modo si è quasi costretti

a benedire lo spirito polemico che anima tutto l'insieme, perché in questo modo l'autore è stato obbligato a toccare, sia pur fuggacemente, tutta la dottrina teologica del tempo, espressa ancora, come già in Giacomo, in formule piuttosto arcaiche e schematiche.

È da notare in particolare modo la decisione con cui si afferma che per conservare intatto l'insegnamento cristiano è indispensabile mantenersi irremovibilmente fedeli alla tradizione degli apostoli dalla quale nulla può essere tolto ed alla quale nulla può essere aggiunto. Solo con un'obbedienza di fede a questo sacro Deposito è possibile elevare una diga contro ogni deformazione umana alla rivelazione divina, liberarsi dal pernicioso ripiegamento su se stessi e dare così la piena e totale adesione a Dio, cui bisogna tendere con forza e coerenza.

Impostata sulla difesa ad oltranza della più genuina ortodossia, la lettera di Giuda si fa notare pure per le direttive sul comportamento da tenere nei confronti dei prevaricatori, direttive che sono sintomatiche della situazione esistenziale della chiesa della fine del secolo I: di fronte al male che sta insinuandosi i responsabili delle comunità passano da una discussione oggettiva con gli avversari ad un atteggiamento sempre più radicale di ripulsa con un progressivo distanziarsi dagli eretici che vengono inesorabilmente banditi. Sembra che l'autore divida i fedeli prevaricatori, secondo il grado di irretimento, in tre gruppi (vv. 22 s.), nei confronti dei quali devono variare i comportamenti comunitari. Coloro che a motivo delle mene dei falsi maestri sono nel dubbio circa la verità ma non hanno ancora aderito all'eresia devono essere corretti e convinti a ritornare alla sana tradizione; coloro che purtroppo sono già stati preda dell'errore e sul cui capo già pende il giudizio divino di condanna devono essere oggetto della premurosa carità dei fedeli i quali faranno di tutto per ricuperarli al bene, anche se la situazione di costoro si mantiene grave; infine quelli che sono talmente ingoltrati nel male da essere giudicati irricuperabili, pur mantenendo nei loro confronti un atteggiamento di pietà e di preghiera, devono essere decisamente allontanati perché non contaminino ulteriormente la comunità. «Nella sua carità il fedele deve procedere con prudenza e vigilanza per non correre il rischio di andare egli stesso alla perdizione, mentre si sforza di strapparne gli altri» (Stöger). In pratica Giuda si appella al principio che ad estremi mali devono seguire estremi rimedi, per questo di fronte ai maestri di eresia dalla condotta liber-

tina (vv. 4-7. 8. 10. 18) e bestemmiatori di realtà spirituali, specialmente quelle angeliche (vv. 8 s.), egli oppone, non tanto confutazioni concrete, quanto piuttosto forti stroncature che rasentano lo scherno e la gogna (vv. 5. 7. 12 s. 15). Nella sua argomentazione poi, l'autore, che ha una formazione di fondo veterotestamentaria, non rifugge dall'usare libri apocrifi e leggende appartenenti al patrimonio giudaico dell'epoca, maneggiandole con grande abilità a conferma del suo asserto di fondo che il cristiano è un eletto che trova nella fede il suo fondamento ed ha nella carità il motivo per agire e continuare nel suo cammino di testimonianza e di fedeltà.

In tal modo la lettera di Giuda, pur con i suoi elementi polemicici, tipologici ed apocalittici, che possono forse a prima vista sconcertare la nostra mentalità moderna ed occidentale, offre ugualmente ai fedeli di tutti i tempi degli elementi di attualizzazione della Parola divina che restano sempre validi e vivi a nutrimento delle anime dei credenti.

IV/ LA SECONDA LETTERA DI S. PIETRO

Dipendente letterariamente in molti punti dalla lettera di Giuda (cfr. ad es. Gd 4-16 e 2 Pt 2, 1-18; Gd 17-18 e 2 Pt 3, 1-3), la 2 Pt è un evidente caso di pseudonimia e certamente tra i libri più recenti del NT, potendo risalire o all'ultimo decennio del secolo I o addirittura ai primi del secolo II d.C.

Essa costituisce una delle più importanti testimonianze della fede della chiesa postapostolica con un carattere che permane valido per i fedeli di tutti i luoghi e di tutti i tempi, chiamati incessantemente alla santità con una vita animata da gran fede e orientata verso la meta eterna. Le pagine di 2 Pt, ricche di spunti apocalittici, di dottrina, di polemica e specialmente di parenesi, con la presentazione dei problemi in tono piuttosto impersonale ed adatto a tutti i credenti, permettono di agganciare la composizione al genere parenetico giudeo-ellenistico o, meglio ancora, alla letteratura degli pseudotestamenti che più si confà a trasmettere ai credenti le ricchezze dell'eredità spirituale.

Rivolgendosi ad una cerchia piuttosto ampia di fedeli, probabilmente le stesse comunità dell'Asia Minore della 1 Pt, l'autore condanna in pratica gli identici errori già presi di mira da Giuda, ma accresciuti e sistematizzati, indizio che stanno dilagando perniciosamente tra i

gruppi dei cristiani. Nella morale predomina il libertinaggio (2 Pt 2, 2. 10. 12-13. 18) ed il disprezzo per ogni autorità (2 Pt 2, 10), mentre a riguardo della fede si rinnega la divinità di Cristo (2 Pt 2, 1), si vilipendono le dignità angeliche (2 Pt 2, 11) e si irride all'imminenza della Parusia (2 Pt 3, 4. 9); anzi i fautori dell'errore, per valorizzare meglio le loro teorie, osano persino richiamarsi a brani dell'epistolario paolino che stravolgono secondo i propri punti di vista (2 Pt 3, 15-16).

In sé la lettera è pertanto una forte requisitoria contro certo sincretismo gnosticeggiante, il che dà modo all'autore di formulare e fissare la dottrina in articoli ben precisi, strettamente inseriti nella tradizione apostolica, diventata ormai la norma dell'autenticità della fede, tanto che chi se ne allontana viene automaticamente separato dalla comunità.

Lo stile è ricercato e ricco, a volte persino ampolloso, ma le idee hanno un timbro marcatamente semitico che risalta pure nelle evidenti dipendenze letterarie, il che rivela nell'autore un cristiano del giudaismo ellenistico, remoto discepolo di Pietro, e con responsabilità pastorali; questo testimone di una cristianità che all'uscire dall'epoca apostolica, esita ad affermarsi ed è minacciata di perdere la sua specificità teologico-dottrinale, si fa voce della tradizione che difende con tono polemico e sentito. La nostra composizione, tolti gli insegnamenti specifici sulla certezza della Parusia e sulla necessità di conservare intatta la fede, non ha la ricchezza dottrinale né la vigorosa spiritualità degli altri scritti similari neotestamentari, senza per questo volerne sminuire il valore contentutistico.

Uscita dall'epoca primitiva di grande fervore, tutta impregnata dell'idea del vicino ritorno del Signore, la cristianità entrando nell'epoca postapostolica si trovava in una situazione particolarmente delicata di sviluppo e di più approfondito inserimento nell'umanità: da una parte, nonostante la certezza della Parusia, il suo ritardo imponeva ai fedeli una pratica perseverante della vita cristiana nell'esistenza di ogni giorno; dall'altra, il processo di ripensamento spirituale-dottrinale richiedeva che, nella salvaguardia della fede tramandata dai Padri, si valorizzassero le nuove ed insorgenti esigenze. In tali momenti di crisi per la comunità cristiana, l'autore della 2 Pt, come pastore d'anime, espone il suo insegnamento di consolazione e di aiuto esortando a stare saldi nella speranza del ritorno del Signore. Egli presenta la verità tradizionale, fondata sulla Parola di

Cristo e per questo intangibile ed immutabile, anche se si serve a volte di una veste nuova per proporre, in modo appropriato ai suoi tempi, l'essenza del messaggio di salvezza. Soprattutto per confermare i fedeli nella loro vita santa e metterli in guardia contro i falsi dottori, l'autore accentua in particolare la realtà escatologica con il richiamo insistente al giudizio di Dio che viene descritto in termini apocalittici agganciandosi ad idee bibliche e, forse, anche a qualche elemento di origine extrabiblica.

Tuttavia la descrizione non va presa alla lettera, ma come rivestimento letterario della verità rivelata sul carattere tragico della fine del mondo, connessa con l'opera di purificazione generale da parte di Dio, per cui risulta evidente che l'autore di 2 Pt non ha voluto dare un ammaestramento tecnico-scientifico sulla fine del mondo, quanto piuttosto, sotto rivestimento letterario, presentarci le verità che, nel piano divino, devono condurci alla salvezza. Il fondamento pertanto dell'esposizione dottrinale della 2 Pt è dato dalla certezza della Parusia e delle sanzioni che l'accompagneranno, impugnate dagli avversari; però su di essa si inseriscono tutte le altre verità fondamentali cristiane, guidate da alcune parole-chiave che non sempre si riscontrano nel linguaggio biblico, ma derivanti invece dal linguaggio ellenistico e testimoni dell'afflato religioso degli uomini cui è rivolto il messaggio (così ad es., più che di *fede* si parla di *conoscenza*, 2 Pt 1, 2. 3. 8.; 2, 20-21; 3, 18; l'atteggiamento nei confronti di Dio non è precisato tanto per *giustizia*, ma definito *virtù*, 2 Pt 1, 3. 5. 6. 7; 2, 9. 3, 11; ecc.). È un processo di chiarificazione spirituale con cui si cerca di rendere più attuale e vivo l'insegnamento che Cristo ha comandato di offrire a tutto il mondo, è un esempio vivo di come la chiesa sappia andare incontro all'umanità, inserendo nella sua presentazione teologica quanto di buono la sapienza umana può dare, senza per questo tradire la propria missione e snaturarne l'essenza. Soprattutto 2 Pt, sulla trama dell'insegnamento dottrinale-morale comune, incentrato nella visuale della Parusia, rivela quale deve essere l'atteggiamento del cristiano: una disposizione di attesa, una fiduciosa speranza nel fatto escatologico che lo radicherà eternamente in Cristo. In questa tensione parusiaca il credente traduce la sua fede in una pratica autentica degli insegnamenti del divin Maestro, animata dal voto fervido della venuta più rapida possibile del suo Signore. L'ultimo articolo del Simbolo apostolico: «Attendo... la vita del mondo che verrà» viene in

tal modo ad identificarsi esattamente con il primo: «Credo in Dio Padre onnipotente», in una mirabile sintesi che costituisce l'essenza del Vangelo eterno proclamato nell'Apocalisse (Ap 14, 6-7).

Concludendo, possiamo dire che questi quattro scritti di influsso giudaico-cristiano, anche se nel corso dei secoli sono stati lasciati in disparte, manifestano tuttavia una loro ricchezza ed importanza che meritano certamente un miglior studio ed approfondimento.

Essi sono soprattutto una evidente testimonianza dell'unità e continuità dei due Testamenti. L'influsso veterotestamentario, di cui sono carichi, fa da supporto alla dottrina del NT, specie quella del discorso della montagna, che li permea tutti, confermando ancora una volta paradossalmente, da una parte l'origine del cristianesimo dal ceppo ebraico e dall'altra la sua indipendenza, il che dà valore alla Parola del Salvatore che solennemente affermò di essere venuto, non per abolire, ma per portare a compimento ed a perfezione (Mt 5, 17).

BIBLIOGRAFIA

1/

A. E. BARNETT, *The second Epistle of Peter*, New York 1957; T. BALLARINI, *Le epistole cattoliche in generale*, in: *Introduzione alla Bibbia*, V/2, Torino 1964, 257-264; M. E. BOISMARD, *Pierre (première épître de)*, in: DBS VII, 1966, 1415-1455; J. BONSIRVEN, *Jacques (épître de)*, in: DBS IV, 1949, 783-795; J. CANTINAT, *Les épîtres catholiques*, in: *Introduction à la Bible*, vol. II, Paris 1959, 555-610; ID., *Les épîtres de saint Jacques ed de saint Jude*, Paris 1973; J. CHAINE, *L'épître de St. Jacques*, Paris 1927; ID., *Les épîtres catholiques*, Paris 1939; A. CHARUE, *Les épîtres catholiques*, (La Sainte Bible XII), Paris 1951³, 373-579; F. L. CROSS, *I Peter. A Paschal Liturgy*, London 1954; O. CULLMANN, *Saint Pierre. Disciple, Apôtre, Martyr*, Neuchâtel 1952; ID., *Il Nuovo Testamento*, Bologna 1969²; P. DE AMBROGGI, *Le epistole cattoliche di Giacomo, Pietro, Giovanni e Giuda*, Torino 1949²; TH. GARCIA AB ORBISO, *Epistula S. Jacobi. Introductio et commentarius*, Roma 1954; W. HARRINGTON, *Nuova introduzione alla Bibbia*, Bologna 1975, pp. 653-673; O. KNOCH, *Lettera di Giacomo*, Roma 1966; R. LECONTE, *Jude (épître de Saint)*, in: DBS IV, 1949, 797-815; ID., *Les épîtres catholiques de St. Jacques, St. Jude, St. Pierre*, (La Bible de Jérusalem), Paris 1961²; J. MARTY, *L'épître de Jacques. Etude critique*, Paris 1935; J. MICHL, *Le lettere cattoliche*, Brescia 1968; F. MUSSNER, *La lettera di Giacomo*, Brescia 1970; B. RAMAZZOTTI, *Lettera di S. Giacomo. Le epistole di Pietro. Epistola di Giuda*, in: *Introduzione alla Bibbia*, V/2, Torino 1964, 265-352, 415-424; K. H. SCHELKLE, *Introduzione al N.T.*, Brescia 1967, pp. 215-239; ID., *Die Pe-*

trusbriege; der Judasbrief, in: HThK XIII, 2, Freiburg i. Br. 1964²; J. SCHNEIDER, *Die Briefe der Jakobus, Petrus, Judas und Johannes. Die katholischen Briefe*, in: NTD 10, Göttingen 1967¹⁰; J. SCHMITT, *Pierre (seconde épître de)*, in: DBS VII, 1966, 1455-1463; B. SCHWANK, *Prima lettera di Pietro*, Roma 1966; E. G. SELWYN, *The first Epistle of St. Peter*, London 1947; L. SIMON, *Une éti-que de la Sagesse*, Genève 1961; C. SPICQ, *Théologie morale du N.T.*, 2 voll., Paris 1965; ID., *Les épîtres de Saint Pierre*, Paris 1966; A. STÖGER, *Lettera di Giuda e seconda lettera di Pietro*, Roma 1964; E. TESTA, *Le epistole cattoliche*, in: *Introduzione al N.T.*, Brescia 1970², 801-843; E. THURNEYSEN, *La foi et les oeuvres*, Neuchâtel 1959; G. TOSATTO, *Le lettere cattoliche*, in: *Il messaggio della salvezza*, vol. V, Torino-Leumann 1968, 839-1013; U. VANNI, *Lettere di Pietro, Giacomo e Giuda*, Roma 1975; A. WIKENHAUSER, *Introduzione al N.T.*, Brescia 1963, pp. 443-501; H. WILLMERING, *The catholic epistle of St. James the Apostle; the first epistle of St. Peter; the second epistle of St. Peter; the epistle of St. John; the epistle of St. Jude*, in: *A catholic commentary on Holy Scripture*, London 1951, 1172-1192.

2/

AA. VV., *S. Pietro. Atti della XIX settimana biblica*, Brescia 1967; AA. VV., *La prima lettera di Pietro*, in: RicBibRel 6, 1971, 1-2; M. E. BOISMARD, *Une liturgie baptismale dans la prima Petri*, in: RB 63, 1956, 182-208; 64, 1957, 161-183; ID., *Quatre Hymnes baptismales dans la première épître de Pierre*, Paris 1961; A. R. JONSEN, *The moral theology of the first Epistle of St. Peter*, in: ScE 1964, 93-107; E. LOHSE, *Paränese und Kerygma in ersten Petrusbrief*, in: ZNW 45, 1954, 68-89; ID., *Glaube und Werke. Zur Theologie des Jakobusbriefes*, in: ZNW 48, 1957, 1-22; A. SCHULZ, *Modelli di parènesi cristiana primitiva*, in: *Forma ed esigenze del N.T.*, Bari 1973, pp. 401-420; C. SPICQ, *La 1^a Petri et le témoignage évangélique de Saint Pierre*, in: St Th 1966; G. ZIENER, *La garanzia dell'ortodossia*, in: *Forma ed esigenze del N.T.*, Bari 1973, pp. 479-500.

3/

L. ANDRIANOPOLIS, *Il ministero di Gesù nelle lettere di S. Pietro*, Torino 1935; R. FRATTALLONE, *Fondamenti dell'agire morale secondo la 1^a Pietro. Il Battezzato sulle orme di Cristo*, Bologna 1971; A. HÖFER, *Predicazione ed esgesi moderna*, Torino-Leumann 1970; G. LERCARO, *La lettera cattolica di S. Giacomo*, Brescia 1931; B. MAGGIONI, *Le lettere cattoliche di Giacomo, Pietro e Giuda*, in: *Introduzione alla storia della Salvezza*, Torino-Leumann 1973, pp. 335-342; H. SCHLIER, *Una adhortatio da Roma. Il Messaggio della 1^a lettera di Pietro*, in: *La fine del tempo*, Brescia 1971, pp. 307-335; G. THILS, *L'insegnement de Pierre*, Paris 1943; A. VÖGTLE, *Il N.T. nella recente esgesi cattolica*, Torino-Leumann 1969; S. ZEDDA, *Il messaggio spirituale di S. Pietro*, Roma 1962.

SCUOLA (ED EDUCAZIONE)

MARIO REGUZZONI

I/ CRISI DELLA SCUOLA. - II/ LA GESTIONE SOCIALE DELLA SCUOLA: 1/ Le comunità storiche primarie. 2/ La comunità scolastica. 3/ Gli organi collegiali. - III/ I CONTENUTI DEL PROCESSO DI EDUCAZIONE.

Il discorso sull'odierna problematica della scuola nel contesto generale dell'educazione può partire da un «dover essere pedagogico» dell'uomo definito secondo una particolare concezione del mondo oppure dalla situazione di fatto delle istituzioni scolastiche. Nel primo caso, si ottiene la descrizione di un ipotetico modello ideale al quale conformare la prassi; nel secondo, ne risulta una analisi esistenziale della politica scolastica in atto in un determinato momento storico. In questa seconda ipotesi, le eventuali conclusioni operative sono relative a ciò che, pur con riferimento a una data ideologia, è concretamente possibile tradurre in atto; mentre, nella prima ipotesi, si può pervenire solamente alla constatazione di un eventuale divario tra ideale e realtà. Il primo tipo di discorso è stato fatto dal concilio Vaticano II nella dichiarazione *Gravissimum Educationis*; il secondo può essere elaborato analizzando la crisi della scuola e i tentativi in atto per risolverla.

I/ CRISI DELLA SCUOLA

La crisi della scuola può essere individuata in una crisi di ruolo relativa alle tre principali funzioni che la società le ha in passato attribuito: 1) formazione delle categorie dirigenti, 2) preparazione della manodopera qualificata, 3) trasmissione della cultura dominante. Si trattava, peraltro, di conseguire obiettivi che interessavano un numero relativamente ridotto di cittadini. Conseguentemente, le strutture scolastiche, i contenuti da apprendere e i metodi di insegnamento erano concepiti in funzione di tali obiettivi e il principio di una valutazione selettiva poteva essere rigorosamente applicato. Ciò era coerente con il fatto che, da un lato, per il lavoro occorrevo piuttosto abilità manuali che istruzione e, dall'altro, il sistema economico era scarsamente produttivo e richiedeva grandi quantità di manodopera occupata in lunghe giornate lavorative.

Lo sviluppo del sistema di produzione industriale comporta per ciò stesso una accumulazione di capitale (cioè di lavoro prodotto) che appare correlata con il bisogno di istruzione: il

funzionamento delle macchine che incorporano conoscenze tecnologiche sempre più complesse richiede, infatti, una manodopera con conoscenze corrispondenti, omogenee con quelle incorporate nei beni capitalizzati, e fa sì che l'istruzione diventi essa pure un «bene di investimento».

L'innovazione tecnologica accelera questo processo di accumulazione (aumento degli investimenti) e rende il lavoro umano più produttivo in quanto rende possibile, con minor lavoro, la trasformazione di una più grande quantità di energia in una maggiore quantità di beni. In tal modo si riduce il tempo di lavoro necessario per la produzione e si rendono disponibili spazi di tempo e risorse da dedicare all'istruzione.

Contemporaneamente, il principio democratico si afferma sempre più chiaramente nella coscienza collettiva e produce, per effetto di imitazione, nella coscienza individuale la percezione del diritto a godere di quel «bene di consumo pregiato» rappresentato dall'istruzione che prima era esclusivo privilegio delle classi superiori.

In tal modo, ai bisogni dell'economia e alle possibilità create dalla tecnica, si aggiunge la libera scelta delle persone che diventano cosapevoli del loro nuovo diritto nei confronti dell'istruzione ormai diventata un «bene di formazione» a tutti necessario.

Si verifica così il fenomeno dell'«esplosione scolastica» che porta la quasi totalità dei giovani ad accedere alle scuole secondarie superiori. Mentre l'aumento della popolazione scolastica nella scuola primaria si è andato attuando lentamente e le strutture scolastiche hanno avuto il tempo di adattarsi, l'accesso massiccio alla scuola secondaria si è avuto nel breve spazio di un decennio e il sistema formativo ha incominciato a mostrare le contraddizioni che lo rendono non solo inutile, ma dannoso, se conserva le strutture con le quali è stato creato.

I/

È evidente, infatti, che una scuola concepita per formare dirigenti non può più ospitare la totalità della popolazione, poiché non tutti pos-

sono diventare dirigenti. La scuola avrebbe dovuto modificare i suoi contenuti e proporsi come obiettivo non di selezionare i migliori, ma di educare alla partecipazione così che l'allunno potesse indifferentemente imparare a essere dirigente e a «controllare» i dirigenti, cioè a valutare, nel quadro del bene comune, i risultati del lavoro collettivo partecipando, in qualche modo, alla sua progettazione e non solo alla sua esecuzione.

2/

Per quanto riguarda la *formazione professionale*, in virtù della legge dei rendimenti decrescenti, non è possibile aumentare indefinitamente l'immissione di tecnici, senza pervenire a una forma di saturazione del sistema occupazionale, il quale è un sistema di risorse necessariamente limitate. La legge dei rendimenti decrescenti può essere infatti così riassunta: un aumento di alcuni fattori produttivi variabili in rapporto ad altri fattori relativamente fissi, procurerà un aumento della produzione; ma, dopo un certo limite, l'ulteriore produzione che deriva dall'aggiunta di nuovi fattori diverrà sempre minore. Questa diminuzione di rendimento è conseguenza del fatto che le nuove quantità di risorse variabili devono operare con quantità sempre minori di risorse costanti. Orbene, l'istruzione va ora diffondendosi oltre le esigenze dello sviluppo economico (cfr. M. REGUZZONI, *Disfunzione della Scuola*, in: «Aggiornamenti Sociali» 1972, 269-282) in quanto è stata concepita in funzione delle possibilità occupazionali, che sono limitate a causa della limitatezza delle risorse, e non è più possibile accrescere il tasso di istruzione globale (cioè la quantità di persone diplomate o laureate) senza ridurre il rendimento del singolo portatore di istruzione che deve esercitare le sue competenze su una quantità sempre più ridotta di risorse.

Non è possibile prevedere quali diverse strutture, determinando un contesto economico e sociale diverso, potrebbero far sì che la diffusione massiccia dell'istruzione diventi essa stimolo per la innovazione tecnologica così da essere, invece che effetto, causa di ulteriori investimenti che diano origine a maggiori bisogni di personale diplomato.

Non si richiede, ovviamente, una riduzione di istruzione, bensì una diversa qualificazione dei processi di formazione perché non abbiano ad essere finalizzati esclusivamente al conseguimento di titoli professionali.

3/

Fare, peraltro, della scuola il luogo dove si impartisce una istruzione non necessariamente di tipo funzionale all'occupazione comporta un cambiamento radicale delle strutture scolastiche. Ciò, in ogni caso, è reso necessario dal fatto che ormai la scuola non è più il luogo della *trasmissione della cultura dominante*. La televisione e gli altri mezzi di comunicazione di massa, infatti, sono diventati gli strumenti principali per la diffusione di tale cultura e la scuola si trova così a essere il luogo della trasmissione di solamente alcuni contenuti, espressi con il solo linguaggio simbolico, che finiscono con l'essere sommersi da una moltitudine di altri messaggi per i quali si adotta il linguaggio audiovisivo, molto più immediato ed efficace del linguaggio parlato. Tanto più che si tratta di contenuti che, come abbiamo visto, non sono neppure funzionali agli scopi per i quali vengono insegnati. Si pone cioè il problema della elaborazione nella scuola di una cultura «alternativa» a quella ufficialmente impartita.

Quale sia questa cultura «alternativa» non è facile dire; tuttavia sembra che essa vada identificata in una capacità di comprensione del presente in vista di scelte da compiersi per l'avvenire; mentre invece la cultura tradizionale potrebbe essere definita come consapevolezza delle conoscenze accumulate nel passato, che indubbiamente servono alla comprensione del presente, ma che sono studiate piuttosto come un valore in sé. Questa distinzione si traduce, sul piano didattico, nello studio dei problemi anziché delle materie, per cui la «matematica», invece di essere una tecnica per l'acquisizione delle nozioni, diventa una metodologia della ricerca, dove «la scelta dei problemi e il modo di studiarli sono essi stessi ipotesi da verificare e non fatti acquisiti» (E. GELPI, *Scuola senza cattedra*, Milano 1969, p. 40). Ciò dovrebbe comportare, secondo certuni, la soppressione dello stesso istituto scolastico, per sostituirlo con una azione educativa svolta direttamente dalla società senza il tramite degli insegnanti di professione (cfr. R. ROSSANDA-M. CINI, L. BERLINGUER, *Tesi sulla scuola*, in: «Il Manifesto» febbraio 1970, 25 s.).

4/

Se a questa triplice serie di fattori della crisi si aggiunge l'impossibilità tecnica di *costruire aule e preparare insegnanti* con lo stesso ritmo con cui aumenta la popolazione scolastica a livello

secondario, si avrà un quadro sufficientemente chiaro per comprendere come mai la scuola sia ridotta ad una paralisi pressoché radicale e come nessuna riforma sia soddisfacente.

Il problema di fondo non sembra più essere quello di un semplice adattamento. Il passaggio dalle piccole alle grandi quantità comporta salti qualitativi che mutano essenzialmente la specificità del fenomeno. Conseguentemente diventa necessario definire diversamente il rapporto che intercorre tra alunno e insegnante, tra sviluppo della personalità e valutazione, tra sistema formativo e sistema occupazionale. A tale effetto, si è incominciato col mutare il rapporto esistente tra scuola e società e sostituire allo Stato, gestore unico dei processi di educazione, la società globale strutturata nelle sue cinque comunità «naturali», dette altrimenti «comunità storiche primarie», perché ciascuna di esse abbia ad assumersi in proprio le sue specifiche responsabilità.

II/ LA GESTIONE SOCIALE DELLA SCUOLA

1/ Le comunità storiche primarie

Chiamiamo «comunità storiche primarie» quelle organizzazioni che, nate per l'azione spontanea della intersoggettività, perseguono il conseguimento di un bene d'ordine senza il quale non è pensabile la vita sociale. Esse sono: la comunità familiare, la comunità ideologica, la comunità professionale, le autonomie locali, la comunità statale.

Invece di «comunità naturali» preferiamo parlare di «comunità storiche primarie» perché ci sembra una terminologia più aderente al senso comune che si trova imbarazzato quando deve determinare dove finisce ciò che è naturale e dove incomincia ciò che è puramente risultato di convezione e di abitudine. Per quanto, poi, concerne le nozioni di «intersoggettività» e «bene d'ordine», si veda B. LONERGAN, *Insights. A Study of Human Understanding*, London 1958, pp. 211-214; trad. it. *L'intelligenza. Studio sulla comprensione dell'esperienza*, Alba 1961.

Nella *comunità familiare*, i rapporti intersoggettivi, nei quali si esprime la spontaneità tra i due coniugi, vengono organizzati dall'intelligenza pratica che definisce il bene d'ordine inerente, tra l'altro, alla procreazione e alla educazione dei figli. Questo bene d'ordine concerne l'iniziazione dei figli a una determi-

nata concezione del mondo, la quale è necessaria poiché non si può apprendere a giudicare se non per riferimento ad un determinato criterio di giudizio. Dovendo poi stabilire a chi tocca presentare alla spontaneità soggettiva del nuovo venuto tale criterio, non si vede alcun diritto-dovere di priorità se non nei genitori. Il nuovo essere umano, quando sarà in grado di organizzare razionalmente le spontaneità soggettive alle quali è stato iniziato, finirà, nella evoluzione della sua personalità, per accettare o rifiutare quella determinata concezione del mondo, e sarà portato ad associarsi con altre persone che fanno riferimento ai medesimi valori o criteri di valutazione e così partecipare alla comunità ideologica. La *comunità ideologica*, nata dalla spontaneità intersoggettiva di coloro che hanno la stessa concezione del mondo, definisce il bene d'ordine secondo il quale si organizzano razionalmente le spontaneità soggettive che danno origine ad una religione o ad una determinata ideologia.

La *comunità professionale* nasce dalla intersoggettività degli uomini che si incontrano nel lavoro e che organizzano razionalmente le attività produttive in quel particolare bene d'ordine che è rappresentato dalle tecniche di produzione e dalla formazione del capitale.

Le *autonomie locali* (Comune, Province, Regioni) posseggono le dimensioni di una comunità storica primaria per il fatto che in ogni agglomerato di cittadini residenti in un determinato luogo esiste una specifica spontaneità intersoggettiva la quale esige la creazione di un suo particolare bene d'ordine diverso da quello che la comunità statale ricerca.

Il bene d'ordine, infatti, perseguito dalla *comunità statale*, e che si riduce sostanzialmente all'economia e alla politica, si riferisce alla organizzazione razionale di tutte quelle spontaneità che interessano tutti e singoli i cittadini in quanto membri di una data società globale. La *società globale* è propriamente la totalità in cui, con una volontà irriflessa o riflessa, un insieme di uomini si trovano riuniti per il conseguimento di un bene d'ordine che interessa ciascuno e che viene perseguito mediante l'organizzazione razionale definita dalle comunità storiche primarie.

2/ La comunità scolastica

Le comunità storiche primarie, per conseguire il bene d'ordine che è loro proprio, devono provvedere alla educazione dei rispettivi membri così da renderli capaci di sopportare le ten-

sioni che nascono nella comunità e di partecipare alla dialettica interna ad ogni comunità alla quale appartengono.

Nella società attuale, peraltro, l'attività educativa è svolta mediante l'azione spesso divergente di molteplici centri di educazione quali sono, non solo i centri tradizionali rappresentati dalla famiglia e dalla scuola, ma anche la strada, i mezzi di comunicazione sociale, i gruppi giovanili, ecc., che rendono estremamente complessa la funzione educativa come fatto pedagogico globale relativo al passaggio dal puro stato di intersoggettività alla accettazione del bene d'ordine. Per cui emerge la necessità di un luogo di coordinamento e di critica dell'azione educativa svolta dai vari centri di educazione.

Chiameremo *scuola* il luogo di questo coordinamento e diremo «comunità educante» qualsiasi comunità in quanto svolge un'azione educativa, che consiste nell'aiutare ciascun membro a prendere coscienza della intersoggettività in cui si trova e a riconoscere la razionalità del bene d'ordine proprio di quella comunità. Nella misura in cui la comunità statuale è la formula giuridica per il raggiungimento di quel bene d'ordine che la società globale si propone, l'organizzazione della comunità educante e «comunità scolastiche» compete alla comunità statuale. Non ci sarà monopolio scolastico dello Stato se la comunità statuale, che si serve dell'apparato statale per la realizzazione del bene d'ordine globale, organizzerà la comunità scolastica in modo che la funzione specifica delle altre comunità storiche primarie possa essere adeguatamente esercitata, rendendo in tal modo superata, col concetto di *scuola di Stato*, anche la necessità di una *scuola confessionale*. «Comunità scolastica» sarà allora quella comunità risultante dalla intersoggettività esistente tra i nuovi membri della società globale, i portatori degli obiettivi educativi delle singole comunità storiche e gli esperti nelle tecniche educative, i quali tutti interagiscono tra loro per rendere l'alunno capace di comprendere il bene d'ordine della società globale e delle singole comunità storiche, per poterlo liberamente accettare o contestare, nella tensione e nella dialettica che generano lo sviluppo della persona e delle singole comunità.

3/ Gli organi collegiali

Il sistema scolastico italiano è stato creato dalla *Legge 13 novembre 1859, n. 3725*, e, pur con le modifiche che sono intervenute nel cor-

so di oltre un secolo, la sostanza del rapporto educativo tra scuola e società è rimasta da allora inalterata sino ai nostri giorni.

Lo Stato si attribuì il compito di assicurare direttamente il servizio scolastico considerandolo come parte della amministrazione pubblica, definendo non solo le norme generali dell'istruzione, ma anche i programmi e le norme particolari per l'organizzazione del lavoro didattico degli insegnanti. Questi vennero assunti non con contratti di lavoro liberamente stipulati tra le parti, ma come funzionari dello Stato, legati da giuramento e da norme giuridiche come gli altri dipendenti statali, così che ogni tentativo di allontanarsi dai programmi ufficiali doveva essere considerato a tutti gli effetti violazione alla legge e insubordinazione alla legittima autorità.

Lo Stato divenne gestore e amministratore universale dei processi di educazione di tutti gli italiani. Non solo il valore legale del titolo di studio, ma anche i contenuti dell'insegnamento divennero norma di legge.

La *Legge 30 luglio 1973, n. 477* e il relativo *DPR 31 maggio 1974, n. 416*, tendono ora a creare un nuovo tipo di gestione e un modo diverso di amministrare la scuola definendo un rapporto diverso tra scuola e società. Invece di identificare la società con lo Stato, si riconosce che lo Stato è solo una delle dimensioni storiche primarie secondo le quali la società globale si esprime. Definendo la gestione come individuazione dei fini e l'amministrazione come determinazione dei mezzi, è facile vedere come la legge attribuisca alle comunità storiche primarie compiti di gestione mentre agli insegnanti e agli altri funzionari dello Stato precisi gli incarichi per il conseguimento di quei fini.

Si capisce come questo radicale cambiamento trovi posto in una legge che definisce il contratto di lavoro degli insegnanti. Il datore di lavoro non è più lo Stato, inteso come apparato, che assume i docenti e gli amministratori perché assolvano ai compiti che esso Stato definisce. Il nuovo datore di lavoro è la società globale che si serve dello Stato semplicemente per formalizzare le norme contrattuali. A fianco dello Stato, istitutore delle scuole ed elaboratore delle norme generali dell'istruzione, di fronte alla scuola che impartisce l'istruzione, si collocano gli organi collegiali. E' bensì vero, che questi vengono insediati dal Provveditore agli Studi o dal Ministro e questo fatto li rende organi periferici del Ministero della PI, ma, in se stessi, essi sono organismi che, per quanto attiene al processo di educazione, sono auto-

mi ai vari livelli di operatività per i quali sono costituiti.

Il fatto che lo Stato non abbia ancora rinunciato a tutte le prerogative che si era assunto in passato, significa solo che propriamente si è realizzato solo un *governo delle componenti* (le componenti esercitano solo quei poteri che lo Stato attribuisce loro) e non si tratta ancora di *gestione sociale* in senso pieno.

La determinazione dei fini generali dell'istruzione appartiene al Parlamento, che, appunto, è l'espressione suprema della società globale, mentre la determinazione dei fini intermedi avviene all'interno di appositi organi collegiali che la medesima società globale si crea ai vari livelli di specificazione di quei fini. Nasce così il momento della gestione sociale della scuola in cui la precisazione dei fini, ad opera delle comunità storiche primarie, entra in sintesi (o in conflitto) con la determinazione dei mezzi, ad opera dei docenti e del personale non docente, per determinare le modalità di attuazione del processo di educazione.

Questa sintesi delle due funzioni costituisce la funzione di governo degli organi collegiali che esercitano pertanto tale loro funzione «in una comunità scolastica nella quale si attua non solo la trasmissione della cultura, ma anche il continuo e autonomo processo di elaborazione di essa, in stretto rapporto con la società» (Legge 30 luglio 1973, n. 477, art. 2).

A livello di *classe* e di *istituto*, il preside o direttore didattico rimane sempre il funzionario rappresentante dello Stato, ma, essendo lo Stato il garante delle libertà individuali, egli sarà il mediatore naturale tra le istanze dei genitori e le esigenze degli insegnanti. A presiedere l'istituto viene invece eletto un genitore. Accanto agli insegnanti, troviamo solo i genitori (metà genitori e metà studenti, nelle superiori). E ciò giustamente perché il processo educativo è costituito da atti pedagogici che terminano direttamente sul singolo alunno. I genitori, i quali sono anche cittadini dell'Ente locale, lavoratori in una determinata professione e portatori di una certa concezione del mondo, detengono in sé tutte quelle responsabilità che sono proprie delle comunità naturali, relativamente a quegli atti educativi che sono da compiersi nei confronti della singola persona che dai genitori ha avuto origine.

A livello invece di *distretto* incominciano ad emergere problemi di politica scolastica che interessano gli alunni non più presi singolarmente, ma in quanto categoria di persone situate in un territorio di cui deve essere «assicurata la

presenza di tutti gli ordini e gradi di scuola», così da rendere effettivamente possibile per ciascuno la realizzazione del diritto allo studio. A questo livello, pertanto, incominciano a essere esplicitamente presenti, oltre al preside, i docenti e ai genitori, anche i rappresentanti del mondo del lavoro, dell'Ente locale comunale e di «enti, associazioni e istituzioni culturali, le quali per gli scopi perseguiti e i risultati ottenuti siano ritenute capaci di concorrere allo sviluppo e al miglioramento della scuola» (DPR 31 maggio 1974, n. 416, art. 11, g).

A livello *provinciale*, dove incomincia ad attuarsi il processo di programmazione delle possibilità di istruzione, la presenza del mondo del lavoro diventa più sostanziosa e, anche se almeno il 50% delle rappresentanze deve essere riservato ai docenti, le comunità storiche primarie trovano una loro sufficiente possibilità di espressione.

A livello *regionale*, non troviamo alcun organo collegiale di gestione della scuola perché le regioni sono organi di programmazione che delegano le loro funzioni agli enti locali.

A livello *nazionale* avviene un fatto curioso: i genitori sono esclusi dal Consiglio nazionale della PI e, a parte cinque rappresentanti del mondo dell'economia e del lavoro, l'organo collegiale è costituito dai rappresentanti degli insegnanti e del rimanente personale della amministrazione scolastica. Il fatto si può spiegare tenendo presente che, per la sua stessa collocazione, tale organo non ha propriamente competenza relativa ai fini del processo educativo poiché, dovendosi trattare di fini generali, questi sono già compito del Parlamento. Il Consiglio nazionale della PI va paragonato al collegio dei docenti e costituisce l'organo tecnico che determina i mezzi generali per raggiungere i fini definiti dal Parlamento.

Di tutti questi organi, il più importante è il *Consiglio distrettuale* poiché il distretto è la sede dove avviene il coordinamento delle iniziative dello Stato e della Regione e dove le singole scuole e gli Enti locali trovano il luogo in cui convergono le loro proposte. La sua funzione è essenzialmente di impulso nei confronti degli Enti locali, della Regione e del Ministero che sono in qualche modo vincolati dal fatto che nel distretto vengono definite le priorità in relazione alle risorse di fatto disponibili.

Può sorprendere il fatto che gli *studenti* siano assenti dagli organi collegiali le cui competenze vanno oltre il distretto scolastico. Ciò si può spiegare considerando che le responsabilità vanno esercitate relativamente agli atti ne-

quali si è coinvolti. I compiti di coordinamento del consiglio provinciale, comportano atti che non coinvolgono direttamente gli studenti, poiché essi non hanno ancora terminato il processo di formazione che, appunto, si svolge nell'ambito dell'istituto e del distretto scolastico. A nostro parere, la esclusione degli studenti è una conseguenza del principio che il potere si situa al livello di operatività in cui si compie il servizio per il quale il potere acquista la sua ragion d'essere.

Analogo discorso va fatto per la *comunità ideologica* in quanto strutturata in organizzazioni (partiti, chiese, ecc.). Le finalità per le quali gli uomini si uniscono in comunità ideologicamente definite, per quanto attiene ai processi di educazione, si conseguono mediante l'iniziazione a una determinata concezione del mondo e ciò avviene attraverso l'iniziativa e la responsabilità diretta dei genitori, che avendo dato la vita hanno il diritto-dovere di iniziare i figli a un certo progetto d'avvenire che essi appunto nei figli si propongono di conseguire. Una volta assicurata tale iniziazione, l'azione specifica della comunità ideologica si esplicherà fuori della scuola in apposite associazioni culturali, politiche, religiose, ecc., che avranno come primo obiettivo la formazione dei genitori alle loro specifiche responsabilità.

III/ I CONTENUTI DEL PROCESSO DI EDUCAZIONE

1/

Riassumendo, si può dire che la costituzione degli organi collegiali di gestione della scuola pone i genitori e gli insegnanti a confronto tra di loro nella realizzazione di un processo di educazione che ha come soggetti non solo gli alunni, ma l'intera società globale. *Società e alunno* si danno infatti una cultura e si sviluppano verso livelli progressivi di maturità ponendosi dei fini personali e collettivi nei confronti dei quali sono sovrani.

Tale sovranità, nel caso della società globale (e delle cinque comunità storiche primarie che la costituiscono: comunità familiare, ente locale, comunità statale, comunità professionale e comunità ideologica), è condizionata dall'interazione sociale delle persone e dei corpi intermedi che determinano un dato ordine sociale e quindi un certo tipo di cultura. Nel caso del singolo alunno, invece, la sovranità nei confronti dell'educazione è condizionata dalla ne-

cessità di una iniziazione, che è diritto e dovere dei genitori, a un complesso di valori in riferimento ai quali l'alunno sviluppa la sua capacità critica e acquisisce quella maturità che lo rende autonomo nei confronti anche di quegli stessi valori e quindi capace di autodefinire un proprio processo di formazione.

Né la società globale né il singolo alunno (o i suoi genitori) sono peraltro in grado da sé soli di attuare l'intero processo educativo senza ricorrere a dei «tecnici» dell'educazione (docenti e amministrativi) in grado di elaborare i mezzi necessari per raggiungere quei fini. Questi, infatti, definiscono il metodo da adottare per portare a compimento lo sviluppo personale e collettivo, in quanto il metodo non è altro che un modellarsi delle operazioni in conformità alla struttura del fine che si vuole perseguire. Ma ogni metodo suppone una specifica abilità che si acquisisce mediante una adeguata formazione detta appunto «professionale» per distinguerla da ogni altra indirizzata direttamente al perseguimento del fine e non all'elaborazione dei mezzi.

2/

In una società statica e monoculturale, la cultura globale era sostanzialmente elaborata da alcune élites privilegiate, mentre la maturità personale consisteva nel possesso di determinati livelli culturali mediante i quali l'individuo partecipava in grado maggiore o minore alla cultura globale. Ma con lo sviluppo tecnologico si è reso, di fatto, possibile a tutti l'accesso alla cultura e si è sviluppato un processo di differenziazione culturale che si è andato sempre più accentuando con l'accelerazione dell'evoluzione sociale.

La scuola, che prima era il luogo della trasmissione di determinati livelli di cultura, diventa il luogo dove si apprende la riflessione critica sui modi diversi di elaborare la cultura che verranno poi perseguiti durante tutta la vita nelle varie sedi in cui ci si troverà a vivere. I modi, peraltro, di fare cultura sono molteplici come le concezioni del mondo. La scuola, quindi, che prima poteva in qualche modo essere «chiusa», nel senso che vi si imparava solo la cultura dominante, ora diventa non solo il luogo «aperto» della educazione ideologica, ma la *sede primaria dell'apprendistato politico*.

Se, infatti, politica è la ricerca del bene comune secondo una determinata concezione del mondo, l'educazione scolastica, essendo essenzialmente una iniziazione critica ad una deter-

minata concezione del mondo, è anche un apprendistato alle scelte politiche che permettono di perseguire e attuare, nel modo migliore possibile, appunto quella data concezione del mondo. Conseguentemente, non solo la scuola non può essere neutra, ma neppure i metodi e i mezzi di apprendimento possono essere tali: essi devono essere definiti in funzione di una educazione pluralistica, nel perseguimento di quel bene comune che è concretamente possibile, stante la diversità ideologica di cui ciascuno è portatore.

Se i mezzi e i metodi sono determinati dal fine, essendo il fine dell'educazione scolastica costituito dal vivere democratico in una società pluralistica, i mezzi e metodi, che gli insegnanti utilizzeranno nel promuovere il processo di apprendimento dei singoli alunni, dovranno essere caratterizzati da una pluralità ideologica che andrà definita di volta in volta secondo il tipo di interazione che si andrà stabilendo nei singoli gruppi di alunni.

Gli organi collegiali di gestione della scuola, coinvolgendo tutte le componenti ideologiche interessate al processo di educazione politica del nuovo cittadino, sono destinati ad assumersi il compito di definire i processi di educazione scolastica. A livello di classe e di istituto questo compito, per quanto riguarda i fini, tocca prioritariamente all'alunno e, in sua vece, ai genitori, non solo in quanto genitori, ma anche in quanto cittadini che il fatto di essere genitori designa a occuparsi concretamente del singolo alunno che da essi deriva la vita e quindi il diritto alla iniziazione ad una determinata concezione del mondo. Per quanto riguarda i mezzi e i metodi, compete ai docenti determinare la metodologia di attuazione delle attività educative. Essi, in quanto educatori, cioè profeti di nuovi progetti d'avvenire per l'intera società globale, potranno agire anche sui fini, non strumentalizzando le coscienze indifese degli alunni, ma interagendo con i genitori nelle operazioni di governo della scuola che in concreto definiscono i contenuti del processo di educazione.

3/

Ma, ovviamente, la semplice gestione sociale, anche quando sarà attuata pienamente, non è di per sé sola sufficiente a mettere in opera un simile processo di insegnamento «socializzato». La sperimentazione di nuove strutture scolastiche si rende necessaria e il DPR 31 maggio 1974, n. 419, ne prevede le condizio-

ni, distinguendo la sperimentazione metodologico-didattica dalla sperimentazione di ordinamenti e strutture. La prima deve essere approvata dal collegio dei docenti, sentito il parere del consiglio di istituto; la seconda deve essere autorizzata con decreto del Ministro.

Il discorso sulla sperimentazione può essere ridotto essenzialmente alla questione della scuola secondaria «comprensiva», cioè tale da non predeterminare l'alunno ad una particolare specializzazione professionale, e al problema della elaborazione di un piano degli studi che risponda alle esigenze di ciascuno.

a) *La scuola comprensiva*

Per quanto riguarda la *scuola comprensiva*, si tratta di creare una struttura dinamica, che abbia cioè in se stessa un principio di adattamento permanente alle mutazioni cui la personalità dell'alunno va soggetta, così che egli possa attuare il suo diritto allo studio non come dovere di conformarsi ad un modello culturale creato da altri, ma come ricerca di un ideale personale in cui la persona umana si ritrovi, come principio e come fine, e di cui l'alunno sia formalmente il creatore.

Tale struttura non può essere che «sperimentale», non certo nel senso della sperimentazione da laboratorio, in cui si verificano varie ipotesi, ma nel senso che si cerca di conseguire un determinato risultato per approcci successivi, inventando man mano i mezzi necessari. La scuola «comprensiva» più che una «struttura» è un «metodo»: un metodo di approccio interdisciplinare ai problemi che si pongono alla persona dell'alunno nel suo progressivo sviluppo, che si attua mediante il raggiungimento successivo di livelli di maturità definibili come capacità di sintesi sempre più vaste della molteplicità del reale nell'unità della coscienza. In una società in rapida trasformazione, in cui tutti tendono a consumare acriticamente tutto, la nuova scuola deve diventare il luogo dell'apprendistato alla riflessione critica, mediante la quale si compiono delle scelte, si risolvono i problemi e si colmano le lacune.

La cultura infatti non si riduce a una somma prestabilita di nozioni e di dati che viene trasmessa e fedelmente custodita. Oltre alla trasmissione essa implica anche una creazione che si attua nel momento della partecipazione di più persone che vivono ed esprimono determinati valori comuni. Non si tratta perciò di introdurre innovazioni parziali nell'interno della struttura scolastica esistente, bensì di inventare forme nuove di creazione e poi di diffusione

della cultura e di promuovere un nuovo rapporto tra le persone mediante l'utilizzazione originale dei nuovi «media» messi a disposizione di tutti, affinché il *fatto culturale sia creazione e non solo trasmissione dei valori*.

Questo ci sembra essere il senso della scuola comprensiva, la quale quindi non è definita da una pluralità di strutture razionalizzate, ma da metodi diversi di apprendimento dei quali gli alunni esprimono l'obiettiva esigenza e che gli insegnanti cercano di imparare e di tradurre nella prassi.

b) *Un programma di insegnamento pluralistico*

Nell'interno di una scuola comprensiva, il piano degli studi non può essere definito una volta per tutte né essere lo stesso per tutti gli alunni. Già nella *Legge 31 dicembre 1962, n. 1859*, istitutiva della scuola media unica per gli 11-14 anni, sono stati posti i criteri per la elaborazione di un *programma a misura di ciascuno*. La formazione dell'uomo e del cittadino, unicamente all'orientamento dei giovani, può essere conseguita mediante due tipi di attività curriculari: le «attività curriculari comuni», che sono «obbligatorie» o «opzionali», vengono concepite secondo livelli di età e di sviluppo intellettuale; le «attività curriculari facoltative» invece devono essere organizzate in gruppi, non secondo l'età o il livello di sviluppo intellettuale, ma in gruppi di alunni aventi gli stessi interessi e inclinazioni.

La scuola, infatti, è il luogo dove avviene il coordinamento dell'azione educativa svolta dai vari centri di educazione; dove cioè si creano le situazioni educative che offrono possibilità all'alunno di organizzare il suo lavoro, assumere delle responsabilità — che non potrebbe assumere altrove — collaborare con spirito di iniziativa, riflettere criticamente sulle «nozioni» e «impressioni» ricevute in mille modi fuori della scuola, ecc.

La nostra società va sempre più assumendo i caratteri di società «pluralistica consensuale» — pluralistica, a causa della diversità di opinioni e di ideologie, e consensuale, perché in essa ci si ritrova non per un conflitto in cui si afferma la potenza del più forte, ma per la ricerca di un consenso sui valori comuni — esige un luogo di educazione dove sia possibile non solo l'istruzione, cioè l'acquisizione di quegli elementi culturali comuni (valori e mezzi espressivi) che sono necessari per vivere in questa società, ma anche una educazione democratica, cioè l'introduzione progressiva in una determi-

nata concezione del mondo, ma introduzione compiuta nel contesto sociale creato dalla compresenza di diverse ed anche contraddittorie concezioni del mondo.

Alla acquisizione dei mezzi culturali comuni (valori e mezzi espressivi) provvederanno le «attività curriculari comuni», mentre alla educazione democratica, cioè alla iniziazione progressiva all'affermazione di una propria ideologia nel contesto di ideologie contraddittorie, provvederanno le «attività curriculari facoltative» che costituiscono il programma personale dell'alunno.

Nel quadro delle attività comuni rientrerà così il primo momento della dimensione religiosa, quello dell'*istruzione* che fa parte propriamente della storia e dell'educazione civica e che costituisce uno degli elementi della cultura «comune» di una determinata civiltà. Questo momento sarà oggetto delle lezioni dell'insegnante di storia, il quale, ovviamente, dovrà dare alle comunità ideologiche che ne sono interessate e alla comunità familiare quelle garanzie di obbiettività che derivano dalla sua delicata funzione.

Il secondo momento, quello dell'*iniziazione* religiosa o ideologica si avrà nelle attività facoltative. Il terzo momento, quello della *pratica* religiosa, si avrà nelle sedi più tipiche specificamente religiose o comunque extrascolastiche (parrocchia, circolo giovanile, ecc.).

Oggi peraltro ci si va persuadendo che non si può continuare a considerare la scuola come unico luogo di formazione del giovane. Si parla di comunità giovanili autonome che potrebbero anche risolvere in modo diverso il prolungamento dell'obbligo scolastico e della formazione differenziata: invece di obbligare tutti a continuare gli studi si potrebbe offrire possibilità di formazione alternative a quelle scolastiche mediante la incentivazione di gruppi di lavoro e di ricerca giovanili. Essi troverebbero certamente i modi più consoni per esprimersi sia in forme corali (quali sono, ad esempio, le attività di drammatizzazione) sia utilizzando le tecniche audiovisive (TV a circuito chiuso, TV a circuiti miniaturizzati, ideofilm, ecc.), dando vita a centri di produzione culturale indubbiamente diversi da quelli istituzionalizzati.

Nel quadro di tali attività, a nostro avviso, si potrebbe forse trovare anche spazio non solo per il terzo momento dell'educazione religiosa, cioè per un approfondimento pratico dei valori religiosi, ma anche per una iniziazione ad una determinata concezione del mondo, purché però esse siano «pluralistiche». In tal caso, il

problema dell'educazione religiosa verrebbe addirittura impostato fuori della scuola. Questo modo di affrontare il problema di una educazione pluralistica, rimane sempre nella logica del sistema di istruzione vigente, anche se ne costituisce una innovazione per il fatto che i contenuti sono determinati da una interazione tra le componenti responsabili della gestione del processo educativo.

Un ulteriore passo verso una più adeguata soluzione sta nella introduzione di nuovi «curricula» di volta in volta elaborati dagli insegnanti stessi sulla base di moduli di lavoro definiti, ove possibile, assieme agli studenti. Farebbe parte integrante di tali moduli anche l'esperienza di lavoro, e di lavoro manuale, non come gioco, ma come attività produttiva e socialmente utile perché tesa a modificare la realtà sensibile e a dominare la natura per trasformarla in cultura. Simili programmi dovranno permettere di percepire l'opposizione tra attività umana e lavoro alienato e dovranno perciò essere elaborati attraverso un rapporto capillare con le comunità locali e di quartiere che così assumeranno un ruolo sempre più determinante nel processo di gestione sociale della scuola.

Conclusione

Il problema di fondo che bisognerà comunque affrontare è quello della formazione del personale perché ciascun insegnante possa prendere coscienza del fatto che la funzione docente è diventata una funzione collegiale e che le abilità principali da acquisire sono relative non alla capacità di trasmettere nozioni, ma alla competenza necessaria per saper risolvere problemi, organizzare conoscenze, assumere atteggiamenti creativi, dal momento che il ruolo

dell'educatore è essenzialmente quello di essere mediatore culturale tra i soggetti elaboratori di cultura.

BIBLIOGRAFIA

1/

Per quanto riguarda la crisi delle istituzioni scolastiche si potrà utilmente consultare: M. DE BENEDETTI, *La scuola media impossibile*, Bologna 1972; G. GOZZER, *Rapporto sulla secondaria*, Roma 1973; e *La scuola tra crisi e utopia* a cura di V. CESAREO, Brescia 1974.

2/

Sul tema della gestione sociale della scuola, è necessario vedere S. DE SIMONE e M. SALAZAR, *La nuova scuola italiana*, vol. I, Milano 1975; L. CORRADI, *La difficile convivenza (Dalla scuola di Stato alla scuola della Comunità)*, Brescia 1975; AA.VV., *La gestione sociale della scuola: problemi italiani ed esperienze straniere*, a cura della Regione Lombardia, Milano 1975.

3/

Un approfondimento dei temi che portano a organizzare diversamente i processi di educazione potrà essere fatto leggendo G. GOZZER, *Il capitale invisibile. Rapporti nazionali e internazionali sull'educazione*, Roma 1973, e, sempre dello stesso autore, *Il capitale invisibile. Rapporti nazionali e internazionali sull'educazione 1975-1976*, Roma 1975, nonché C. VOLPI, *Descolarizzazione e alternative pedagogiche*, Roma 1975.

4/

Il tema dell'aggiornamento degli insegnanti potrà essere affrontato con AA. VV., *L'innovazione nell'aggiornamento degli insegnanti*, a cura della Regione Lombardia, Milano 1974; *La Comunicazione educativa*, vol. I, *Apprendimento e programmazione tecnologica*, vol. II, *Le tecnologie dell'istruzione*, a cura di M. GROppo, Milano 1975; G. BLASIO, *Drammatizzazione nella scuola. Proposte di intervento per la creatività di gruppo*, Torino 1975.

SECOLARIZZAZIONE

PIERSANDRO VANZAN

Introduzione. - I/ LA MAPPA SEMANTICA. - II/ LA DECANTAZIONE IDEOLOGICA.

Introduzione

Dopo il periodo dei giovanili entusiasmi, con relativo boom editoriale degli anni '60 (cfr. i bollettini bibliografici curati da P. VANZAN e G. BASSO in: *RasT* 11, 1970, 120-141; 13,

1972, 195-213 e 264-287), pare sia venuto il tempo di sottoporre la categoria della «secolarizzazione» a una quanto mai opportuna revisione critica. Perché è fuor di dubbio che quando questa categoria è uscita dalla penombra protetta delle università per diventare una

«abbreviazione intellettuale» (Luckmann) o, peggio ancora, un «articolo di consumo ideologico» (Berger), il suo valore semantico non era affatto univoco né, tanto meno, era stata purificata dalle incrostazioni ideologiche accumulate lungo i secoli. E se, tra gli addetti ai lavori, il suo uso poteva ancora godere delle salvaguardie di una certa prudenza professionale, sia nei passaggi dalla semantica alla scienza che da questa all'ontologia, una volta offerta al grande pubblico quelle riserve sono saltate e si è finito per confondere la parola con le cose e le cose tra di loro.

Ciononostante non condividiamo il parere di quegli AA. secondo cui la «secolarizzazione» sarebbe irrimediabilmente compromessa e la si dovrebbe semplicemente buttare (Greeley, Martin, Rendtorff). Più realisticamente facciamo nostra l'opinione di Shiner secondo cui una retorica è ormai impossibile e l'unica cosa saggia da fare è di sottoporre la «secolarizzazione» a un delicato lavoro di restauro. E ciò a due livelli: della parola e dell'ideologia. Perciò in questa voce parliamo di «secolarizzazione» tra virgolette — come fece Bonhoeffer usando la parola «Dio» in *Resistenza e resa* — per indicare la sua ambiguità o, come dice Bachelard, la «rottura epistemologica» esistente — e che intendiamo così evidenziare — tra l'uso corrente e acritico di un linguaggio, e il suo uso scientifico. Ci proponiamo pertanto di chiarire sia il malinteso semantico, sia lo stregamento ideologico.

Per il primo aspetto, cercheremo d'individuare i diversi «giochi linguistici» entro cui è stata usata la parola «secolarizzazione», denunciando la scorrettezza con cui si è passati da un gioco all'altro, senza alcun riguardo per le rispettive regole (Wittgenstein). Tale abuso ha finito per corrompere a tal punto la portata semantica del termine «secolarizzazione», che il tentativo di restaurarne il senso originale pare quasi disperato. Tanto più che gli slittamenti semantici sono spesso intenzionali, per creare quella cortina fumogena che sola può favorire l'operazione mistificante di contrabbandare per «secolarizzazione» tutti i fenomeni — anche quelli negativi — del tramonto della religione nella tecnopoli.

Per quanto riguarda lo stregamento ideologico, occorre anzitutto superare l'ingenua persuasione d'aver a che fare con una categoria scientifica «neutra», e smascherare le varie strumentalizzazioni cui è stata piegata per descrivere, più o meno arbitrariamente, il passato e il presente in funzione d'incaute profezie del

futuro. Tanto per citare qualche nome, «Robert Bellah, Peter Berger, David Martin [cui io aggiungerei Cox, Gogarten, Greeley, Girardi e lo stesso Acquaviva], accettando o rifiutando la secolarizzazione come fatto teoretico interpretativo, ampliandone o rifiutandone il significato, operano delle scelte nel quadro di uno «spazio religioso» predeterminato nel quale si muovono. Lo stesso Thomas Luckmann costruisce la sua teoria soltanto in apparenza fuori di una *Weltanschauung* religiosa: si tratta pur sempre di una prospettiva «laica» della trascendenza» (*La secolarizzazione*, a cura di S.S. ACQUAVIVA - G. GUIZZARDI, Bologna 1973, p. 10).

Per quanto paradossale possa sembrare, la fortuna della categoria «secolarizzazione» è legata proprio alle molteplici e inconfessate ambiguità ideologiche di fondo, che le hanno consentito di proporre, con estrema semplicità, spiegazioni anche opposte, ma sempre lineari e universali, d'un complesso disparatissimo di fenomeni. Non a caso l'effetto più vistoso dell'irruzione della «secolarizzazione» sul mercato ideologico contemporaneo è stato la recessione di altre categorie, più collaudate e scientifiche, quali l'umanesimo, il laicismo e l'ateismo, soppiantate proprio dalla sua maggiore elasticità nell'esprimere quei tre fenomeni e qualcos'altro. Perciò Comblin, non meno di Luckmann, parla di una «mitizzazione» di questa categoria, e quest'ultimo la definisce come «un'abbreviazione intellettuale», con tutti i rischi che una simile operazione comporta (cfr. *La secolarizzazione*, o.c., p. 135).

I/ LA MAPPA SEMANTICA

Senza voler entrare in merito all'intricata questione etimologica della parola «secolarizzazione», per la quale rimandiamo alla sintetica esposizione di G. DE ROSA, *Fede cristiana, tecnica e secolarizzazione*, Roma 1970, pp. 169-173, ci limiteremo a delineare i cinque significati principali che ritroviamo variamente coniugati in molte trattazioni e che chiaramente tradiscono la complessa memoria delle sue vicende storiche (cfr. H. LUEBBE, *La secolarizzazione*, Bologna 1970; A. J. NIJK, *Secolarizzazione*, Brescia 1973).

1/

Innanzitutto il termine «secolarizzazione» indica il fatto *politico-giuridico* dell'espropriazione dei beni materiali della chiesa da parte di

autorità laiche e, con un passo abbastanza breve e logico, il passaggio dal «latrocinio» di fatto alla negazione di diritto delle competenze acquisite lungo i secoli dalla chiesa nelle relazioni sociali. In questo senso la «secolarizzazione» è iniziata con l'equivoco di Westfalia (1648) e si è consumata con la *Grosse Säkularisation* del 1803 che, col supporto delle argomentazioni illuministiche del secolo XVIII, impugnò non solo i possedimenti della chiesa, ma anche la sua ingerenza nell'amministrazione pubblica, denunciata come clericalizzazione del potere secolare.

2/

Successivamente, e per una dilatazione semantica della precedente accezione, «secolarizzazione» acquistò una valenza *filosofico-culturale* e venne usata per esprimere i movimenti di emancipazione del pensiero in genere e della scuola-università in specie dalla tutela clericoreligiosa. In questo senso, in Inghilterra Holyoake fondò la *Londoner Secular Society* (1846) il cui programma — condensato nel termine *secularism* che appare qui per la prima volta — consisteva nell'interpretare e regolare la vita a prescindere da Dio e dalla religione. Tra i suoi epigoni possiamo annoverare la WUFT (World Union of Free-Thinkers), su base positivista e a carattere antiteistico molto pronunciato, nata nel 1869 in occasione del Congresso anticlericale di Napoli, e il cui esponente più rappresentativo, ai nostri giorni, è stato B. Russel; l'IHEU (International Humanist and Ethical Union), fondata nel 1952, cui sono affiliate varie organizzazioni e la cui presenza è attiva negli organismi internazionali quali la FAO, l'UNESCO ecc.; l'*Humanist Manifest*, lanciato nel 1933 in USA e nel quale si riconoscevano specialmente i due gruppi universitari «The Chicago Family» e «The Columbia Family»; l'*Associazione Umanistica Olandese* e le Logge più moderate della Massoneria.

In Francia, una versione del secolarismo inglese è percepibile presso il filosofo Victor Cousin e i suoi discepoli, e riguarda soprattutto l'emancipazione dell'insegnamento in genere e della filosofia in specie dall'ancillaggio teologico-religioso, mentre in Germania l'equivalente lo si ritrova negli ambienti della *Deutsche Gesellschaft für ethische Kultur*, nella quale si riunirono, nel 1892, intellettuali di fede positivista e tecnocratica, infatuati del valore avveniristico della scienza e della tecnica. Tra

l'altro, Ernst Laas sognò in quegli anni una lega di Stati ch'egli chiamò «l'*analogon* secolarizzato del papato medievale». Anche se il futuro prossimo doveva dolorosamente smentire tutte queste illusioni — cfr. la prima guerra mondiale e la «letteratura della crisi» — la «secolarizzazione» filosofica europea della fine '800 toccò il vertice della sua fortuna colorandosi di «secolarismo» ideologico e caricandosi, anche noeticamente, di quell'aggressività che era già apparsa nella *Grosse Säkularisation* politica, donde la risonanza negativa ch'essa sportò dietro per circa un secolo, sia negli ambienti clericali che in quelli laicisti, prima che Max Weber, Robert E. Park e Howard Becker cominciassero, ciascuno a suo modo, la difficile opera di purificazione e restauro sociologico.

3/

È infatti solo attorno agli anni '30 che «secolarizzazione» diventa una *categoria sociologica* in cui i vari processi suddetti vengono interpretati secondo determinanti generali che si riassumono nel passaggio dalla società agricola-chiusa-sacra (villaggio-*Gemeinschaft* medioevale) alla società industriale aperta-profana (tecnopoli-*Gesellschaft* del 2000), senza esprimere giudizi di valore né aggressività anticlericali. È vero che Max Weber appare molto riservato nell'adoperare il termine «secolarizzazione», rendendosi conto — tra i primi — del carattere traslato e improprio dell'uso più recente di questa parola. Quando la usa in un senso diverso da quello originale politico-giuridico, la mette accuratamente tra virgolette. Ma è altrettanto vero che, quanto alla sostanza del discorso, Weber resta l'A. più stimolante della cosiddetta «tesi della secolarizzazione» in sociologia, mentre l'ultima variante di quella tesi è lo studio di S. S. ACQUAVIVA, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Milano 1971³ (cfr. A. J. NIJK, o.c., pp. 103-109). Con la teoria del progressivo «disincanto del mondo», M. Weber ricollega la società occidentale alle sue origini ebraiche e la distingue da tutte le altre per il fatto che in essa Dio stesso ha messo in mano all'uomo il suo destino, chiamandolo a innalzarsi al di sopra dello stato naturale — l'eterno ritorno cosmico — e rendendolo capace d'affrontare il mondo come materia da vincere e plasmare, anziché come un ordine sacro immutabile e da riprodurre specularmente. In questa linea cfr. anche il filosofo C. DAWSON, *Progresso e religione*, Mila-

zo 1959, e lo storico A. T. VAN LEEUWEN, *Christianity in World History*, London 1964, che considera la rivelazione biblica come la prima e apprezzabile rottura dell'ontocrazia imperante nelle culture pre e extrabibliche. È in questa nuova accezione e stimolante prospettiva che la «secolarizzazione» è stata recepita anche dai teologi, i quali, superando la «cattiva memoria» che tale categoria si portava dietro da secoli, nell'adunanza dell'Istituto Ecumenico di Bossey, nel settembre 1959, hanno potuto «recuperarla» nella misura in cui essa non denota più una chiusa ideologia (= secolarismo), con funzioni simili a quelle di una nuova religione «cambiata di segno», bensì un processo storico di emancipazione, sia del pensiero che della vita, dal controllo del religioso e del metafisico, senza per questo negare la possibile apertura sul Dio Tutt'Altro, da cui anzi pare provengano le stimolazioni più interessanti a comprendere e a vivere quelle zone di pensiero e di vita in termini autonomi (cfr. H. COX, *La città secolare*, Firenze 1968, pp. 1-37; J. SPERNA WEILAND, *La nuova teologia*, Brescia 1969, pp. 31-41).

4/

La teologia della secolarizzazione sarebbe incomprendibile e non avrebbe senso se si prescindesse dai complessi fenomeni giuridico-politici, filosofico-culturali e psicosociali appena detti, dai quali appunto questa corrente teologica dipende intrinsecamente e ai quali intende dare una risposta «dall'interno», alla luce della rivelazione biblica, non per condannarli ma per comprenderli ancor meglio di quanto essi stessi si comprendano. La ristrettezza dello spazio c'impone di sorvolare sull'interessante capitolo dei «precursori» di questa teologia — Barth, Bultmann e Tillich — sui loro rispettivi apporti e sugli adattamenti cui il loro pensiero è stato sottoposto nell'assunzione bonhoefferiana e postbonhoefferiana (cfr. J. SPERNA WEILAND, *o.c.*, pp. 61-93; R. RICHARD, *Teologia della secolarizzazione*, Brescia 1970, pp. 19-37). Come pure dobbiamo sorvolare sulla *vexata quaestio* se Bonhoeffer è o meno il «patriarca» della teologia della secolarizzazione, essendo egli con molta cautela il termine stesso di *Etica* e addirittura abbandonandolo in *Resistenza e resa* (cfr. S. SORRENTINO, *La teologia della secolarizzazione in D. Bonhoeffer*, Alba 1974; R. MARLÉ, *D. Bonhoeffer, testimone di Gesù Cristo tra i suoi fratelli*, Brescia 1968, pp. 183-234).

Per conto nostro riteniamo che, se si va alla sostanza delle cose e non ci si ferma alla loro epidermide nominalistica — analogamente a quanto detto sopra per M. Weber — dobbiamo riconoscere il ruolo decisivo svolto da Bonhoeffer proprio nel mettere a fuoco, per la prima volta e nel senso oggi prevalso tra gli addetti ai lavori, le tre tesi caratteristiche di questa teologia:

a) rilettura biblica, e ottimistica, del «processo di secolarizzazione» nel suo insieme, in forza della quale i vari passaggi sopra accennati non significherebbero una progressiva emarginazione di Dio dal mondo, né una fatale secolarizzazione della fede a opera del mondo, bensì una provvidenziale purificazione del dato rivelato dalle sovrastrutture «religiose» e l'autentica mondanizzazione del mondo proprio a opera della fede (J. B. METZ, *Sulla teologia del mondo*, Brescia 1969; A. DUMAS, *Una théologie de la réalité: D. Bonhoeffer*, Genève 1968);
 b) fine di un certo teismo — che meglio si direbbe deismo — con la purificazione *ad intra* del cristianesimo (e qui si dovrebbe inserire l'altra *vexata quaestio* della differenza tra fede e religione, nell'ottica barth-bonhoefferiana, con l'originale proposta di questa teologia d'impostare il discorso di Dio, oggi, sulla linea di confine tra l'ateismo e la «religione» o, meglio ancora, al di là dell'uno e dell'altra). In concreto, si tratta di liberare il cristianesimo sia da una malintesa escatologizzazione — *fuga mundi* — sia da un'altrettanto malintesa incarnazione, fino agli eccessi del secolarismo, recepiti anche dalla teologia radicale o della «morte di Dio». Per questa delicata operazione Bonhoeffer invocava l'antica *disciplina arcani* (cfr. R. MARLÉ, *o.c.*, pp. 218-220);
 c) recupero del ruolo *ad extra* — per il mondo — del cristianesimo così purificato o «areligioso», quale propellente del movimento iniziatosi proprio con l'irruzione liberatrice di Jahvé nella storia umana (Esodo, Patto e, retrospettivamente, Genesi): da una parte orientando il complesso divenire del mondo verso la statura adulta del Regno — autonomia del figlio maggiorenne (Gogarten: *Sohnschaft*) — dall'altra correggendo la deriva che a tale processo imprimono le spinte centrifuganti del «penultimo» o dell'accidia in cui fenomenologicamente s'incarna il peccato (Bonhoeffer e Cox). Il tutto incentrato sul principio cristologico dell'«uomo-per-gli-altri» che, per questi teologi, resta l'unica via oggi possibile per esprimere e realizzare l'impatto col Tutt'Altro o l'esperienza privilegiata della trascendenza

nel cuore dell'immanenza (D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, o.c., p. 278).

Di questi tre momenti, appena abbozzati da Bonhoeffer nelle sue lettere dal carcere, per cui parliamo di una paternità *sui generis*, l'ulteriore fondazione biblica spetta a Gogarten, mentre la loro divulgazione presso il grande pubblico va riconosciuta a Cox e a Robinson. Abbiamo così il *primo quadro* del trittico postbonhoefferiano, rappresentato da questi tre AA. che consideriamo gli esponenti della *teologia della secolarizzazione vera e propria* o «*moderata*», anche se non ignoriamo le critiche che sono state mosse a Cox e Robinson per la concezione caricaturale del Dio della religione — cui contrappongono un non meno problematico «Dio del mutamento sociale» (Cox) o «fondamento dell'essere» (Robinson, al seguito di Tillich) — e a Gogarten per il «vizio ideologico» che contamina la sua rilettura biblica. Come ha notato COMBLIN (in *Conc* 7, 1969, 137 s.), nella voce di Gogarten si percepisce l'eco della filosofia idealistica. Coniugando insieme Barth e Bonhoeffer con Hegel — un'operazione tentata, con esiti ancor più catastrofici, anche dalla Soelle — il cristianesimo secolarizzato di Gogarten corrisponde alle tre componenti dell'idealismo: demitizzazione, avvento del «regno dello Spirito» senza legge, storicizzazione dell'uomo creatore del suo destino. In altre parole: fede=idealismo=secolarizzazione; equazioni che contesteremo nel paragrafo destinato alla decantazione ideologica.

Passando al *secondo quadro* del trittico postbonhoefferiano, rappresentato dalla *teologia radicale* o «*della morte di Dio*» — i cui corifei, ormai in declino, sono Altizer e Hamilton — basterà rilevare che qui viene perpetrato il più radicale tradimento delle intuizioni bonhoefferiane, e ciò per la semplice ragione che questi AA., di fronte all'odierna allergia per Dio, invece di curare l'allergia...aboliscono Dio! Per dirla con Barth, essi buttano via, con l'acqua sporca della «religione», anche il bambino della «fede» (cfr. T. OGLETREE, *La controversia sulla morte di Dio*, Brescia 1974², e mio editoriale).

Il *terzo quadro* del trittico postbonhoefferiano comprende Paul Van Buren e Dorothee Soelle che, a ragion veduta, cercano di situarsi nella scomoda «terra di nessuno» posta tra le due precedenti correnti, anche se i recentissimi sviluppi del pensiero vanbureniano rivelano un interessante recupero dell'istanza del Trascendente e, quindi, un ritorno al primo stadio — quello barthiano — del suo pensiero (cfr. D.

ANTISERI, *Dal non-senso all'invocazione*. L'itinerario speculativo di Paul M. Van Buren. Brescia 1976). Per entrambi questi AA., per altri versi molto dissimili, la divinità (in sé) è inaccessibile. Essi riescono tuttavia a recuperare il significato (per noi) mediante Gesù che appunto rappresenta il Dio assente nel cuore della tecnopoli postcristiana. Peccato che la categoricità di questa tesi positiva o della rappresentanza di Gesù sia in aperta contraddizione con l'altrettanto categorica tesi negativa che liquida ogni residuo trapelare della trascendenza, per cui, a ben guardare, non si vede di chi Gesù sia il rappresentante (Soelle), e donde scaturisca in lui quel «di più» che Van Buren coglie ed esprime attraverso la «libertà unica», diventata poi «contagiosa» a Pasqua. In questo senso sembrano più coerenti i radicali Altizer e Hamilton che, senza tanti giochi, «sciogliono» completamente il divino nell'immano — alla Hegel il primo, alla Feuerbach il secondo — considerando il «diverso» come l'epifenomeno del «simile» — rispettivamente della storia e dell'intimità personale —, anzitutto a quanto fa l'autotrascendenza dell'immanesimo ateo di Bloch e Garaudy.

Per quanto riguarda *i teologi cattolici*, si possono considerare in «risonanza positiva» con la teologia della secolarizzazione, d'origine protestante, gli incarnazionisti come Chenu, Metz, Rahner, Schillebeeckx, Teilhard de Chardin, Thils, Völk, e tutti coloro che hanno lavorato alla costituzione conciliare *Gaudium et spes*. A. V. Bauer ha già evidenziato le analogie esistenti fra il pensiero di Gogarten e quello di Metz, Rahner e Völk, mentre per altre affinità rimando a P. VANZAN, *La catechesi in Dio in un mondo secolarizzato*, Roma 1974, pp. 28-33. Qui richiamiamo l'attenzione soltanto sulla parabola di Schillebeeckx, per molti aspetti simile a quella di Cox.

Dopo un iniziale entusiasmo per la «secolarizzazione» prima maniera — quella dell'*Homo to God* di Robinson — Schillebeeckx ha aggrastato il tiro e ha riconosciuto che la «secolarizzazione», come sbrigativa identificazione di Dio con la sua funzione surrogatoria e la conseguente inevitabile eliminazione della religione in un mondo diventato «adulto», è il risultato di una lettura affrettata e ideologica della storia contemporanea. La teologia della secolarizzazione finisce quindi per perdere la sua carica profetica proprio nella misura in cui canonizza l'attuale stato di cose — decantato come «avanguardia del Regno» (Cox) — accettando che la tecnopoli resti ciò che è o, quan-

to meno, diventi ciò che vuol diventare, invece d'incalzarla verso orizzonti tutt'altri (escatologici).

L'evoluzione del pensiero di Girardi, invece, sembra parallela a quella dei teologi radicali detti sopra, anche se in chiave proletario-marxista anziché borghese-americana. Mentre all'inizio aveva sostenuto che la «secolarizzazione» purifica la fede, in quanto libera il Dio biblico dalle mistificanti funzioni consolatorie o di risolutore dei nostri problemi — il dio «tappabuchi» della religione, come diceva Bonhoeffer — restituendolo al suo ruolo genuino di provocatore all'interno di un'esistenza nuova e tutt'altra, l'ultimo Girardi si è fatto promotore, in chiave secolarista, di un problematico «primato del temporale» che, privilegiando certi progetti politici, vanifica l'autentica tensione escatologica del Regno in nome di una speranza «senza gambe» perché senza risurrezione (cfr. R. LA VALLE in: RasT 15, 1974, 465-471).

5/

L'ultimo punto della mappa generale riguarda l'uso della categoria «secolarizzazione» nei documenti ecclesiastici. È quanto mai illuminante seguire l'evoluzione semantica di questo termine in quegli stessi documenti che, sulle prime, ricorsero a *saecularizatio* per indicare la dispensa di un religioso dai voti e il suo essere riposto nel mondo dal quale si era ritirato (cfr. *Codex Iuris Canonici*, can. 638 ss., ma primo uso già verso la fine del '700: A. J. NIJK, o.c., pp. 37-38), e che, successivamente, la considerarono un attentato all'integrità sia materiale che spirituale della chiesa (cfr. le due prime valenze dette sopra). Oggi, invece, pare che i documenti ecclesiastici siano diventati quanto mai possibilisti, polarizzandosi prevalentemente sulla terza e quarta valenza della nostra mappa. Per la terza valenza essi hanno cura di distinguere il fenomeno socioculturale della «secolarizzazione» — per sé «aperto» alla trascendenza — dalla sua degenerazione ideologica «chiusa» — il secolarismo — rifacendosi in modo esplicitamente a Cox (cfr. PAOLO VI, *Discorso ai partecipanti alla Congregazione plenaria del Segretariato per i non credenti*, in: «L'Osservatore Romano» 19 marzo 1971). Per la quarta valenza essi evidenziano con soddisfazione che la teologia della secolarizzazione — prevalentemente protestante — è in parallelo con l'ottimismo della *Gaudium et spes* e la sua interpretazione fiduciosa dei «segni dei tempi».

Che tale evoluzione, certamente influenzata dalla metamorfosi semantica detta sopra, sia un mero adattamento tattico o una lungimiranza creativa, è difficile dirlo, ma è innegabile che, quanto alla sostanza del discorso e al di là di residui sospetti per la parola, si è abbandonata l'avversione e la nostalgia d'altri tempi, ed è subentrata una realistica accettazione del presente, per inserirci da protagonisti, considerando l'evoluzione in corso non più un'apostasia dalla fede, ma una nuova opportunità (*kairos*) offerta alla fede per annunciare lo specifico cristiano in un mondo secolarizzato. Per una documentazione dell'uso odierno della categoria «secolarizzazione», sia nei documenti ecclesiastici ufficiali che in quelli ufficiosi, cfr. P. VANZAN in: RasT 13, 1972, 277-282.

II/ LA DECANTAZIONE IDEOLOGICA

Non ci vuol molto ad accorgersi che, dall'avventura semantica della «secolarizzazione» appena descritta, negli ultimi anni hanno finito per emergere e imporsi soprattutto i significati terzo e quarto, che si sono come coagulati in ciò che l'Acquaviva, un po' causticamente, chiama la socio-teologia o teo-sociologia della secolarizzazione (cfr. *La secolarizzazione, o.c.*, pp. 11-12). Da parte sua ANDREW GREELEY, in: AA. VV., *Dibattito su «La città secolare»*, Brescia 1972, p. 126, ritiene che un simile modo di procedere, speciosamente definito interdisciplinare, può rivelarsi estremamente pericoloso. «Se la sociologia diventa un *locus theologicus*, il cammello metterà il naso nella tenda e allora i teologi saranno costretti a discutere non solo tra loro — il che è uno sport perfettamente legittimo — ma anche col cammello, cioè con i sociologi che, in nome della sociologia, metteranno continuamente in discussione i loro assunti teologici». Con fine umorismo P. BERGER, *Il brusio degli angeli*, Bologna 1970, pp. 43-44, avverte che a voler imboccare il diavolo, il cucchiaino che usi non ha mai il manico lungo abbastanza! Ciononostante, se si ha coscienza dei rischi insiti in una simile operazione e si cerca costantemente di correggerli, ci pare che il metodo inaugurato da H. COX ne *La città secolare*, e contestato dagli AA. appena detti (e da altri), resti ancora il più valido per affrontare l'uomo tecnopolitano, autosufficiente e allergico al sacro, proprio sul suo terreno, al cuore del suo sistema «chiuso», facendo in modo che la luce

biblica rompa questo pericoloso mondo di clausura e lo aiuti a capire l'attuale stadio della «secolarizzazione» molto meglio di quanto egli stesso sappia fare di solito. Per il meglio e il peggio, l'intuizione di Cox, che considera la sociologia come il «luogo teologico» privilegiato dell'evangelizzazione odierna, corrisponde al programma di Bonhoeffer circa il modo di parlare di Dio oggi; se vi s'introducono alcune opportune modifiche, essa può rivelarsi uno strumento diagnostico-operativo quanto mai pertinente (cfr. le *retractationes* dello stesso Cox in: *Dibattito*, o.c., pp. 244-256; R. RICHARD, o.c., pp. 33-34). Vediamo pertanto quali sono le revisioni critiche, in atto sia nel laboratorio teologico sia in quello sociologico, che permettono un buon recupero della categoria «secolarizzazione» nella misura in cui la decantano dai «vizi ideologici» che l'avevano compromessa negli stadi precedenti.

1/ La revisione sociologica

La sociologia che, per prima, aveva confuso le idee con l'estrapolazione indebita dei precedenti significati (cfr. il secondo e terzo della nostra mappa), attorno agli anni '60 ha sottoposto sia la categoria che l'uso della «secolarizzazione» a una quanto mai opportuna e severa critica, arrivando a una diagnosi molto diversa da quella, per esempio, della scuola francese che, da Durkheim in poi, l'usava e interpretava come passaggio-riduzione del religioso al sociale (come vedremo, Gogarten e Cox rischiano la fallaccia opposta: spiegare il sociale col religioso, l'avvento della tecnopoli con la rivelazione giudeo-cristiana).

Nella misura in cui la sociologia contemporanea ha saputo emanciparsi dai pregiudizi della sociologia classica e arricchirsi di nuovi strumenti di lavoro, quali l'approccio «strutturale-funzionalista» al discorso religioso (Luckmann) e quello ispirato alla «teoria sociale» (Parsons), essa ha saputo evidenziare che la «secolarizzazione» non segna né la fine *tout court* della religione, né il trionfo troppo facile e automatico della fede, bensì una complessa *transfunzionalizzazione* d'entrambe nell'oggi della tecnopoli (cfr. E. ROSANNA, *Secolarizzazione o transfunzionalizzazione della religione?*, Zürich-Roma 1973).

Come evidenziato da R. N. BELLAH (*Al di là delle fedi*. Le religioni in un mondo post-tradizionale, Brescia 1975), nel secolo XIX, a causa dell'influenza del darwinismo e soprattutto per la suggestione del mito illuministico

del progresso, la sociologia della religione fu dominata da una tendenza evolucionistica, già affermata nella filosofia hegeliana e nella storiografia di quel tempo, tosto assimilata — rovesciandone la base — da Marx ed Engels. I precursori della moderna sociologia, Comte e Spencer, contribuirono all'affermazione di questo modello evolutivo, considerando la religione come lo stadio primitivo della storia dell'umanità, precedente quello metafisico e quello moderno dominato appunto dalla «positività». Si è così «scientificamente» pronosticato che la religione sarebbe stata inevitabilmente sostituita dalla scienza, e bisogna riconoscere che a un simile stregamento ideologico non sono sfuggiti del tutto neppure Weber, Luckmann e Berger. Ma ciò che di solito sfugge è l'*origine eteronoma* di questo ricorso al modello evolutivo: la filosofia della storia che, a sua volta, lo aveva ereditato dalla teologia della storia (cfr. rispettivamente S. GURVITCH, *La vocazione attuale della sociologia*, Bologna 1965; K. LOEWITH, *Significato e fine della storia*. I presupposti teologici della filosofia della storia, Milano 1965²). Conseguentemente, la sociologia classica — da Comte a Spencer, da Saint-Simon a Marx, da Durkheim e Dewey — è stata chiaramente contaminata da quell'antica problematica, anche se cambiata di segno e cioè «secolarizzata» nel senso della seconda accezione della nostra mappa. Ciò è risultato fatale per tutto il prosieguo del discorso, perché il non distinguere fra «giudizi di valore» e «giudizi di realtà» ha impedito alla sociologia classica di farsi scienza rigorosa. Vittima dell'ipoteca ideologica suddetta, essa ha interpretato il movimento della società come a dover essere di un progresso verso una meta ideale, stabilita a priori, e ciò basta per svelare il suo presupposto monistico secondo cui la filogenesi ripeterebbe l'ontogenesi e la società sarebbe una specie di organismo biologico sottoposto a leggi di sviluppo organico continuo.

2/ La revisione teologica

Se il «vizio ideologico» della sociologia classica è stato prevalentemente positivista, quello della teologia della secolarizzazione rischia d'essere idealista. Infatti, tutta l'impresa di questi teologi appare minacciata da una concezione della storia mossa e determinata dalle «idee» che, qui, nella fattispecie, sarebbero quelle «religiose». Come fa notare M. KHATFLAIRE in: AA. VV., *Les deux visages de la théologie de la sécularisation*, Tournai 1970, questi

teologi non possono sostenere con un'analisi propriamente storica la correttezza della loro tesi secondo la quale la rivelazione giudeo-cristiana sarebbe la causa del processo di «secolarizzazione». Legando due concetti, «fede» e «mondo», e non la complessa realtà storica della fede e del mondo, essi manifestano più una «volontà di annessione» che una «valutazione scientifica» delle cose. Più che scavare nella storia del mondo essi sono protesi a offrire al mondo un modello di divenire, e in questa operazione travolgono sia il passato che il presente, in un'astratta prospettiva di teologia della storia senza sufficienti basi critiche. Pensando a Cox ma citando Berger, si potrebbe dire che forse è questione di «ereditarietà»: il cristianesimo ha venti secoli di universalismo e di normale presenza e incidenza sociale. L'ipotesi di ritirarsi ai margini difficilmente potrebbe piacere a molti fedeli e, meno che mai, ai teologi (cfr. H. COX in: *Dibattito*, o.c., p. 105; P. BERGER, o.c., p. 44). Ma ciò non giustifica il procedimento tipicamente ideologico di questo recupero: invece di applicarsi a conoscere questo mondo in tutte le sue dimensioni e analizzare le varie concause del suo divenire, lo si designa globalmente e semplicisticamente come mondo «adulto», «secolare», «desacralizzato», e il tutto viene messo in relazione diretta con i concetti teologici di creazione, incarnazione, escatologia, Regno di Dio. Si arriva così a sostenere che una identità di sostanza abbraccia tutta la storia occidentale a partire dalla rivelazione giudeo-cristiana, e questa storia viene entusiasticamente descritta come una «cascata di secolarizzazioni progressive» o un «crescendo di secolarizzazione» determinato proprio dalla fede biblica.

In questa maniera la teologia della secolarizzazione rischia di dissolvere la fede nelle varie realizzazioni — sia tecnico-scientifiche che sociopolitiche e culturali — che da essa, ultimamente, discenderebbero, e la novità cristiana sarebbe tale solo perché il progetto umano di essa promuove sarebbe «più vero» degli altri e non, invece, l'orizzonte escatologico o tutt'altro che, fin d'ora, ridimensiona e incalza tutti i progetti umani, anche i più veri e riusciti. In altre parole, la teologia della secolarizzazione, specialmente di Cox e Gogarten, trascura il fatto che la «salvezza cristiana» non consiste soprattutto in una serie di norme o di opere che si oppongono ad altri sistemi di norme e di opere, ma in Gesù Cristo morto e risorto, dal quale tutte le opere sono giudicate: sia quelle sacre che quelle profane. In questo senso la fe-

de cristiana relativizza tutti i progetti umani, non in quanto ne misconosce il valore, ma in quanto essa pone la salvezza al di là di ogni realizzazione storica (cfr. S. LOI, in: *RasT* 16, 1975, 327-341). Senza questa «riserva escatologica», attribuire la genesi del mondo contemporaneo alla sola irruzione jahvista — di cui la tecnopoli sarebbe l'ultimo stadio — non è meno fallace e ideologico dell'attribuirlo alla sola causalità economica (Marx), annoverando poi, tra i suoi effetti culturali sovrastrutturali, anche la religione jahvista. In entrambi i casi: *stat pro ratione voluntas!*

3/ «Secolarizzazione» come transfunzionalizzazione della religione

La duplice decantazione ideologica appena detta deve però sfociare in una proposta alternativa — da noi indicata col termine di *transfunzionalizzazione* — che sta a indicare tre cose.

a)

La «secolarizzazione» non può più significare la pura e semplice «fine della religione». Come notato dall'ACQUAVIVA (*Secolarizzazione*, o.c., pp. 20-21), i recenti *revivals* mistico-spirituali, di qua e di là dell'Atlantico, indicano un'inversione di tendenza rispetto alla direzione pronosticata dalla «secolarizzazione» classica — ma che meglio si direbbe «secolarismo» — abbracciata anche dai teologi radicali o della «morte di Dio», e denotano un recupero dell'esperienza del «totalmente altro» in cui consiste essenzialmente la religione. E se negli USA tale fenomeno assume forme discutibili di sincretismo tipico di una società pluralista e culturalmente aperta — fino agli accessi della chiesa di satana — negli altri paesi occidentali esso si esprime in forme ben più valide e anche «di chiesa», com'è il caso di Taizé, il movimento dei focolarini e il neopentecostalismo, mentre nei paesi latinoamericani ci sono buoni indizi d'un recupero del momento «contemplativo» da parte degli stessi «militanti», cosicché S. GALILEA in: *Conc* 9, 1973, 154-164, parla di una «spiritualità della liberazione» che altra volta si sarebbe detta «mistica del servizio».

Non si nega che in certe aree della tecnopoli sia in atto un declino religioso, ma ci si deve chiedere se si può descrivere tale declino come un processo di secolarizzazione a senso unico, irreversibilmente orientato al secolarismo, o se non si tratti piuttosto di un fenomeno molto

più complesso e ambivalente, collegato col «cambio di funzione» (Martin) o col concetto di «differenziazione» (Parsons) della religione, oggi. L'impressionante capacità del cristianesimo di dialogare con la cultura contemporanea, fino a inserirsi da protagonista nelle più disparate emergenze — cfr. teologie della rivoluzione, della liberazione e della speranza (Moltmann che battezza e supera Bloch) —; l'inconsistenza e il puntuale naufragio dei vari tentativi di soppiantarli, sia mediante le forme di religione «ideologica» (nazismo, marxismo), sia mediante la religione «invisibile» (Luckmann); la rinnovata vitalità della chiesa del Vaticano II e del variopinto decennio postconciliare, fino all'amore-odio dei gruppi del «dissenso cattolico», che non possono né vogliono sussistere senza quella chiesa nei cui confronti si pongono come coscienza critico-profetica; la svolta storica o il nuovo corso della chiesa ufficiale italiana, determinato dal recente convegno su «Evangelizzazione e promozione umana» (Roma 30.X-4.XI.1976) — detto anche il primo parlamento o gli Stati Generali della chiesa in Italia — in cui, per la prima volta nella nostra storia, tutte le componenti del popolo di Dio, tra cui 1168 laici, hanno letto insieme i «segni dei tempi» alla luce tagliante della Parola di Dio, individuando l'originale «via italiana» al Vaticano II (cfr. C. GRECO-P. VANZAN in: *RasT* 17, 1976, 543-592), sono tutti fatti che confermano che la «secolarizzazione» in atto non comporta tanto un tramonto della religione tradizionalmente intesa, quanto un suo approfondimento o, per usare un termine alla moda, un suo riciclaggio o una sua riqualificazione all'interno dei nuovi modelli ideali e normativi affiorati col *social change* tecnopolitano.

b)

D'altra parte la «secolarizzazione» non può neppure significare il puro e semplice trionfo della fede, liberata dal vecchio e logoro vestito della «religione».

A parte il fatto che gli studi più recenti hanno ridimensionato la sfuriata barth-bonhoefferiana contro la religione in nome della sola fede, stabilendo l'impossibilità pratica di vivere l'esperienza del Tutt'Altro nella sua forma chimicamente pura, c'è da tener presente che il rifiuto ossessivo e ossessionante di ogni esperienza del «sacro», lungi dal facilitare l'acquisizione di una nuova vitalità della fede, sembra determinarne piuttosto la morte per asfissia. Una volta tolta di sotto i piedi dell'uomo tec-

napolitano la buona terra del mistero, del linguaggio simbolico, della sensibilità per le piccole, grandi meraviglie quotidiane; una volta robotizzato a tal punto che lo spirito diventa apolide e rinchiuso nell'incomunicabilità fino all'alienazione dell'ego, in quale baratro precipita? dove appoggerà più la sua leva metafisica? È ciò che preoccupa non solo l'Acquaviva (S. S. ACQUAVIVA - G. GUIZZARDI, *Religione e irreligione nell'età postindustriale*, Roma 1971, pp. 38-53), ma buona parte degli AA. intervenuti nel volume-dibattito appena citato, i quali, se da una parte riconoscono la validità purificatrice per la fede dell'attuale crisi del «sacro», dall'altra avvertono preoccupati il rischio di buttar via, con l'acqua sporca, anche il bambino, donde l'urgente necessità d'individuare altri modi e nuove vie attraverso cui condurre l'uomo tecnopolitano, allergico alla trascendenza, all'autentica esperienza del «diverso» proprio partendo dalla consistenza-invocazione del «simile». È la via bonhoefferiana della «trascendenza orizzontale» e consiste nel prendere coscienza che in Cristo è avvenuto un rovesciamento radicale di ogni essere umano in quanto Gesù esiste solo per gli altri. Dalla libertà da se stesso, dall'esistere per gli altri fino alla morte di croce, scaturiscono l'onnipotenza, l'onniscienza, l'onnipresenza ecc., attributi astratte e impertinenti. L'esistere per gli altri di Gesù è la presa di coscienza della trascendenza o, in termini classici, della sua preesistenza come *Logos* (cfr. D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, o.c., p. 278).

Quel ch'è fuori discussione è che, nella società postindustriale, a un innegabile declino dell'uso magico del sacro e della religione istituzionalizzata che vi si era troppo appoggiata fino a confondervisi, non corrisponde un altrettanto magica riscoperta della fede pura, ma un complesso e a volte anche ambiguo riacutizzarsi dell'anelito per la «dimensione perduta», che urge a sponda del mistero della vita e della storia, ma che non si sa più come chiamare né tanto meno, come incontrare e vivere. Come annota il Guizzardi: «Se il futuro dimostrerà la rinascita del sacro, si tratterà certamente di una rivoluzione nell'esperienza del totalmente altro, vissuta in modo radicalmente nuovo e difficile perché, fra l'altro, non più sufficientemente protetta dalla cultura e dalle istituzioni (...). Sarà l'esperienza di un qualcosa di socialmente non rilevante, ma che nello stesso tempo proprio perché non viene postulato, anzi non fa altro che creare problemi, tira fuori l'uomo da lui stesso in una vera dedizione a

Dio e al sacro, comunque definito» (S. S. ACQUAVIVA - G. GUIZZARDI, *Religione e irreligione nell'età postindustriale*, o.c., p. 114).

c)

Eccoci allora al *nuovo* significato che «secolarizzazione» oggi può e deve esprimere se si vuol continuare a usarla con vantaggio: la *transfunzionalizzazione della religione* nella tecnopoli, cioè la sua metamorfosi funzionale, per indicare la nuova sede e modalità dell'esperienza del tutt'altro in un mondo secolarizzato. Ciò suppone che, da una parte, il concetto di «religione» sia *purificato* dalle valenze «sacro-pagane» come *qualità delle cose* (Greeley) e, dall'altra, che venga recuperata l'originale nozione biblica del «santo relazionale» (Chenu). Mentre il sacro pagano è una realtà a parte, un «in sé» che si contrappone al profano (profanum = fuori dal luogo sacro), il Santo indica una relazione oggettiva che ogni essere può stabilire col Tutt'Altro o, rispettivamente, da cui esso viene investito ogni volta che il Santo lo irrora con la sua rugiada. Perciò, nella concezione biblica, il profano conserva tutta la consistenza della sua natura e la relazione che lo santifica non lo distrugge ma perfeziona, sprigionandone tutte le inedite potenzialità (cfr. la suggestiva dottrina scolastica della «potentia oboedientialis»). Ancora, quando l'uomo si serve della natura per i suoi fini propri e la sottrae a una funzione sacro-pagana, la «dissacra», rispetto a una tale concezione, ma in forza dell'Incarnazione la cristifica (Teilhard de Chardin). Il *Logos* incarnato, portando a compimento l'opera del *Logos* creatore, ha eliminato per sempre la divisione tra il sacro e il profano e ha reso così chiara la densità e consistenza del creato (cfr. I Cor 3, 23). In questa prospettiva, la «desacralizzazione» di un numero sempre maggiore di fenomeni, che nelle società pretecniche e sacrali ricevevano un'interpretazione religiosa indispensabile per la dinamica d'integrazione di quelle società (Eliade), non solo non è un male, ma è il benefico risultato dell'influsso — non della monocausalità! — della rivelazione giudeo-cristiana. Mentre nel «regime del sacro» il sesso e il clan, la nascita e la morte, il cielo e la terra, i cataclismi e le disgrazie ecc. rappresentavano e impostavano automaticamente il rapporto con Dio, oggi queste realtà sono state secolarizzate, cioè si rivelano «senza misteri». Ma eliminato il sacro come *qualità delle cose*, sono le cose stesse oggi a lasciar trapelare la loro profondità, anche se discreta, relazione col «mistero di

fondo», che si manifesta nei grandi interrogativi di sempre: perché c'è l'essere piuttosto che il nulla? e la libertà, per farne che cosa? In altre parole, il *social change* non soltanto abolisce certi spazi e bisogni religiosi, ma insieme ne crea di nuovi — sia esplicitamente sia cripto o parareligiosi — e la «secolarizzazione» deve saper esprimere questa *nuova* dimensione, significando, sì, tutta l'autonomia delle realtà terrene e la loro legittima emancipazione dal sacro-pagano, ma insieme l'ineliminabile loro «apertura» sul misterioso Tutt'Altro cui, in mille modi, dicono relazione. Per dirla con LUIJPEN (in: AA. VV., *Cultura secolarizzata e autenticità cristiana*, Torino 1971, pp. 103-104), quando risulta che nessun Babbo Natale viaggia sui tetti, «perché devo poi chiedere chi è che viaggia sui tetti? Perché si è preso coscienza che l'abitare la casa del mondo ci trascende. Ora, chi interpreta ciò come la necessità di cercare un Babbo Natale sul tetto della casa del mondo, comprende male il suo proprio essere come un essere al di là e al di sopra del mondo. Ma lo stesso vale per chi non cerca affatto, perché ritiene che non ci sia alcun Babbo Natale da trovare». Ciò equivale a dire che la presunta scomparsa della religione dalla tecnopoli a opera della rivoluzione industriale-urbana significa in realtà la sua purificazione dall'involucro sacro, la distruzione del Dio-alienazione, ma insieme la riscoperta del Tutt'Altro, anche se la caduta della precedente concezione del sacro non è priva dei rischi già denunciati.

Solo se la categoria della «secolarizzazione» riuscirà a esprimere tutto ciò, avrà un luminoso avvenire e aiuterà a rompere la gabbia d'oro del simile e dell'immediatamente verificabile in cui rischia di rinchiudersi il secolarismo di una certa tecnopoli. «Secolarizzazione», allora, indicherà i nuovi modi d'esperire l'*ultimate concern* (Tillich), impedendo che il tecnopolitano vanifichi tutta la sua esaltante avventura in una «passione inutile» (Sartre). Come ha fatto notare CRESPI (in: *Religione e irreligione nell'età postindustriale*, o.c., p. 237), l'atteggiamento empirico-efficientista del mondo tecnopolitano, conferendo la massima evidenza al dato, lo rende importante in sé: la sacralità scompare con l'ignoto, ma il mistero aumenta. «Il cosmocentrismo medievale era una rappresentazione sacrale nella quale il mistero era presente come timore dell'ignoto; nel nostro mondo desacralizzato il mistero ricompare ai bordi dell'infinitamente grande e dell'infinitamente piccolo come nella stessa libertà che si pone come

“liberté pourquoi faire?”). Il mistero non è più timore dell'esterno sconosciuto (ignoto), ma angoscia esistenziale dell'esserci, interrogativo del soggetto su di sé nel vuoto. Il sacro è proprio di un mondo che non ha realtà in sé, il mistero è proprio di un mondo reale che non si sa perché sia là. La desacralizzazione restituisce all'uomo la sua realtà piena e lo pone di fronte all'inderogabile impegno dell'esistenza. In queste condizioni Dio non può più essere ritrovato nel mondo, i cui segreti sono svelati, ma unicamente nell'interrogazione del soggetto che per trovare Dio deve “convertirsi”, cioè volgere l'attenzione dalle cose in sé a Dio, che è come dietro alle sue spalle».

L'operazione di salvataggio delle più genuine e valide intuizioni di partenza della teologia della secolarizzazione postula allora ch'essa sappia coniugare l'immediatezza di Dio (incarnazione) — cioè la Sua opera di salvezza in ogni momento della storia — con l'irrinunciabile Suo disvelamento futuro (escatologia) — cioè il Suo essere sempre più avanti, al di là delle singole realizzazioni storiche — e che sappia inventare e indicare le nuove *viae ad Deum* adatte al mondo secolarizzato. Come dice M. HORKHEIMER (*La nostalgia del totalmente altro*, Brescia 1972), la teologia oggi ha ancora una funzione se e nella misura in cui, più che affermare dei dogmi, riesce a suscitare *die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*; se e nella misura in cui fa riscoprire al tecnopolitano che quanto avviene in questo mondo — il successo non meno del problema del dolore — non è realtà ultima, ma che vi è qualcosa aldilà d'entrambi che ne rappresenta l'orizzonte e la consistenza ultimi e che possiamo cogliere sia nell'acuto richiamo dell'essere che urge a sponda d'ogni singolo esserci (via ontologica); sia nell'imperativo che attraversa la strada a ogni nostro appetito e progetto, aprendoli sempre di nuovo sull'inedito (via etica); sia infine nell'evento unico trapelato nell'uomo Gesù di Nazaret, troppo perfettamente uomo per essere solo uomo, e la cui libertà, unica e misteriosamente contagiosa, 2000 anni dopo c'interpella e provoca più che mai.

BIBLIOGRAFIA

1/ *La secolarizzazione dal punto di vista sociologico* AA. VV., *La secolarizzazione in Italia, oggi*, Roma 1971; S. S. ACQUAVIVA, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Milano 1971²; ID. - G. GUIZZAR-

DI, *Religione e irreligione nell'età postindustriale*, Roma 1971; ID. - ID. (a cura), *La secolarizzazione*, Bologna 1973; H. BECKER, *Säkularisationsprozess*, in: «Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie» 10, 1932, 283-294 e 450-463; R. N. BELLAH, *Al di là delle fedi*. La religione in un mondo post-tradizionale, Brescia 1975; P. L. BERGER, *The Sacred Canopy*. Elements of a Sociological Theory of Religion, New York 1969; ID., *Il brusio degli angeli*, Bologna 1970; L. CAVALLI, *M. Weber: religione e società*, Bologna 1968; C. DAWSON, *Progresso e religione*, Milano 1959; E. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano 1972³; A. GREELEY, *Religion in the Year 2000*, New York 1969; ID., *L'uomo non secolare*. La persistenza della religione, Brescia 1975; G. GURVITCH, *La vocazione attuale della sociologia*, Bologna 1965; ID., *Dialettica e sociologia*, Roma 1968; F. X. KAUFMANN, *Sociologia e teologia*. Rapporti e conflitti, Brescia 1974; A. T. VAN LEEUWEN, *Christianity in World History*, London 1964; K. LOEWITH, *Significato e fine della storia*. I presupposti teologici della filosofia della storia, Milano 1965²; D. MARTIN, *The Religious and the Secular*, New York 1969; G. MILANESI, *Sociologia della religione*, Torino-Leumann 1973; ID., *Famiglia sacrale o secolarizzata?*, Torino 1973; T. PARSONS, *Il cristianesimo e la moderna società industriale*, in: *Sociologia della religione*, a cura di D. ZADRA, Milano 1969, 301-331; E. ROSANNA, *Secolarizzazione o transfunzionalizzazione della religione?*, Zürich-Roma 1973; *Religione e ateismo nelle società secolarizzate*. Aspetti e problemi della cultura della non credenza, a cura di R. CAPORALE e A. GRUMELLI, Bologna 1972 (con interventi di Bellah, Berger, Luckmann, Parsons ecc.); G. E. RUSCONI, *Giovani e secolarizzazione*. Firenze 1969; D. SAVRANIS, *Theologie und Gesellschaft*, München 1971; B. R. WILSON, *Religion in Secular Society*, London 1966; J. M. YNGER, *Sociologia della religione*, Torino 1961.

2/ *La secolarizzazione dal punto di vista teologico* AA. VV., *Comprensione del mondo nella fede*, Bologna 1969; AA. VV., *Ateismo e secolarizzazione*. Assisi 1969; AA. VV., *Il fenomeno secolarizzazione*. Roma 1970; AA. VV., *Dossier-Bonhoeffer*, Brescia 1971; AA. VV., *Cultura secolarizzata e autenticità cristiana*, Torino 1971; AA. VV., *Dibattito su «La città secolare»*, Brescia 1972; AA. VV., *Les deux visages de la théologie de la sécularisation*, Tournai 1970; J. J. ALTIZER, *Il vangelo dell'ateismo cristiano*, Roma 1969; ID. - W. HAMILTON, *La teologia radicale e la morte di Dio*, Milano 1969; A. BAUER, *Freiheit zur Welt*. Zum Weltverständnis und Weltverhältnis des Christen nach der Theologie F. Gogarten, Paderborn 1967; G. M. BERTIN, *La morte di Dio*. Ipotesi teologica e utopia nietzschiana, Roma 1973; E. BETHGE, *D. Bonhoeffer teologo cristiano contemporaneo: una biografia*, Brescia 1975; J. BISHOP, *Les théologiens de «la mort de Dieu»*, Paris 1968; D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, Milano 1969; ID., *Etica*, Milano 1969 (con importanti Introduzioni di I. MANCINI); M. D.

- CHENU, *Consecratio mundi*, in: NRT 86, 1964, 608-618; ID., *I laici e la «consecratio mundi»*, in: *La Chiesa del Vaticano II*, a cura di G. BARAUNA, Firenze 1965; J. COMBLIN, *Mitos e realidades da secularização*, S. Paulo (Brasil) 1970; J. C. COOPER, *The Roots of the Radical Theology*, Philadelphia 1967; M. CORVEZ, *Dieu est-il mort?*, Paris 1970; H. COX, *La città secolare*, Firenze 1968; ID., *Non lasciatelo al serpente*, Brescia 1969; ID., *La festa dei folli*, Milano 1971; ID., *La seduzione dello Spirito*, Brescia 1974; G. DE ROSA, *Fede cristiana, tecnica e secolarizzazione*, Roma 1970; A. DUMAS, *Une théologie de la réalité: D. Bonhoeffer*, Genève 1968; C. DUQUOC, *Ambiguité des théologies de la sécularisation*, Gembloux 1972; L. GILKEY, *Il destino della religione nell'era tecnologica*, Roma 1972; G. GIARDI, *Credenti e non credenti per un mondo nuovo*, Firenze 1969; ID., *Cristianesimo, liberazione umana, lotta di classe*, Assisi 1972; ID., *Cristiani per il socialismo: perché?*, Assisi 1975; F. GOGARTEN, *La questione su Dio*, Brescia 1971; ID., *L'uomo tra Dio e il mondo*, Bologna 1972; ID., *Destino e speranza dell'epoca moderna*. La secolarizzazione come problema teologico, Brescia 1972; W. HAMILTON, *La nuova essenza del cristianesimo*, Brescia 1969; S. VON KORTFLEISCH, *Religion in Säkularismus*, Stuttgart 1967; E. KUNZ, *Christentum ohne Gott?*, Frankfurt/Main 1971; A. E. LOEN, *Säkularisation. Von der wahren Voraussetzung und angelichen Gottlosigkeit der Wissenschaft*, München 1965; H. LUEBBE, *La secolarizzazione*, Bologna 1970; I. MANCINI, *Bonhoeffer*, Firenze 1969; ID., *Barth, Bultmann, Bonhoeffer*, Milano 1971; ID., *Futuro dell'uomo e spazio per l'invocazione*, Ancona 1975; R. MARLÉ, *D. Bonhoeffer, testimone di Gesù Cristo tra i suoi fratelli*, Brescia 1968; E. L. MASCALL, *The Secularisation of Christianity*, London 1965; J. B. METZ, *Sulla teologia del mondo*, Brescia 1969; G. B. MONDIN, *I teologi della morte di Dio*, Torino 1968; ID., *L'eresia del nostro tempo*, Torino 1971; J. MOREL, *Glaube und Säkularisierung*, Innsbruck 1972; A. J. NIJK, *Secolarizzazione*, Brescia 1973; T. W. OGLETREE, *La controversia sulla morte di Dio*, Brescia 1974² (con due saggi di Altizer e Hamilton e un'ampia appendice bibliografica); K. RAHNER, *Nuovi Saggi*, vol. III, Roma 1969, 723-760; ID., *Nuovi Saggi*, vol. IV, Roma 1973, 222-252; R. RICHARD, *Teologia della secolarizzazione*, Brescia 1970; J. A. T. ROBINSON, *Dio non è così*, Firenze 1965; ID., *Exploration into God*, London 1967; ID., *Una nuova Riforma?*, Brescia 1970; E. SCHILLEBEECKX, *Dio e l'uomo*, Roma 1967; ID., *Il mondo e la Chiesa*, Roma 1969; ID., *Dio, il futuro dell'uomo*, Roma 1970; D. SOELLE, *Rappresentanza*. Un capitolo di teologia dopo la «morte di Dio», Brescia 1970; ID., *Teologia politica*, Brescia 1973; S. SORRENTINO, *La teologia della secolarizzazione in D. Bonhoeffer*, Alba 1974; J. SPERNA WEILAND, *La nuova teologia*, 2 voll., Brescia 1969-1975; ID., *La fine della religione*. Studio su Bonhoeffer, Brescia 1974; M. STALLMANN, *Was ist Säkularisierung?*, Tübingen 1960; G. VAHANIAN, *La morte di Dio*. La cultura della nostra era post-cristiana, Roma 1966; ID., *Non avrai altro Dio*, Brescia 1970; P. VAN BUREN, *Il significato secolare dell'evangelo*, Torino 1969; P. VANZAN, *La catechesi su Dio in un mondo secolarizzato*, Roma 1974; ID., *Decantazione semantico-ideologica della «secolarizzazione»*, in: CC III, 1976, 209-221; M. XHAUFFLAIRE, *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, Paris 1970; H. ZAHRT, *Alle prese con Dio*, Brescia 1969; P. M. ZULEHNER, *Säkularisierung von Person, Gesellschaft und Religion*, Wien 1973.

SEGNO-SIMBOLO

DOMENICO SARTORE

Premessa. - I/ I CONCETTI SEGNO-SIMBOLO. - II/ NELLA S. SCRITTURA. - III/ NELLA TRADIZIONE CRISTIANA. - IV/ RINNOVAMENTO E PROBLEMATICATA ATTUALE.

Premessa

I termini *segno/simbolo* rappresentano oggi una categoria antropologica di grande rilievo ed appartengono a vocabolari diversi, con significati tutt'altro che univoci. Essi si riferiscono comunque al vasto campo del *simbolico*, cioè a quell'insieme di elementi sensibili, nei quali l'uomo coglie significati che trascendono la loro realtà concreta, seguendo il dinamismo delle immagini. Prescindendo dal particolare uso che di questi termini fanno la linguistica contemporanea, la matematica, e le scienze fino alla cibernetica, li troviamo riferiti generalmente

a quelle che sono considerate tipiche «zone di emergenza» del simbolico e quindi campi principali per approfondirne la natura e i problemi: la fenomenologia delle religioni, la psicologia del profondo, la creazione artistica e letteraria, la tradizione biblica e cristiana, l'esperienza spirituale, specie quella mistica.

Noi ci interesseremo particolarmente del simbolismo cristiano, con speciale riguardo al fatto liturgico e sacramentale: la nuova sensibilità con cui questo aspetto del cristianesimo è stato compreso e rivalutato è, senza dubbio, legata anche alla generale riscoperta del simbolismo, che va registrata come un fenomeno culturale

tra i più significativi del nostro tempo. Superando gli orientamenti intellettualistici o positivistici dei secoli passati e prendendo posizione contro le angustie di una mentalità tecnica e funzionalistica molto diffusa ai nostri giorni, vari studiosi, da diversi punti di vista, hanno rivendicato il significato e l'esigenza profonda dell'esperienza simbolica nell'uomo. Essa non si pone a livello dell'astrazione e del concetto, come non può essere confusa con la percezione immediata della realtà concreta: è una forma intermedia di espressione profonda dell'uomo, nella quale confluiscono tutte le sue risorse più personali: sensibilità, immaginazione, memoria, volontà, intuizione, ecc.

La riscoperta della funzione simbolica nell'uomo è maturata da discipline diverse, che si sono influenzate reciprocamente: si debbono sottolineare soprattutto gli apporti della psicologia; ed in particolare della psicanalisi (C. G. Jung) e della psicologia dell'età evolutiva (J. Piaget), dell'antropologia culturale e della storia delle religioni (M. Eliade), dei sistemi dell'immaginario e dell'utopia (G. Durand), degli studi biblici (K. H. Rengstorf) e patristici (H. Rahner). Molto significativa anche la pubblicazione di grandi raccolte di simboli (J. Chevalier, G. Nataf, ecc.) che ha documentato la complessità del fenomeno simbolico e l'universale corrispondenza di certi segni.

Sono la vastità e la complessità stessa del campo simbolico a spiegare la disparità delle interpretazioni, specie del simbolismo religioso. Quest'ultimo, in particolare, è stato, a volta a volta, spiegato come la manifestazione di un desiderio represso o di un pensiero non ancora emerso alla rappresentazione di un concetto (S. Freud); come veicolo indifferente di un significato di origine puramente sociale (E. Durkheim); come identificazione significante/significato realizzata nel concetto di partecipazione (L. Lévy-Bruhl); come epifania del Sacro all'uomo (R. Otto); come traduzione di una eredità psichica, in quanto realizzazione concreta di un mondo di archetipi (C. G. Jung); come espressione di una situazione-limite dell'uomo, riproposta in successivi rivestimenti culturali (M. Eliade); come forma di conoscenza *sui generis* costitutiva di una realtà che solo nel concetto acquista la sua più compiuta determinazione (E. Cassirer); come meccanismo puramente funzionale di comunicazione culturale (B. Malinowski) (cfr. A. DI NOLA, *Simbolo*, in: «Enciclopedia delle Religioni» vol. V, Firenze 1973, coll. 1064-1085). Ma un numero sempre crescente di studiosi

tende oggi a considerare il simbolico come un momento di piena realizzazione dell'uomo. Nella sua apertura al trascendente, un luogo privilegiato del rapporto soggetto-oggetto, della relazione tra conoscenza e coscienza, ove si esprime la sostanza stessa della vita spirituale e l'esistenza umana concreta trova il suo radicamento e il suo equilibrio. Si è sottolineato il riferimento del simbolismo alla situazione dell'uomo nell'universo e il fondamento di ogni attività simbolica nella natura umana (G. Durand); si è messa in rilievo l'«apertura» del simbolo, in quanto esso, per la sua stessa struttura, evidenzia l'equivocità dell'essere (P. Ricoeur); si è colto e valorizzato anche il dinamismo del simbolo, la sua capacità di orientare e stimolare l'uomo verso una realizzazione futura (G. Bachelard). D'altra parte, la stessa ricerca sociologica, mentre documenta anche in ambiti molto evoluti la persistenza di espressioni simboliche e sacrali ben al di là di certe previsioni, testimonia la continua creazione di nuovi miti e di nuovi riti, che denotano l'esistenza di esigenze profonde dell'uomo, spesso camuffate e degradate, ma mai del tutto soffocate (cfr. CH. A. BERNARD, *Panorama des états symboliques*, in: Greg 55, 1974, 379-392).

I/ I CONCETTI SEGNO-SIMBOLO

Tentiamo ora di dare alcune indicazioni per precisare e distinguere i concetti di «segno» e di «simbolo», fondandoci su alcune posizioni che ci sembrano più largamente condivise. Parliamo prima di tutto di *segno*, inteso come genere rispetto ad altri concetti più specifici. Si chiama *segno* una realtà sensibile che indica in se stessa una carenza e rimanda ad un'altra realtà assente o non presente allo stesso modo. Usando le categorie introdotte da F. De Saussure, si indica in genere con il termine *significante* lo stesso elemento sensibile, con il termine *significato* la realtà evocata, con il termine *significazione* la relazione stabilita e quindi, concretamente, la capacità effettiva di un significante di essere tale per determinate persone: capacità che può dipendere, oltre che dall'elemento sensibile, da un «codice» comune dei due comunicanti, dal contesto, dalla esperienza precedente, ecc.

La definizione tradizionale di segno di origine agostiniana («una realtà che fa venire in mente qualche altra cosa») è oggi variamente criticata, in quanto l'espressione «fa venire in men-

te» risulta una categoria per alcuni troppo ristretta e per altri troppo vasta. Si sottolinea, comunque, il suo carattere intellettualistico: il segno non è solo un'entità sensibile che ci introduce alla contemplazione di una verità superiore, ma ci mette in rapporto con un evento, al quale ci fa, in qualche modo, partecipare. Abbiamo parlato del segno in generale. Quando invece si usa *il termine segno in senso più specifico* (e specie in rapporto a *simbolo*) si intende, di solito, una realtà sensibile che rinvia ad un significato preciso, di carattere convenzionale: più determinato, ma più limitato. Non c'è quindi tra il significante e il significato rapporto di comunione e di presenza. Altri parlano di una relazione immotivata (non fondata naturalmente) e quindi necessaria (come convenzione). Ma sono molti gli studiosi che preferiscono conservare al termine *segno* un'accezione generale, e introducono — a confronto con il termine simbolo — altri termini di significato non sempre univoco, come *segnale, indice, icona, immagine, ecc.*

Come fattori discriminanti per stabilire una variazione di senso in questo vasto campo nozionale si può considerare se la relazione implica una rappresentazione di uno dei due termini della relazione stessa, un' analogia, oppure una connessione più o meno immediata, o la coincidenza dei due *relata*, o la trascendenza di uno rispetto all'altro, o un riferimento esistenziale per l'utente, ecc. (cfr. R. BARTHES, *Elementi di semiologia*, Torino 1967, pp. 34 s.). Il termine *simbolo* (gr. *symbolon*, dal verbo *symbollo*: gettare insieme, mettere insieme, confrontare), a livello etimologico-semantico primario, indicava una parte, un frammento che esigeva il completamento di un'altra parte, per formare una realtà completa e funzionale. Ma, in senso antropologico, oggi si parla generalmente di *simbolo*, quando si ha un significante che non rinvia ad un significato preciso, ma ad un altro significante; quando la realtà significata è in qualche modo presente, anche se non del tutto comunicata; quando la funzione simbolica è fondata nella realtà stessa del significante: non è quindi convenzionale e definita, ma si radica nella natura stessa delle cose ed è, proprio per questo, aperta a prospettive più profonde ed universali.

In campo religioso, il termine *simbolo* viene riferito tanto alle forme concrete in cui una determinata religione si esplicita, quanto al modo di conoscere, di intuire e di rappresentare, proprio dell'esperienza religiosa. In questi simboli, anche se spesso si può riconoscere in essi un su-

strato antropologico universale, il significato, il *qualche cos'altro* a cui rimandano, viene definito dai singoli autori in base alla interpretazione generale del fatto religioso: può quindi essere fatto dipendere da una rivelazione, dall'influsso sociale, dall'emergenza di un archetipo, ecc.

Una forma particolarmente importante di simbolo religioso è il *rito*, che si può definire un'azione simbolica, costituita da un gesto e da una parola interpretativa con una struttura istituzionalizzata di carattere tradizionale, che favorisce la partecipazione comune e la ripetizione. Le azioni simboliche più tipiche delle singole religioni sono generalmente legate ai momenti-chiave della vita dell'uomo, con un riferimento costitutivo ai più grandi problemi dell'esistenza umana. In rapporto ad atteggiamenti interiori, tradotti normalmente in un comportamento quotidiano, si riconosce all'attività simbolico-rituale una funzione di espressione più integrale, di intensificazione, di socializzazione, di sostegno, di formazione permanente.

II/ NELLA S. SCRITTURA

1/ Il simbolismo biblico

La Bibbia conosce appena il termine simbolo (Os 4, 12; Sap 2, 9; 16, 6), mentre usa molto spesso — 80 volte nell'AT, 70 volte nel NT — il termine *segno* (ebr. *'ot*, gr. *semèion*) ed altri termini affini. Ma, al di là dei termini, il linguaggio simbolico, profondamente connaturale alla mentalità semitica, è una delle caratteristiche fondamentali della S. Scrittura: «la pedagogia dei segni» è, d'altra parte, una costante dell'azione del Dio vivente in mezzo al suo popolo. Carattere simbolico, in senso lato, hanno nell'AT molte narrazioni bibliche, gli antropomorfismi e gli antropopatismi riferiti a Dio, le espressioni che riguardano l'Alleanza e, in senso più specifico, i riti della religione ebraica (la Pasqua, le feste, il sacrificio, la circoncisione, l'unzione, ecc.), i luoghi e i segni della presenza di Dio nel mondo (l'Arca, la Tenda, il Tempio), gli oggetti del culto, ecc. Il simbolismo biblico nasce da una concezione religiosa che vede tutta la realtà e tutta la storia in stretta connessione con Dio, per cui tutti gli esseri e tutti gli avvenimenti possono diventare segni della presenza e dell'opera di Dio. Nel NT vi è una stretta continuità simbolica con l'AT sia nel linguaggio che nei riti, ma tutto si incentra nel Cristo che compie ogni figura

e ogni promessa. La novità di alcuni simboli del NT dipende dal significato e dalla funzione che essi vengono ad assumere in rapporto con il mistero di Cristo: la cena, il battesimo, l'unzione, l'imposizione delle mani, ecc. È concretamente la Parola della predicazione che dona ad essi la loro nuova realtà nella fede e nella vita della comunità cristiana.

I segni biblici si possono classificare in quattro principali categorie: *i segni della creazione* (culminanti nell'uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio: Gn 1, 26), *i segni-avvenimento* (che culminano per l'AT nell'Esodo e per il NT nell'Incarnazione), *i segni-persona* (fino alla persona stessa di Cristo, uomo-Dio), *i segni rituali* (culminanti nella celebrazione pasquale e nel suo compimento nell'ultima Cena); ad essi si può aggiungere, sul piano del linguaggio, la *parabola* (ebr. *māšāl*, gr. *parabolè*), forma didattica che consiste fondamentalmente nell'uso di un paragone ampliato, che accenna al mistero senza esplicitarlo (cfr. S. CAVALLETTI, *Segno, simbolo, tipo nell'ebraismo e nel cristianesimo primitivo*, in: AA. VV., *Il segno*, Roma 1970, pp. 41-61).

2/ Antico Testamento

Nell'AT il termine *segno* ('*ōt*) si riferisce sempre a qualche cosa di percepibile ai sensi, che è ordinato ad un'altra realtà di cui chiarisce il significato, o di cui talvolta indica l'esistenza o la presenza. È, a volta a volta, una garanzia per una promessa futura (es. Es 3, 12 s.) la memoria simbolica di un evento passato (es. Gs 4, 6), una testimonianza della potenza di Jahvé (es. Is 55, 13) o la prova del suo attuale intervento (es. Is 7, 11. 14). Anche le azioni simboliche dei profeti e i prodigi che essi compiono sono una manifestazione che la loro missione è da Dio. I segni non hanno sempre un carattere miracoloso: segni sono, ad es., i luminari del cielo (Gn 1, 14), l'arcobaleno (Gn 9, 8-17), la circoncisione (Gn 17, 10-12), ecc. Ma il fatto che essi sono sempre visti, nella mentalità biblica, in rapporto con Dio, spiega il continuo abbinamento dei concetti *segni-prodigi* ('*ōtōt - wmpf'tém*), specie in rapporto al più importante e più determinante intervento salvifico di Dio nell'AT: l'Esodo (cfr. Nm 14, 11. 22; Dt 4, 34; Sal 78, 43; 105, 27, ecc.). Tuttavia il collegamento del segno con l'intervento di Dio non è sempre così rigido: anche i falsi profeti possono fare dei segni (Dt 13, 2-3) e Israele dovrà trovare nella sua fede un criterio di discernimento.

3/ Nuovo Testamento

Nel NT i due concetti segni-prodigi (*semèialterata*) rimangono uniti nei Sinottici e in S. Paolo in rapporto alla Parusia (Mt 24, 24; Mc 13, 22; 2 Ts 2, 9) e in Paolo e Atti degli Apostoli per mostrare l'assistenza di Cristo all'opera di Paolo stesso (Rm 15, 19) e al lavoro missionario degli Apostoli (At 2, 45. 4, 30, ecc.). L'ispirazione fondamentale del simbolismo neotestamentario, come il vocabolo *semèion*, corrispondono all'AT, con una accentuazione del carattere religioso.

Il bambino giacente nella mangiatoia è il *segno* annunciato ai pastori (Lc 2, 12); Simeone annuncia che egli sarà un *segno di contraddizione* (Lc 2, 34). Agli Ebrei che esigeranno da lui un *segno* (Mt 12, 38; 16, 1; Gv 2, 18. 6, 30), Gesù risponderà che non sarà dato loro che il *segno di Giona* (Mt 16, 4; Lc 11, 29). Nella Parusia «apparirà il segno del Figlio dell'uomo nel cielo» (Mt 24, 30).

Nei Sinottici Gesù compie frequentemente dei miracoli per mostrare la sua potenza divina e per introdurre alla sua missione. Tali «opere» sono chiamate da Gv esplicitamente *segni* (*semèia*), perché manifestano la sua gloria (*doxa*) e costringono a prendere posizione di fronte a Cristo che si rivela Messia e Figlio di Dio (Gv 2, 11; 20, 30 s.). Alcuni non sanno andare al di là del prodigio e non ne capiscono il significato: «... voi mi cercate non perché avete visto dei segni, ma perché avete mangiato di quei pani e vi siete saziati» (Gv 6, 26).

Nel IV vangelo la concezione biblica del segno raggiunge la sua espressione più alta, nel senso che viene esplicitato ed approfondito il senso che esso aveva nell'AT e nei Sinottici. Gv vede nell'Incarnazione e nelle opere del *Logos* quella rivelazione di Dio che Dt e Sap riconoscono nella creazione e nella storia. Sono pochi i segni narrati da Gv, ma sono scelti con cura e presentati con grande forza espressiva. Alcuni di essi hanno un riferimento simbolico a Cristo in relazione con i sacramenti del battesimo e dell'eucaristia (Gv 6 e 9) a cui richiama, secondo molti Padri, anche l'insistenza di Gv sul sangue ed acqua usciti dal costato di Cristo in croce (Gv 19, 34). Secondo molti studiosi, il vangelo di S. Giovanni ha, in molte sue pagine, una ispirazione sacramentale, che riflette la primitiva esperienza ecclesiale.

Se Gesù aveva dimostrato una certa reazione contro la ricerca di segni, anche il NT, come già l'AT, invita alla prudenza circa la validità dei segni, specie in riferimento ai falsi profeti.

(Mt 24, 24; Mc 13, 22; Ap 16, 14, ecc.). Agli Ebrei che chiedono *segni* Paolo predica il Cristo crocifisso (1 Cor 1, 22).

Nelle lettere di S. Paolo, che usano otto volte il termine *semèion*, troviamo altri termini di significato affine come *typos* (1 Cor 10, 11: queste cose avvennero come esempio per noi...) *eikon* (Col 1, 15: immagine del Dio invisibile), *omòtoma* (Rm 6, 5: fummo innestati nella somiglianza della sua morte), e lo stesso termine *mysterion*, molto frequente in S. Paolo. In alcuni testi del NT, e specie in 1 Cor 10, 1-4 (con il termine *typos*) e in 1 Pt 3, 21 (con il termine *antitypos*) troviamo già quella interpretazione tipologica della S. Scrittura che avrà grande sviluppo tra i Padri, frutto di una comprensione profondamente unitaria di tutta la Storia della Salvezza.

III/ NELLA TRADIZIONE CRISTIANA

1/ Sviluppo del simbolismo cristiano

Prenderemo, prima di tutto, in considerazione alcune prospettive generali, per poi analizzare più in particolare alcuni aspetti. Lo sviluppo del simbolismo cristiano è favorito, oltre che dalla vitalità intrinseca della comunità cristiana e dal perdurare della tradizione e della mentalità biblica, anche dagli influssi delle varie culture: dall'ellenismo (tradizione platonica, influssi religiosi, ecc.) nei primi secoli, e, successivamente, dalla civiltà bizantina in Oriente, e dal mondo franco-germanico in Occidente. La *forma mentis* platonica ha avuto nella antichità cristiana un grande peso. Nella concezione platonica (e neoplatonica) tutto ciò che esiste nel mondo del divenire risponde ad una idea, ad un archetipo nel mondo del *Nous*, ne è anzi una partecipazione: perciò tutti gli aspetti del mondo visibile sono considerati come simbolo di ciò che è spirituale e invisibile. Prescindendo, per ora dai caratteri del linguaggio teologico cristiano dei primi secoli, va sottolineato il precoce moltiplicarsi dei simboli cristiani, in notevole parte di ispirazione biblica: immagini, segni grafici, rappresentazioni, gesti, atteggiamenti, oggetti: soprattutto, il progressivo formarsi del complesso dei segni liturgici, dei quali tratteremo più diffusamente. Questa tendenza all'espressione simbolica, che rimarrà sempre una caratteristica molto marcata nella tradizione cristiana orientale, culmina in Occidente nell'alto Medioevo, specie nel-

l'architettura e nella ornamentazione delle chiese.

Nel tardo Medioevo si assiste ad un profondo cambiamento di mentalità: il convenzionalismo, l'allegorismo, la perdita del senso liturgico, l'intellettualismo e poi il nominalismo dominanti in filosofia e in teologia soffocano il gusto del simbolismo. La nuova mentalità critica verso la concezione medioevale del mondo determina anche l'atteggiamento della Riforma nei riguardi di ogni espressione simbolica sia nell'arte che nella vita liturgica. Questo orientamento generale della cultura occidentale si accentua con l'intellettualismo e il positivismo dei secoli XVII-XIX. Il rinnovamento che ha cominciato ad operarsi in Occidente, a cominciare dal romanticismo, è maturato nella chiesa, in armonia con una nuova sensibilità generale, per gli sviluppi degli studi biblicopatristici e del movimento liturgico e per l'influsso delle scienze umane.

2/ I segni nella liturgia cristiana

a) NT e antichità cristiana

Il settore della tradizione, ove il simbolismo cristiano ha trovato la sua espressione più completa, è certamente quello della liturgia, che è per definizione un «complesso di segni».

Il nuovo culto inaugurato da Gesù è un culto spirituale (Gv 4, 23 s.), in quanto è il dono dello Spirito che ne rende capaci i suoi seguaci: sotto la sua mozione acquistano significato ed efficacia tutti i momenti della nuova vita in Cristo, ma anche i segni e i riti che la caratterizzano esplicitamente istituiti da Cristo, o affidati alla sua chiesa: primi fra tutti, il battesimo come suggello della fede e della conversione, condizione della rigenerazione in lui (Mc 16, 16; Gv 3, 3-5) e l'eucaristia, nella quale Cristo ha ordinato di rinnovare in sua memoria il convito della Nuova Alleanza da lui inaugurato (Mt 26, 26-29 e par.; 1 Cor 11, 23-25), dopo aver insegnato che chi mangia la sua carne e beve il suo sangue avrà la vita eterna (Gv 6, 51).

Con il suo sacrificio redentore Cristo ha suggellato la Nuova Alleanza (Mc 10, 45 s.; 14, 22 s.): «Con una sola oblazione ha reso perfetti per sempre coloro che vengono santificati» (Eb 10, 14). Proprio per questo, se il culto cristiano, nella sua fenomenologia e nelle sue leggi psicosociologiche, può essere studiato come le altre forme religiose, esso viene travisato se non si tiene conto della sua natura profonda. Esso è sempre partecipazione sacramen-

tales di quello di Cristo, unico Pontefice della Nuova Alleanza: nelle «azioni-segno» della chiesa egli riattualizza il suo mistero di salvezza per mezzo di ministri scelti e istituiti per rappresentarlo e per agire in suo nome.

La comunità cristiana ha avuto, fin dall'inizio, la consapevolezza di essere nella sua vita «un sacerdozio santo, per offrire sacrifici spirituali graditi a Dio, per mezzo di Gesù Cristo» (1 Pt 2, 5), ma ha considerato fondamentale il battesimo (At 2, 38-41), ed è stata assidua «nell'ascoltare l'insegnamento degli apostoli e nell'unione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere» (At 2, 42) ed ha conosciuto altri riti (cfr. es., 1 Tm 5, 22; At 8, 17; Gc 5, 14 s.) che essa ha progressivamente meglio compresi e precisati. Dall'estrema semplicità primitiva, della quale poteva ancora vantarsi, intorno al 200, MINUCIO FELICE (*Octavius*, 32: «... delubra et aras non habemus»: PL 3, 339), nei secoli seguenti, il culto cristiano si arricchisce di molti elementi simbolici, provenienti dalla Bibbia e da vari influssi culturali. Nel secolo IV la liturgia cristiana ha ormai raggiunto un notevole sviluppo e si articola in *azioni-segno*, che comportano il ministero di *persone*, la valorizzazione di *cose e parole*, l'attuazione personale e comunitaria di *gesti e atteggiamenti*, con una determinazione di *luoghi e di tempi* sacri.

Lo sviluppo del simbolismo liturgico cristiano conserva una matrice prevalentemente biblica, con costante riferimento alla prassi e all'insegnamento di Cristo, ma l'influsso della civiltà religiosa ellenistica si fa più marcato, specie da parte dei culti misterici. Nel secolo I e nei primi decenni del II, Paolo come Ignazio di Antiochia, adottano una terminologia misterica che era già espressione di una certa cultura e di una certa sensibilità, per indicare le realtà cristiane; nel secolo III, mentre Tertulliano combatte i misteri come «diaboliche scimmiettature», CLEMENTE ALESSANDRINO pensa di dover «discoprire i santi segni», parlando agli Elleni del *Logos* e dei suoi misteri in immagini a loro familiari (cfr. *Protreptikos*, XII, 119, 1-120, 2: GCS I, 84). Ma è solo a cominciare dal secolo IV, quando ormai i misteri si dissolvono, che «nel cristianesimo trionfante sono accolti in folla, senza preoccupazione di sorta, e vocaboli ed espressioni e una disciplina dell'arcano e parecchi gesti e azioni liturgiche proprio dai misteri e dal loro mondo» (H. RAHNER, *Mysterion*. Il mistero Cristiano e i misteri pagani, Brescia 1952, p. 40). Se ne potranno cogliere gli influssi in Giovanni Crisostomo, in Dionigi

l'Areopagita e nella evoluzione dei segni liturgici nelle Costituzioni Apostoliche e in S. Basilio: «... l'ellenismo si trasforma in bizantinismo; durante questo processo gli ultimi avanzi del tesoro dei misteri sono anch'essi assorbiti dal cristianesimo e in esso trovano, in significazioni del tutto nuove, un nuovo splendore» (*Ibidem*).

b) La riflessione di S. Agostino

In Occidente, all'inizio del secolo V, S. AGOSTINO può ancora sottolineare la semplicità e l'esiguo numero dei segni sacri nella religione cristiana (cfr. es. *Ep.* 55, 19, 35: PL 33, 221). Egli vede una prova della libertà cristiana nel fatto che, al posto della molteplicità e complessità dei segni dell'At, che erano solo *praenuntiativa Christi venturi*, «sono stati istituiti altri sacramenti di un'efficacia maggiore, di uso più benefico, più facili a celebrarsi, più ridotti di numero», distinguendo il battesimo, l'eucaristia e «tutto quanto ci viene ricordato dalle Scritture canoniche» da «quei sacramenti che la sola tradizione... ci fa rispettare, come la celebrazione annuale del mistero pasquale del Signore e ogni altro uso di questo genere osservato in tutta la Chiesa» (*Contra Faustum* 19, 13: PL 42, 355).

Agostino afferma che noi cristiani per la predicazione usiamo simboli mutuati da tutte le creature, ma con più parsimonia quando si tratta di celebrare i *sacramenta* della libertà cristiana: allora sono sufficienti l'acqua, il frumento, il vino e l'olio (cfr. *Ep.* 55, 7, 13: PL 33, 210). In un altro celebre testo, valorizzato anche da S. Tommaso, egli illustra nitidamente la funzione sociale dei segni e dei riti, annotando che non vi può essere una religione che unisca degli uomini «senza che partecipino insieme a dei segni e a dei sacramenti visibili»; e sottolinea che, senza la *vis sacramentorum*, *non potest perfici pietas* (*Contra Faustum* 19, 11: PL 42, 345).

In questi contesti Agostino usa spesso il termine *sacramentum* in un senso molto vasto, indicando praticamente, con questo nome, tutti i segni sacri: quelli che la parola della S. Scrittura o della chiesa ricollega alle realtà divine. «I segni delle realtà divine — egli annota — sono senz'altro visibili; ma in essi vengono onorate realtà invisibili» (*De cat. rudibus* 26, 50: PL 40, 344). Egli è profondamente consapevole della forza suggestiva ed elevata del linguaggio simbolico «poiché tutto ciò che è suggerito dai simboli, colpisce e infiamma il cuore molto più vivamente di quanto potrebbe fare la ve-

rità stessa, se ci fosse presentata senza i misteriosi rivestimenti di queste immagini... io credo che la sensibilità sia tarda ad infiammarsi finché resta impastoiata nelle realtà puramente concrete; ma se viene orientata verso simboli tratti dal mondo corporeo e di là trasportata sul piano delle realtà spirituali da tali simboli significati, essa acquista in vivacità, già dal solo fatto di questo passaggio, e si infiamma maggiormente come una torcia in movimento, finché una passione più ardente la trascini fino al riposo eterno» (*Ep.* 55, 11, 21: PL 33, 214).

Abbiamo tuttavia notato i limiti della celebre definizione agostiniana di segno («*signum est res praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*»: *De doct. chr.* II, 1, 2.: PL 34, 35). La definizione agostiniana dipende da Origene che definiva il segno: «*signum dicitur cum per hoc quod vidimus, aliud aliquid indicatur*» (*Comment. in Ep. ad Rom. III, 8.*: PG 14, 948), dove, come è stato spesso notato, l'*indicatur* di Origene è suscettibile di una estensione maggiore della formula agostiniana *faciens in cogitationem venire*, più adatta ai segni del linguaggio che a quelli sacramentali.

Ci siamo soffermati sul pensiero di S. Agostino con particolare riguardo ai concetti *segno* e *simbolo*, ma per approfondire la concezione che i Padri avevano del simbolismo cristiano, specie in riferimento alla liturgia, si dovrebbe analizzare con cura tutta la terminologia segnale dei Padri e dei testi liturgici antichi sia in Oriente che in Occidente. In particolare, i termini *eikon*, *symbolon*, *mysterion*, *typos*, *antitypos*, *omidioma*; *signum*, *imago*, *figura*, *species*, *sacramentum*, *mysterium*, *similitudo*, ecc.

c) Il Medioevo

Nell'alto Medioevo il simbolismo liturgico cristiano ha avuto uno sviluppo straordinario, del quale non vanno sottolineati soltanto gli aspetti negativi. Come si può constatare nel Pontificale Romano Germanico del secolo X, c'è stato nelle chiese franco-germaniche un ammirabile sforzo per adattare la tradizione liturgica romana alla mentalità e alle esigenze dei popoli nuovi, per i quali erano necessarie celebrazioni più drammatizzate, ricche di emotività e di fantasia: basta citare la processione della domenica delle Palme, l'Adorazione della Croce, i riti della Veglia Pasquale, come pure il grandioso cerimoniale della dedicazione delle chiese, riti tutti che testimoniano anche un forte influsso dell'Oriente cristiano (cfr. A. L. MAYER,

Die Liturgie in der Europäischen Geistesgeschichte, Darmstadt 1971, pp. 1-97).

Nonostante le successive riforme, l'apporto culturale franco-germanico ha lasciato una traccia molto sensibile nella tradizione liturgica occidentale, ma ancora più profondamente hanno influito sul futuro della liturgia nella chiesa latina gli aspetti negativi di questo periodo. Se nell'antichità cristiana la mentalità biblica e la tradizione platonica avevano ispirato la creazione e la comprensione del simbolismo liturgico cristiano, nel Medioevo la perdita progressiva di un contatto vivo con la S. Scrittura e il prevalere di indirizzi teologici intellettualistici ed astratti hanno favorito una interpretazione allegorica e moralistica dei simboli cristiani.

Di questo nuovo indirizzo, largamente prevalente nel Medioevo nonostante la vivace opposizione di uomini come Floro di Lione (†960 c.) e Alberto Magno (†1280), furono i rappresentanti più tipici Amalario di Metz (†850 c.) e G. Durando (†1246). Amalario, nei suoi vari commentari liturgici (*I. M. HANSENS, Amalari Episcopi opera liturgica omnia*, 3 voll., Città del Vaticano 1948-1950) procede sempre oltre al senso letterale che non ritiene sufficiente a spiegare il segno, con interpretazioni prive di fondamenti oggettivi, spesso basate su testi biblici letti soggettivamente, senza rapporto col contesto. G. DURANDO nel suo *Rationale divinatorum officiorum* (cfr. *Bibl. Patr. Lugd. XXV, 378*) insegna che ogni rito può avere quattro spiegazioni simboliche: storica, allegorica, tropologica, e anagogica: ad es., Gerusalemme designa storicamente la città della Palestina, allegoricamente la chiesa militante, tropologicamente l'anima fedele, anagogicamente la patria celeste (cfr. A. NOCENT, *Il simbolismo nel Medioevo*, in: AA. VV., *Il segno nella Liturgia*, Roma 1970, pp. 81-99).

Questo radicale mutamento di atteggiamento di fronte al simbolismo della liturgia non è che una conseguenza del progressivo passaggio dall'interpretazione tipologica della Bibbia, che si fondava su una continuità oggettiva dalla figura alla realtà, ad una interpretazione allegorica, ormai incapace di aprirsi a prospettive ecclesiali ed escatologiche (cfr. H. DE LUBAC, *Typologie et allégorisme*, in: *RScRel* 34, 1947, 180-224).

D'altra parte, la diminuita funzione della parola nella liturgia, ormai non più compresa dal popolo, favorisce l'enfatizzazione dei riti e una loro interpretazione soggettiva e spesso magica, mentre la perdita del senso vivo della pre-

senza di Cristo nell'azione liturgica, fa sì che i segni non siano più percepiti in riferimento a lui: ciò che porta ad una liturgia ritualistica e senza più rapporto con la vita delle comunità concrete. Le conseguenze sul futuro della liturgia cristiana in Occidente sono state molto gravi: senza misconoscere la vitalità religiosa del Medioevo e del periodo della Controriforma, è lecito notare che il fissismo, il rubricismo, l'intellettualismo che hanno dominato per secoli la vita liturgica della chiesa in Occidente hanno oscurato non solo la primitiva semplicità e l'originario simbolismo, ma spesso anche la vera realtà ed il genuino significato del culto cristiano. Sradicati dal loro entroterra biblico e non più illuminati dalla parola interpretativa, i segni liturgici non sono più stati il veicolo per comprendere il mistero di Cristo e per parteciparvi nella fede.

3/ Simboli e teologia

La rivelazione, sia nell'AT che nel NT, ci è stata trasmessa in larga parte attraverso immagini, ispirate alla natura, all'esperienza umana comune e specialmente alle relazioni interpersonali: basta pensare ai nomi attribuiti a Dio e a Cristo e alle immagini bibliche della chiesa. La teologia cristiana, pur nel suo impegno sistematico di essere *intellectus fidei*, non ha mai abbandonato del tutto la «mentalità simbolica» che ha trovato espressioni particolarmente significative negli scritti preniceni, nei Padri del secolo IV-V, nella liturgia e nella catechesi, nella tradizione orientale e specie in quella bizantina (teologia iconofila), nella teologia del secolo XII, che M. D. CHENU ha giustamente definito «teologia simbolica» e in tutte le forme di teologia spirituale e mistica sia in Oriente che in Occidente.

Gli alessandrini attribuiscono ai simboli e immagini della Bibbia più un valore di «velazione» che di «rivelazione». Origene e Dionigi l'Areopagita sono inclini a pensare che una espressione per immagini costituisca una specie di tradimento dello spirituale. Ma S. Tommaso, pur riconoscendo tutto il valore della tradizione apofatica, è più sensibile alla forza rivelatrice del linguaggio biblico per *similitudines varias et repraesentationes*, ed evidenzia la funzione pedagogica del linguaggio simbolico, adatto alla nostra natura corporale e alla nostra debolezza umana. Egli riconosce la capacità propria dei simboli di mettere in rilievo la trascendenza delle realtà spirituali svelate (cfr. S. TOMMASO, *Summa Theologia*, I, q. I, a. 9). Al-

trove, va ancora più lontano con la sua teoria della analogia, detta di proporzionalità impropria, che è appunto l'analogia metaforica: la similitudine tra la creatura e Dio non si riferisce tanto a ciò che Dio è in sé, ma a ciò che egli è per noi. Il suo scopo è quello di fondare la nostra relazione con Dio. Donde risulta chiaro il valore del metodo seguito dalla Bibbia (cfr. *Summa Theologia*, I, q. I, a. 10, ad 3).

Y. Congar ritiene che nei confronti delle immagini bibliche una teologia integrale abbia una triplice funzione: assicurarsi del loro esatto significato esegetico; criticare l'enunciazione metafisica e tradurla in termini concettuali precisi; vegliare perché la concettualizzazione non significhi un impoverimento della rivelazione (cfr. Y. CONGAR, *La Foi et la Théologie*, Tournai 1962, p. 32).

Più recentemente, J. Ladrière si è interrogato sul senso che può avere l'intervento di una funzione simbolica nel discorso teologico, inteso come sistematizzazione di un linguaggio religioso diretto (proclamazione, annuncio, confessione, ecc.), che è, a sua volta, già interpretazione della esperienza della fede. Per evitare il pericolo di un linguaggio speculativo che soffochi l'apertura del simbolismo verso un dinamismo indefinito e perda i contatti con l'esperienza originaria della fede, bisogna che il linguaggio originario conservi la sua priorità e imprima la sua direzione e la sua energia al processo di sistematizzazione. È la funzione della fede che permette al linguaggio teologico, pur nella discorsività propria del concetto, di realizzare un passaggio dai principi speculativi alle realtà della salvezza con un movimento semantico analogo a quello della simbolizzazione (cfr. J. LADRIÈRE, *Discours théologique et symbole*, in: RScRel 49, 1975, 116-141). Nella stessa occasione G. Durand ha auspicato, da antropologo, «una teologia iconofila, teologia umile che sappia piegarsi verso la condizione umana... memore che l'uomo è fatto a immagine e somiglianza di Dio» (*Ibidem*, p. 23).

Una accezione particolare del termine *simbolo* nella tradizione cristiana è quella che si riferisce alle «professioni di fede», ufficialmente riconosciute dalle varie chiese, in quanto queste erano considerate come il segno distintivo, la «tessera» del cristiano, di cui il battezzando doveva fare la *redditiio* davanti alla comunità, nello stesso rito della iniziazione cristiana. Una leggenda, diffusa in Occidente a cominciare dal secolo IV, collegava il cosiddetto Simbolo degli Apostoli agli Apostoli stessi che l'avreb-

bero composto collegialmente, come base comune della loro predicazione. Questa tradizione esprime la volontà delle chiese, e specialmente di quella di Roma, di mantenersi fedeli alla tradizione apostolica. In realtà, la formulazione definitiva di questo simbolo risale al Medioevo, come ampliamento del simbolo della chiesa di Roma, che risale invece al secolo II ed è alla base dello sviluppo degli altri simboli occidentali. Sembra che in Oriente i simboli delle chiese si siano sviluppati indipendentemente, partendo da testi primitivi già in uso nel secolo II, che avevano una certa omogeneità tra loro. Con le precisazioni dottrinali portate dai grandi concili sono nate le professioni di fede trinitarie e cristologiche del secolo IV-V, tra le quali sono di particolare importanza il Simbolo Niceno e il Simbolo Niceno-Costantinopolitano. L'attuale problematica sul linguaggio religioso investe particolarmente i simboli tradizionali sia in rapporto alla formulazione teologica della fede cristiana, sia in prospettiva pastorale, per le difficoltà che suscita particolarmente il Simbolo Niceno-Costantinopolitano, recitato o cantato nella celebrazione eucaristica da tutta l'assemblea cristiana.

IV/ RINNOVAMENTO E PROBLEMATICA ATTUALE

1/ La riforma liturgica del Vaticano II

Il concilio Vaticano II, frutto di un profondo ricupero della tradizione biblica e patristica e di una più consapevole apertura alle esigenze degli uomini del nostro tempo, ha riproposto la liturgia cristiana come un complesso di segni sensibili, significanti e, nel modo ad essi proprio, efficaci (cfr. *Sacrosanctum Concilium*, C 7): e, proprio per questo, ha voluto una « generale riforma » dei segni liturgici, in « modo che le sante realtà da essi significate siano espresse più chiaramente, il popolo cristiano possa capirne più facilmente il senso, e possa parteciparvi con una celebrazione piena, attiva e consapevole » (*Sacrosanctum Concilium*, C 21).

La liturgia cristiana ritorna così ad essere nell'esperienza del popolo cristiano un universo di segni, ognuno dei quali, con la sua specificità, ci introduce al mistero di Cristo. Le realtà naturali come i ritmi del tempo, « presi » nell'azione sacra, diventano espressioni del mistero di Cristo: vicino alle azioni propriamente sa-

cramentali abbiamo anche segni liturgici secondari, spazi sacri, come anche determinazioni temporali che l'azione sacra rende significative dell'opera salvifica di Cristo. È un complesso simbolico e rituale nel quale è possibile oggi distinguere tre livelli: un livello antropologico universale, un livello biblico (in speciale relazione con le parole e le azioni di Cristo), e un livello culturale, dipendente dall'influsso dell'ellenismo e delle culture successive.

2/ Leggi del simbolismo liturgico cristiano

Tutti questi segni — siano essi sacramentali in senso stretto o no, stabiliti da Cristo o dalla chiesa — obbediscono a una serie di leggi, che presentiamo sinteticamente, rielaborando l'impostazione di A. G. MARTMORT (cfr. *La Chiesa in preghiera*, Roma 1966², pp. 173-210):

a) Essi sono dei *segni* (in senso lato) per introdurre a realtà che li trascendono, ad eventi determinati a cui ci collegano. Non possono essere interpretati in senso puramente funzionale o secondo il metodo allegorico. Vanno compresi e celebrati nella loro piena ed autentica realtà simbolica.

b) Ma essi non sono segni puramente arbitrari, convenzionali. Sono in larga parte dei *simboli*, scelti appunto per la loro attitudine naturale ad essere realtà simboliche, e come tali possono essere studiati ed interpretati anche dalle scienze umane; sono infatti espressioni di un linguaggio che Dio ha scritto nelle cose e che ha affidato anche ai meandri dell'animo umano. Di qui un'istanza di semplicità e di autenticità.

c) Nei segni liturgici, espressioni di atteggiamenti e di realtà soprannaturali, il rapporto tra significante e significato oltrepassa però sempre i fondamenti antropologici: entro una certa misura *il loro significato dipende dalla libera volontà di Cristo e della chiesa*, che è generalmente bene espressa dalla parola che accompagna il gesto e l'azione. In ogni caso è necessario ricercare accuratamente l'intenzione di Cristo e della chiesa, studiare la storia del rito, cioè la sua realtà simbolica originaria e il successivo sviluppo, per vedere come esso debba essere compreso, riformato o forse anche sostituito, in rapporto a nuove esigenze culturali.

d) Soprattutto essi sono, almeno molti, *segni biblici*, la cui intelligenza è data dalla pedagogia stessa del Signore, contenuta nella S. Scrittura. I segni sacramentali sono stati scelti da Cristo, e significano la grazia che contengono, in quanto appunto sono segni biblici. Nei suoi

gesti e nelle sue azioni la liturgia riprende i gesti e le azioni di quelli che ci hanno preceduto nella fede, a partire da Abramo, e riproduce le immagini dell'economia della salvezza, che la Bibbia ci ha reso significative. Per questo, una vera iniziazione liturgica non si potrà fare senza una profonda iniziazione biblica.

e) Se, in generale, si può dire che *i segni tendono sempre a perdere efficacia e vitalità* a causa dell'assuefazione, della distrazione, dell'attenuarsi dell'interesse e dello spirito di chi vi partecipa, quelli della liturgia pongono speciali difficoltà anche per ragioni storiche, in quanto spesso continuano ad essere legati ad una cultura o ad una esperienza umana non più del tutto corrispondenti alle condizioni di oggi. Ma questo fatto, se prospetta istanze più radicali di riforma e di adattamento e pone comunque non lievi problemi di pastorale e di catechesi, non investe l'utilità e la convenienza dei riti in se stessi, affermate con piena legittimità dalla chiesa. Né può mai essere sottovalutato il prerequisite della fede, e di una fede nutrita delle grandi idee della S. Scrittura, ed insieme la necessità di un forte senso di appartenenza alla chiesa, alla sua tradizione e alla sua vita concreta.

3/ Crisi del simbolismo liturgico

Nonostante una chiara tendenza verso una riscoperta del simbolico, documentabile sia a livello scientifico che popolare, e il rinnovamento liturgico in atto, constatiamo oggi nella chiesa una innegabile crisi liturgica, che si traduce — come ha notato J. Ratzinger — in un senso di «straneità di fronte alla realtà sacramentale come tale, di una asprezza e di una esasperazione che non era ancora dato di vedere all'interno del cristianesimo» (cfr. J. RATZINGER, *Il fondamento sacramentale dell'esistenza cristiana*, Brescia 1971, p. 8). È questo evidentemente, prima di tutto, un problema di fede, per le resistenze e le difficoltà che l'uomo pone a lasciarsi coinvolgere nel mistero pasquale del Signore, rifiutando la sua pedagogia dei segni. Ma questo profondo disagio verso l'espressione simbolico-rituale cristiana ha oggi anche una duplice matrice culturale nella perdurante tradizione intellettualistica e positivista dei secoli scorsi e nella mentalità marxista, oggi largamente diffusa, che è nettamente chiusa ad ogni prospettiva simbolica e ad ogni trascendenza. È d'altra parte, la stessa vita dell'uomo di oggi, artificiosa e febbrile, che soffoca in lui ogni attitudine contemplativa e lo abi-

tua ad un atteggiamento funzionalistico ed efficientistico verso le cose. Nasce di qui l'aspetto più radicale della crisi della liturgia, che è, prima di tutto, crisi del simbolismo liturgico. L'uomo secolarizzato di oggi trova molte difficoltà nella concezione di una salvezza collegata a riti che privilegiano e rendono determinanti alcuni momenti della sua esistenza, e non nasconde la sua disaffezione verso un simbolismo e un linguaggio legati a culture che egli ritiene irrimediabilmente tramontate. Egli tende a rifiutare espressioni sacrali isolate dal contesto della sua vita e dal suo impegno quotidiano, spesso caratterizzate da una solennità complessa e artificiosa, con esigenza di luoghi, riti, persone «separati». Egli critica ugualmente e tende a superare forme culturali cosmocentriche, ricercando un'esperienza religiosa più antropocentrica, nella quale i rapporti umani e l'impegno per i problemi dell'uomo hanno più rilevanza degli elementi e dei ritmi naturali. C'è infine in questa mentalità un aspetto di grande conseguenza: l'orientamento della cultura di oggi favorisce nell'uomo contemporaneo l'insofferenza verso la chiesa istituzionale, verso la storia e la tradizione cristiana e verso ogni forma di ciò che viene chiamato «dogmatismo rituale».

Se queste istanze esigono un coraggioso sforzo di adattamento dei riti liturgici e una più impegnativa ricerca di un nuovo linguaggio religioso, non possono certo svuotare il cristianesimo di una dimensione che risponde alla legge fondamentale della Storia della Salvezza, per adeguarlo ad una «riduzione antropologica» preconcepita, che misconosce le esigenze più profonde dell'uomo, che vanno oggi, più che mai, salvaguardate e promosse.

4/ Mistero e simbolo rituale

Non solo per giustificare l'esperienza liturgica, ma anche per comprenderla e viverla più pienamente è necessario oggi valorizzare la base solida e larga fornita dalle scienze umane. Vogliamo limitarci a sottolineare il tentativo fatto da alcuni studiosi di assumere i dati antropologici sulla attività simbolica nell'ambito stesso della riflessione teologica, in modo che essi «non figurino unicamente come un capitolo preliminare o come introduzione, o come un contributo settoriale o di verifica, ma accompagnino e sostengano la riflessione teologica in tutti i punti importanti, a tutti i momenti centrali della sua progressione nell'intelligenza dei misteri della fede» (cfr. C. TRAEYS, *Orienta-*

tions pour une théologie des sacrements in: QL 53, 1972, 97-118). «Il simbolo — scrive Chenu — non è un ornamento accessorio del mistero né una pedagogia provvisoria: è la risorsa coesenziale della sua comunicazione. Tale è la profondità dell'inserzione psicologica ed ontologica del simbolo rituale nel mistero» (cfr. M. D. CHENU, *Anthropologie de la liturgie*, in: AA. VV., *La liturgie après Vat. II*, Paris 1967, p. 174).

Partendo dall'esistenza cristiana, i sacramenti non vengono isolati come azioni a sé, ma situati nell'insieme delle azioni simboliche e delle celebrazioni della vita umana e cristiana: per mezzo di essi, le situazioni fondamentali della nostra esistenza vengono ritualizzate nell'azione della chiesa, come espressioni più intense e concrete dell'intervento salvifico di Cristo e della nostra adesione a lui nella fede. Il rito religioso possiede una sua efficacia specifica sull'uomo, che rappresenta il sostrato antropologico della efficacia riconosciuta dalla fede. L'approfondimento del «comportamento simbolico-rituale» apre la via alla comprensione del senso e dell'importanza che esso ha nell'esistenza umana, il suo carattere istituzionale, la sua funzione formativa, la sua capacità di intensificare l'impegno del singolo e la comunicazione interpersonale.

Attraverso categorie personalistiche legate all'espressione simbolica, si cerca oggi anche di ripensare l'intuizione fondamentale di Odo Casel, per illustrare il prolungamento dell'opera salvifica di Cristo a partire dal Gesù della storia, denunciando l'insufficienza di una interpretazione ontologica, intenzionale o puramente etica per fondare l'unione tra la liturgia e la vita.

5/ Educazione al simbolismo

La rivalutazione della funzione simbolica ha portato, a livello pedagogico, ad una maggiore presa di coscienza dell'importanza di una educazione al simbolismo, anche come momento essenziale di una iniziazione e di una formazione liturgica. Tale educazione simbolica ci sembra che si debba configurare: a livello soggettivo, come perfezionamento dell'attitudine contemplativa e della percezione simbolica; a livello oggettivo, come iniziazione al simbolismo delle realtà naturali (es. luce, fuoco, acqua, ecc.) e di alcune esperienze relazionali (es., della commensalità); a livello culturale, come inserimento graduale in un determinato contesto sociale; a livello espressivo, come for-

mazione all'espressione simbolica (espressione corporea, pedagogia del gesto e degli atteggiamenti, linguaggio simbolico).

Anche l'educazione liturgica deve proporsi una iniziazione progressiva agli atteggiamenti interiori ed esteriori che caratterizzano la vita liturgica e, in particolare, ai valori umani che sono alla base di ogni celebrazione eucaristica, come il senso della festa, lo stare insieme, il convito fraterno, il canto e la preghiera comune, il silenzio dell'ascolto e della meditazione, l'espressione della riconoscenza, del perdono, ecc. (cfr. S. CONGREG. PRO CULTU DIVINO, *Directorium de missis cum pueris*, Typis polyglottis vaticanis MCMLXXIII: nn. 9, 13). Sarà la Bibbia a dare un apporto insostituibile ad ogni educazione al simbolismo cristiano, mentre per la formazione liturgica nessuna pedagogia sistematica sarà più efficace dell'esperienza di celebrazioni vive ed autentiche, in un contesto di fede e di partecipazione comunitaria.

BIBLIOGRAFIA

1/

Raccolte di simboli, ricerche sul fenomeno simbolico nelle sue espressioni concrete: AA. VV., *Le Symbolisme cosmique des Monuments religieux*, Roma 1957; G. DE CHAMPEAUX-S. STERCKX, *Introduction au monde des symboles*, Paris 1966; J. CHEVALIER, *Dictionnaire des symboles*, Paris 1969; K. GOLDAMMER-K. WESSEL, *Kultsymbolik des Protestantismus*, Stuttgart 1960; E. HAMMERSCHMIDT e VV., *Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentum*, Stuttgart 1962; J. A. JUNGSMANN-E. SAUSER, *Symbolik der katholischen Kirche*, Stuttgart 1960; W. KUPPER-P. HAUPTMANN-F. BASER, *Symbolik der kleineren Kirchen, Freikirchen und Sekten des Westen*, Stuttgart 1964; G. NATAF, *Symboles, signes et marques*, Berg Intern. 1973; J. NICOLLE-M. MORISSET, *Pour comprendre aujourd'hui rites et symboles de l'Eglise*, Paris 1968; H. RAHNER, *Simboli della Chiesa*. L'Ecclesiologia dei Padri, Roma 1971; L. REAU, *Iconographie de l'art chrétienne*, vol. I, Introduction générale, Paris 1955; E. URECH, *Dictionnaire des symboles chrétiens*, Neuchâtel 1972 (molto parziale).

2/

Studi generali sul simbolismo, ricerche sul concetto di segno e di simbolo: AA. VV., *Symbol*, in: LThK, Freiburg i. Br. 1930-1938¹, 1205-1210; CH. A. BERNARD, *Panorama des études symboliques*, in: Greg 55, 1974, 379-382; A. COLOMBO-G. FAGGIN, *Simbolo*, in: «Enciclopedia Filosofica» 5, 1371-1374; A. DI NOLA, *Simbolo*, in: «Enciclopedia delle religioni» 5, 1064-1085; O. DUCROT-

T. TODOROV, «Dizionario enciclopedico delle scienze del linguaggio» Milano 1972, pp. 113-119; G. DURAND, *Le statut du symbole et de l'imaginaire aujourd'hui*, in: *LumVie* 81, 1967, 41-74; A. KIRCHGASSNER, *La puissance des signes. Origines, formes et lois du culte*, Paris 1962; É. MASURE, *Le signe. Psychologie, histoire, mystère*, Lille 1953; H. R. SCHLETTE, *Simbolo*, in: «Dizionario teologico» 3, 1968, pp. 356-365; A. VERGOTE, *Le Symbole*, in: *RPhL* 57, 1959, 197-224; ST. WISSE, *Das religiöse Symbol*, Essen 1963; cfr. anche i contributi pubblicati sulle riviste «Eranos-Jahrbuch» (Zürich) e «Cahiers internationaux du symbolisme» (Univ. de Mons).

3/

Opere e studi di autori, specie in rapporto al simbolismo religioso: R. BARTHES, *Elementi di semiologia*, Torino 1966; CH. BAUDOUIN, *Psychanalyse du symbole religieux*, Paris 1957; E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 voll., Berlin 1923, 1925, 1939; cfr. anche: W. VAN ROO, *Symbol according to Cassirer and Langer*, in: *Greg* 53, 1972, 487-534; 615-677; R. DESOILLE, *Le rêve éveillé en psychothérapie*, Paris 1945 (sulla funzione positiva e trasformante dell'attività simbolica); G. DURAND, *L'imagination symbolique*, Paris 1964; U. ECO, *Trattato di semiologia generale*, Milano 1975; M. ELIADE, *Image et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*, Paris 1952; C. G. JUNG, *Symbolik des Geistes*, Zürich 1948; cfr. anche R. HOSTIE, *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C. G. JUNG*, Paris 1955; L. LEVY-BRUHL, *L'expérience mystique et le symbole chez les Primitifs*, Paris 1938; C. LEVI-STRAUSS, *Antropologia culturale*, Milano 1966, pp. 210-229 (L'efficacia simbolica); V. MELCHIORRE, *L'immaginazione simbolica*, Bologna 1972; M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, Paris 1960; J. NAUD, *Structure et sens du symbole. L'imaginaire chez Gaston Bachelard*, Montréal 1971; É. ORTIGUES, *Le discours et le symbole*, Paris 1961; J. PIAGET, *La formation du symbole chez l'enfant*, Paris 1945; P. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965; A. SCHAFF, *Introduzione alla semantica*, Roma 1974.

4/

Studi sul simbolismo biblico: J. P. CHARLIER, *La notion de Signe (sêmeion) dans le IV Evangile*, in: *RScRel* 43, 1959, 434-448; R. FORMESYN, *Le sêmeion johannique et le sêmeion hellénistique*, in: *ETL* 38, 1962, 856-896; H. FRIES, *Segno/Miracolo*, in: «Dizionario teologico» trad. it. Brescia 1968, vol. III, pp. 309-332; C. GANCHO, *Segno*, in: «Enciclopedia della Bibbia» vol. VI, Torino-Leumann 1971, 311-316; E. HAULOTTE, *Symbolisme du vêtement selon la Bible*, Paris 1964; C. A. KELLER, *Das Wort OTH als Offenbarungszeichen Gottes*, Basel 1946; K. H. RENGSTORF, *Sêmeion*, in: *TWNT*, vol. VII, 199-268; E. TESTA, *Il simbolismo dei giudeo-cristiani*, Gerusalemme 1962.

5/

Sul problema del linguaggio simbolico in teologia AA. VV., *Symbole et théologie*, in: *RScRel* 49, 1975, 1-2; AA. VV., *Symbolisme et théologie*, in: *SA* 64, («Sacramentum» 2), Roma 1974; M. D. CHENU, *La théologie au XII siècle*, Paris 1957, pp. 159-209 (c. VII: La mentalité symbolique; c. VIII: La théologie symbolique); J. P. MANIGNE, *Pour une poétique de la foi. Essai sur le mystère symbolique*, Paris 1969; H. OTT, *L'expression symbolique et la réalité de l'Inexprimable*, in: AA. VV., *I. sacro. Studi e ricerche*, a cura di E. CASTELLI, Roma 1974, pp. 351-368; K. RAHNER, *Sulla teologia del simbolo*, in: *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Roma 1965, pp. 51-107.

6/

Sulle antiche professioni di fede: O. CULLMANN, *Les premières confessions de la foi chrétienne*, Paris 1949; L. DOSSETTI, *Il simbolo di Nicea e Costantinopoli*, Roma 1969; H. DE LUBAC, *La foi chrétienne. Essai sur la structure du symbole des apôtres*, Paris 1969.

7/

Sui segni della liturgia e sul simbolismo liturgico e sacramentale: AA. VV., *Il segno nella liturgia*, Roma 1970; M. AMALADOSS, *Sémiologie et sacrament*, in: *LMD* 114, 1973, 7-35; L. BEIRNAERT, *Expérience chrétienne et psychologie*, Paris 1964, pp. 353-389; L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, Brescia 1964; P. COLIN, *Phénoménologie et herméneutique du symbole liturgique*, in: AA. VV., *La liturgie après Vat. II*, Paris 1967, pp. 211-238; A. CUVA, *Linee di antropologia liturgica*, in: *Sal* 36, 1974, 3-31; TH. FILTHAUT, *La Théologie des mystères. Exposé de la controverse*, Tournai 1954; J. GELINEAU, *La comunicazione nell'assemblea: il segno*, in: AA. VV., *Nelle vostre assemblee*, vol. I, Brescia 1975², pp. 105-128; R. GUARDINI, *I santi segni*, Brescia 1964; E. LODI, *Psicologia del simbolismo liturgico*, in: *RL* 54, 1967, 53-60; S. MARSILI, *Il mistero liturgico: realtà e segno*, in: *RL* 55, 1968, 632-644; A. G. MARTIMORT, *La Chiesa in preghiera*, Roma 1966², pp. 173-210; H. B. MEYER, *Die Sakramente und ihre Symbolik als Antwort auf Grundfragen menschlicher Existenz*, in: K. RAHNER-O. SEMMELROTH («Theologische Akademie» 2) Frankfurt a. M. 1965, pp. 57-78; H. REIFENBERG, *Sakramentsgottesdienst als aussagefähiges und verstehbares Symbol*, in: *ArLitg* 14, 1972, 99-138; M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, vol. I, Milano 1964³, pp. 57-74; P. SÖHNGEN, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, Bonn 1940; C. VAGGGINI, *Il senso teologico della liturgia*, Roma 1965², pp. 46-95; A. VERGOTE, *Regard dupsychoïsme sur le symbolisme liturgique*, in: *LMD* 91, 1967-1968, 129-159; ID., *Gesti e azioni simboliche nella liturgia*, in: *Conc* 7, 1971, 54-70; ID., *La réalisation symbolique dans l'expression cultuelle*, in: *LMD* 111, 1972, 110-131.

SESSUALITÀ

POMPEO PIVA

I/ SIGNIFICATO DELLA SESSUALITÀ UMANA: 1/ La sessualità, fenomeno culturale. 2/ Sessualità e linguaggio. 3/ Significato della sessualità umana. - **II/ INSEGNAMENTO DELLA SCRITTURA:** 1/ Sacralizzazione della sessualità. 2/ Antico Testamento. 3/ Nuovo Testamento. - **III/ INDICAZIONI TEOLOGICHE:** 1/ La sessualità, funzione di crescita personale. 2/ La sessualità, fattore di socializzazione.

La sessualità è un mistero; per questo non è facile coglierne il senso totale. In essa è in gioco tutto l'uomo; da qui la difficoltà di definirla con un atto «riflesso».

L'enigma della sessualità è descritto da P. Ricoeur in questi termini: «Infine, quando due esseri si attraggono a vicenda, non sanno ciò che fanno; non sanno ciò che vogliono; non sanno ciò che cercano; non sanno ciò che trovano. Che senso ha questo desiderio che li spinge uno verso l'altro? Si tratta del desiderio del piacere? Certamente. Ma è una povera risposta, perché nello stesso tempo presentiamo che il piacere non ha senso per se stesso, ha un valore figurativo. Ma di che cosa? Abbiamo la coscienza viva ed oscura che il sesso partecipa ad un tessuto di potenze le cui armoniche cosmiche sono dimenticate ma non abolite, che la vita vale molto di più della vita. Voglio dire che la vita è molto di più di una lotta contro la morte, di un ritardo della scadenza fatale; che la vita è unica, universale, tutta in tutti, ed è a questo mistero che la gioia sessuale rende partecipi; che l'uomo non si personalizza, eticamente, giuridicamente se non si immerge nel fiume della Vita. Ma questa coscienza viva è anche una coscienza oscura, perché sappiamo bene che l'universo, al quale la gioia sessuale partecipa, si è radicato in noi; che la sessualità è il vertice di una Atlantide sommersa. Da qui, il suo enigma» (P. RICOEUR, *La sexualité. La merveille, l'errance, l'origine*, in: «Esprit» 11, 1960, 1674-1675).

La complessità del problema è, dunque, reale. Le riflessioni che seguono hanno la «presunzione» di mettere semplicemente un po' di ordine nei termini del problema.

I/ SIGNIFICATO DELLA SESSUALITÀ UMANA

La prospettiva in cui si collocano le presenti riflessioni è bene espressa da A. VALSECCHI nella sua opera *Nuove vie dell'etica sessuale*, Brescia 1972, p. 42: «L'apporto interpretativo che ci viene dalla cultura sessuale del nostro tempo, è il riconoscimento dei valori "personali" della

sessualità umana: la sua essenziale presenza nello sviluppo dell'intera personalità è il ruolo primario che essa svolge per la crescita nell'autonomia, nell'oblatività, nell'amore. È il punto di convergenza, codesto, dei modelli interpretativi creati dalle scienze antropologiche: il cui nuovo discorso caratterizza in maniera determinante la nostra attuale cultura». È chiaro: assumiamo questa prospettiva metodologica senza tuttavia farne un assoluto interpretativo etico. La norma etica si «forma» nella convergenza-sintesi e dell'apporto culturale e dell'apporto della Rivelazione, cui spetta il giudizio definitivo.

I/ La sessualità, fenomeno culturale

È il primo aspetto da sottolineare. Nella presente analisi mi servo dei risultati ottenuti da M. MEAD, attingendo soprattutto dalla sua opera *Maschio e femmina*, Milano 1972³. Questo aspetto del problema è importante. Conduce infatti a porre adeguatamente la questione del significato della sessualità; perché, come fenomeno culturale, la sessualità appunto non si lascia ridurre a semplici dati anatomici e psicologici, né alla sola finalità di funzione procreativa; anzi, già sul piano dei dati biologici appare l'impatto della cultura e quindi il superamento del puro dato biologico.

D'altra parte, se è vero che la sessualità umana è anche un fenomeno culturale, e nella misura in cui cultura e linguaggio sono strettamente legati, è facile comprendere l'importanza del linguaggio *sulla* e *della* sessualità. Questa dimensione mancava ad es. nel pensiero di S. Agostino. È vero che per S. Agostino la mutazione nello «statuto» della sessualità umana è attribuita all'avvenimento storico della caduta originale. Ma nella condizione in cui si trova dopo questo avvenimento, la sessualità è presentata nell'immobilismo del dato biologico. Vista sotto l'angolo visuale della funzione naturale procreatrice, questa concezione non è in grado di assimilare positivamente le istanze del piacere e del desiderio. Esiste senza dubbio un linguaggio *sulla* sessualità, ma manca un linguaggio *della* sessualità, capace di renderla me-

diatrice di amore e di comunicazione fra due persone. La sessualità umana è senza storia: la sua «naturalità», intesa come funzione procreatrice, ne esaurisce il significato. Questa mancanza di dimensione culturale appare ad esempio in un curioso passo del *De Genesi ad Litteram*, IX, V, 9: «Se la donna non è stata data all'uomo per la generazione dei figli, per quale altro fine poteva essergli di aiuto? Per lavorare insieme la terra? Ma non esisteva ancora un lavoro che richiedesse un aiuto; e se ce n'era, era preferibile fosse creato come aiuto un maschio. Questo si può dire anche a proposito del confronto che viene dalla presenza dell'altro, se la solitudine gli pesava. Infatti, per la convivenza e per il dialogo non è molto meglio che abitino insieme due amici piuttosto che un uomo e una donna? Se era necessario che due vivessero insieme l'uno comandando e l'altro ubbidendo, affinché volontà opposte non turbassero la pace dei conviventi, neppure a questo scopo sarebbe mancato un sistema in grazie del quale l'uno risultasse primo e l'altro secondo; ciò si dica soprattutto se il secondo doveva essere tratto dal primo, come di fatto è stata tratta la donna. Si dirà forse che Dio abbia potuto trarre soltanto una donna dalla costola dell'uomo e non anche un maschio, se l'avesse voluto? Pertanto, se si toglie il motivo della procreazione, io non capisco più a che titolo la donna sia stata data all'uomo come aiuto». Cfr. inoltre sempre dal *De Gen. ad Litt.* IX, III, 5; IX, VII, 12; IX, XI, 19. Interessante è anche il testo *De coniugiis adult.* II, XII, 12. A questo proposito si possono leggere le interessanti annotazioni (anche se in parte discutibili, specialmente in relazione ai «limiti del procreazionismo»), di E. SAMEK LODOVICI, *Sessualità, matrimonio e concupiscenza in Agostino*, in: AA. VV., *Etica sessuale e matrimonio nel Cristianesimo delle origini*, a cura di R. CANTALAMESSA, Milano 1976, pp. 225-234.

Singolare controsenso che Agostino, per così dire, impresta al testo biblico, ma che esprime molto bene l'immagine imposta dal suo contesto culturale: la sessualità è percepita nella dimensione biologica a scapito di quella storico-culturale. La sessualità è valutata soltanto sul piano della «funzione» e non nel suo valore «relazionale». Una caratteristica importante dell'essere umano pertanto passa sotto silenzio: l'uomo è «sessualmente relativo» alla donna.

La concezione antropologica di S. Agostino contrasta apertamente con l'immagine che della sessualità si è costruita la cultura moderna.

E questo contrasto sottolinea, a suo modo, lo aspetto culturale del problema.

Ma torniamo alle tesi di M. Mead. A dire il vero intendo soltanto utilizzare le conclusioni dell'autore per sottolineare le diversità e le variabilità dei modelli sessuali.

È interessante notare, sulla scorta dei risultati ottenuti da M. Mead, come il bambino si formi una determinata immagine del mondo e assuma atteggiamenti concreti nei suoi confronti che si diversificano sensibilmente secondo la natura della «zona» per mezzo della quale principalmente egli è legato al mondo. Si potrebbe dire che esiste un sistema di rappresentazione «orale, anale o globale» del mondo. Questi termini designano semplicemente il sistema di rappresentazione e di attitudini indotte a partire dallo strumento privilegiato di relazione con il mondo. Scrive M. Mead: «Abbiamo quindi visto come la particolare attenzione dedicata alla bocca e agli organi genitali sia di carattere fondamentalmente complementare, e tenda a far sorgere disposizione verso i rapporti di attività e passività, iniziativa e risposta, entrata e recettività. Abbiamo anche visto come attribuire importanza alla eliminazione può far sorgere una accentuata disposizione alla reciprocità, sull'atto del ricevere, ritenere ed espellere, e alla misura nel dare e nel ricevere. Per organizzare questo comportamento in modo simmetrico, è necessario ignorare queste relazioni parziali, tutte essenzialmente asimmetriche, e dar loro un indirizzo diverso» (o.c., p. 74).

La scelta della zona è un fenomeno culturale. Significa che i sistemi di rappresentazione e di attitudini determinate dalla bocca, la zona di defecazione, la globalità del corpo come mezzo per l'introduzione nel mondo, non sono determinati dalla biologia, da un dato «naturale», ma sono la creazione di una cultura che usa i dati biologici.

D'altra parte, fare della bocca lo strumento per mezzo del quale gli adulti comunicano «a figli i loro atteggiamenti, già definiti, verso il mondo», non conduce a risultati uniformi (o.c., p. 71). Queste attitudini globali, indotte dal diverso modo di utilizzare lo strumento «bocca», si ritrovano anche nei rapporti sessuali: dolcezza nel comportamento sessuale e mitezza nella intimità coniugale presso gli Arapeh; la concezione di un ruolo sessuale più attivo della donna presso gli Iatmul. Quanto a Mundugumor, M. Mead scrive: «Più tardi, nella vita di adulti, l'amore si svolge come il primo "round" di un pugilato, mentre morsi e

graffi costituiscono una parte importante del corteggiamento» (o.c., p. 70).

Dunque, i caratteri che si attribuiscono alla donna o all'uomo come elementi essenziali della natura, variano a seconda delle culture studiate. Si può dunque parlare di una vera relatività culturale sia maschile che femminile. Per questo M. Mead, nel capitolo intitolato *Sesso e temperamento*, scrive che «il bimbo, osservando se stesso, è costretto a ripudiare alcuni lati della sua particolare eredità biologica perché contrastano acutamente con il prototipo che la sua civiltà ha stabilito per il sesso cui egli appartiene» (o.c., p. 124).

A partire da queste osservazioni, M. Mead avanza l'ipotesi della scomparsa dell'allattamento al seno materno; ma questo fatto avrebbe senza dubbio delle conseguenze di grande portata nel campo della psicologia dei sessi (cfr. o.c., pp. 133 s.). Infatti, come ipotesi degna di considerazione, afferma: «Attualmente, gli effetti dell'allattamento continuano a verificarsi ancora universalmente, poiché in tutte le società si ritiene che la cura dei bambini sia una occupazione più femminile che maschile e non abbiamo, quindi, elementi per determinare se l'impulso del maschio ad affermare la sua mascolinità differenziandosi dalle donne per il suo ruolo attivo abbia altra base oltre questa iniziale. Civiltà come quella degli Arapesh dimostrano quanto facilmente si possa attenuare questo impulso nel maschio, quando i genitori non fanno una netta discriminazione tra i sessi dei loro bambini e quando gli uomini si occupano della nutrizione. Ma questa attenuazione, in complesso, sembra richiedere uno sforzo tale da far supporre che esistano una quantità di altre cause, forse più determinate dalla filogenesi, per l'affermazione di se stesso nel maschio umano. Pur essendo tale ipotesi possibile, attualmente i rapporti intercorrenti tra madre e figlio determinano una situazione per cui le bimbe imparano semplicemente ad essere e i bimbi imparano la necessità di agire» (o.c., p. 134).

Una variabilità simile si nota anche riguardo al ritmo di lavoro (cfr. o.c., pp. 151-160). M. Mead, dopo aver sottolineato che biologicamente il ritmo di lavoro del maschio si adatta meglio a grandi sforzi e che quello della femmina è più monotono e uniforme, osserva che tuttavia queste differenze possono attenuarsi o accentuarsi presso i diversi popoli, come ad es. presso i Balinesi o gli Iatmul. E conclude questa parte del capitolo consacrato al ritmo del lavoro umano e del divertimento, affermando

che «il ritmo di lavoro degli uomini e delle donne si stabilisce in un modo molto arbitrario».

Occorre tuttavia affermare con M. Mead che pur nella variabilità dei modelli e dei ruoli maschili e femminili, esistono delle costanti, a volte con predominio maschile, a volte invece femminile; ed hanno tutte un fondamento biologico. Tra queste costanti, una in particolare dev'essere sottolineata: i ritmi biologici della donna. La curva dell'evoluzione biologica della donna è chiara; è segnata da tappe irreversibili e discontinue: la donna prima è vergine, poi giovane deflorata, quindi donna senza figli ed infine donna che ha generato dei figli. Biologicamente, l'esistenza di una donna è più sentita come un destino che non come una creazione, più una sottomissione alla vita che non una vittoria su di essa. M. Mead esprime tutto questo con due formule felici: «Nella vita della donna gli avvenimenti si susseguono irrevocabili, definitivi. Questo offre una base naturale all'importanza maggiore attribuita dalla bambina al verbo essere piuttosto che al verbo fare. Il bambino impara che deve agire da uomo, compiere date azioni e provare ripetutamente di essere un maschio, mentre la bimba apprende che essa è una bambina e tutto ciò che deve fare consiste nell'astenersi dall'agire come un maschio» (o.c., p. 160). Con la seconda formula, che allude alle cerimonie della prima mestruazione, M. Mead afferma: «Nel corpo della ragazza è avvenuto qualche cosa che ha mutato il suo stato fisico mentre al ragazzo è stato fatto qualche cosa che ha cambiato la sua posizione nella società» (o.c., p. 162). Procedendo sulla stessa linea di pensiero, M. Mead sottolinea l'esistenza di costanti determinate e fisse nello sviluppo sessuale, che lasciano le loro tracce nella psicologia dell'uomo e della donna: la struttura del proprio corpo, le attitudini che inconsciamente la madre induce nel fanciullo che allatta, dicendogli di fatto che è maschio oppure femmina; l'immagine del comportamento così creato differisce a seconda della diversità sessuale del fanciullo, perché la madre lo sa e si comporta di conseguenza. A questo punto ci si può domandare: nella nostra civiltà, sempre più «artificiale» e sempre meno «naturalista», che cosa resterà dei modelli e delle funzioni maschili e femminili che tradizionalmente si sono costruite? M. Mead scrive: «Il nostro problema non è di essere naturali, il che in realtà significherebbe liberarci di ogni vestigio di civiltà, rinunciare al linguaggio e ritornare alla vita animale; non è

quello di essere *più o meno* artificiali e accettare un linguaggio figurato, composto di alcuni gesti espressivi, una spedizione di caccia o un pane di puro frumento mal macinato, quale mezzo per redimerci dalla nostra orrenda condizione artificiale. Il nostro problema è quello di sviluppare e di elaborare questo nuovo metodo di evoluzione, questo prezioso sistema di invenzioni e consuetudini sociali acquisite, che soltanto l'uomo fra tutti gli esseri viventi ha intrapreso. Non abbiamo bisogno di un pane «più naturale», fatto di una qualità di grano approssimativamente simile al cibo degli animali selvaggi, anche se un poco peggiorato da secoli di coltivazione e di concimazione. Abbiamo bisogno di una ricetta per il pane nella quale riunire quanto più possibile «artificiosità», maggiori e non minori risultati di ricerche, applicazione e studio.

La nostra umanità dipende dalla nostra relativa sterilità, dal lungo trascorrere della gestazione, dal periodo in cui i bimbi hanno bisogno delle cure degli adulti, cure possibili solo dove i figli sono pochi e possono essere seguiti a lungo e con amore. Dipende dalla presenza di una fervida corrispondenza tra i due sessi, non strettamente legata al ciclo riproduttivo della femmina. Ma per indirizzare e disciplinare questa capacità di accoppiarsi, per adeguare il numero dei bambini che impariamo a desiderare a quello dei bambini che possiamo allevare (in modo da non dover usare misure brusche e inopportune, e in modo che nessuno debba essere educato al desiderio di non avere figli, e affinché non debbano cominciare delle vite soltanto per essere calpestate da divinità cieche) è necessario conoscere e indirizzare meglio di quanto non si sia fatto fino ad oggi i rapporti umani» (o.c., pp. 212-213).

Queste sono in breve, alcune conclusioni del libro di M. Mead; il loro interesse è fuori dubbio. Esse dimostrano che i caratteri fondamentali della struttura maschile e femminile non possono essere ridotti alle sole componenti biologiche, e nemmeno a quelle psicologiche soltanto. La diversità della psicologia sessuale, l'asimmetria degli erotismi sono parti integranti di una data cultura. Si conquista il proprio corpo e il corpo del partner dell'altro sesso passando per la mediazione di schemi culturali precisi, che sono funzione di una storia e di una società. Si può dunque ammettere che questi schemi culturali definiscono il campo all'interno del quale si situa il gioco della coppia. Il campo troppo angusto può essere oppressivo: la funzione può entrare in conflitto con la «re-

lazione»; la preponderanza del gruppo sociale può entrare in lotta con la libertà della coppia. Ma la liberazione sessuale, alla maniera ipotizzata da W. REICH nel suo libro *La Rivoluzione sessuale*, Milano 1972, è di fatto una grave illusione. L'autore vuole decisamente affrancare la sessualità da ogni regola morale per far posto ad una autoregolazione per la soddisfazione dei «bisogni genitali di base» (p. 32), oppure ad una autoregolazione secondo l'economia sessuale opposta ad una regolazione morale coercitiva.

Questo «naturalismo» sessuale è fortemente imparentato ad una sorta di edonismo morale; o meglio, ad una morale senza peccato. Ma con questa affermazione ho già toccato il problema del senso della sessualità umana. Prima di trattarne ampiamente, rimane un altro problema: quello della sessualità e linguaggio.

2/ Sessualità e linguaggio

Nell'interessante studio di L. THORÉ, *Langage et sexualité*, Paris 1968, si nota per le società tradizionali «la rarità delle comunicazioni verbali tra il marito e la moglie» (p. 73); espressione questa della separazione del mondo maschile da quello femminile. In questo tipo di società, l'intimità tra gli sposi è ridotta al minimo, e la comunicazione verbale e dei sentimenti molto povera. E il linguaggio, annullato nella sfera della sessualità, si arricchisce nel campo dell'economia e della politica. La proibizione dell'incesto, che secondo LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris 1968, è il fondamento di ogni società, «l'atto stesso per mezzo del quale la società si costituisce e umanizza la natura in cultura», si prolunga nelle società tradizionali per mezzo di un'altra proibizione che gioca in senso contrario. Scrive L. Thoré: «Si direbbe che accanto alla proibizione dell'incesto, esiste una proibizione dei sentimenti, o più esattamente, della parola che li esprime, e senza la quale è impossibile il loro svelarsi. Questa proibizione agisce in senso contrario alla prima; tutto accade come se i modelli culturali limitassero al massimo lo scambio verbale tra l'uomo e la donna, là dove lo scambio sessuale è permesso e consacrato ufficialmente; e, al contrario, l'autorizzassero nelle relazioni di consanguineità, dove interviene la proibizione dell'incesto» (o.c., pp. 83-84). Soltanto con l'avvento della società urbana si realizza la nascita e la compenetrazione di un cambiamento nel comportamento sessuale, nel linguaggio e nei sentimenti. Soltanto allora

la sessualità riesce a trovare il proprio linguaggio; si forma un linguaggio *della* sessualità. I due tipi di comportamento sessuale corrispondono dunque a due tipi di cultura. Nella cultura tradizionale, la società difende il gruppo contro il suo disfacimento, riducendo il linguaggio sessuale. Prevale la famiglia stabilita e il gruppo sociale sulla coppia. La proscrizione del linguaggio sessuale appare dunque « come una delle tecniche più sicure per preservare l'unità del gruppo sociale » (o.c., p. 85).

Nella società urbana, al contrario, il gruppo si frantuma nella cellula coniugale. Il cambiamento del linguaggio e dei sentimenti assicura questa indipendenza della coppia e ne diventa la forza di coesione.

Secondo i tipi di cultura, tradizionale oppure urbana, scrive ancora L. Thoré, « la sessualità esula dal campo del linguaggio » oppure al contrario, diventa essa stessa linguaggio, quando « il linguaggio si sessualizza » (o.c., p. 87). Nella struttura verticale e monolitica del primo tipo di società, l'integrazione delle generazioni è operata a vantaggio della classe già affermata ed è accompagnata da una rottura, ugualmente verticale, tra i sessi « che separa il mondo degli uomini da quello delle donne » (*Ibidem*). Nella struttura diversificata del secondo tipo di società, l'omogeneità si costruisce tra gli individui della stessa età, e si opera così una frattura tra le generazioni. Scrive L. Thoré: « La prima subordina il linguaggio alla sua struttura, ma lo rende anche anacronistico; la seconda si subordina al linguaggio, e questa sottomissione comporta l'accettazione del tempo » (o.c., p. 100).

È chiara la conseguenza antropologica: legando strettamente sessualità, linguaggio e tempo, e modificando secondo i casi il rapporto tra questi tre elementi, si ottengono dei tipi di cultura profondamente diversi. E questa differenza tocca prima di tutto lo « statuto » della sessualità umana. Avendo scoperto il proprio linguaggio e divenuta comunicazione, la sessualità cambia il segno. Lo stile del rapporto uomo-donna diviene così veramente e profondamente umano: è comunicazione interpersonale. E L. Thoré, riprendendo un celebre testo dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* di K. MARX, scrive che « l'uomo diventa un essere sociale nella misura in cui il bisogno naturale, che predetermina l'istinto, include anche il bisogno di dialogo » (*Ibidem*).

In questa prospettiva dunque, la sessualità si umanizza, facendosi linguaggio, dialogo e relazione interpersonale. Siamo giunti pertanto a

discutere il terzo momento della nostra indagine: la sessualità intesa come relazione interpersonale.

3/ Significato della sessualità umana

Due momenti sono da considerare: la sessualità come *funzione biologica*: e la sessualità come *desiderio e piacere*.

a) Funzione biologica

La funzione sessuale ha una propria finalità immanente, che non è possibile ignorare. Ma non percepire la funzione biologica come *diversità e relazione*, significa non riconoscere il significato propriamente umano della funzione stessa. È nella funzione sessuale che l'uomo si percepisce diverso dalla donna e nello stesso tempo relativo ad essa. E inversamente, è appunto nella funzione sessuale che la donna si percepisce diversa dall'uomo e nello stesso tempo relativa ad esso. La finalità procreatrice della funzione sessuale si iscrive dunque in una struttura-relazione differenziata. A questo livello, la pura finalità procreativa non è negata, ma superata ed assunta.

b) Desiderio e piacere

Il carattere « relazione » della sessualità umana si fa ancora più chiaro se indaghiamo sul concetto di « desiderio ». Occorre infatti notare che la dimensione biologica della sessualità, nel suo duplice valore procreativo e relazionale, va integrata nella dimensione umana del desiderio.

Riprendo un passo dell'articolo di B. RIBES, *Sur l'encyclique « Humanae Vitae »*, in: *Êt* 10, 1968, 441: « Il desiderio specifico che costituisce la sessualità si fonda sul desiderio dell'altro. Desiderio di desiderare la donna da parte dell'uomo; desiderio di desiderare l'uomo da parte della donna: è prima di tutto un fatto relazionale. La gioia che risulta dalla realizzazione del desiderio è reciproca, cioè essa è simultaneamente data e ricevuta. Ma allora, tutto si conclude in una specie di egoismo a due, come spesso si afferma? Niente affatto, perché il desiderio è contrassegnato da una mancanza radicale. Ciascuno desidera ciò che l'altro non può dargli perché non lo possiede, vale a dire l'oggetto che sazia. Gioia e desiderio si spengono, e ciascuno è rinviato alla propria solitudine. C'è quindi nella sessualità una dimensione di lusinga che fa parte della sua stessa struttura. Proprio perché la sessualità non imprigiona, proprio perché è costituita da irreducibile

insaziabilità, essa evolve verso l'amore tenero e l'amicizia. Anche per ciò essa desidera il figlio; e questi occupa il posto di ciò che muore — la gioia data e ricevuta — come un tentativo per vincere l'evanescenza, per perpetuare l'unione».

Desiderio e piacere sono senza dubbio dei valori positivi della sessualità umana: in essa vanno assunti in un difficile equilibrio. Il desiderio è desiderio dell'altro nella sua diversità sessuale. E questo desiderio dell'altro passa necessariamente attraverso la mediazione del piacere donato e ricevuto.

Nel desiderio, l'uomo fa la duplice esperienza e del suo proprio corpo, come corpo sessuato, e della relazione con l'altro. Nell'*Essere e il Nulla*, Milano 1970³, J. P. SARTRE ci dona una descrizione suggestiva del desiderio e del piacere alle pp. 470-502. Che cos'è il desiderio? E prima di tutto, di che cosa si ha desiderio?

Bisogna rinunciare a concepire il desiderio nella prospettiva dell'immanenza. Ogni teoria immanentistica o soggettivista non riuscirà mai a spiegare come il desiderio possa uscire per «legare» il suo desiderio ad un oggetto (cfr. *o.c.*, p. 470). Convien quindi definire il desiderio per mezzo del suo oggetto trascendente. Tuttavia è inesatto affermare che il desiderio è sempre «desiderio di possesso fisico» dell'oggetto desiderato. Il desiderio, non potendo porre la soppressione di sé come fine supremo, né eleggere a suo scopo un atto particolare, è puramente e semplicemente desiderio di un oggetto trascendente.

Ma di quale oggetto si ha desiderio? Il desiderio è desiderio di un corpo, ma sullo sfondo della presenza di tutto il corpo come totalità organica; il desiderio pertanto si dirige verso una forma in situazione. Cioè, il desiderio pone il mondo e desidera il corpo a partire dal mondo, ed una bella mano a partire dal corpo (cfr. *o.c.*, pp. 471 s.). Proprio per questo non desideriamo il corpo come puro oggetto materiale: il puro oggetto materiale, infatti, non è in situazione. Così la totalità organica, che è immediatamente presente al desiderio, non è desiderabile se non in quanto manifesta non solo la vita ma anche la coscienza adatta. Quindi: «Un corpo vivente come totalità organica in situazione con la coscienza all'orizzonte: questo è l'oggetto al quale *si rivolge* il desiderio» (*o.c.*, p. 472).

«E cosa vuole il desiderio da questo oggetto? Non possiamo determinarlo senza aver risposto ad una domanda preliminare: *chi* deside-

ra?» (*o.c.*, p. 472). J. P. Sartre così continua «Senza dubbio, chi desidera *sono io*, ed il desiderio è un modo singolare della mia soggettività» (*o.c.*, p. 473).

Il desiderio è coscienza; cioè, il desiderio è consenso al desiderio. Questo significa che non si tratta solamente di sentire un corpo; bisogna sentirlo in quanto «invischia» la coscienza. È un tentativo di incarnazione del corpo dell'altro; un tentativo cioè di rivelare l'altro a me stesso nella sua carne, e me stesso all'altro nella mia carne. Il gesto sessuale fa nascere la carne dell'altro e la mia carne. Di conseguenza il possesso appare veramente come duplice incarnazione reciproca (cfr. *o.c.*, pp. 477 s.).

Il desiderio diventa così mediazione vissuta e rilevante del mio corpo e dell'altro nel suo corpo. Il desiderio è di fronte all'altro e, nello stesso tempo, è relazione con l'altro. In questa prospettiva acquistano significato i gesti propriamente sessuali.

Dunque: desiderio e piacere non hanno un significato umano se non nella prospettiva relazionale, in quanto sono mezzo per un incontro di due persone nell'amore. Il piacere è senza dubbio presente nella relazione amorosa, non come fine o come scopo ultimo, ma come «luogo di incontro e di comunione», come dono offerto e accoglimento di un dono proposto. Ma sul desiderio umano incombe una minaccia: nella ricerca del piacere come fine, il desiderio sfiorisce, si uccide come desiderio autenticamente umano. La minaccia, tuttavia, non nasce dall'interno del desiderio stesso; nasce dal narcisismo dell'uomo che priva il desiderio del suo valore relazionale. Anziché essere luogo di mediazione, il desiderio fissa l'individuo su se stesso e rende l'altro un puro mezzo per il raggiungimento del piacere.

La funzione biologica della sessualità, allora, acquista tutto il suo significato proprio nella dimensione relazionale del desiderio e del piacere. La finalità procreativa non è negata, ma è ripresa nella più ampia e più profonda finalità, che è la fecondità dell'amore. Il figlio è il segno della autenticità di questa fecondità d'amore. In altri termini, è il segno che il desiderio non si è rinchiuso nel piacere, ma che ha vinto il narcisismo che sempre lo attende al varco, per «realizzarsi» in un'opera d'amore. È chiaro che funzione biologica, desiderio e piacere non tendono ad una sintesi senza profonde tensioni. La soluzione non sta nella riduzione della finalità procreativa della funzione, e nemmeno nella valorizzazione esclusiva del

carattere relazionale del piacere o nell'autosoddisfazione del piacere. Ma piuttosto, la soluzione va trovata nella difficile integrazione di questi diversi valori con il solo scopo di promuovere le persone.

Ma questa soluzione non è mai un dato perfettamente e definitivamente acquisito. Sessualità, desiderio e piacere sono sempre segnati dal marchio dell'ambiguità e del mistero. Il linguaggio della sessualità non è sempre chiaro per se stesso. Ciò che il desiderio attende non è mai ciò che il piacere dona. L'incontro sessuale è l'incontro di due esseri che si sperimentano come corpi, che in questa sperimentazione possono diventare opachi e misteriosi l'uno all'altro. L'incontro rivela e nasconde simultaneamente; rimane sempre un'avventura. La «carezza», che è secondo J. P. Sartre linguaggio del desiderio, può farsi strumento «riduttivo» fino al punto di ridurre l'altro a puro oggetto. Ma può anche realizzare l'incarnazione di due soggetti per la presenza immediata dell'uno all'altro. La carezza ha queste due possibilità, come il piacere porta dentro di sé l'ambiguità. E l'insegnamento tradizionale della chiesa ci avverte in continuità di questa caratteristica della sessualità umana. Momento di congiunzione della natura e della cultura, dell'istinto e dello spirito, della necessità e della libertà, la sessualità fugge da ogni tentativo di lasciarsi definire in modo adeguato. L'uomo resta sempre meravigliato di fronte al mistero della sessualità e cerca di coglierne il significato che però sempre gli sfugge. Nostalgia di una unità primordiale, secondo il mito platonico, rappresentato dall'effimera unione dei corpi?; ricerca, attraverso l'unione carnale, di una unità che si perde in ultima analisi nella solitudine dei partners?; luogo di piacere e di sofferenza, di vita e di morte?; alienazione di due libertà nel fascino corporale? La sessualità è dunque un nodo di contraddizioni insuperabili? Non è facile rispondere a queste domande. P. RICOEUR intitola il suo articolo: «La sexualité. La merveille, l'errance, l'énigme». *Merveiglia*: quella del primo uomo che scopre la prima donna: «Questa volta essa è carne della mia carne e osso delle mie ossa» (Gn 2, 23). *Errore*: l'erotismo «diventa desiderio aberrante del piacere, quando si dissocia dalle tendenze unificate dallo scopo che è costituito dal legame interpersonale duraturo, intenso e intimo». *Enigma*: nel suo fondo, la sessualità «rimane forse impenetrabile alla riflessione e inaccessibile al dominio umano» («Esprit» 11, 1960, 1671 e 1674).

II/ INSEGNAMENTO DELLA SCRITTURA

La S. Scrittura ha dato un posto rilevante al problema della sessualità umana. Niente di strano, se è vero che la sessualità è elemento costitutivo dell'uomo, e quindi un «luogo» in cui si fa esperienza dell'Alleanza di Dio con gli uomini.

L'immagine della sessualità che possiamo cogliere dalla S. Scrittura non è unica, anzi si presenta in forme abbastanza diverse. L'ambiguità che caratterizza la sessualità umana non è per niente abolita.

In questa parte voglio semplicemente sottolineare gli aspetti più rilevanti, rinviando per una più ampia informazione alle seguenti opere: P. GRELOT, *Le Couple humain dans l'Écriture*, Paris 1964²; trad. it., *La coppia umana nella Sacra Scrittura*, Milano 1968; E. SCHILLBEECKX, *Il Matrimonio*. Realtà terrena e mistero di salvezza, Roma 1968; G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. I: *Teologia delle tradizioni storiche d'Israele*, Brescia 1972; ID., *Genesi (Capitoli 1-12)*, Brescia 1969.

1/ Sacralizzazione della sessualità

Il titolo del presente paragrafo è tratto dall'opera citata di P. Grelot.

La concezione che l'antico Oriente si è fatto della sessualità, può essere riassunta nei seguenti termini: «In breve, anche nei paesi in cui il matrimonio è un istituto essenzialmente civile (come nel caso della Mesopotamia), il pensiero religioso sacralizza la sessualità umana e tutto ciò che vi è connesso mediante le due vie classiche del mito e dei riti» (P. GRELOT, *o.c.*, p. 16).

Dal punto di vista del mito, la sessualità, come del resto ogni realtà umana, è collocata nella sfera del sacro-cosmico-vitale; la sessualità umana ripete e riproduce le storie del mondo archetipo degli dei. Ed è proprio per questa riproduzione che essa prende consistenza e significato, situandosi in modo tale da giocare un ruolo importante di corrispondenza tra il mondo divino e quello degli uomini, tra il mondo dell'uomo e quello della vita cosmica; e contribuisce così ad elaborare, sotto forma mitologica, una concezione globale dell'universo. In questa concezione mitologica del mondo e della sessualità, in particolare appaiono i miti della fecondità.

«I miti sacralizzano le cose di questo mondo

facendo intravedere dietro ad esse degli archetipi divini. Anche i riti le sacralizzano, ma nell'ordine dell'azione, stabilendo un legame reale (e non solamente ideale) tra la terra e il mondo degli dei. Nel culto, l'uomo compie certi gesti, adempie certe funzioni, con cui è introdotto nella sfera sacra del divino. Ora alcuni di questi riti non sono altro che una riproduzione, di buon grado drammatica, dell'azione divina esemplare presentata dal mito corrispondente; hanno la loro liturgia, fissata dall'uso, della quale il mito costituisce ciò che potremmo chiamare la metaliturgia. L'uomo, compiendola in conformità alla regola, intende associarsi all'azione divina: nello stesso tempo in cui egli la celebra, la vive e beneficia della sua efficacia creatrice. Questo si applica in modo eminente ai riti sessuali, destinati a sacralizzare la sessualità umana ed insieme ad assicurare l'influenza divina sulla fecondità animale e la fertilità della vegetazione: cose queste molto importanti per i popoli fatti di pastori e agricoltori. (...) Si cerca in tale modo di operare una vera integrazione religiosa della sessualità, una effettiva sacralizzazione, la cui influenza si farà in seguito sentire in tutto l'uso del sesso» (P. GRELOT, *o.c.*, pp. 22-23).

Occorre notare con P. Grelot che questa concezione della sessualità consacra una dissociazione degli elementi che ne fanno parte integrante: fecondità, amore, matrimonio sono proiettati in tre forme distinte di miti. Inoltre, in questa concezione mitologica, scompare il concetto della trascendenza divina.

2/ Antico Testamento

A questa concezione del mondo e della sessualità in particolare, la Scrittura veterotestamentaria si oppone radicalmente. L'idea che la Bibbia ha di Dio e delle relazioni di Dio con gli uomini, modifica profondamente la concezione della sessualità e del matrimonio.

Nei cc. 1-2-3 del libro della *Genesis*, Dio è presentato come il creatore e non come il «pro-creatore»; l'idea della creazione occupa pertanto un posto centrale. Senza dubbio «la fede nella creazione non è l'oggetto né il fine degli enunciati di Gn 1 e 2. Essi vanno piuttosto considerati, sia nello Jahvista che nel documento sacerdotale, come inseriti nella fede della salvezza e della elezione. In ogni caso però esse subordinano questa fede all'idea che lo Jahvé dell'alleanza con Abramo e del Sinai è altresì il creatore del mondo» (G. VON RAD, *Genesis*, *o.c.*, p. 50). In questa prospettiva,

scompare dall'orizzonte teologico l'idea di una sessualità esistente sul piano divino. Viene fortemente sottolineata la realtà della trascendenza divina, la radicale distinzione esistente tra Dio e la creatura.

D'altra parte, la sessualità appare come una *determinazione fondamentale dell'essere umano*. Scrive von Rad: «Anche la diversità sessuale è voluta dal Creatore» (*Genesis*, *o.c.*, p. 69). Viene pertanto scartata l'idea di una solitudine dell'uomo, come del resto si esprime lo J in Gn 2, 18-23.

Si trova sottolineata, dunque, la socialità come elemento essenziale dell'uomo. Si tratta, è chiaro, della comunione tra l'uomo e la donna: quindi, fondata sulla differenziazione sessuale. Inoltre P. Grelot annota: «La donna non è assolutamente al livello degli animali, oggetto di possesso e di dominio da parte dell'uomo (2, 19-20). Essa è *presa dall'uomo*, che riconosce in lei *l'osso delle sue ossa e la carne della sua carne* (2, 21-23): in quale modo migliore dire che è veramente *simile a lui* (Gn 2, 18)? Perciò si unirà a lei, in modo da divenire *una sola carne* (2, 24): in tal modo l'unione sessuale esprimerà una unione più profonda in cui saranno impegnate tutte le fibre dell'essere. L'esclamazione messa in bocca all'uomo in questa occasione (2, 23) esprime bene l'amoroso entusiasmo con cui scopre con gioia l'anima-sorella; ardore un po' selvaggio, in cui i sensi hanno naturalmente la loro parte, ma dove l'intera dignità della persona viene apprezzata nel suo giusto valore» (*Le Couple*, *o.c.*, p. 31). Da quanto si è detto, si può evidenziare il seguente contenuto:

a) la potenza dell'eros: «Ed è pure chiaro, dunque, donde provenga il potente impulso primordiale che spinge i due sessi a ricercarsi, e non si placa finché essi non tornano ad essere, nel figlio, "una carne sola": poiché la donna fu tratta dall'uomo essi aspirano a riunirsi. Qui, in questa spiegazione eziologica della potenza dell'eros, inteso come un impulso che Dio stesso ha posto nell'uomo (vv. 24 s.), culmina il racconto jahvistico della creazione che conferisce, dunque, al rapporto sessuale fra uomo e donna dignità di supremo prodigio e mistero della creazione» (G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. I: *Teologia delle tradizioni storiche d'Israele*, Brescia 1972, p. 180);

b) la coppia monogamica è offerta come modello del matrimonio umano. «È notevole che, in una società in cui la poligamia è legale, il modello del matrimonio umano (cfr. 2, 24) sia

una coppia monogama. Questo è dunque l'ideale voluto dal Creatore prima che il peccato abbia fatto irruzione nella coppia e gettato una ombra sulla sessualità come tale: "Tutti e due erano nudi, e non avevano vergogna l'uno dell'altro" (2, 25)» (*Le Couple, o.c.*, p. 31);

c) la potenza sessuale e il matrimonio, come dono di Dio, corrispondono al disegno di Dio creatore.

Occorre infine notare che Gn 1 insiste prima di tutto sulla fecondità, come dono di Dio e missione dell'uomo; e che il racconto J presenta un carattere drammatico, che sottolinea, per riprendere i termini di P. Ricoeur, la sessualità come meraviglia e come mistero.

Ed anche dopo la disubbidienza originale, la sessualità e il matrimonio restano realtà fondamentalmente buone. Tuttavia è innegabile che si è introdotta una rottura di fondo nella struttura dell'uomo; l'umanità è incapace di vivere secondo l'intenzione creatrice di Dio, in particolare sul piano di questa fondamentale determinazione dell'essere umano che è la sessualità. La sessualità diventa così *locus peccati* in attesa di diventare *locus gratiae*.

Con la dottrina profetica, si fanno avanti linee di pensiero molto importanti. Il rischio di «sessualizzare Dio» è ormai completamente scomparso. Per questo il profetismo adotta chiaramente i temi del fidanzamento e del matrimonio per significare la natura dell'Alleanza di Dio con il suo popolo.

Il tema viene sviluppato in due direzioni fondamentali. La prima: nella storia dell'Alleanza di amore di Dio con Israele, il carattere drammatico dell'amore umano è presentato in tutta la sua crudezza; fedeltà, infedeltà, adulterio, sterilità formano la trama di questa storia; ma con una diversità fondamentale: Dio è sempre fedele, non ritira la parola data. Scrive P. Grelot: «L'amore, la fedeltà e il *bésséd* di Dio sono infatti valori assoluti e immutabili. Qualunque sia la condotta del suo popolo, Dio non può rinnegare il suo piano eterno, che ha incominciato a svelare quando ha accordato la sua alleanza al suo popolo. La sua collera contro il peccato non può annullare la sua fedeltà alle promesse ed al patto» (*Le Couple, o.c.*, p. 50). Il tema si trova in Os 1 - 3, Ger 2 - 3, Ez 16 e 23, Is 40 - 55.

La seconda direzione riguarda il versante della promessa: rappresenta il superamento del dramma e la rinascita definitiva dell'Alleanza di amore tra Dio e il suo popolo. Dunque, versante della promessa, perciò del futuro, dell'avvenire.

Due motivi fondamentali sembrano coniugarsi nella dottrina profetica: quello del matrimonio come realtà terrestre, e quello del matrimonio come mistero di salvezza.

L'amore coniugale è utilizzato dai Profeti come una delle immagini più adatte a significare l'Alleanza di amore tra Dio e il suo popolo; a sua volta, il tema dell'Alleanza tra Dio e Israele rimbalza sulla realtà terrestre dell'amore umano coniugale. Scrive E. Schillebeeckx: «Vista come successione dinamica di eventi nella tempestosa vicenda dell'amore tra Jahvé ed il suo popolo, la storia della salvezza ha una grande importanza per erudire gli Israeliti sulla loro vita coniugale e familiare. Questo è il pensiero conclusivo di Ez 23, 48-49, che pur essendo accennato solo di passaggio, offre tuttavia un punto di partenza. La teologia della storia della salvezza contiene un *kerygma* ed una *parainesis*, un messaggio ed un ammonimento morale diretto all'unione sponsale tra uomo e donna» (*Il Matrimonio, o.c.*, p. 90). L'amore coniugale costituisce, dunque, una realtà terrestre che ci permette di accedere al mistero di Dio e del suo rapporto con l'umanità; e in questo senso ha una capacità significativa. D'altra parte, questa capacità non passa all'atto se non per il gesto rilevante e gratuito di Dio che svela il mistero del suo essere e del suo disegno misericordioso e redentore. «La conseguenza è stata quella che potremmo chiamare una "illuminazione reciproca". Rivelando la sua alleanza attraverso l'unione sponsale umana, Dio rivelava simultaneamente agli uomini un significato del matrimonio che fino allora non avevano neanche sospettato. E non lo faceva attraverso un'altra rivelazione, ma rivelando se stesso nel matrimonio e quindi includendolo in un "circolo luminoso" in modo che esso diveniva trasparente ed era santificato dal Dio della salvezza» (E. SCHILLEBEECKX, *Il Matrimonio, o.c.*, p. 72).

Nella letteratura sapienziale postesilica, il tema del matrimonio e della donna è ampiamente sviluppato, ma in un clima molto diverso da quello profetico. La categoria dell'alleanza nuziale di Dio con il suo popolo è praticamente assente; e si sviluppa invece una concezione della vita coniugale che sottolinea maggiormente l'aspetto morale-religioso. Per una più ampia informazione rimando all'opera citata di P. Grelot alle pagine 57-63. Piuttosto mi voglio leggermente attardare sui problemi posti dall'interpretazione del *Cantico dei Cantici*. Le interpretazioni esegetiche sono diverse e molte volte anche divergenti. Seguirò, nella

mia esposizione, l'opera di D. Lys, *Le plus beau chant de la création*, Paris 1968.

La tesi di Lys può essere condensata nelle seguenti affermazioni.

1) Le diverse interpretazioni possono essere condotte a due tesi principali. La prima pensa che il significato originale del testo sia *sessuale e profano*; la seconda, vede in una *allegoria sacra* il tenore originale dell'opera sacra. Lys invece pensa che si tratti di un *canto d'amore avente portata teologica*: il senso del testo, cioè, è sessuale e sacro. «A titolo di ipotesi di lavoro io direi, contro le due tesi inaccettabili indicate sopra, che il senso primo e originale del *Cantico dei Cantici* è sessuale e sacro. Il fatto che il secondo elemento di questa definizione non sia capito, conduce a vedere nel testo soltanto un canto sessuale profano; al contrario, se non è capito il primo elemento si cade nell'allegoria; e i due elementi non possono essere compresi se non l'uno per mezzo dell'altro. In che cosa consiste, dunque, il valore teologico di questo canto d'amore?» (o.c., p. 51). In questa ottica, il *Cantico dei Cantici* porta avanti, in continuità logica, il processo di demitizzazione già iniziato da letteratura profetica e da Gn. 2:

2) esiste dunque un doppio movimento di demitizzazione a partire, da una parte, dal Profetismo e dalla Genesi, e dall'altra, dal *Cantico dei Cantici*; movimento di demitizzazione i cui tratti principali si possono così indicare:

a) demitizzazione (Genesi e Profeti) della concezione ierogamica della divinità. Dio è creatore e non procreatore del suo popolo. Il suo intervento è creativo della storia e non fecondativo nell'ordine della natura: «Questa relazione matrimoniale ha come scopo di fare la storia e non di fecondare la terra» (D. Lys, o.c., p. 52). Dunque, la sessualità e l'eros umano sono liberati del valore sacrale pagano e della loro significazione ierogamica; sono restituiti alla sfera del terrestre;

b) ed ecco la seconda demitizzazione: quella operata dal *Cantico dei Cantici* che «non è niente altro che un commentario di Gn 2» (D. Lys, o.c., p. 52). Sulla scia dell'ordine creaturale, la sessualità dev'essere vissuta come realtà storica, secondo il linguaggio dell'Alleanza e il modello dell'amore di Dio per il suo popolo. Scrive ancora D. Lys: «Non si tratta dunque semplicemente di valicare un primo stadio reinterpretando e superando l'amore umano per descrivere l'amore divino, né di sublimare l'eros nell'agape, e nemmeno di limitare l'eros per mezzo dell'agape; ma piuttosto di vivere pienamente l'eros nel modo in cui Dio ci ha in-

segnato ad amare, in una libera e reciproca relazione in cui uno sta di fronte all'altro» (*Le plus beau chant de la création*, o.c., p. 53).

Se l'interpretazione dell'Autore è giusta, è facile cogliere la portata dottrinale di tali affermazioni. Basti un'osservazione di fondamentale importanza che prendo ancora dall'Autore citato: «... si tratta di una decisione cosciente di trasformarne il senso per mostrare il vero significato dell'amore, il quale non è un semplice strumento in una operazione magica per la fecondazione dell'universo (né semplicemente in vista della procreazione di una discendenza. diversamente, sembra, da quanto pensa il resto dell'AT), ma che ha il proprio *fine in se stesso*» (o.c., pp. 52 s.). L'amore, dunque, ha un fine per se stesso. In questa prospettiva, la procreazione appare non come un fine, ma come un risultato. Più esattamente, come scrive l'Autore: «... anche l'assenza di allusioni alla procreazione, poiché l'amore ha in se stesso il proprio fine, poiché la sessualità non deve più essere ridotta alla funzione di riproduzione o di eccitazione, poiché il figlio non è scopo del matrimonio, ma il suo risultato che dimostra la raggiunta unità della coppia» (o.c., p. 54).

3/ Nuovo Testamento

Il testo neotestamentario più rilevante è quello di Ef 5, 21-33. Non intendo fare un commento completo del testo citato; per un'analisi dettagliata rimando a due opere che mi sono sembrate significative: H. SCHLIER, *Lettera agli Efesini*, Brescia 1965; J. CAMBIER, *Le grand mystère concernant le Christ et son Eglise*. Ephésiens 5, 22-33, in: Bib 47, 1966, 43-90. 223-242. Il simbolismo nuziale sviluppato dai Profeti, trova in questo testo il suo perfezionamento. L'unione di Cristo e della sua chiesa presenta le caratteristiche del matrimonio: dono totale di amore, purificazione nuziale, fedeltà totale e definitiva. Riprendendo il testo di Gn 2, 24, S. Paolo ne fa un uso tipologico: l'unione dell'uomo e della donna in una sola carne, prefigura il mistero di unità tra Cristo e la sua chiesa. L'alleanza tra gli sposi deve essere vissuta nel mistero di questa Nuova Alleanza. In questa prospettiva, si può applicare al testo di Efesini ciò che Lys dice del *Cantico dei Cantici*: «È l'Alleanza che fonda l'alleanza, e non viceversa» (*Le plus beau chant de la création*, o.c., p. 54). Scrive E. Schillebeeckx: «La realtà della redenzione di Cristo, della sua unione sponsale con la chiesa viene attualizzata nel matrimonio stesso in modo speciale, cara-

teristico della vita degli sposi. Il loro compito morale e religioso è quindi di partecipare intimamente a questa unione redentrice d'amore esistente tra Cristo e la sua chiesa» (*Il Matrimonio, o.c.*, p. 165).

Il mistero nuziale, nella sua realtà terrestre e nel suo simbolismo religioso, trova così il fondamento definitivo della sua verità. La dottrina paolina porta perciò a compimento, in relazione al matrimonio e alla sessualità, il movimento di demitizzazione inaugurato fin dalle prime pagine della Bibbia. Il matrimonio e la sessualità sono confermati come realtà terrene, creaturali, come sono state pensate e volute nel disegno creatore di Dio; e nello stesso tempo, sono riprese nel disegno redentore di Cristo. In questo contesto acquistano definitiva dignità. Amore, perpetuità, fedeltà, fecondità si situano sulla scia dell'amore-tipo di Cristo per la sua chiesa. L'unione della coppia primitiva prefigurava ed annunciava l'unione del Signore con la sua Sposa. A sua volta, il mistero nuziale di Cristo e della chiesa, diventa il mistero nel quale gli sposi vivono quello della loro vita coniugale.

Una seconda caratteristica va sottolineata. La concezione cristiana della sessualità e del matrimonio è definita anche dal tema del celibato-verginità. Il fatto costituisce una novità in relazione alla dottrina dell'Antico Testamento. Nel Nuovo Testamento, al contrario, il celibato appare come un valore dell'Alleanza inaugurata dal sacrificio di Gesù Cristo. Nella nuova economia di salvezza, il celibato «consacrato» ha una significazione escatologica. Ormai il celibato e il matrimonio sono due realtà che si illuminano a vicenda.

Infine, una terza osservazione. La novità riguardante il matrimonio e la sessualità non introduce immediatamente dei cambiamenti dal punto di vista morale e sociale. S. Paolo specialmente si limita a suggerire atteggiamenti che per un certo aspetto riflettono i costumi e le strutture sociali del tempo. Si leggano con attenzione, tra i tanti, i seguenti testi: 1 Cor 7; Ef 5, 21 - 6, 9. È chiaro: il punto di vista dell'Apostolo non è politico, né sociale, ma religioso. La liberazione che egli predica è la liberazione dal peccato; si può essere veramente cristiani in ogni condizione umana. Tuttavia la posizione di principio di Paolo porta dentro di sé delle conseguenze profonde, anche sul piano sociale e politico; conseguenze che si andranno sviluppando nel corso della storia.

J. Cambier, commentando Ef 5, 22-23, si esprime in questi termini: «In proposito, la

condotta cristiana, frutto dell'intelligenza della volontà salvifica del Padre, si riduce al servizio reciproco (Ef 5, 15-21), il cui termine finale è il Signore stesso (5, 22). Ecco lo stile dell'amore tra gli uomini, tutte creature di Dio, in cui nessuno domina l'altro e in cui tutti hanno ricevuto un compito di servizio. Secondo S. Paolo, i costumi cristiani esprimono un servizio reciproco, un sostegno e una accoglienza reciproca (Ef 4, 2), una sottomissione reciproca (5, 21). S. Paolo non sconvolge i costumi del suo tempo, ma propone uno spirito che li cristianizza. Lo spirito cristiano che trasforma i costumi del suo tempo, costituisce precisamente l'insegnamento paolino. È chiaro, la morale cristiana — e soprattutto la sua espressione paolina, mirabilmente adatta al nostro tempo — non ci detta gesti e modi di fare, ma ci propone uno spirito. Tradurre questo spirito in una mentalità, in una civiltà umana determinata, significa farvi passare questo spirito: una tale "ispirazione" cristiana è sempre purificazione delle tendenze umane all'egoismo e al dominio (...). L'istituto del matrimonio in ogni civiltà cristiana dovrà essere vissuto secondo lo spirito dell'agape. S. Paolo, infatti, non ha canonizzato il concetto del suo tempo circa l'ordine nel mondo e l'istituto matrimoniale: egli raccomanda di viverli in uno spirito cristiano» (*a.c.*, pp. 234-235).

Faccio alcune riserve circa qualche espressione che non mi sembra di dover pienamente condividere; tuttavia lascio questo testo come conclusione sufficiente alla mia esposizione.

III/ INDICAZIONI TEOLOGICHE

«Si può parlare di sessualità umana solo se essa è mezzo ed espressione dell'unione personale. Quando l'elemento sessuale viene ricercato per se stesso, quando un incontro sessuale esce dai confini dell'unione psicospirituale, che è pur presente, o avviene addirittura senza di questa, esso perde la sua forma e la sua legittimità. Il valore morale di un atto sessuale si giudica quindi dal carattere di rapporto personale, che esso rivela. Ciò non è qualcosa di estraneo alla sessualità, perché essa possiede in se stessa un orientamento all'integrazione personale, una dinamica che l'uomo deve e può riconoscere e assecondare. Le manifestazioni dell'amore sessuale devono approfondire la conoscenza, il completamento dell'altro quale *persona* umana. L'uomo non può rinnegare

questo orientamento, che la sessualità porta in sé, per poterla invece godere in se stessa. Egli è tenuto ad avvertire e ad assecondare questo orientamento della sessualità» (A. AUER, *Sessualità*, in: «Dizionario Teologico» vol. III, Brescia 1968, p. 347).

È senza dubbio la tesi fondamentale del problema della sessualità umana. *La sessualità chiama un uomo e una donna all'incontro.*

La persona dice apertura a qualcuno. Solo in tale relazione si perfeziona e si compie. Nell'incontro vi è conoscenza e riconoscenza reciproca; per cui ha luogo l'autocoscienza e quindi la crescita umana reciproca. È chiaro allora, che lo sviluppo della persona umana conduce sempre «ad un decentramento di sé in rapporto agli altri; il nostro centro umano si combina con altri centri umani senza dissolversi, senza perdersi: ecco l'amore» (P. PRIVA, *Problemi del matrimonio*, Assisi 1973, p. 18).

L'altro, dunque, va cercato come *persona*. Prendere l'altro semplicemente come *compagno sessuale*, ossia come oggetto per il soddisfacimento del proprio desiderio, significa distruggerlo in quanto persona: è un comportamento nettamente immorale. Va contro il fondamentale comandamento dell'amore per il prossimo. E che questo sia vero, bastano alcune ovvie considerazioni. Con ragione si parla del mito dell'erotismo nella società attuale o della «ondata di sessualità» (cfr. G. STRUCK, *Sesso e moralità: rassegnazione o impegno?*, in: *Conc* 5, 1968, 131-143).

Anzi, si considera questo fenomeno come uno dei segni dei tempi: «Uno dei segni del nostro tempo è la sessualizzazione della società» (J. M. VASQUEZ, *Realidades socio-religiosas del catolicismo español*, Madrid 1967, p. 181). Questa infiltrazione diffusa dell'impulso sessuale è, probabilmente, l'aspetto più caratteristico della nostra epoca in questa materia, in modo tale che analizzando le motivazioni della condotta umana e i diversi aspetti della nostra civiltà, troviamo con sorpresa la forza biologica dell'impulso sessuale dove meno l'aspettavamo. Ma guadagnando in estensione, l'impulso sessuale ha perduto in qualità. La sessualità contemporanea è una «sessualità di consumo»; è diretta all'uomo-massa e per questo perde in qualità.

Come manifestazione di questa caratteristica della sessualità attuale, bisogna porre la dissociazione che si è operata nei suoi valori. Se ammettiamo che nella sessualità vi sia una unione armonica di sesso, eros e agape, ci troveremo di fronte al fatto che nella società attuale que-

sti valori sono dissociati. Anzi vi è la tendenza a ridurre la sessualità ad uno di essi: al valore «sesso-genitalità».

Non c'è bisogno di mettere in rilievo la correlazione che si stabilisce tra disintegrazione della persona umana e delle sue relazioni interpersonali, e la riduzione della sessualità a genitalità. Il fatto è ovvio. Ed è profondamente immorale.

Scriva M. Vidal: «La sessualità ha una parte decisiva nello sviluppo della personalità dell'uomo. Non si può considerare come una forza chiusa in se stessa. È ordinata al significato totale dell'esistenza umana. (...) Diventa ampia come la persona. Nella sessualità l'uomo sperimenta la sua indigenza esistenziale e nella sessualità l'uomo vive la sua apertura agli altri. apertura da cui resta colmata la sua penuria esistenziale. (...) Il valore del comportamento sessuale dev essere giudicato attraverso il significato personale che contiene, dato che la sessualità possiede in se stessa un'intenzionalità orientata verso l'integrazione personale e interpersonale» (*Moral de actitudes. 1/ Moral fundamental*, Madrid 1975; trad. it. *L'atteggiamento morale. 1/ Morale fondamentale*, Assisi 1976, p. 192).

1/ La sessualità, funzione di crescita personale

Da quanto siamo andati dicendo fino a questo momento, appare chiara la seguente conclusione: la sessualità umana è un momento essenziale della crescita dell'io verso una autentica capacità di amare. A. VALSECCHI, nel suo volume *Nuove vie dell'etica sessuale, o.c.*, sviluppa sufficientemente il contesto culturale attuale che porta a questa importante valutazione; rimando all'opera citata per un approfondimento, alle pp. 42-54.

Del resto, lo stesso concilio Vaticano II ha recepito ampiamente la mentalità oggi diffusa quando afferma: «Anche molti uomini della nostra epoca danno grande valore al vero amore tra marito e moglie, che si manifesta in espressioni diverse secondo oneste usanze di popoli e tempi. Proprio perché atto eminentemente umano, essendo diretto da persona a persona con un sentimento che nasce dalla volontà, quell'amore abbraccia il bene di tutta la persona, e perciò ha la possibilità di arricchire di particolare dignità i sentimenti dell'animo e le loro manifestazioni fisiche e di nobilitarli come elementi e segni speciali dell'amicizia coniugale (...) Questo amore è espresso e reso

perfetto in maniera tutta particolare dall'esercizio degli atti che sono propri del matrimonio; ne consegue che gli atti stessi coi quali i coniugi si uniscono in casta intimità, sono onorevoli e degni; e, compiuti in modo veramente umano, favoriscono la mutua donazione che essi significano ed arricchiscono vicendevolmente in gioiosa gratitudine gli sposi stessi» (*Gaudium et spes*, 49).

L'amore sessuale è dunque pienamente umano; in esso occorre cercare anzitutto la persona dell'altro. E questo può accadere soltanto se l'esercizio della sessualità è inteso come segno della donazione personale; e in ogni donazione personale dev'essere riconosciuto ed accettato l'amore personale e la libertà dell'altro.

Mentre la sessualità animale trova la sua regolazione nel ciclo della specie, la sessualità umana non può realizzarsi, né espandersi che in una dialettica di amore. Con ragione, A. Valsecchi scrive: «Abbiamo dunque scoperto un significato. La sessualità è il fondamentale "luogo umano" ove la persona cresce e matura: con essa, infatti, progressivamente si apre a un rapporto oblativo. In tale visione, la prima significativa mèta dell'esistenza sessuata è il consociarsi e concrescere delle due persone, in un incontro "io-tu" che sia abitato sempre più autenticamente dall'amore: nell'amplesso, che di questo incontrarsi è l'occasione più tipica, non sono gli organi che fanno qualcosa, ma le due persone in cammino verso una mutua pienezza» (*Nuove vie dell'etica sessuale, o.c.*, pp. 54 s.).

Nell'esercizio della sessualità, dunque, emerge chiaro il «non essere chiusi» e «lo stato di relazione» della persona umana. E vi concorre la fede, il corpo, il piacere, l'istinto, la storia personale, la storia generale dello sviluppo umano. E tutto dev'essere sottoposto al giudizio dell'amore; solo così esiste «moralità». Scrive ottimamente Ch. A. Bernard: «Eccoci dunque al cuore dell'etica cristiana. Essa, interamente centrata sull'amore, suppone una dottrina fondata non su una elaborazione umana, ma su un avvenimento di cui Dio stesso è l'attore: il Verbo di Dio assume una umanità particolare in Gesù per unire a sé tutti gli uomini e manifestare loro l'amore del Padre. Ma il suo compito non si limita ad una rilevezione di amore; Egli riconcilia gli uomini con il Padre e li rende capaci, a loro volta, di partecipare a questo amore. Si avvia, allora, un movimento spirituale decisivo; la vita cristiana consiste nel far proprio, sempre più profondamente, l'amore divino. Questa integrazione non si realizzerà

senza lotta né conversione. Infatti, fin dalla nascita l'uomo è inclinato verso un amore possessivo; vuole godere del mondo, utilizzare gli altri, imporsi agli altri, non accettare Dio se non a certe condizioni, o persino, rifiutarlo. Quale atteggiamento assumerà l'uomo di fronte all'avvenimento di un Dio che si dona per amore e si identifica con il prossimo? Tutte le relazioni che costituiscono il tessuto della sua vita etica cambiano di significato, perché hanno il loro punto di partenza non più in noi ma in Dio, che viene a noi» (*Vie morale et croissance dans le Christ*, Roma 1973, p. 198). Ancora una volta, è l'amore, come crescente volontà di appartenersi, che può giudicare e regolare i singoli gesti: nella misura che cresce interiormente questa volontà spirituale, essa potrà anche sensibilizzarsi esteriormente; si tratta di un graduale processo di maturazione verso l'esperienza sessuale piena, tipica della vita matrimoniale. In ultima analisi si tratta di una scelta di fondo comandata dalla carità.

2/ La sessualità, fattore di socializzazione

«Abbiamo dunque scoperto un significato. La sessualità è il fondamentale "luogo umano" ove la persona cresce e matura: con essa, infatti, progressivamente si apre a un rapporto oblativo. In una tale visione, la prima significativa meta dell'esistenza sessuata è il consociarsi e il concrescere delle due persone, in un incontro io-tu che sia abitato sempre più dall'amore» (A. VALSECCHI, *Nuove vie dell'etica sessuale, o.c.*, p. 54). È un discorso importante, ma non è tutto.

La sessualità è aperta sulla vita umana: è impegnata a far crescere la personalità di chi la esercita, degli altri con cui entra in rapporto. Anche quando non è inquadrata nel fatto matrimoniale, la sessualità costituisce sempre un dinamismo che sospinge la persona verso uno stadio più maturo; la apre in atti di amore sempre più responsabilmente capaci di intrecciare un vivere comunitario. Insomma, crea rapporti interpersonali sempre più ampi e ne svela il significato umano. Le finalità precedentemente indicate non possono essere negate; tuttavia sono incomplete se la sessualità non promuove una integrazione politica delle persone, se non le attualizza in una comunione di amore: è il comandamento della carità che lo esige.

Un'etica che difende il solo scopo procreativo-oggettivo è senza dubbio parziale e monca, al-

la fine repressiva, priva di ogni forza promotrice di bene personale e sociale. La sessualità, e conseguentemente una morale sessuale, confinata al di fuori delle prospettive personalistiche, è privata del carattere di gratuità di vita offerta per gli altri e fra gli altri; ignora il significato di linguaggio, di comunicazione e di offerta di sé come dono. Scrive A. Valsecchi: «Che nelle varie culture il sesso appaia una "strada di potenza", di "affermazione sociale", di "fondazione del gruppo", è un rilievo che si può generalmente dedurre dalle ricerche socioantropologiche. Più precisamente, con Lévi-Strauss abbiamo ricordato come, attraverso il sesso, si miri ad annodare i "fili" delle generazioni in un tessuto comunitario più vasto: come cioè la normazione morale intervenga — preferenziando variamente le forme di scambio sulla base fondamentale e ovunque stabilita della proibizione dell'incesto — per assicurare alla manifestazione sessuale il senso profondo, che le viene in tal modo riconosciuto, di funzione originaria del farsi della società. Intuizione comune, che riceve un sigillo teologico altissimo nella parola della Genesi» (Gn 2, 24) (*Nuove vie, o.c.*, pp. 71 s.).

BIBLIOGRAFIA

J. M. AUBERT, *Sexualité Amour et Mariage*, Paris 1970; A. AUER-G. TEICHTWEIER-H. B. STRATLING, *Der Mensch und seine Geschlechtlichkeit*, 1966; trad. it. Brescia 1968; A. BERNARD, *Vie morale et croissance dans le Christ*, Roma 1973; F. DUYCKAERTS, *La formation du lien sexuel*, Bruxelles 1964; E. FROMM, *The Art of Loving*, New York 1956; trad. it. Milano 1974¹; Id., *The Heart of*

Man. Its Genius and Evil, New York 1964; trad. it. Roma 1971; P. GRELOT, *Le couple humain dans l'Écriture*, Paris 1964; trad. it. Milano 1976; C. LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949; Id., *Anthropologie structurale*, Paris 1968; trad. it. Milano 1970⁴; Id., *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Torino 1972⁴; D. LYS, *Le plus beau chant de la création*, Paris 1968; H. MARCUSE, *Eros and Civilisation. A Philosophical Inquiry into Freud*, London 1966; trad. it. Torino 1969¹; Id., *Kultur und Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1965; trad. it. Torino 1973; M. MEAD, *Male and Female*, New York 1949; trad. it. Milano 1972³; Id., *New Lives For Old*, New York 1956; trad. it. Milano 1962; M. NEDONCELLE, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris 1957; trad. it. Roma 1959; V. PACKARD, *The Sexual Wilderness. The Contemporary in Male-Female Relationships*, New York 1968; trad. it. Torino 1970; J. M. POHIER, *As nom du Père*, Paris 1971; trad. it. Assisi 1973; W. REICH, *The Sexual Revolution*, 1962; trad. it. Milano 1972⁸; T. REIK, *Sex in man and woman*, trad. it. Milano 1976; J. P. SARTRE, *L'être et le néant*, Paris 1943; trad. it. Milano 1970³; H. SCHELSKY, *Il sesso e la società*, Milano 1960; E. SCHILLEBEECKX, *Het Huwelijk, aardse werkelijkheid en bemysterie*, Bilthoven 1963; trad. it. Roma 1968; H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Düsseldorf 1962³; trad. it. Brescia 1968; L. THORÉ, *Langage et sexualité*, Paris 1968; A. VALSECCHI, *Nuove vie dell'etica sessuale*, Brescia 1972; M. VIDAL, *Moral del amor y de la sexualidad*, Madrid 1970; trad. it. Assisi 1973; G. VORAD, *Das erste Buch Mose (Genesis 1-12,9)*, Göttingen 1951; trad. it. Brescia 1969; Id., *Theologie des Alten Testaments*, vol. 1, *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München 1962⁴; trad. it. Brescia 1972; S. SCHNABL, *Comportamento sessuale e personalità*, Milano s. d.; AA. VV., *Sessualità e potere*, a cura di A. VERDIGLIONE, Venezia 1976.

SISTEMI MORALI

LEANDRO ROSSI

I/ LO SVILUPPO DEI SISTEMI MORALI: ANALISI STORICA. - II/ SISTEMI MORALI E ODIERNA PROBLEMATICA MORALE: 1/ L'oscillazione della storia. 2/ La relatività dei sistemi. 3/ Il giusto mezzo. 4/ L'antitirgismo della morale. 5/ La prelazione della libertà. 6/ Il valore della tolleranza. 7/ Il pluralismo teologico. 8/ L'ineliminabilità della casistica. 9/ Il caso perplesso. 10/ L'argomento d'autorità. 11/ Il primato della coscienza. 12/ La legge dello Spirito.

Per «sistemi morali» in teologia morale s'intende un complesso di principi atti a risolvere il dubbio di coscienza. Quando nei confronti del bene e del male l'uomo si trova in uno stato di cognizione certa (raggiunta con la ragione o attraverso la rivelazione, qui non conta), allora non sussistono problemi e basta il princi-

pio generalissimo: «Fa il bene e fuggi il male». Il compito dell'uomo, e quindi del moralista, diventa delicato quando la coscienza è in uno stato di dubbio, di ignoranza o di adesione soltanto opinativa. Di essi vedremo prima una breve analisi storica per offrire poi l'odierna problematica morale.

I/ LO SVILUPPO DEI SISTEMI MORALI: ANALISI STORICA

1/ La premessa storica

L'alto medioevo, con le sue «Somme», accarezzò l'ideale del sapere umano integrale, costituendo una ventata di primavera anche per la teologia morale. La scienza etica si trovò così incorporata in una trattazione teologica. L'etica nicomachea di Aristotele, da antropocentrica, si fa teocentrica e cristocentrica con S. Tommaso. La morale non ha una collocazione a parte, ma è nobilitata dal contesto teologico in cui si trova inserita e viene intesa come «motus rationalis creaturae in Deum».

Purtroppo, il *nominalismo*, con il suo individualismo e soggettivismo, causò la massima decadenza anche della teologia morale. La libertà, che si porrebbe incondizionatamente volta per volta, fa nascere una morale degli atti singoli, in opposizione ad una morale degli «habitus» tomistici. Il bene, fatto consistere nella corrispondenza con una volontà (sia pure quella divina) farà entrare in morale il volontarismo e il legalismo. Benché speculativamente catastrofico, il nominalismo riuscirà tuttavia a far raccogliere un materiale enorme di fatti e di osservazioni, che daranno in seguito alla teologia morale un carattere più concreto e di palpitante attualità, ma che la faranno però anche insabbiare nella casistica.

Intanto il precetto della confessione pasquale imposto dal Lateranense IV e la riorganizzazione della disciplina penitenziale, attuata dalla *Decretali*, fanno nascere le *somme dei confessori*, molto comode, ma che conducevano fatalmente ad un insegnamento puramente negativo e minimalista. Le più fortunate furono quelle di S. Antonino da Firenze, il quale con ordine metodico affronta problemi attuali, e la *Summa Sylvestrina* del Prierias, dall'ordine alfabetico come gli attuali dizionari: la più monumentale fu quella dei carmelitani di Salamanca, usata persino nelle Università.

Le trasformazioni economiche e politiche che seguirono alla scoperta dell'America, quelle intellettuali che si rivelarono nell'umanesimo e nel rinascimento e, soprattutto, il risveglio tomistico operarono mutamenti anche in morale e permisero alla *Scuola di Salamanca* — a cominciare da Francesco di Vittoria — di raggiungere un vertice dalla teologia morale mai raggiunto, in cui l'elemento speculativo e quello pratico si fondevano insieme in una sintesi armoniosa.

Quest'equilibrio, tuttavia, durò poco. La mentalità individualistica della riforma, i decreti penitenziali del concilio Tridentino, la necessità di offrire ai confessori un aiuto sicuro e breve, fecero nascere, presso la Compagnia di Gesù, nel secolo XVI, le *Institutiones morales*, che daranno origine alla teologia morale come scienza a sé stante, con direttive pratiche, mentre la sua parte speculativa verrà assunta dalla dogmatica. Separata dal dogma, come un ramo secco, la morale dovrà ormai rispondere quasi solo a questioni di coscienza e resterà polarizzata intorno alle questioni probabilistiche ed ai sistemi morali per tutto il secolo XVII e XVIII, oscillando dal lassismo della casistica al rigorismo dei domenicani, finché S. Alfonso troverà l'aureo mezzo tra gli opposti estremisti, assicurando il giusto equilibrio tra libertà e legge.

2/ La storia dei sistemi

La crisi nacque, dunque, dalla grande importanza che ha preso in questo periodo il trattato *De conscientia* e dalla controversia sui modi di formare una coscienza certa. Bartolomeo di Medina nel 1577, commentando la *prima secundae* di S. Tommaso, aveva stabilito il principio che: «si est opinio probabilis (quam scilicet asserunt viri sapientes et confirmant optima argumenta), licitum est eam sequi, licet opposita probabilior sit» (p. 19, a. 6, concl. 3). Nacque così il *principio* che poi sarebbe stato detto del *probabilismo* ed accolto da teologi illustri come Bañez, Vasquez, Suarez, ecc., che lo applicarono a molti casi discussi, ma che forse era già utilizzato prima, benché non ancora formulato così esattamente. Non si trattava, in fondo, che di applicare un principio più generale: «Lex dubia non obligat». Il principio inizialmente non fu contestato e venne molto utilizzato, perché offriva un aiuto ad uscire dal dubbio e ad agire praticamente con coscienza sicura.

Tale principio, rimaneggiato incautamente da alcuni autori delle *Institutiones* e applicato con ancora maggiore imprudenza, degenerò in un nuovo principio, che sarebbe poi stato chiamato del *lassismo*, che cioè come norma morale delle questioni discusse potesse prendersi qualunque opinione, la quale avesse anche una minima probabilità di essere vera, fondata estrinsecamente sul pensiero anche di un solo autore. «Responsabili principali di tale grave allentamento furono parecchi di quei casuisti che, fin dalla metà del secolo XVII, compilarono nume-

rosi manuali di *resoluciones*, in cui venivano allineando interminabili liste di casi (ingegnosi, talora, e persino bizzarri) e indicando per ciascuno di essi — senza alcun discernimento — le sentenze proposte dagli autori, comprese le più spinte: tra gli altri, il gesuita Stefano Bauny (1575-1649), il teatino ANTONIO DIANA (1585-1663), con i circa 28.000 casi di coscienza trattati nelle sue *Resoluciones morales*, i due gesuiti Antonio Escobar y Mendoza (1589-1669) e Tommaso Tamburini (1591-1675), e finalmente il "principe dei lassisti", come fu chiamato: il cistercense Giovanni Caramuel, vescovo di Vigevano (1606-1682). Non è da credere che fosse una rilassatezza morale a condurre questi uomini alle loro posizioni (per altro, furono tutti personalmente molto austeri e pii); ma piuttosto, oltre al gusto della casuistica, che trovava facile alimento nel confronto delle varie probabilità anche tenui, una preoccupazione di indulgenza e raddolcimento, che servissero alla fine alla salvezza delle anime» (G. ANGELINI - A. VALSECCHI, *Disegno storico della teologia morale*, Bologna 1972, pp. 116 ss.)

Un estremo tira l'altro. Il lassismo causò per forza una reazione. Fu scatenata nell'ambiente *giansenista* e nel modo più violento. Si cadde così da un errore in quello opposto, cioè in un *esagerato rigorismo*. Probabilmente si volle ottenere due piccioni con una fava, perché ne risultò pure squalificata la compagnia di Gesù. L'araldo della campagna giansenista fu ANTONIO ARNAULD (1612-1694). Egli si mostrò informatissimo di tutto quanto i gesuiti sostenevano, dal più noto al più oscuro, fosse pure relegato in un lontano collegio (vedi la sua *Théologie Morale des jésuites: représentée en plusieurs histoires, arrivées en toutes les parties du monde, extraites ou de livres très autorisés et fidèlement traduits, ou de memoires très sûrs et indubitables*, 1669-1694). L'altro alfiere del giansenismo fu BLAISE PASCAL, genio poliedrico, che — oltre ad occuparsi di letteratura, di matematica e di scienze — fu pure polemista abile in campo morale con le sue *Lettres Provinciales*, degli anni 1656-1657. Dalla quarta alla sedicesima lettera egli conduce una satira tagliente contro il falso legalismo dei casuisti (specie gesuiti), ove lo spirito era soffocato dalla lettera. Combattendo così i pericoli del lassismo cadde in una impostazione eccessivamente rigida, per cui il più sicuro era sempre obbligatorio. Nacque così il *tuziorismo*, con una morale egualmente esteriore e legalitaria. PIERRE NICOLE (1625-1695) non fu solo collaboratore di Pa-

scal nella stesura delle *Provinciales*, ma ne proseguì il rigorismo morale con i sei volumi della *Essais de morale*.

Il magistero ecclesiastico intervenne dando un colpo al cerchio e un colpo alla botte. I primi interventi misero all'indice parecchie opere delle due sponde diverse: tra i lassisti colpiro la *Somme des pechés* e altre di BAUNY (1640), l'*Apologie des casuistes* di P. PIROT gesuita contro le lettere di Pascal (1659) e l'*Apologema pro antiquissima et universalissima doctrina de probabilitate* di CARAMUEL (1664): tra i giansenisti, diffidarono le *Provinciales* di PASCAL (1657). Vennero poi condanne anche più pesanti di determinate proposizioni, sempre delle due parti contrapposte. Alessandro VII e Innocenzo XI (dal 1665 al 1679) condannarono 110 proposizioni lassiste come «almeno scandalose» (cfr. D 1101-1145-1151-1215); Alessandro VIII invece riprovò nel 1690 come «temerarie o eretiche» 31 affermazioni gianseniste (D 1291-1321). Le condanne però non potevano bastare. Occorreva puntare verso la soluzione del problema. Né lancio di nuovi principi si fronteggiarono così spesso con il vecchio accanimento, due ordini religiosi come il domenicano e il gesuita.

Il principio del *probabiliorismo* fu difeso dai domenicani. Si può seguire, cioè, l'opinione che esonera dalla legge solo quando è notevolmente più probabile di quella contraria. Questo principio fu pensato come reazione contro il lassismo e imposto dal capitolo generale dei domenicani proprio l'anno di pubblicazione delle *Provinciales* (1656). In seguito fu invocato come tentativo di tracciare la via di mezzo tra gli errori opposti del rigorismo e del lassismo. Se precedentemente i domenicani erano probabilisti, ora divennero i grandi propugnatori del probabiliorismo, ad opera soprattutto di G. B. GONET (1616-1618) nel suo *Clypeus theologiae thomisticae contra novos eius impugnatores* e V. CONTENSON (1641-1674) nella sua celebre *Theologia mentis et cordis*. Se nella prima metà del secolo XVIII il probabiliorismo fu la dottrina ufficiale dell'ordine dei predicatori, essa però riuscì pure ad imporsi ad altri, fino ad essere condivisa persino da un generale gesuita, l'ordine contrapposto.

L'ordine dei gesuiti in quanto tale continuò a sostenere il *probabilismo*. Pareva alla compagnia di Gesù che bastasse questo sistema, che non richiedeva il confronto fra l'opinione a favore della legge e quella a favore della libertà per evitare il lassismo. Essa non disarmò neppure quando papa Innocenzo I desiderò e for-

se brigò per fare eleggere TIRZO GONZALES DE SANTALLA, un gesuita probabiliorista a generale dell'ordine. Il suo *Fundamentum theologiae moralis, id est tractatus theologicus de recto usu opinionum probabilium* (del 1694) non fu mai molto apprezzato dai correligionari, che rimasero fermi a lottare sulle tradizionali posizioni probabiliste.

Neppure l'istituzione di una *apposita commissione pontificia* riuscì non dico a dirimere la questione, ma neppure ad imporre atteggiamenti di tolleranza reciproca. Non era ancora sedata la polemica tra lassisti e rigoristi, che si riapriva subito accanitamente quella tra probabilisti e probabilioristi, i quali si accusavano reciprocamente di rigorismo e di lassismo. Pochi rimasero estranei allo scontro, come la scuola dei carmelitani di Salamanca (*Salmanticenses*), modesti eredi dei grandi tomisti di un tempo. Negli ordini in conflitto pochi (come Lacroix, Antoine e Billuart) riuscirono a mantenersi neutrali. Il vento della polemica travolgeva tutti e soffiava soprattutto in Italia, per colpa specialmente dei domenicani D. Concina (1687-1757) e G. V. Patuzzi (1700-1769) e di molti gesuiti, tra cui G. Sanvitale (1668-1753), N. Ghezzi (1683-1766), F. A. Zaccaria (1714-1795).

3/ L'opera di S. Alfonso

La teologia morale non aveva proprio niente da guadagnare da queste polemiche. Occorreva qualcuno che riuscisse a rimetterla in careggiata. L'uomo provvidenziale che realizzò questo compito fu S. ALFONSO MARIA DE LIGUORI (1696-1787). Egli si presentò molto timidamente commentando un Autore, con la sua *Medulla in Busebaum* (1748). Successivamente la sua divenne un'opera estesa e autonoma di cui curò personalmente ben sette edizioni, precisando successivamente il suo sistema che divenne quello dell'*equiprobabilismo*. Vi approdò dopo aver sostenuto in gioventù il probabilismo dopo le prime esperienze pastorali. Egli, nel suo sistema, ammise il principio probabilista, secondo cui una legge dubbia non obbliga, ma cercò di temperarlo, aggiungendo che una legge non è veramente dubbia se non quando le opinioni pro e contro sono sensibilmente uguali. Un'ulteriore mitigazione proviene dall'aggiunta che tutto ciò vale quando si tratta del dubbio dell'esistenza della legge, non del dubbio sulla cessazione della legge, perché allora bisogna stare per l'opinione più favorevole alla legge. Il sistema risulta così meno

semplice di quanto potrebbe apparire, perché poggia su due principi, quello del probabiliorismo e quello del possesso (ove legge e libertà figurano come strani contendenti).

Non vogliamo esporre analiticamente il sistema, né mostrare la sua fragilità teorica, propria di tutte le posizioni di compromesso. Potremmo, ad esempio, segnalare l'incongruenza di accettare solo in parte il principio secondo cui la legge dubbia non obbliga; o quella di trasferire illegittimamente al piano morale della legge, il principio privatistico del possesso (*melior est condicio possidentis*); o quella di pretendere un continuo e disumano bilancio del grado di probabilità di ogni opinione. Non è questo ciò che conta. Conta invece che, sia pure con un sistema sbagliato, egli abbia saputo emettere sentenze di una tale prudenza e saggezza da finire per convincere tutti. Furono dunque le sue singole soluzioni sapienziali ed equilibrate, più che il suo sistema equiprobabilistico, a comporre le dispute. Ad ogni problema morale discusso egli seppe dare una risposta saggia e opportuna, che non scoraggiasse i deboli da una parte, e non scandalizzasse i ferventi, dall'altra. Egli ebbe una straordinaria preoccupazione pratica, una eccezionale capacità di distinguere il lecito dall'illecito, e una volontà di potenziare l'ascesi (*Il gran mezzo della preghiera e La pratica di amare Gesù Cristo* sono importanti quanto la sua *Theologia Moralit*).

4/ La presentazione sistematica

Nei trattati e nei manuali di teologia morale, scritti dopo che la polemica è scomparsa, vengono esposti solitamente ben sette sistemi. Ma viene difeso solitamente il sistema del probabilismo, solo raramente il probabiliorismo e l'equiprobabilismo. Per presentarli sistematicamente, potremmo dire così: immaginiamo che a sinistra ci sia la libertà e a destra la legge. La panoramica dei sistemi ha nel mezzo l'equiprobabilismo, a sinistra il probabilismo, il compensazionismo e il lassismo; a destra il probabiliorismo, il tuziorismo mitigato e il tuziorismo estremo. Per completezza daremo la definizione di ciascuno.

Il *tuziorismo assoluto* è quello che dice: «Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam». Esso fu condannato da Alessandro VIII nel 1690 (D 1293). Non si poté così sostenere più che non è lecito seguire l'opinione probabile, neppure se è probabilissima. Fatta la legge trovato l'inganno.

Il *tuziorismo mitigato* sostenne allora che non è

lecito seguire l'opinione probabile a favore della libertà, tranne quando è probabilissima. Diversi teologi di Lovanio, il card. Gerdil e altri, sostennero come valida scusa, per esonerare dalla legge, solo una probabilità che sconfinava con la certezza morale.

Il *probabiliorismo* (domenicano) sostiene che non è lecito seguire l'opinione più larga, cioè a favore della libertà, quando quella contraria, a favore della legge, è più probabile. Suppone, quindi una equiparazione tra le varie probabilità e privilegia chiaramente quella a favore della legge. Così non si potrà dire che si va a finire nel lassismo.

L'*equiprobabilismo* sancisce una equidistanza tra legge e libertà. Una neutralità più presunta che reale. Per questo sistema una opinione non è più veramente probabile, se ve n'è un'altra contraria meglio fondata (*opinio certe aut notabiliter probabilior*). Si può seguire l'opinione in favore della libertà solo se essa è *aeque probabilis*, cioè se ha più o meno lo stesso peso di motivi che l'opinione favorevole alla legge. Si sta così di mezzo tra il probabilismo e il probabiliorismo e si vuole evitare l'abuso del primo. Cominciando da sinistra, ci si imbatte nel *lassismo*. Esso sostiene che: «Ci si può decidere per la libertà, contro l'obbligazione, anche se la sentenza in favore della libertà è solo dubbia o debolmente probabile (*opinio dubia vel tenuiter probabilis*)». Alessandro VIII condannò la tesi che ogni sentenza di un filosofo recente basta per fondare una probabilità (D 1127). Innocenzo XI la tesi analoga che è lecito seguire anche una *probabilitas tenuis* (D 1153). Naturalmente nessuno ha mai detto espressamente: il mio è il sistema lassista. Si trattava di una mentalità e di una propensione verso tesi lassiste.

Un caso a sé è costituito dal sistema del *compensazionismo*. Alcuni teologi francesi del secolo XIX avrebbero voluto migliorare il probabilismo con il *principio della compensazione*. Quando per la legge sorge un dubbio — essi dicono — perché si sia in diritto di trascurare il dubbio, si deve trovare dall'altra parte una utilità pratica, una circostanza più importante che faccia da «contrappeso» (cfr. su questo argomento Bouquillon, Potton, Laloux, Manier, Prümmer, Vermeersch). In quanto questo sistema esige una «compensazione» si dovrebbe collocare a destra del probabilismo; ma, in quanto la compensazione pratica la si trovava facilmente, si può collocare qui (cfr. G. MAUSBACH, *Teologia morale*, vol. I, Alba 1957, pp. 226 ss.).

C'è infine il *probabilismo*, il sistema che riuscì ad oscurare gli altri. Sostiene che è lecito seguire l'opinione più favorevole alla libertà ogni qualvolta è veramente e solidamente probabile, quand'anche l'opinione contraria a favore della legge fosse egualmente o maggiormente probabile. Il suo merito è di parteggiare cautamente per la libertà e di non esigere un soppesare continuo della diversa probabilità delle opinioni contrarie, cosa che risulterebbe alla fine bloccante e disumana. Esso accetta fin in fondo le conseguenze del principio: *lex dubia, lex nulla*. La presunzione è per la libertà.

5/ I principi riflessi

La nostra questione è volta a far raggiungere una certezza pratica pur perdurando il dubbio speculativo: per questo si dice anche questione del «principio riflesso» o di certezza indiretta. I principi riflessi sono però diversi e utilizzabili in situazioni differenti. Si pensi, alle varie *regulae iuris* da utilizzare nell'ipotesi giusta. Elenchiamo alcuni di questi principi riflessi.

a) *In dubio melior est conditio possidentis*. Nel campo della giustizia, quando si hanno dubbi su chi abbia veramente il diritto di possedere una cosa, si guarda a chi la possiede: il fatto del possesso costituisce una presunzione di diritto. Deve trattarsi di controversia su diritti e deve essere certo il fatto.

b) *In dubio favendum est reo*. Se nonostante tutte le ricerche il dubbio della colpevolezza permane, non si può decidere di condannare nessuno. Naturalmente, perché tale principio riflesso debba essere applicato, deve trattarsi di materia penale.

c) *In materia di responsabilità civile nel dubbio si favorisce il più debole*. Quando non si può accertare direttamente la responsabilità, si presume che la colpa sia del maggiore sul minore, dell'autista sul pedone, ecc.

d) *Quando si tratta della validità dei sacramenti «pars tutior eligenda est»*. Non si può accontentarsi di una materia sacramentale dubbia. Tutto questo per dire che i principi riflessi sono diversi e che il dubbio si può trattare diversamente.

e) La nostra questione è un'altra. Si tratta del dubbio di una legge. Vale anzitutto quanto stabilisce il codice di diritto canonico al can. 15. Nel *dubium iuris* le leggi ecclesiastiche non tengono, comprese quelle irritanti e inabilitanti; nel *dubium facti* il vescovo può dispensare. A questo punto s'inserisce il nostro principio riflesso probabilistico che dice: «Lex dubia

non obligat». Non solo le leggi ecclesiastiche, ma nessuna legge tiene, per il principio riflesso del probabilismo, quando è davvero dubbia.

II/ SISTEMI MORALI E ODIERNA PROBLEMATICÀ MORALE

A questo punto viene voglia di entrare nella mischia, per decidere quale sistema morale escogitato per raggiungere la certezza pratica sia vero. Potremmo ad esempio tentare la via di quelli che mostrano la fragilità di sistemi composti per poi concludere: «La questione si riduce (a una scelta) fra tuziorismo e probabilismo o, in altre parole, al principio se la legge dubbia obbliga o no» (cfr. G. B. GUZZETTI, *Morale generale*, Torino 1955, p. 183). Ora il tuziorismo è condannato e il probabilismo è consentito. Quindi il nostro problema è teoricamente risolto.

Debbo confessare che faccio anch'io fatica a non pronunciarmi, come fanno praticamente tutti i trattati tradizionali. La polemica infervora. La questione sembra avere una sua razionalità. Penso però che si debba scompaginare tutti gli schemi per proporre magari problemi umani di sempre in maniera radicalmente nuova. E' quanto ci sforzeremo di fare, non senza aver cercato prima d'individuare la lezione della storia, di questa storia cioè così triste che ha polarizzato e paralizzato due secoli di ricerca teologica morale.

1/ L'oscillazione della storia

Rigorismo e lassismo sono due indubbi poli della storia, che non apparvero solo nei secoli XVII e XVIII. L'oscillazione tra questi due poli è inevitabile per le povere creature umane, che cesseranno di oscillare camminando solo quando accetteranno la staticità. La cosa importante, per chi sa di non possedere tutta la verità né tutta la prudenza, è l'accettazione di un confronto leale, la convinzione che un conflitto è provvidenziale, quando porta a vedere gli eccessi e le unilateralità che sono racchiuse in ciascuna opinione. L'impostazione polemica, l'offesa delle persone, il monopolio della ragione sono invece incapaci di far rifuggire dai due poli del rigorismo e del lassismo.

2/ La relatività dei sistemi

La prima lezione che forse deriva dalla storia del probabilismo e degli altri sistemi morali è che la salvezza e la prudenza non giungono da

essi. Non vorrei che suonasse come messaggio antiintellettualistico, perché la ricerca teologica e morale va indubbiamente incoraggiata; ma resta vero che la soluzione è venuta non dalla scoperta del sistema vero, accolto dall'unanimità, bensì dalla saggezza di un santo, il quale però aveva escogitato il sistema sbagliato. Ciò deve tener umili i teologi: non sono che tecnocrati della fede. Ciò deve far riconoscere l'importanza della legge morale scritta nel cuore dei semplici: poiché Cristo può aver nascoste queste cose ai potenti e agli intelligenti e averle rivelate agli umili; ciò deve convincere della importanza della santità per la vita morale e per la stessa teorizzazione morale: i modelli di santità costituiscono una specie di norma morale per il cristiano.

3/ Il giusto mezzo

Il giusto equilibrio — tra opposti estremismi — va così ricercato continuamente dalla persona umana e implorato costantemente a Dio dal credente. Nessuna meraviglia deve causare la constatazione della nostra possibilità di sbagliare, andando sia a destra che a sinistra. Il giusto mezzo è a ragione ricercato da chi vuole raggiungere un atteggiamento virtuoso. *In medio stat virtus* non deve essere lo slogan della *aurea mediocritas* o del conservatorismo camuffato di moderatismo, ma deve restare un orientamento fondamentale della persona umana, che non sceglie aprioristicamente un sistema, un partito, una istituzione prima e più della stessa oggettività e verità. Il giusto mezzo è il rifiuto della scelta aprioristica fatta per compiacere qualcuno, noi stessi o gli altri, a detrimento del vero e del giusto.

4/ L'antirigorismo della morale

La soluzione della nostra questione non è solo venuta da un santo contro i sistemi, dal giusto mezzo contro gli estremi, ma è anche giunta nella direzione moderata, una, contro l'impostazione rigorista esistente non solo nel giansenismo, ma un po' anche nel probabiliorismo e nell'equiprobabilismo. Non a caso finì per imporsi il sistema probabilistico, che esprimeva una certa predilezione per la libertà retamente intesa. La storia tuttavia insegna che l'uomo religioso, e forse il cristiano in particolare, è sempre tentato di rigorismo. Non a caso le prime eresie morali della storia cristiana furono quasi tutte nella direzione rigorista. Ci si può chiedere come possa il cristiano essere ten-

tato di rigorismo (e il credente in genere di intolleranza) malgrado l'atteggiamento comprensivo e condiscendente di Cristo verso l'uomo peccatore. La risposta la si può forse trovare nell'ideale portato avanti dal cristianesimo e dalle religioni in genere, ideale che può inferorare fino appunto a far cadere nella dimenticanza delle effettive possibilità umane. E' certo, che Cristo ha sempre posto, accanto alla esigenza di un ideale, la *condiscendenza* verso la fragilità umana. Il probabilismo è anche la vittoria di questo modo umano di porsi di fronte ai problemi morali. Equiprobabilismo e probabiliorismo, con il confronto continuo che esigono tra opinioni differenti, potrebbero spingere verso la nevrosi da decisione.

5/ La prelazione della libertà

La rivendicazione di fondo sembra quella della giusta libertà umana. Per il credente Dio sta all'origine di questo preziosissimo dono dell'umanità. L'educazione religiosa, invece, sembra partire dal presupposto che la libertà vada più diffidata che apprezzata, più temuta che difesa, più limitata che promossa. Nella impostazione morale, pastorale e pedagogica anche dei cattolici sembrava che l'uomo dovesse ritenersi abitualmente sottomesso, obbligato, tranne quando una legge o un superiore lo riconoscevano libero. L'impostazione giusta, viceversa, va esattamente capovolta: l'uomo è sempre libero, tranne quando si dimostra positivamente che è obbligato. Sottesa vi è forse una mentalità inconscia di tipo fascista, che predilige tutto quanto viene dall'alto e diffida almeno un po' ciò che proviene dal basso. Un *effatum* tradizionale diceva: *in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas*: è vero. Ma il fatto che si dovesse ricordare continuamente che *in dubio si è liberi* suppone proprio che la libertà si era sempre tentati di considerarla come un disvalore e che la sua anche giusta rivendicazione veniva temuta.

6/ Il valore della tolleranza

Non a caso non esiste una virtù per indicare il doveroso rispetto della libertà degli altri (come la «sincerità» vuole il rispetto della verità, la «castità» il rispetto della sessualità, la «obbedienza» vuole il rispetto del superiore, ecc.). C'era appunto la «tolleranza», che però non veniva catalogata tra le virtù e supponeva che l'altro sbagliasse (si «tollera» un male). Senza dire di quanta intolleranza abbiano dato prova

le varie religioni (non esclusa quella cristiana), che ancora oggi non sempre nel mondo favoriscono l'intesa tra i popoli, ma talora contribuiscono a ritardarla. La vittoria del probabilismo è anche una vittoria sulla intolleranza sempre in agguato (contestata dai riformatori ai cattolici, fu presto attuata anche da loro, soprattutto dai calvinisti) (cfr. voce *Tolleranza* di F. MOLINARI, in: DETM 1973). La tolleranza è importante anzitutto per il doveroso rispetto della persona umana e della sua libertà, ammesso pure che essa sbagli: la convivenza pacifica è certo un valore assolutamente da salvaguardare. Si scopre poi che la tolleranza delle opinioni degli altri è pure necessaria perché assieme si possa raggiungere la verità, o perché ciascuno raggiunga un maggior numero di verità. La verità, infatti, non è quasi mai una realtà indivisa che si possiede o no totalmente. E' spesso la somma faticosa di tante piccole briciole di verità che si addizionano con paziente ricerca e come conseguenza di un atteggiamento di profonda umiltà.

7/ Il pluralismo teologico

La tolleranza difesa qui è soprattutto tolleranza di fronte alla opinabilità teologica. E' oggi assodato che un confessore, ad esempio, non può imporre una sua opinione «magis tuta» a un penitente che la pensa in modo diverso. Ma è proprio sempre accolta pacificamente questa conquista tradizionale? Quando, ad esempio, nel settore della morale coniugale, c'è chi si appella alle opinioni di interi episcopati, piuttosto che al testo letterale dell'enciclica *Humanae vitae*, non c'è purtroppo ancora chi contesta teoricamente e praticamente il popolo di Dio che esprime quella preferenza?

Ora c'interessa il pluralismo teologico. Esso fu più volte ribadito di recente in testi ufficiali. Si pensi al concilio, che ammette il pluralismo non solo genericamente (*Gaudium et spes*, 33. 44; *Dignitatis humanae*, n. 2 ss.), ma anche specificamente, per quanto riguarda il campo della cultura (*Gaudium et spes*, nn. 59, 62) della politica (*Gaudium et spes*, n. 75) e della coscienza (*Dignitatis humanae*, n. 2). C'è poi il documento postconciliare uscito nel maggio 1971 sotto Paolo VI dal titolo *Communio et progressio* (nn. 115-118). C'è di recente l'affermazione dei vescovi francesi che lo riconoscono soprattutto in campo politico, anche per che fa una scelta socialista e dicono: «Riaffermiamo con forza il pluralismo come dottrina e atteggiamento politico. L'esperienza della storia

mostra che rifiutandolo si apre la via all'intolleranza e in una parola al totalitarismo» (EPISCOPATO FRANCESE, *Le liberazioni degli uomini e la salvezza in Gesù Cristo*, in: RD 316, 1975, 416 ss.). Essi riconoscono che «un certo numero di cattolici deve guardarsi da una concezione sentimentale dell'unità e da una ideologia del dialogo o dall'intesa ad ogni costo. Essere assenti alla lotta significa essere assenti dalla storia».

Malgrado queste interessanti affermazioni di principio, l'impressione generale è che il pluralismo non sia ancora generalmente un valore nella impostazione intraecclesiale. Anzi oggi si ricorda spesso la necessità della «comunione pastorale» e i diritti del «magistero pastorale», in un contesto tale da lasciar credere che si voglia togliere quella opinabilità pratica che ieri pareva tollerata. Gli interventi frequentissimi di Pio XII in campo morale e i pronunciamenti episcopali in campo politico (es. problema italiano del divorzio) sembrano aver tolto quasi ogni spazio alla opinabilità morale del cattolico. Esiste però un problema di limite del pluralismo. E forse è proprio la mancata soluzione teorica di questo problema che favorisce la diffida di ogni pluralismo che possa dar fastidio a chi è in posizioni di comando.

8/ L'ineliminabilità della casistica

La tentazione di risolvere la questione d'autorità, eliminando ogni dibattito teologico, fu sentita dopo il concilio Tridentino, che vietò ogni commento, senza naturalmente riuscirvi. Visto che la casistica portò ad interminabili polemiche e al lassismo, può darsi che qualcuno creda di poterla eliminare. In realtà essa è indispensabile per ogni settore del sapere che abbia un rapporto concreto con la realtà. Non è proibendo la casistica che si risolve il problema, ma privilegiando il momento precedente di individuazione dei valori e, concretamente per noi, tenendo agganciata la teologia morale alla dogmatica e alla visione generale della salvezza e della liberazione umana.

9/ Il caso perplesso

Come è ineliminabile la casistica per la scienza morale, così è ineliminabile il caso perplesso per la singola persona che voglia agire moralmente bene. La situazione di perplessità morale è infinitamente migliore delle false certezze di chi non vede elementi conflittuali, per quanto la perplessità non costituisca l'ideale e possa

causare angustia o ricerca. L'accusa d'integralismo, che così spesso si rivolge ai cattolici (a volte anche indebitamente), nasce forse dal fatto che si vedono unilateralmente alcuni valori morali a preferenza di altri (ad es. la giusta difesa della vita, nel problema dell'aborto, ignorando l'effettiva difficoltà in cui si può dibattere la donna). In ordine alla soluzione dei casi conflittuali e dei casi perplessi, è giusto che venga ristudiato, ripresentato e applicato con maggior frequenza il principio del «minor male», che rischia sempre di essere contestato o accantonato dai cattolici, che temono ingiustamente di venire da esso costretti ad approvare il male (sia pure minore).

10/ L'argomento d'autorità

Il caso perplesso si può essere tentati di risolverlo sempre appellando all'autorità. Tutta la vicenda dei sistemi morali, è la storia della ricerca di principi riflessi, cioè d'autorità, per la soluzione di un problema morale. Non saremo certo noi a contestare l'aiuto che possono offrire gli altri alla soluzione di un nostro problema morale. Il confronto con la comunità, come quello con l'autorità dei dottori e soprattutto con l'autorità della gerarchia, può certo servire moltissimo. E' il caso però di ricordare che, mentre per due secoli le autorità tacevano, o litigavano o si esprimevano in maniera diversa, la coscienza dei fedeli non poteva rinunciare ad elaborare giudizi morali. Anzi, l'argomento estrinseco (come quello d'autorità) non può che supporre un argomento intrinseco alla conoscenza umana. Per questo S. Tommaso d'Aquino riconosceva che l'argomento d'autorità «est infirmissimum» e ammetteva il diritto della coscienza persino quando è erronea (cfr. *De Veritate*, q. 17, art. 5 ove è esaminato direttamente il conflitto tra coscienza e gerarchia a tutto vantaggio della coscienza).

11/ Il primato della coscienza

Se il giudizio morale ultimo non può essere quello dell'autorità (né dottorale, né magisteriale), non può che essere quello della coscienza. Il problema dei sistemi morali consisteva appunto nel discutere sul modo di formarsi una coscienza praticamente certa, malgrado il perdurare di un dubbio teorico su di una determinata questione. Il valore della coscienza non ha mai potuto essere veramente e lungamente contestato. Tuttavia non poche confusioni vengono fatte, poiché pure il dettame della co-

scienza potrebbe essere errato. Noi riteniamo che, per evitare facilissime confusioni in questo settore, si debbano considerare distintamente due principi complementari e non conflittuali, diversi e non confondibili (anche se così facili da confondere). Si tratta, cioè: 1. del dovere di *seguire* la coscienza certa, anche se erronea; 2. del dovere di *formare* la coscienza, perché non sia erronea. La necessità di rendere la coscienza vera (= di formarla) non nega, ma suppone il dovere di seguirla, perché non abbiamo altra norma ultima o guida concreta di cui ci possiamo fidare.

12/ La legge dello Spirito

Un'ultima questione, connessa con la problematica dei sistemi morali, è indubbiamente questa: c'è sempre una soluzione sola per i problemi morali (come supponevano i ricercatori dei sistemi) o ci possono essere — entro determinati limiti — diverse soluzioni per persone con vocazione differente? In altre parole: la norma morale è tutta racchiusa in principi escogitati dagli uomini, oppure li trascende per noi cristiani, perché consiste nella ineffabile voce divina e nella indescrivibile e personale parola dello Spirito? La risposta oggi è per noi scontata, perché abbiamo riscoperto che la legge nuova si deve collocare nella grazia dello Spirito Santo. Non a caso la disputa inutile avvenne dopo il Tridentino, che sembrava aver livellato le persone e dimenticata la diversità di vocazioni. La casistica, manterrà valore come necessaria esemplificazione. Resterà però vero che c'è una normativa al livello più personale e intimo, che esprime la legge scritta nei cuori e promulgata dallo Spirito di Dio.

Un altro presupposto sbagliato che ha reso possibile una disputa così interminabile e così inutile è quello della moralità derivata in definitiva dagli atti più che dalle opzioni di fondo. Se la moralità è atomisticamente intesa e tutta racchiusa nel singolo momento e nella singola certezza, è comprensibile che ci si batta fin in fondo per escogitare il modo di agire in questo momento e il modo di raggiungere una data certezza. Se invece — come noi crediamo e come esporremo in questo stesso dizionario trattando di *opzione fondamentale* — conta più l'abito che l'atto, l'insieme della vita morale che il singolo comportamento, la scelta trascendentale della scelta categoriale, allora viene ad assumere anche molto minor importanza il problema ipotizzato dai teologi che proponevano per risolverlo i sistemi morali.

Conclusione

Non è il caso di ripetere qui tutte le lezioni che possono derivare da una storia complessa, incresciosa e plurisecolare come quella che ha diviso polemicamente i moralisti collocandoli in sostenitori di sistemi diversi e contrapposti. Il *presupposto della stessa disputa* ci pare si debba collocare nella necessità di evitare il relativismo morale, da una parte, e l'oggettivismo rigido, dall'altra, per cui chi vuole assolutamente stare lontano da Scilla rischia di cadere in Cariddi e viceversa. Per evitare ad un tempo il singolarismo situazionista, che ha smarrito qualsiasi punto fermo, da un canto, e l'uniformità inflessibile della norma, che dimentica l'infinita varietà delle persone e della situazione, dall'altro, è necessario — a nostro avviso — sottolineare almeno l'importanza di due cose: della virtù della prudenza e del pluralismo teologico.

Il *pluralismo teologico*, anzitutto, e la conseguente conflittualità delle opinioni, che debbono potersi confrontare continuamente, senza la paura costante della condanna di eresia, ci pare molto importante e assolutamente indispensabile per la teologia e per la morale. Tale pluralismo sembra a tutta prima in contrasto con l'assolutezza della verità e con il radicalismo del messaggio evangelico. (S. OLEJNIK *Il problema del pluralismo nella teologia morale*, in: RTM 23, 1974, 477-490). In realtà consente di cogliere ogni briciola di verità che può essere racchiusa anche nella opinione teologica meno indovinata o più aberrante. Proprio il radicalismo del nuovo testamento e l'esigenza di non smarrirne alcun elemento deve lasciar aperta la possibilità di interpretazione e applicazioni diverse, che solo il confronto ideologico e l'esperienza pratica consentiranno di vagliare. (D. CAPONE, *Il pluralismo in teologia morale*, in: RTM 22, 1975, 289-302).

La *virtù della prudenza* risulta più che mai vincente dalla disputa sul modo teorico di raggiungere una volta per tutte la certezza pratica. Al pluralismo della scienza va così aggiunto il pluralismo della coscienza. Non si può trovare un sistema che sia come una ricetta capace di far trovare soluzioni morali sempre uguali a prescindere dalla prudenza delle persone umane. Altro è il discorrere della ragion speculativa, altro quello della ragion pratica. La storicità, l'esistenzialità, la singolarità sono costitutivi essenziali della natura umana. Solo la prudenza, in ultima analisi, potrà suggerire ad una persona il da farsi.

La vittoria del probabilismo deve essere intesa come vittoria del sistema che sollecita il più ampio pluralismo possibile e rimanda alla più larga sperimentazione della prudenza personale. All'uniformismo morale proposto dal tuziorismo con la fitta rete di regole casistiche (non minore di quelle dei lassisti), che anche con la semplice probabilità vincolavano come leggi oggettive, il probabilismo ha reagito difendendo la libertà della coscienza e aprendo la via ad un giusto pluralismo anche oggettivo. Il casismo resta in S. Alfonso, ma il suo non è un casismo minimistico o giuridico, bensì un casismo prudenziale. Toccherà alla prudenza, cioè alla saggezza bloccare ogni possibilità di relativismo morale. Il probabilismo vincente è così solo quello che aiuta a superare la concezione atomistica dell'atto umano per fare aprire saggiamente ad una concezione rispettosa della diversità delle opinioni e delle persone.

BIBLIOGRAFIA

S. ALFONSO, *Theologia Moralis*, I, c. 3; G. ANGELINI - A. VALSECCHI, *Disegno storico della teologia morale*, Bologna 1972; J. BLIC, *De Medine et les origines du*

probabilisme, in: ETL 1930, 46-83; 264-291; D. CAPONE, *Sistemi morali*, in: DETM 1973; TH. DAMEN, *Probabilisme*, in: «*Dictionnaire de théol. cath.*» XIII, 1936, 417-619; J. FUCHS, *Theologia moralis generalis*, Roma 1960; L. GAUDÉ, *De morali systemate S. Alphonsi, M. de Ligorio historico-theologica dissertatio*, Roma 1894; B. HÄRING, *La legge di Cristo*, vol. I, Brescia 1957; H. KLOMPS, *Tradizione e progresso nella teologia morale*, Roma 1967; J. LAPORTE, *La doctrine de Port-Royal. La morale (d'après Arnauld)*, Paris 1951; O. LOTTIN, *Morale fondamentale*, Paris 1954, pp. 324-336; U. LOPEZ, *Il metodo e la dottrina morale nei classici della Compagnia di Gesù*, in: AnGr 1942, 83-113; Id., *Thesis probabilismi ex Thoma demonstrati*, in: PerRMCL 1963, 38-50; 118-137; R. P. MANDONNET, *Le décret d'Innocent XI contre le probabilisme*, Paris 1903; S. MONDINO, *Studio storico-critico sul sistema morale di S. Alfonso*, Monza 1911; M. PETROCCHI, *Il problema del lassismo nel secolo XVII*, Roma 1953; P. ROUSSELOT, *Quaestiones de conscientia*, Louvain 1937; L. RODRIGO, *De historicis exordiis et vicibus probabilismi moralis relectio*, in: MCom 1953, 53-120; O. SCHELFHOUT, *De systemate compensationis*, in: CollGand 1934, 179-183; 236-240; F. TER HAAR, *De systemate morali antiquorum probabilistarum*, Paderborn 1894; L. VEREECKE - F. MURPHY, *Estudios sobre la historia de la moral*, Madrid 1969.

SITUAZIONE (ETICA DELLA)

GIANANGELO PALO

I/ LA SCOPERTA DELLA STORICITÀ. - II/ CONTRIBUTI DELL'ETICA DELLA SITUAZIONE PER LA FORMULAZIONE DI UNA METODOLOGIA MORALE.

L'intervento che segue non vuole essere una ricostruzione storica completa del porsi dell'etica della situazione. Ci sembra questo un lavoro già ampiamente svolto che non necessita di un ulteriore contributo ricostruttivo. Basta accostare alcune opere fondamentali per avere una panoramica sufficientemente vasta e completa sul tema in esame (cfr. G. ANGELINI - A. VALSECCHI, *Disegno storico della teologia morale*, Bologna 1972, pp. 191-209, ripreso quasi totalmente in: G. ANGELINI, *L'etica della situazione* in: DETM 1973; A. POPPI, *La morale della situazione, esposizione critica*, in: MF 1957; A. PEREGO, *L'etica della situazione*, Roma 1958).

L'orizzonte storico sarà necessariamente tenuto presente senza tuttavia diventare un obiettivo primario di schematizzazione. Sembra invece più significativo considerare alcune variabili del fenomeno.

I/

L'etica della situazione è più che un trattato sistematico una risposta a problemi concreti. La sua genesi non è riscontrabile in grandi pensatori ma in una serie di interventi che si pongono in un aggancio completo alla realtà in forte sollecitazione trasformativa. Nasce infatti nel periodo situato tra le due guerre mondiali e si concentra su problematiche concrete riguardanti la persona, il matrimonio, la sessualità (cfr. E. Grisebach; E. Michel; M. Oraison). È interessante notare come più a livello latente che manifesto, si percepisce il diffalco esistente tra il pensiero e la realtà, l'impossibilità di una codificazione razionale esaustiva del reale e il peso della prassi che emerge nella sua irruenza sconvolgente. Questo aggancio preciso alla realtà concreta mi sembra un primo elemento che è insieme genetico ed esplicativo di

una tendenza in atto, percepita immediatamente da coloro che si pongono sulla pista di una interpretazione della realtà in chiave etica.

2/

L'etica della situazione mette a fuoco una profonda insoddisfazione di fronte alla totalità della metodologia morale tradizionale. Rifiuta l'etica delle essenze, una normativa universale che sembra non tener conto del soggetto e della storia, una morale lontana dalla vita e dal quotidiano. Per assegnare un contenuto abbastanza preciso a questa corrente è utile ricorrere ad alcuni documenti pontifici di condanna. Ci riferiamo particolarmente all'*Istructio S. Officii: De ethica situationis* (AAS 48, 1956, 145-146). «Contro la dottrina morale tradizionalmente insegnata nella chiesa cattolica, ha incominciato a diffondersi in molti paesi, anche tra i cattolici, un sistema etico a cui generalmente si dà il nome di una certa *morale della situazione*; si afferma che questa *morale* non dipende dai principi della morale oggettiva (che ha il suo ultimo fondamento nell'*Essere*), e però non solo si pone sulla stessa linea di questa, ma ne è di ordine superiore. Gli autori, che seguono questo sistema, stabiliscono che la decisiva ed ultima norma dell'agire non è l'ordine oggettivo retto, determinato dalla legge naturale e conosciuto con certezza da questa legge, ma un intimo giudizio e lume della mente di ciascun individuo, per il quale egli conosce nella situazione concreta ciò che deve fare. Pertanto, secondo costoro, tale ultima decisione non è, come afferma l'etica oggettiva tramandata presso gli autori di maggior valore, l'applicazione della legge oggettiva al caso particolare, — tenute presenti o ponderate insieme, secondo le regole della prudenza, le particolari circostanze della situazione, — ma è quell'immediato intimo giudizio e lume.

Questo giudizio, per quanto riguarda la sua oggettiva rettitudine e verità, non ha almeno in molte materie, né deve avere, né può avere la sua ultima misura in alcuna norma oggettiva, posta fuori dell'uomo e indipendente dalla sua persuasione soggettiva; ma è pienamente autosufficiente.

Secondo codesti autori, non basta il concetto tradizionale di "natura umana", ma bisogna ricorrere al concetto di natura umana "esistente"; il qual concetto in moltissime materie non ha valore oggettivo assoluto, ma solamente relativo e perciò mutevole, eccettuati forse quei pochi elementi e principi riguardanti la natura

umana metafisica (assoluta ed immutabile). Dello stesso valore soltanto relativo è il concetto di "legge di natura". Moltissimi di quelli, che oggi vanno come postulati assoluti della legge naturale, si fondano, secondo costoro, sul detto concetto di natura esistente, e perciò non sono se non relativi e mutevoli e si possono sempre adattare ad ogni situazione.

Applicati questi principi, gli uomini, costoro affermano, quando nella propria coscienza giudicano ciò che nella presente situazione debbono fare, non principalmente secondo leggi oggettive, ma mediante quel loro interno lume individuale secondo la propria intuizione personale, allora essi vengono preservati o facilmente si liberano da molti conflitti morali, altrimenti insolubili.

Molte affermazioni di questo sistema "dell'etica della situazione" sono contrarie alla verità e ai dettami della sana ragione, rivelano tracce di relativismo e modernismo e sono molto lontane dalla dottrina cattolica che per mezzo della tradizione ci è pervenuta attraverso i secoli. In non poche affermazioni presenta delle affinità con i vari sistemi dell'etica cattolica.

Ponderate queste ragioni, per allontanare il pericolo della "nuova morale", di cui ha parlato il Sommo Pontefice Pio Papa XII nelle allocuzioni del 23 marzo e del 18 aprile 1952, nonché per difendere la purezza e la sicurezza della dottrina cattolica, questa Suprema S. Congregazione del S. Ufficio proibisce che questa dottrina della "morale della situazione", con qualsiasi nome venga chiamata, sia insegnata o approvata, nelle università, atenei, seminari e case di formazione, o in libri, articoli e conferenze, oppure che venga diffusa e difesa in qualsiasi altro modo».

Seguendo il testo riportato mi pare importante far notare come sia presente una difficoltà di fondo *rilevante* per la compressione del discorso critico che stiamo facendo. Infatti il tentativo dell'etica della situazione, che nasce da una sintonia più profonda con la realtà problematica e conflittuale del quotidiano, solo in parte è quello di dare peso decisivo al «giudizio individuale e all'ispirazione interiore» — come esplicitamente sottolinea l'*instructio* del S. Ufficio. Se si va più in profondità si trova lo sforzo per una interpretazione «nuova» della realtà che comprende o che postula almeno implicitamente una riformulazione epistemologica della morale. Infatti la condanna del magistero ha i limiti di usare gli stessi strumenti morali che gli autori o il movimento in esame criticano in profondità. Si fa strada, ancora ti-

midamente ma in maniera sempre più precisa il superamento della distinzione epistemologica tra *sogettivo* e *oggettivo* che costituirà una costante del discorso morale seguente e che tuttora non ha trovato una soluzione adeguata, almeno in campo cattolico (cfr. A. MOLINARO, *Ordine morale oggettivo e decisione personale*, in: RTM 1, 1969, 13-27.)

In questa direzione mi pare utile continuare le riflessioni che mettono in relazione le istanze dell'etica della situazione e il monolitico apparato tradizionale concettuale oggettivizzato, che non permette una sintesi feconda. In fondo siamo di fronte all'incapacità di questo apparato di recepire gli stimoli del cambiamento che non tocchino solo il *contingente* ma che si riverberino a livelli più profondi. La concettualizzazione morale precedente infatti rispettava la individualità e le cosiddette *circostanze* ma non le prendeva sul serio in un discorso veramente dialettico tendente alla totalità e con riverberi a livello di metodologia normativa. (Per uno studio storico della dottrina delle *circumstantiae*: cfr. G. M. PIZZUTI, *Natura, implicazioni e limiti del concetto di «circumstantia» in Tommaso D'Aquino*, in: AA. VV., *L'etica della situazione*, Napoli 1974, pp. 57 - 72. Inoltre: J. GRÜNDEL, *Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter*, Diss., München 1959.)

Ancora una volta si trova presente nel mondo cattolico una punta dualistica che, nel tentativo di salvare i valori perenni, ragiona in termini di opposizione anche quando sembra accogliere i due termini oggettivo-soggettivo.

Questa istanza, iniziata dall'etica della situazione, trova evidentemente radici in movimenti culturali assai precisi.

Tutti hanno ricordato l'influsso dell'esistenzialismo, del protestantesimo (TH. STEINBUCHEL, *Christliche Lebenshaltungen in der Krisis des Menschen*, Frankfurt 1949; ID., *Existentialismus und christliches Ethos*, Heidelberg 1948); tuttavia merita di essere messa in relazione anche con il progredire delle riflessioni sociologiche e soprattutto con la nuova disciplina chiamata *sociologia della conoscenza* che proprio tra le due guerre iniziava la serie feconda delle proprie riflessioni con interessi specifici in sede etica (per una presentazione sommaria della sociologia della conoscenza cfr. W. STARK, *The Sociology of Knowledge*, London 1958; trad. it., *Sociologia della conoscenza*, Milano 1969²; J. MAQUET, *Sociologie de la connaissance*, Bruxelles 1972²; K. LENK, *K. Marx in der Wissenssoziologie*, Neuwied-Berlin 1972; trad.

it., *Marx e la sociologia della conoscenza*, Bologna 1975 (con bibl.). Il testo classico della sociologia della conoscenza è: K. MANNHEIM, *Ideologie und Utopie*, Frankfurt 1952; trad. it., *Ideologia e utopia*, Bologna 1975).

E' abbastanza significativo il sottolineare come nella vastissima letteratura esistente sull'etica della situazione pochissimi fanno emergere questo influsso che invece, a nostro parere, è relevantissimo se non altro perché dona dei parametri interpretativi molto importanti. E' K. Mannheim che nella sua opera fondamentale, *Ideologia e utopia*, con forti accenti etici mette in evidenza come il cambiamento del mondo ad opera della guerra, delle trasformazioni sociali e culturali non può lasciare intatto il nostro apparato concettuale, il nostro «conoscere» e il nostro «pensiero» che dialetticamente si pongano in connessione col reale. Si assiste dal punto di vista cattolico a una *cosificazione* del pensiero (il termine «pensiero» è preso qui nella sua accezione più vasta di realtà sovrastrutturale legittimatoria, lo si affianca anche al mondo della cosiddetta «morale» che è assimilabile a questo gioco linguistico) con la permanente illusione, tipica delle strutture sociali statiche che tutto può mutare ma il pensiero rimane eternamente identico a se stesso. Non aver percepito il legame esistente tra pensiero e realtà è stato — a nostro parere — il ritardo di fondo di una impostazione magisteriale e se mai il pregio di una nuova costruzione etica che, per sua natura, più attenta allo spessore storico, ha cercato di recepire per prima questi stimoli ormai già presenti in maniera sistematica nelle riflessioni del mondo culturale.

Se dal punto di vista dei documenti ufficiali questa teorizzazione legittimatoria non è stata colta, dal punto di vista concreto gli avvenimenti anche ecclesiali che seguirono agli anni cinquanta, primo tra tutti il concilio Vaticano II, hanno dato ragione a una posizione diversa, meno rigida sulla difesa dei principi storici, più collegata alla realtà e alla dinamica che la realtà innesca (sull'influsso del concilio Vaticano II sulla metodologia teologico-morale cfr., J. G. ZIEGLER, *Moraltheologie nach dem Konzil*, in: TGl 59, 1969, 164-191; J. FUCHS, *Moral und Moraltheologie nach dem Konzil*, Freiburg i. Br. 1967).

Per una documentazione di questo rapido progresso storico, che porta un salto di qualità nello spazio di pochissimi anni, basta confrontare alcune affermazioni di Pio XII a proposito dell'etica della situazione con alcune linee fondamentali dei documenti conciliari.

Nel discorso del Pontefice diretto ai partecipanti al Congresso internazionale della Gioventù femminile di AC (18 aprile 1952, AAS 44, 1952, 413-419) trattando esplicitamente dell'etica della situazione, e descrivendo le «nefaste» conseguenze che deriverebbero dall'applicazione di questa corrente morale tra l'altro si dice testualmente: «Se la coscienza seriamente formata stabilisce che l'abbandono della fede cattolica e l'adesione a un'altra confessione conduce più vicino a Dio, tale passo si troverebbe giustificato, anche se esso viene comunemente qualificato come "defezione della fede". In tal caso la coscienza seriamente formata stabilirebbe che in forza della sincera inclinazione mutua sono ammesse le familiarità del corpo e dei sensi, e queste, benché consentite solo tra sposi, diventerebbero manifestazioni permesse... In forza appunto di questo principio (priorità della coscienza) si è pure preteso con insistenza che in materia di diritto coniugale, bisognerebbe, in caso di conflitto, affidare alla coscienza seria e retta degli sposi, a seconda delle esigenze delle circostanze concrete, la facoltà di rendere direttamente impossibile l'effettuazione dei valori biologici, a vantaggio dei valori della personalità».

Basta leggere il decreto del Vaticano II sulla libertà religiosa per notare quanta strada si sia fatto nell'ambito di un solo decennio. Basta osservare la letteratura esistente in campo cattolico sui problemi della sessualità e del matrimonio per accorgersi che le prospettive si sono modificate in un travaglio di ricerca che, non assolutizzando il momento magisteriale, dava alla concezione ecclesiologica un respiro più aperto. Infatti è soprattutto a questo livello che si sono modificate le linee maggiormente innovative. Ancora Pio XII nel radiomessaggio del 1952 sulla «coscienza cristiana come oggetto dell'educazione» (AAS 44, 1952, 270-278) affermava che «il Divin Redentore ha consegnato la sua Rivelazione, di cui fanno parte essenziale gli obblighi morali, non già ai singoli uomini, ma alla sua chiesa, cui ha dato la missione di condurli ad abbracciare fedelmente quel sacro deposito».

Si vede qui quale concezione ecclesiologica vi è sottesa, ancora abbastanza statica e piramidale. Il carisma attivo del popolo di Dio, nella progressiva comprensione ed evoluzione del «deposito», non è ancora presente, ma emergerà in maniera lucidissima nell'esperienza conciliare seguente.

Siamo qui in presenza del delicato processo della autocomprensione dell'uomo e della rile-

vanza della storia dal punto di vista gnoseologico. In fondo è pure anche il problema della capacità culturale diversa nella decodifica del messaggio cristiano che subisce riletture differenziate a seconda delle dinamiche storiche sociali che si ripercuotono sull'uomo. Dal punto di vista ermeneutico questo rappresenta il momento in cui la fecondità del metodo storico critico, succeduto all'attenzione filologica, si affianca alla metodologia ermeneutica che non assolutizza il momento culturale dell'*attuale* ma lo coniuga in maniera creativa con il passato storico.

Qui è lo spirito del «singolo» che diviene sensibilità *culturale*, non più individualistica, di lettura nei confronti di un passato non visto essenzialisticamente come oggetto statico, ma come «momento» da interpretarsi.

Dal punto di vista morale questa scoperta del singolo rappresenta un po' la scoperta delle capacità creative unite a una dimensione critica che porterà l'etica a rivalutare il momento ispirativo nei confronti del già codificato vuoi culturalmente vuoi normativamente; ciò che farà dire a P. Ricoeur: «Mi risulta chiaro che il livello strategico al quale opera la morale evangelica è esattamente quello dell'*intenzione etica*, così come io l'ho esposta nella mia prima parte e precisamente nelle tre modalità».

Penso che il termine «salvare» originariamente significhi «sciogliere la libertà» e, di conseguenza, rimettere in moto la libertà, restituirla al suo dinamismo originale; Kant l'ha compreso, quando dice che la funzione della religione è di rigenerare la libertà. Ora il problema della rigenerazione non è assolutamente quello della legislazione; si tratta di guarire la libertà al livello del non-potere del suo potere» (*Le problème du fondement de la morale*, in: *Il problema del fondamento della morale*, in: Sap 3, 1975, 333 ss.).

I/ LA SCOPERTA DELLA STORICITÀ

L'avvertire la dimensione storica rappresenta un momento basilare che influisce in maniera radicale non solo in campo etico ma teologico in genere. Basta pensare alle applicazioni bibliche e allo studio della storia della chiesa.

Sempre mantenendo il legame col testo del S. Ufficio preso in esame, si rimprovera ai «situzionisti» di non accettare il concetto di natura umana come allora era presentato dalla dottrina cattolica.

L'accento dato alla concretezza e il dialettico porsi della relazione tra pensiero e realtà spingeva i nuovi moralisti a una scoperta della provvisorietà e della relativizzazione di tanti asserti fatti passare come legge naturale. Sembra ormai ridicolo per noi appellarsi a una concezione statica di natura umana dopo un ventennio di discussioni che hanno messo in luce la provvisorietà di tanti asserti. Tuttavia in quel periodo, anni cinquanta, coloro che cercavano di far emergere alcuni elementi relativizzanti vennero bollati come non ortodossi. Al di là della condanna mi sembra opportuno far rilevare l'importanza delle affermazioni emergenti dall'etica della situazione che sono collegate l'un l'altra.

Si è detto che c'è un peso del soggettivo sull'oggettivo. Ma l'oggettivo a sua volta non è asettico nei confronti del soggettivo. In chiave etica la coscienza non è puramente ripetitiva della legge, la coscienza è anche un laboratorio dei valori. «E' necessario che la coscienza — dice POPPI in: *La Situationsethik e i problemi della coscienza cristiana*, in: *L'etica della situazione*, Napoli 1975 — oltre alla funzionalità genericamente trasmissiva delle esigenze universali della legalità obiettiva in casi singoli, goda di un'altra dote per cui possa udire e riconoscere la chiamata personale, irriducibile alle norme generali, e gliela faccia sentire nel profondo del cuore con la certezza di una vocazione unica, di un carisma insostituibile per il bene dell'intera comunità» (sulla discussione filosofica e teologica del problema «soggetto-oggetto» cfr., K. ROSENTHAL, *Die Ueberwindung des Subjekt-Objekt Denkens als philosophisches und theologisches Problem*, Göttingen 1970, 170 pp. («Forschungen zur systematische und ökumenische Theologie» 24).

E' in questo senso che la posizione dell'etica della situazione è lo specchio della rivoluzione copernicana e diventa un tentativo di traduzione ante litteram dell'antropocentrismo cristiano dal punto di vista etico. E' qui che nasce tutta la positività della riflessione sul singolo (K. RAHNER) e la «insufficienza» di una codificazione universale contenutisticamente esaustiva e antecedentemente donata (E. SCHILLEBEECKX).

Ancora una volta la storicità presa sul serio fa sentire i suoi effetti, soprattutto incide notevolmente sul ridimensionamento della legge naturale vista in maniera dicotomica come staccata dalla realtà (per quanto riguarda il discorso storico cfr., K. LÖWITZ, *Meaning in History*, Chicago 1949; trad. it., *Significato e fine della*

storia, Milano 1963; W. PANNENBERG, *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1965; trad. it., *Rivelazione come storia*, Bologna 1965; W. KASPER, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970; trad. it., *Fede e storia*, Brescia 1975; per una applicazione al campo etico, D. MIETH, *Die Relevanz der Geschichte für eine ethische Theorie der Praxis*, in: TQ 155, 1975, 216-231). Oggettività-soggettività-legge restano ancora degli elementi importanti nella determinazione morale ma il loro orizzonte semantico è mutato proprio perché la realtà è cambiata. Questo non significa assenza di valori, ma commisurazione dei medesimi su di una lunghezza d'onda che tiene presente le varie tonalità degli elementi in gioco.

Sulla relatività della legge naturale, soprattutto nei suoi contenuti materiali, abbiamo già accennato agli studi attuali, qui preme far rilevare come questa relatività sia da interpretare non in un'ottica disfattista e scettica ma in un orizzonte di complementarità attenta e rispettosa (cfr. al riguardo: AA. VV., *Dibattito sul diritto naturale*, Brescia 1970; ed ultimamente, *Naturrecht in der Kritik* a cura di F. BÖCKLE e E. W. BÖCKENFÖRDE, Mainz 1972). L'ultima critica che il documento sottolinea è reale. Il pericolo di individualismo avvolgeva l'etica della situazione, agganciata come era ad una matrice esistenzialistica e personalistica. Tuttavia questo elemento di eccessivo intimismo doveva essere coniugato, col passare degli anni, assieme agli altri fermenti che abbiamo cercato di evidenziare.

In particolare l'accusa di individualismo veniva da un pulpito abbastanza sospetto in quanto mancava alla teorizzazione cattolica una visione veramente sociale dell'uomo. In fondo la società era presentata al massimo come la somma degli individui e non si tentava neppure di scorgere in questi fermenti lo spunto per una discussione più feconda. Sarà ancora una volta la storia a offrire degli stimoli notevoli per un ripensamento globale che, anche dal punto di vista della morale cristiana, sarà accolto in maniera più radicale di quanto si potesse prevedere. L'etica della situazione infatti solo apparentemente fu abbandonata dopo la formale condanna del S. Ufficio: in realtà il processo di revisione critica procedette a ritmi serrati e sempre più radicali.

Ci sembra importante scandire questi passaggi con una serie di osservazioni teorico-descrittive che, se a prima vista possono sembrare sganciate dalla tematica fondamentale, rivelano in profondità un legame rigoroso.

1/ La secolarizzazione

Nella sua derivazione anglosassone, (crisi semantica del linguaggio religioso) e nell'indirizzamento della tradizione filosofica europea la secolarizzazione è il frutto di uno sviluppo antropologico di progressiva autonomizzazione. L'uomo avverte il disincanto della natura, la manipolabilità del reale non solo dal punto di vista «fisico», ma sociale.

Si prende sempre più coscienza della «storicità» delle istituzioni viste non come opera di Dio, ma come frutto di volontà umane intrecciate in una serie complessa di interessi e di bisogni. La secolarizzazione porta con sé una forte riduzione là dove non è addirittura negazione radicale del sacro, e una spinta ad identificare la fede con la morale.

Per le matrici culturali che vi erano sottese questo fenomeno innesca un ulteriore processo di storicizzazione che investe particolarmente la morale, la quale si trova ad essere una scienza dotata di autonomia in relazione ai vari contesti culturali in cui nasce e si sviluppa. (La tematica dell'autonomia domina sempre maggiormente il dibattito teologico-morale di lingua tedesca. Cfr. al riguardo: A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971; D. MIETH, *Auf dem Wege zu einer dynamischen Moral*, Graz-Wien 1970; H. CZUMA, *Autonomie. Eine hypothetische Konstruktion praktischer Vernunft*, Freiburg-München 1974; *Autonomie*, di K. HILPERT, in: *Wörterbuch christlicher Ethik*, a cura di B. STÖCKLE, Freiburg i. Br. 1975, pp. 28-34; F. BÖCKLE, *Theonomie und Autonomie der Vernunft*, in: *Fortschritt wohin?* a cura di W. OELMÜLLER, Düsseldorf 1972. Per una informazione esauriente cfr. S. PRIVITERA, *L'uomo e la norma morale*, Bologna 1975).

L'etica della situazione qui progredisce perché non si applica più al singolo, ma diviene maggiormente collettiva, si culturalizza nel senso di assoggettarsi ai processi di differenziazione sociale e di approvazione culturale. Non si giudica più riduttivamente in base all'esperienza del singolo che pure vien altamente valutato ma si cerca di dare un senso creativo alle varie esperienze singole messe assieme. Siamo di fronte a un nuovo orizzonte culturale che rappresenta un salto notevole, forse di qualità, nei confronti di un'epoca ormai in fase di morte.

Lo sgancio dal trascendente visto come il legittimatore dei valori ingenera un momento di creatività in cui la stessa etica subisce una forte

sollecitazione. E' infatti in questo preciso momento che nasce una coscienza collettiva più generalizzata e una rimessa in discussione della normativa precedente. E' la concezione della storicità, non più infantile ma ormai matura, che aiuta a discernere, anche nell'apparato normativo, quanto è collegato a un passato contingente e quanto invece merita di essere inventato di nuovo.

In questo processo culturale, che non è corretto delimitare se non per grossi blocchi, prende vita un ulteriore movimento legato alle premesse dell'etica della situazione: la critica alla legge naturale a cui colleghiamo il problema della specificità della morale cristiana e della storicità delle norme. Mi fermo soprattutto sul secondo elemento perché mi sembra il problema più attuale e anche il più inserito nelle maglie del nostro tema.

2/ La storicità delle norme

Allorché si è messo l'accento sulla fondamentale storicità dell'uomo e sull'influsso che la stessa storicità ha sulla «legge naturale» attraverso un metodo di progressiva concretizzazione si giunge a porsi l'interrogativo sulla «storicità» delle norme morali concrete. Anche in questo caso il principio della storicità non permette di guardare al giudizio etico come a una semplice «applicazione» al caso individuale di una legge essenzialisticamente data una volta per tutte. Se la formazione della legge stessa incorpora dei contributi di storicità è chiaro che tutto il processo va considerato in maniera circolare e globale. La stessa formulazione della norma concreta abbisogna di un apparato indispensabile dato dalla «coscienza» dei singoli, della comunità, della cultura.

Come il presente è per la comprensione della parola di Dio un criterio ermeneutico importante, la storia diviene insieme il criterio epistemologico sul quale la norma deve confrontarsi. Ci troviamo di nuovo nell'alveo tematico nucleico dell'etica della situazione che, se risolveva in maniera estrema il problema dando al singolo l'ultimo diritto di parola, gettava le basi per una revisione più generale di tutta la impostazione etica.

Se prendiamo a titolo esemplificativo un campo di applicazione morale concreto, come quello della sessualità, noi non abbiamo difficoltà a reperire quanto il mutamento nell'auto-comprensione dell'uomo giochi un ruolo determinante assieme al cambiamento delle strutture socioculturali in cui lo stesso uomo si trovava

a vivere. In fondo allora il problema sollevato dall'etica della situazione è il problema del cambiamento, è, in maniera più radicale, una *Weltanschauung* nuova.

Nella storia della conoscenza umana ci sono sempre stati due punti di vista in rapporto alle leggi dello sviluppo del mondo: il punto di vista metafisico e quello dialettico, costituenti due concezioni opposte del mondo. La concezione metafisica ha legittimato un certo apparato morale fondamentalmente oggettivo in chiave essenzialista, la concezione dialettica alligna assieme alla riscoperta della dimensione storica. L'etica della situazione si pone in quest'ultima prospettiva e dona alcuni spunti che vennero poi raccolti dalla storia per un proficuo ripensamento. Accettare questa rivoluzione è voluto dire incamminarsi verso una serie di ripensamenti teorici che non potevano restare lettera morta ma dovevano inevitabilmente influire a livello epistemologico verso una creazione di nuovi modelli interpretativi in una nuova metodologia di approccio al fatto etico. E' questo soprattutto il capitolo che interessa perché al di là di una rassegna di posizioni più o meno condivise rappresenta un punto di arrivo e una inevitabile frontiera su cui iniziare un lavoro creativo che è ancora tutto da verificare.

II/ CONTRIBUTI DELL'ETICA DELLA SITUAZIONE PER LA FORMULAZIONE DI UNA METODOLOGIA MORALE

1/

Per il discorso morale è diventato indispensabile il richiamo all'antropologia e al momento ermeneutico (cfr. G. PALO, *Antropologia*, in: «Dizionario teologico», Assisi 1974, pp. 55-67). Ci si è accorti di quanto l'uomo fosse rilevante nel processo di formulazione delle norme e di autocomprendimento del medesimo. Questo «avvertimento», sprigionatosi da molti fattori, ha trovato una eco significativa nell'accento posto sulla *situazione* vista come momento essenziale del processo morale. La stessa situazione è stata a volte assolutizzata per quella dinamica caratteristica delle posizioni polemiche che sorgono in un contesto tipicamente autoritario e statico. In questo senso l'etica della situazione ha fatto il suo tempo ed è stata superata dal tentativo culturale più ampio di incorporare altri elementi, soprattutto quello del-

la scoperta di una autentica socialità. Tuttavia è stata la punta di diamante che ha innescato un processo irreversibile. Il tema della *coscienza* cristiana ha trovato una possibilità di esplicitazione maggiore, anch'esso soggetto a una fase di eccessiva individualizzazione: in fondo alcune correnti personalistiche, accolte anche dalla riflessione cattolica — si pensi alle discussioni sulla famiglia e matrimonio — subivano il contraccolpo di questa interpretazione piuttosto privatistica. Tuttavia il cammino non si è arrestato e ci si è accorti di quanto la coscienza individuale fosse importante, ma anche di come si dovesse procedere oltre in una dinamica di coinvolgimento collettivo in cui fosse possibile l'affermazione del valore dell'individuo non staccato dalla sua inserzione sociale. Sempre collegandosi alle tematiche familiari si è avvertito come la riscoperta del valore della persona, tipico di un contesto nucleare, fosse da coniugare con una esperienza di famiglia più aperta che non costituisse un ritorno alla fase patriarcale ma si ponesse sulla linea di una ricerca nuova (cfr. G. PALO, *Una coppia due persone*, Assisi 1975, pp. 72-88).

Ci si è resi conto che deve esistere una forma di socializzazione non più appoggiata ad apparati autoritaristici ma frutto della affermazione del valore di ciascuno come condizione del valore di tutti.

In questa ampia prospettiva l'etica della situazione ha rappresentato l'affermarsi della autonomia nei confronti di una eteronomia autoritaria repressiva, è stata la possibilità di ridare voce e diritto di cittadinanza alle persone nei confronti di una codificazione universale che non lasciava spazio partecipativo, è stata una presa di coscienza della dignità di ciascuno e dello spazio riservato a tutti per la costruzione di una umanità diversa.

Dal punto di vista storico ha rappresentato una «presa di coscienza» nella linea della uguaglianza e della partecipazione.

Per quanto riguarda il metodo morale è chiaro che questo ha rimesso in discussione una radicale divisione di compiti: chi insegna — chi obbedisce; chi ha autorità — chi non ne ha; la legge — il suddito; la istituzione — la persona; *il soggetto — l'oggetto*.

2/

Questa rimessa in discussione postula la impossibilità di proseguire in un metodo morale in cui sia apoditticamente assodata la distinzione tra oggettivo e soggettivo in maniera essen-

listica. Questo significa che è chiaramente scorretto affermare: «dal punto di vista oggettivo le cose stanno così, soggettivamente uno fa quello che può». E' in fondo la metodologia più comprensiva, quella che ancora distingue tra pastorale e dottrinale. Bisogna operare una sintesi che non lasci estranei i soggetti della storia ma veda i due elementi in un orizzonte di totalità.

Concretamente questo significa che se una porzione di persone, un numero rilevante di membri del Popolo di Dio non ritiene valida una normativa perché non permette una realizzazione del Progetto di Dio che è un progetto di libertà e di carità, non si può non tenere presente questo nell'ambito di una nuova riformulazione normativa la quale, per i criteri di storicità che abbiamo accennato, non può essere confrontata in modo acritico con la tradizione, ma deve mediare una serie di elementi che possono essere colti solo nel «vivo» dell'esperienza morale.

Assistiamo qui alla rivoluzione copernicana sopra accennata: «il soggetto portatore delle opzioni e degli orientamenti non è più l'autorità superiore nei suoi poteri, ma il popolo cristiano nel suo impegno concreto, sociale politico, culturale. E' a partire dalla sua esperienza comunitaria — di questa comunità gerarchica che è la chiesa, che il popolo cristiano discerne i valori evangelici implicati nelle trasformazioni della società.

Certo le intuizioni profonde restano e sono regolatrici, ma esse non si presentano sotto forma di "principi" astratti di cui si cerca l'applicazione. Questo schema (principi-applicazioni) che era abituale nella teologia morale e sociale è contestato a beneficio di un metodo induttivo, è nel mondo, negli avvenimenti della storia, che il cristiano, la chiesa trovano il luogo di intelligenza della fede al lavoro nel mondo» (P. CHENU, in: «Il giorno» 3 gennaio 1976). Abbiamo qui la rottura con una concezione idealista che tanto ha influenzato il pensiero cattolico e contro cui l'etica della situazione ha cominciato a gettare i suoi strali.

3/

Nel cammino storico di progressiva comprensione del dato la «situazione» ha trovato, dal punto di vista terminologico, una espressione felice nei «segni dei tempi» di giovannea memoria.

L'importanza della situazione è recuperata in questo discernimento che sempre a detta di

Chenu, «comporta il recupero della storicità non solo delle istituzioni storiche, ma anche della stessa parola di Dio... Non si tratta solo di una analisi statica degli eventi e delle correnti di pensiero, è il discernimento delle risorse evangeliche manifestate, a chi sa interpretarle, dalle congetture della storia in marcia. Così è introdotta, nella riflessione dottrinale, la dimensione storica, sono sconvolti gli schemi abituali che si situano fuori dalla storia, in particolare per i riferimenti alla "legge naturale". C'è qui un elemento radicale del rinnovamento della teologia sia generale che sociale: il cristianesimo non è anzitutto una "dottrina" un enunciato ideologico, ma una «economia», cioè una serie organica di avvenimenti, coi quali Dio stesso è entrato nella storia a cominciare con la sua incarnazione. La storia resta autonoma nel suo contenuto umano e nelle sue cause: ma essa porta con sé dei «segni», che la fede discerne, per enunciarsi e costituirsi nel tempo, secondo lo sviluppo della civiltà. Questa storia è recuperata dopo tre o quattro secoli di dimenticanza» (Ibidem). Questo porta a un approccio morale che tenga presente la «situazione» come rivelatrice di qualcosa che va al di là di una passiva ripetitività di obbedienza a uno statuto prefissato.

4/

Le norme morali devono sempre essere «decoificate». Sono un linguaggio sottoposto alla legge della comunicazione (cfr. G. PALO, voce *Comunicazione*).

Sono l'espressione di valori, tendenze, ideologie, realtà che vanno costantemente tenuti presenti nella loro interrelazione. Questo porta a una attenzione costante al processo di formazione e di legittimazione delle norme. Campo poco esplorato dalla riflessione morale, ma compito decisivo per l'etica che vuole essere fedele a se stessa, alla Parola e alla storia. Questo ultimo punto potrebbe essere il momento di arrivo di una nuova metodologia morale che, tenuto conto delle critiche e delle istanze messe in luce dall'etica della situazione approfondita in questi ultimi tempi, voglia porsi come risposta ai problemi dell'uomo di oggi. Partire dalla genesi e dalla legittimazione delle norme vuol dire applicare quel criterio della storicità che è fondamentale, significa costruire una piattaforma scientifica di riferimento in cui collocarsi, permette di recuperare il «senso» e i segni che le varie normative volevano codificarci, rimanda a una ricostruzione

dei vari discorsi antropologici, recupera le dimensioni creative della coscienza, permette una verifica col messaggio fondamentalmente profetico dell'evangelo che esige una incarnazione fedele e sempre differenziata dal comandamento dell'Amore.

BIBLIOGRAFIA

1/ Gli autori classici dell'etica della situazione

E. GRISEBACH, *Gegenwart*. Eine kritische Ethik, Halle 1928; E. MICHEL, *Ebe*. Eine Anthropologie der Geschlechtsgemeinschaft, Stuttgart 1948; TH. STEINBUCHEL, *Opus posthumum*. Christliche Lebenshaltungen in der Krisis der Zeit und des Menschen, Frankfurt 1949; ID., *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, Düsseldorf 1951⁴; A. HESNARD, *Morale sans péché*, Paris 1954; M. ORAISON, *Vie chrétienne et problèmes de la sexualité*, Paris 1952; J. LECLERCQ, *L'enseignement de la morale chrétienne*, Louvain 1949.

2/ Le prese di posizione del Magistero

PIO XII, *Radiomessaggio sulla coscienza cristiana come oggetto dell'educazione*, in: AAS 44, 1952, 270-278; ID., *Discorso sul concetto della legge morale*, in: AAS 44, 1952, 413-419; ISTRUZIONE DEL S. UFFICIO SULL'ETICA DELLA SITUAZIONE, in: AAS 48, 1956, 144-145.

3/ Riferimenti lessicografici

LThK, *Situationsethik*, vol. 9, 804-806; *Existenzialethik*, vol. 3, 1301-1304; *Sacramentum Mundi*, *Situationsethik*, trad. it. Brescia 1972; DETM 1974³, *Situazione* (etica della), pp. 1013-1018; «Dizionario di teologia morale» Roma.

4/ La discussione teologica

F. HUERT, *Annotations in instructionem SSCSO de ethica situationis*, in: PerRMCL 45, 1956, 137-

204; W. DIRKS, *Wie erkenne ich, was Gott von mir will?* in: Frankfurter Hefte, 1951, 229-244, trad. fr. in: VS Suppl. 18, 1951, 243-270; J. FUCHS, *Situation und Entscheidung, Grundfragen christlicher Situationsethik*, Frankfurt 1952; ID., *Situationsethik in theologischer Sicht*, in: Schol 27, 1952, 161-182; ID., *Morale theologique et morale de situation*, in: NRT 76, 1954, 1073-1075; ID., *Ethique objective et éthique de situation*. A propos de l'Instruction du Saint Office du 2 fevr. 1956, in: NRT, 78, 1956, 798-818; ID., *Lex naturae*. Zur Theologie des Naturrechts, Düsseldorf 1952; K. RAHNER, *Situationsethik und Sündemystik*, in: SZ 145, 1949-50, 330-342; trad. it., *Pericoli nel Cattolicesimo d'oggi*, Alba 1961, p. 51-82; ID., *Ueber die Frage einer formalen Existenzialsethik*, in: *Schriften zur Theologie*, vol. II, Einsiedeln 1961, 227-246; trad. it., *Il problema di un'etica esistenziale formale*, in: *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1965, pp. 467-495; ID., *Zur «Situationsethik» aus ökumenischer Sicht*, in: *Schriften zur Theologie*, vol. VI, Einsiedeln 1965, pp. 537-544; trad. it., *L'etica della situazione alla luce dell'ecumenismo*, («Nuovi saggi» I) Roma 1968, pp. 747-772; E. SCHILLEBEECKX, *Theologische Peilungen*, vol. II, God en Mens, Bilthoven 1964; trad. it., *Dio e l'uomo*, Roma 1967.

5/ Opere a carattere informativo

A. PEREGO, *L'etica della situazione*, Roma 1958; AA. VV., *L'etica della situazione*, Napoli 1974 (rilevante dal punto di vista della documentazione e dell'attualità); A. POPPI, *La morale di situazione. Esposizione e critica*, in: MF 57, 1957, 3-63; ID., *Elementi di una critica ad una «morale di situazione»* Ibidem, 178-222; G. ANGELINI - A. VALSECCHI, *Disegno storico della teologia morale*, Bologna 1972, pp. 191-209; A. MOLINARO, *Ordine morale oggettivo e decisione personale*, in: RTM 1, 1969, 13-27; ID., *L'applicazione della coscienza*, in: RTM 3, 1971, 25-35.

SOCIALE

ENRICO CHIAVACCI

I/ I PROBLEMI DEL RAPPORTO FRA IL «MORALE» E IL «SOCIALE». - II/ IL SOCIALE NELLA RIFLESSIONE CATTOLICA FINO AL VATICANO II. - III/ LA RIFLESSIONE TEOLOGICA ATTUALE SUL FATTO SOCIALE.

I/ I PROBLEMI DEL RAPPORTO FRA IL «MORALE» E IL «SOCIALE»

L'aggettivo «sociale» connota fatti o situazioni in cui più esseri umani si trovano legati da una relazione che crea attese di comportamento e che prevede mediamente una risposta (non importa se intenzionale o automatica) a tali at-

tese. In pratica ogni scelta umana avviene in un quadro sociale: nasce così una serie sterminata di problemi per la teologia. *Di fatto* anche ogni scelta religiosa o teologica avviene entro un complesso di relazioni sociali assai complesse; per contro, la fede e la dottrina religiosa in genere, e quella cristiana in specie, costituendosi per definizione in appello morale assoluto, possono divenire — o tendono a di-

venire — un metro di giudizio morale assoluto sulle attese e le risposte costituenti il fatto sociale, e sulle relazioni sociali stesse nella loro organizzazione. Fra lo studio del fatto sociale — sociologia — e la riflessione sistematica religiosa — teologia — sussiste dunque inevitabilmente un reciproco condizionamento, e il tentativo di fondare e di spiegare ciascuna l'altra (Kaufmann). Ciò dà luogo sia a una sociologia della religione sia a una morale sociale. Dalla nostra prospettiva teologica è necessario vedere quali possibilità di senso abbia una morale sociale, prima di studiare le caratteristiche della riflessione cristiana sul sociale.

Il primo senso, ovvio, è quello dello studio teorico dei problemi di discernimento che nascono al singolo *per* il fatto che egli vive in un ambiente umano. Ogni comportamento di un singolo si ripercuote all'infinito nell'ambiente umano in cui esso si pone: ciò vale sia per le modificazioni del cosmo (caccia, coltivazione, edificazione, inquinamento ecc.) che per le modificazioni nella vita degli uomini (comunicazione, sessualità, violenza fisica e psichica, economia, ecc.), dato che le prime si risolvono sempre nelle seconde.

Ma nessun uomo vive fuori di una rete di relazioni — relativamente stabili — con gli altri uomini, e che, prese nella loro globalità, possono chiamarsi il fatto sociale. Il fatto sociale è qualcosa che noi troviamo già dato e ineliminabile: un comportamento umano si pone sempre non solo entro un ambiente umano, ma entro un fatto sociale; può così influire positivamente o negativamente sul prossimo (vedremo in seguito il criterio cristiano di valutazione dell'influsso) non, o non solo, direttamente nell'evento interumano, ma attraverso la modificazione dell'assetto relazionale (sociale) dato. In questo secondo senso può parlarsi di «morale sociale» come di un campo della riflessione morale diverso da quello della «morale individuale»: il campo dei doveri e delle indicazioni morali che nascono precisamente *dal* fatto che l'uomo vive in forme associative determinate.

Ma a questo punto si introduce un elemento ulteriore: la utilità o la necessità per tutti del fatto sociale. Nasce di qui il dovere di mantenere queste forme associative: ma il salto fra *fatto sociale e forme associative doverose* è un salto grave: il fatto sociale è qualcosa che non implica in sé un valore, e che può assumere infinite forme diverse; la forma associativa è sempre solo una fra le possibili e pensabili; dire che si deve mantenere quella forma associa-

tiva non è lo stesso che dire che si deve promuovere il fatto sociale; altra cosa ancora è dire che il fatto sociale esiste, senza giudicare se ciò sia un bene o un male. Se ora indichiamo con *etica sociale* il complesso dei precetti morali derivanti dal vivere in società, ciò implica in maniera più o meno rigorosa:

- a) l'assunzione del fatto sociale a dovere;
- b) il dovere di mantenimento di un certo numero e un certo tipo di forme associative;
- c) il ribaltamento delle regole di comportamento che fondano le varie relazioni sociali — il *codice sociale* — in precetti morali.

Per questa via l'etica sociale diventa il meccanismo interiore di assolutizzazione del codice sociale, attraverso una serie di salti logici:

- a) il non spiegato, e invece assunto implicitamente e irrazionalmente, valore morale del fatto sociale: l'unica spiegazione possibile, quella utilitaristica, non è veramente «morale». È questa la croce della scuola etica analitica inglese (v. E. CHIAVACCI, *Morale e autocomprensione dell'uomo nel mondo contemporaneo*, in: *Problemi e prospettive di teologia morale*, Brescia 1976);

- b) l'assolutizzazione del fatto sociale in una determinata serie di forme associative obbligatorie, che acquistano sacralità in quanto vengono legate all'assolutezza del morale, anche se non sempre all'assolutezza della religione (il sacro amore della patria, la famiglia patriarcale, la classe, la razza);

- c) l'assolutizzazione del codice sociale necessario al mantenimento di tali forme associative. Ma, se questa è la sequenza logica fondante sul piano teorico ogni etica sociale di tipo statico, il meccanismo reale di funzionamento all'interno del singolo di questa assolutizzazione religioso-morale del codice sociale pone non pochi problemi. Esiste un largo spettro di scuole di pensiero occidentali secondo cui l'etica — tutta l'etica, intesa come l'insieme di precetti morali che il singolo sente come vincolanti — è sempre sociale, nel senso che è frutto della pressione della società sul singolo. Già Rousseau legava il fatto morale al fatto sociale. Da un lato tutto ciò è un bene: solo attraverso la spontanea adesione a certe regole di comportamento è possibile la vita associata, la comunicazione, la convivenza e la collaborazione fra uomini. Dall'altro lato ciò è un male: si creano nell'uomo vincoli interiori perché risponda automaticamente alle attese di chi domina la vita associata e se ne serve per il suo arbitrio: così pensavano già i sofisti. Per F. Nietzsche (e Gide e Sartre) la morale non è al-

tro che lo strumento di oppressione occulta con cui i deboli (o i forti al potere) attenuano e spengono ogni scintilla di pericolosa originalità nei singoli consociati. La scuola sociologica francese post-comtiana, attraverso la categoria di coscienza collettiva (Durkheim), conforta questa tesi, e rifiuta la possibilità di una morale prescrittiva che sarebbe sempre oppressione, per rifugiarsi in una morale come pura scienza dei costumi (Lévy-Brühl). A questa linea di pensiero ha dato un contributo particolare S. Freud: il super-ego che ciascuno si costruisce al suo interno altro non è che il riflesso interiore del codice sociale vigente; di qui nasce l'obbligazione morale. Per Freud ciò è necessario: senza super-ego non esiste neppure la possibilità di un ego, di un punto di equilibrio e di vivibilità consapevole dell'istinto cieco: la repressione è il prezzo inevitabile della cultura e del vivere consapevole.

Ma recentemente su vari fronti si è scatenata una vera e propria guerra al morale, e in particolare al senso del peccato. La repressione degli istinti deve scaricarsi da qualche parte: o su se stessi con l'autopunizione, o sull'altro con l'aggressività. Il sentimento di colpevolezza indotto dalla società porta all'aggressività: è questa la cosiddetta teoria idraulica dell'aggressività (ma le correnti comportamentistica di Skinner e ambientalista di Lorenz sono criticate, con tutta la teoria, da E. Fromm). Si chiede perciò oggi, anche da parte di talune correnti teologiche cristiane, una «morale senza peccato» (Hesnard).

Se la liberazione dell'uomo dalla repressione sociale, dalla morale, è lo scopo di molte correnti più o meno derivate da Freud, una linea di pensiero molto simile, ma che prende in considerazione più i meccanismi esteriori (strutturali) che quelli interiori (psicologici) di oppressione è stata iniziata da K. Marx: tutta la morale — intesa ai suoi tempi come sistema chiuso di precetti — è considerata una «sovrastruttura», la cui funzione è il mantenimento della struttura produttiva vigente (il capitalismo). Ma è notevole che in ambedue le correnti, e in quelle ulteriormente derivate dalla loro fusione (per es. in tutta la scuola di Francoforte) la stessa esigenza di liberazione dell'uomo, il significato valutativo di termini quali repressione o oppressione, immaturità, alienazione, sfruttamento, esprimono un'esigenza veramente morale, di un dovere che va oltre e contro il codice sociale. Negli autori che si preoccupano di evitare ciò (W. Reich, Kautsky), il rifiuto dell'esigenza morale porta in un caso alla vita

istintiva e inconsapevole, nell'altro a un puro determinismo della dinamica dialettica del fatto sociale: in ogni caso all'annuncio della totale disumanità della vita umana. Da un punto di vista sociologico perciò l'espressione «morale sociale» può indicare che ogni morale è legata al fatto sociale, il che è indubitabile; oppure anche che la morale si presenta sempre come mezzo di mantenimento e rafforzamento di un sistema di potere (v. *Ideologia*), e questo può esser vero o falso.

Infatti nelle correnti a cui abbiamo accennato — salve le eccezioni dell'istintualismo o del determinismo puro — esiste ancora una esperienza morale operante e sempre radicata nel fatto sociale, anche se operante nel senso opposto al precedente. Si può parlare di trasposizione del senso del peccato (Korff): il male morale non è nella violazione del codice sociale, ma nel mantenimento di quel codice come qualcosa di assoluto, come il paravento del potere. Il bene morale, il doveroso, è lo smascherare questa funzione oppressiva del codice sociale-morale, e di muovere verso la liberazione dell'uomo nella libertà, non nella determinazione totale; nella consapevolezza, non nella cecità dell'istinto puro. Come questo possa farsi è un altro discorso; resta il fatto che ancora il morale è sempre sociale, ma in senso opposto al precedente, e che perciò la riflessione sociologica non può prescindere dalla riflessione morale. Diciamo subito che la tradizione cattolica recente — dal secolo XVI al XX — ha sempre considerato la morale sociale come settore (di serie b) della morale speciale individuale, e quindi ha ridotto la morale sociale — intesa come riflessione morale sul fatto sociale — a etica sociale — intesa come somma di precetti morali derivanti al singolo dal fatto che vive in società. Di qui trae origine la cosiddetta dottrina sociale cristiana, intesa appunto come compiuto sistema razionale di deduzione e formulazione di precetti per il necessario buon funzionamento della vita associata. Di più, l'etica sociale cristiana è stata per un secolo una disciplina non teologica, ma filosofica, incorporata ai corsi accademici di filosofia. I motivi di ciò saranno esposti fra breve.

Per noi oggi la morale sociale è la riflessione morale sul fatto sociale, sulle forme associative, sulla vigenza morale del codice sociale. È una riflessione che deve porsi in maniera critica — cioè non dando per risolto in partenza — il problema dell'atteggiamento del singolo di fronte a questi tre elementi. Non è affatto scontato che il fatto sociale sia un bene, né che

le società esistenti siano necessarie e irreversibili (sacre: Dio, Patria, Famiglia), né infine che si dia — o si possa dare — un codice sociale con vigenza morale automatica. Tutto ciò non è scontato; nascono perciò interrogativi a cui oggi urge dare risposta. Indichiamo due motivi di tale urgenza.

a) *Sul piano del fatto*, il fatto sociale ha assunto nell'ultimo secolo dimensioni enormi: la complessità dei beni da produrre, e la possibilità di comunicazione — e perciò di collaborazione — sono così cresciuti che la divisione della famiglia umana in unità politiche autonome nelle decisioni e nelle esecuzioni (stato sovrano) è del tutto illusoria: ciò vale sul piano economico come su quello valutativo (letterature, filosofie, dottrine politiche). Ne segue subito che in pratica ogni nostro comportamento, per individuale e interumano che esso sia, ha sempre in qualche misura risonanza mondiale; e viceversa ogni nostro comportamento è esteriormente e interiormente condizionato (non necessariamente del tutto determinato) da comportamenti altrui. Se si assume la carità come supremo criterio valutativo, allora ogni nostra scelta deve esser commisurata su questo dato di fatto: che può essere un bene o un male — e in genere ambedue — per un imprecisato ma smisurato numero di persone presenti e future che io non conosco e non conoscerò mai.

b) *Sul piano della riflessione umana sul fatto*, si è ormai capito che nessun condizionamento derivante dalla vita associata è fatale, ma deriva invece da scelte di altri esseri umani. Tali scelte, alla loro origine, non miravano forse direttamente a creare quel condizionamento, ma di fatto lo hanno creato. Oggi le varie scienze dell'uomo — genetica, psicologia, sociologia, etnologia — hanno cominciato a indagare questi nessi causali. La causalità sociale è un fatto innegabile: i meccanismi di funzionamento, le mediazioni «strutturali», sono ormai abbastanza noti. Ma questi meccanismi non sono fatali: possono essere oggi studiati, per rafforzarli, cambiarli, adattarli. È questo un dovere? e in che misura? come scegliere modelli nuovi, senza prospettive future migliori delle attuali? su quale metro giudicare il migliore e il peggiore circa il futuro di un gruppo o dell'intera famiglia umana? E soprattutto, è lecito imporre — o tentare di imporre — un metro mio sugli altri e sulle generazioni future?

Così si pone un doppio problema morale:

a) il problema della corresponsabilità diretta sul destino degli uomini e della storia;

b) il problema della corresponsabilità indiretta,

attraverso l'impegno (e in qual senso) o il disimpegno di fronte alla possibilità di influire sui meccanismi della causalità sociale.

Mentre il primo problema nasce dalla coscienza delle ripercussioni che un mio comportamento — esteriore, ma anche interiore — ha sull'umanità, il secondo problema nasce dalla coscienza della non-fatalità delle cinghie di trasmissione che trasformano comportamenti umani singoli in condizionamenti.

Oggi si usa parlare di peccato sociale o strutturale o del mondo. L'ultima espressione è impropria da un punto di vista biblico: il mondo nel NT, in senso valutativo negativo, è l'insieme di coloro che rifiutano Gesù e il suo amore misericordioso. Improprio è anche l'uso del termine «peccato», che oggi connota sempre un evento morale, perciò personale concreto. Ma se per peccato si intende — come spesso nel NT — la forza del male scatenata nella storia umana, allora si può dire che la scoperta della causalità sociale può farci scrutare più a fondo la profondità del modo di operare di questa forza del male. Così per es. il colonialismo o il razzismo sono atteggiamenti che vengono vissuti senza che ce ne accorgiamo: c'è un malefico condizionamento che non necessariamente si traduce in scelta moralmente consapevole (il peccato in senso stretto) ma che sempre si traduce in tragedia e sofferenza per l'umanità. Pure anche questo condizionamento viene dal cuore degli uomini, benché non sempre di coloro che lo rendono tragicamente operante. Il male non nasce mai da Dio, ma sempre dall'uomo: questa è la prima lezione della Bibbia; anche il male strutturale nasce dal cuore dell'uomo. La responsabilità sociale — di una comunità — si ha quando la comunità si disimpegna di fronte alla possibilità di lottare per modificare meccanismi di male che altri hanno creato. Ma la responsabilità sociale — reale, perché certi cambiamenti o certe lotte non possono essere effettuate che da una comunità nel suo insieme — non è responsabilità morale se non nelle scelte dei singoli. Rapinatori, stupratori, giovani violenti, hanno la loro responsabilità morale nella misura che Dio conosce; ma oggi noi ben conosciamo talune situazioni strutturali che inducono meccanismi interiori sempre condizionanti, anche se non sempre determinanti, i quali a loro volta trovano la loro espressione nella violenza fisica; sussiste perciò una corresponsabilità sociale oggettiva, ma anche una responsabilità morale (soggettiva) di tutti coloro che sono avvertiti di questi meccanismi e non li combattono, o

che possono renderne avvertiti gli altri e non lo fanno. Le strutture dunque possono essere peccato nel senso non-morale di esser generatrici di sofferenze e di male, o nel senso di esser frutto di peccati e causa di peccati.

Come è chiaro, il campo di studio della riflessione teologica e teologico-morale sul sociale è assai complesso. Qui ci limitiamo a esporre la lettura cattolica del fatto sociale prima del Vaticano II, e a indicare le principali linee di approfondimento di tale lettura che dopo il Vaticano II si impongono.

II/ IL SOCIALE NELLA RIFLESSIONE CATTOLICA FINO AL VATICANO II

Nella storia del cristianesimo una riflessione sul fatto sociale c'è sempre stata, ma non è mai stata tematizzata fino a tempi recentissimi, per motivi che subito vedremo. È sempre esistito il problema di come la chiesa si può e si deve porre di fronte a singole concrete realtà sociali: ma ciò ha dato luogo a un atteggiamento ecclesiastico verso le *altre* società che non fossero la chiesa stessa, non invece a una riflessione continua e sistematica sul rapporto fra annuncio cristiano — teologia e kerigma — e fatto sociale. Sprazzi illuminanti si sono avuti nell'epoca patristica sul rapporto fra annuncio cristiano e pluralità di culture, e nella grande scolastica nella visione cosmologica di una unità della famiglia umana ordinata — *qua talis* — a Dio (specie in S. Tommaso: v. Utz, Verpaalen). Dopo la *devotio moderna*, gli influssi occamisti, l'urgenza di una riforma spirituale propria dei secoli XIV-XVI, fra il secolo XVI e il XVIII sia la chiesa cattolica, sia — e molto di più — le chiese protestanti hanno seguito la pista della privatizzazione dell'annuncio di salvezza e della salvezza stessa (salvarsi l'anima), perdendo così il senso della storia, e con esso il senso teologico del fatto sociale che della storia è l'elemento materiale. Ultimi guizzi di una luce che si stava spegnendo, e primi anticipi di una ripresa teologica che sta faticosamente nascendo oggi, possono esser considerate le varie utopie cristiane dei secoli XVI-XVII (in specie T. Moro, che sembra per primo abbia introdotto, a livello economico, il termine «comunismo»). Quando, dopo la rivoluzione francese, la chiesa si trovò di fronte la realtà di stati laici o agnostici, nacque una riflessione cattolica sistematica sulla società, nel quadro di una filosofia rigidamente neoscolastica. Il punto di partenza

è la tesi della natura sociale dell'uomo: l'uomo non può conseguire il proprio perfezionamento fuori dell'aiuto degli altri uomini nella società familiare e civile; l'uomo perciò è fatto per la società «come l'uccello al volo» (LEONE XIII, enciclica *Immortale Dei*); questa è la ragione delle capacità tipicamente sociali dell'uomo: capacità di comunicare, capacità di amare. Perciò l'uomo *deve* inserirsi e mantenersi nella società familiare e civile. Le altre società non sono necessarie, ma sempre utili sia all'arricchimento del singolo, sia alla limitazione del dominio della società civile sulla singola persona. La chiesa è società necessaria, ma necessaria al perseguimento del fine soprannaturale, come la famiglia e la società civile sono necessarie al fine naturale.

La logica di questa impostazione risente pesantemente dell'individualismo liberale, e della teoria contrattualistica sull'origine della società. Infatti la società, e il dovere di inserirsi in essa, è strumentale rispetto al perfezionamento del singolo. Si ha così una curiosa situazione teorica in cui il rapporto è termine del mio dono di carità nel rapporto individuale diretto, ed è strumento del mio perfezionamento quando il rapporto è indiretto e mediato dalla società. Ciò portò a una problematica senza via di uscita sul rapporto fra individuo e società (civile) nella prima metà del nostro secolo. La strenua difesa del singolo di fronte a regimi praticamente o teoricamente totalitari (liberali del secolo XIX, nazisti e comunisti nel XX; la difesa non fu così strenua di fronte a totalitarismi favorevoli alla Chiesa, quali il franchismo e il fascismo) sembrava imporre l'esaltazione della preminenza dell'individuo sullo Stato. Nasce la formulazione del principio di sussidiarietà (nessuna società di ordine superiore deve sostituirsi a una di ordine inferiore nella scelta e nel perseguimento dei propri fini: PIO XI, enciclica *Quadragesimo Anno*) secondo cui il singolo è come al centro di un sistema sociale che cresce a vari livelli intorno a lui ed ha il solo scopo di essergli di sussidio, e la scuola del solidarismo (Pesch, Gundlach) che è alla base di tutto il magistero sociale di Pio XI e di Pio XII.

Per contro un migliore studio del pensiero di S. Tommaso (Ramirez, Utz, Welty) sembrò indicare fin dagli anni 30-40 una via diversa: mentre il principio di sussidiarietà pone la persona al centro della dottrina sul sociale, e considera le varie forme di società come strumenti successivi a disposizione della persona e traenti la loro giustificazione dai bisogni di essa, in S.

Tommaso e in questa scuola recente la prospettiva è capovolta. Le varie forme di società fanno parte dell'ordine cosmico voluto da Dio, cosicché non è pensabile la persona fuori del quadro sociale in cui Dio l'ha voluta, e che è in sostanza il quadro creazionale-cosmico.

Nel primo caso la perfezione dell'uomo è nel suo privato rapporto con Dio; il fine delle varie società — il bene comune — è *la somma di condizioni* che permettono alle società inferiori, e in definitiva al singolo, «omnimodam felicitatem», (Cathrein). Nel secondo caso la perfezione dell'uomo è ancora il suo tendere a Dio, ma nell'ordine da Dio voluto, e cioè nell'ambito del sociale; il vero bene comune (analogato) è Dio stesso, fine della grande comunità dell'universo cosmico e umano; il bene comune (analogo) per le singole società è la risposta parziale al disegno divino conseguibile ed assegnata alla stessa comunità. La responsabilità morale del singolo nel suo inserirsi nella vita associata non è perciò solo responsabilità del proprio perfezionamento, ma è responsabilità verso il corpo sociale in quanto tale. Si può pensare a un principio di corresponsabilità (o di solidarietà) non subordinato, ma coordinato e parallelo al principio di sussidiarietà. Di qui, con l'apporto di varie correnti filosofiche dei secoli XIX e XX, si può giungere a pensare che l'inserirsi e il mantenersi in un rapporto sociale sia un bene in sé, sia esso stesso valore e non solo strumento. Contro la scuola neoscolastica di Garrigou-Lagrange e Maritain giunge a conclusioni simili De Lubac, riprendendo temi di Blondel. Si deve notare come la riflessione sistematica cattolica sul fatto sociale, iniziata nel secolo XIX, presenti due caratteristiche:

a) prende in considerazione il fatto sociale solo come fatto di società, e il problema è l'armonizzarsi delle varie società fra loro, col singolo, con la chiesa;

b) si muove su un terreno esclusivamente razionale, normalmente all'interno della filosofia neoscolastica, con argomenti di tipo deduttivo e di legge naturale nel senso postgroziano, razionalistico del termine.

Questa doppia caratteristica rivela due gravi limiti di tutta la dottrina sociale cristiana recente, limiti che sono ancora oggi in corso di faticoso superamento. Sono del resto limiti ineliminabili: la riflessione sistematica sul sociale si è iniziata in un preciso momento della vita della chiesa, connotato da certi atteggiamenti filosofici e politici che l'hanno fortemente condizionata.

III/ LA RIFLESSIONE TEOLOGICA ATTUALE SUL FATTO SOCIALE

Si tratta ora — dopo che il Concilio Vaticano II ha dato volto ad atteggiamenti ecclesiali diversi

— di portare avanti la riflessione con strumenti teologici e concettuali più potenti. Qui ci limiteremo a studiare i due limiti sopra esposti, e a vederne possibili linee di superamento.

I/

La dottrina sociale cristiana non è mai entrata a far parte della teologia. La profonda frattura fra ordine naturale e ordine soprannaturale, operatasi verso il secolo XVI, porta la chiesa a interessarsi delle anime più che degli esseri umani nei loro rapporti strutturati. Lo studio di questo secondo argomento appartiene all'ordine naturale, e non coinvolge direttamente l'annuncio di salvezza. L'impegno politico del cristiano consiste perciò in primo luogo nel difendere la chiesa — unico strumento per la salvezza delle anime — nella sua funzione di evangelizzazione e sacramentalizzazione. L'impegno è politico, non sociale: il rapporto interpersonale, e più ancora il rapporto sociale, non è colpito in se stesso dall'annuncio, ma solo nei doveri di giustizia e di carità dei singoli partners, e nell'espressione politica dei rapporti fra stati e chiesa. Non è la storia dell'umanità, ma la storia di ogni singola anima che è propriamente oggetto della riflessione teologica. Relegata la storia della famiglia umana al livello dell'ordine naturale, lo strumento di analisi teorica e morale di essa è la filosofia, e in particolare la neoscolastica; il criterio valutativo del fatto sociale è la legge naturale. Ciò è giustissimo: non va mai dimenticato che l'idea stessa di legge naturale, fin dall'Antigone di Sofocle, nasce come giudizio e limite delle leggi del potere politico. Ma qui la legge naturale è presa nel suo senso obbiettivizzato di somma di precetti scritti o scrivibili una volta per tutte e per tutti i tempi e per tutti gli uomini dai filosofi al lume della retta ragione. Tale idea di legge naturale ha ben poco a che vedere con S. Tommaso (Aubert, Chiavacci) ed è funzionale — per esigenze e data di nascita — allo stato sovrano e in specie al sovrano illuminato. Ciò porta ineluttabilmente — e quali che fossero le intenzioni degli autori — alla formazione di un corpo di precetti sociali-politici rigido, legato a una situazione storica e culturale precisa, e per-

ciò fortemente condizionato e costretto a servire di sostegno ad ogni potere costituito.

La costituzione *Gaudium et spes*, con l'accettazione di una pluralità di filosofie e di culture in cui l'annuncio cristiano può trovare espressione, rende tale operazione ormai impensabile. Anche volendo mantenere la riflessione cristiana sul sociale nell'ordine rigidamente naturale e filosofico, essa può e deve aprirsi agli apporti delle varie scienze dell'uomo e della società (nn. 44 e 58). Ma con la *Gaudium et spes* è la storia stessa, la famiglia umana in quanto tale, che diviene termine dell'annuncio evangelico. Il mondo — cioè l'uomo e la sua storia, secondo l'uso di questo termine che è tipico della costituzione fin dal suo titolo «la Chiesa nel mondo» — è il luogo in cui e per il quale deve essere annunciato Cristo. Cristo è infatti il punto di approdo non solo di ogni singola anima, ma della storia (n. 45). *Il fatto sociale in quanto tale — l'elemento in cui si concreta in ogni singolo istante la storia dell'umanità nel suo divenire — diviene oggetto di riflessione teologica.* I punti emergenti di tale riflessione teologica sul sociale possono essere qui brevemente indicati.

a)

Il mistero trinitario è la rivelazione di un Dio che non è demiurgo o motore immobile, ma è relazione di carità e di dono. L'assoluto annunciato da Cristo è rapporto di dono: conseguentemente la carità come dono di sé è la moralità suprema, ed è l'unica piena realizzazione dell'uomo (*Gaudium et spes*, n. 24). Il rapporto sociale, di qualunque tipo o intensità, è perciò il luogo in cui l'uomo gioca se stesso di fronte a Dio, potendo instaurare, mantenere, sovvertire rapporti di dono o di dominio.

b)

La salvezza dell'oppresso è tema centrale dell'annuncio morale non solo a-testamentario, ma anche di Gesù (Lc 4, 16-21 e le Beatitudini Lc 6, 20-26; Mt 5, 3-12, da considerarsi discorsi inaugurali della missione di Gesù). La logica interna della vita di Gesù è la logica del Regno: un Regno in cui chi ha il potere non è il padrone, ma il servo (Mt 20, 24-28; Mc 10, 41-45; Lc 22, 24-27: si tratta certamente di un testo originale, ambientato diversamente dai sinottici). L'annuncio stesso del Regno è l'annuncio di una salvezza comunitaria, di un banchetto, di una «civitas» nuova; l'annuncio della trasformazione di una città di dominio in una città di dono («Fecerunt itaque

civitates duas amores duo»: S. AGOSTINO, *De Civitate Dei*, XIV, 28).

c)

La riduzione della salvezza politica a-testamentaria a puro simbolo della salvezza dell'anima dal demonio è perciò arbitraria; la salvezza politica tipica dell'annuncio profetico, e riassunta nel tema dell'Esodo, viene vista nel NT nella sua verità profonda di cammino della storia verso la Gerusalemme celeste, verso la fine di ogni dominio. La chiesa, la comunità dei santi, è segno e iniziale realizzazione, germe e lievito, di questa liberazione della famiglia umana e della storia.

d)

Così il messaggio evangelico non è politico (sociale) nel senso di promuovere l'instaurazione di un regno alternativo ai regni storici, ma è sociale (politico) nel senso di annunciare un Regno che è giudizio e profezia su tutti i regni storici e i possibili rapporti interumani strutturati.

L'annuncio cristiano sul sociale si trasforma così da una dottrina filosofica rigida, culturalmente e politicamente condizionata, sul come debba essere strutturata la società degli uomini e in primo luogo la società civile, in una proposta di valore e di senso al rapporto sociale, in un appello alla lotta «contro ogni stato di cose oppressivo» (III Sinodo dei Vescovi), lotta che è «parte integrante dell'annuncio evangelico» (Ibidem). Le varie correnti teologiche attuali — teologia politica, teologia della speranza, teologia della liberazione — vanno lette come i primi, embrionali tentativi di sistemare questo annuncio, e spesso di centrare intorno ad esso tutto il patrimonio del messaggio cristiano. Non è in questa sede che possiamo valutare la plausibilità di tali tentativi. Interessa invece rilevare come dato irreversibile nella storia della chiesa e della teologia cattolica questo ricupero contestuale della storia e del fatto sociale all'interno della riflessione propriamente teologica, ricupero espresso con forza e solennità nelle pagine conclusive della *Gaudium et spes*: «Essendo Dio Padre principio e fine di tutti, siamo tutti chiamati ad essere fratelli. E perciò, chiamati a questa stessa vocazione umana e divina, senza violenza e senza inganno, possiamo e dobbiamo lavorare insieme alla costruzione del mondo nella vera pace» (n. 92). Ma, se la lotta contro ogni stato di cose oppressivo è parte integrante l'annuncio evangelico, allora occorre prendere sul

serio, da parte della teologia, le scienze che studiano la complessa trama dei rapporti sociali, per scoprire come e in che forme si generi l'oppressione (v. *Cultura*).

2/

Il secondo limite della filosofia sociale cristiana è l'essersi essa agganciata a una riflessione sul fatto sociale che muoveva dalla definizione astratta e teoretica di società, e in particolare di società civile. Verso la metà del secolo scorso K. Marx aveva messo chiaramente in luce la distinzione e la contrapposizione fra stato (società civile) e società, intesa quest'ultima come complesso di strutture costituenti la realtà dinamica del fatto sociale. Il rischio della identificazione dei due termini era apparso gravissimo nella eticità dello stato di Hegel. Ma già nella rivoluzione francese era emerso il concetto di classe come realtà sociale autonoma rispetto allo Stato. La prospettiva della filosofia sociale cristiana, se da un lato tende all'individualismo, dall'altro tende a una sorta di statalismo: la società civile, insieme alla famiglia, è necessaria. Al suo interno — e solo in esso — vengono pensate e armonizzate fra loro le varie forme di società. La differenziazione dello studio del sociale dallo studio del politico, che nasce nella nostra cultura nel secolo XIX con la sociologia come scienza autonoma dalla politica, non trova accoglimento nella riflessione sociale cattolica: la comprensione del condizionamento strutturale, di cui abbiamo visto l'importanza; la comprensione del fatto che ogni società non è che il momento emergente di una realtà sociale assai più profonda, tutto ciò resta impossibile quando si definisca il sociale a partire dalla società, e non viceversa. Si rende così impossibile, anzi incomprensibile, lo studio dell'oppressione e degli spazi di liberazione dell'uomo: non è infatti solo né principalmente dal modo di organizzare la società stato (o famiglia) che nasce l'oppressione; è invece una rete di rapporti sociali — di strutture — oppressivi che dà luogo a una certa concezione dello stato (famiglia) che sia funzionale a tali strutture e possa conservarsi solo conservandole. Lo stesso assumere una filosofia — e una filosofia sociale — come la vera e la definitiva filosofia è già operare una scelta oppressiva, in quanto viene assunto come immutabile un modello concettuale che — in quanto tale — è culturalmente (socialmente) condizionato.

Il cammino storico della famiglia umana verso la Gerusalemme celeste — come il cammino

verso il trionfo totale del dono sul dominio, fino al limite escatologico della perfetta carità che è Dio stesso: essere una cosa sola come il Figlio e il Padre sono una cosa sola, Gv 17, 22 — è opera dello Spirito nella storia, della parola seminata nei nostri cuori. Il fatto sociale, come quello che costituisce la pluralità dei singoli uomini in famiglia umana, è un fatto di natura sua evolutivo, e che può essere volto in una direzione piuttosto che in un'altra. È qui che l'annuncio cristiano deve dispiegare tutta la sua forza critica — come giudizio negativo di insufficienza e di provvisorietà di ogni assetto sociale dato — e la sua forza profetica — come annuncio positivo di direzione di fronte all'evolversi del fatto sociale.

a) *Annuncio critico*

Ogni forma di vita associata è da criticarsi in quanto — e nella misura in cui — si costituisce su rapporti di dominio dell'uomo sull'uomo. Questi rapporti potranno assumere la forma di violenza o coercizione diretta da parte del potere politico ed economico, ma più profondamente nascono dai modelli valutativi propri di una cultura, che vengono recepiti passivamente dai singoli e che si esprimono in strutture, quali il linguaggio, l'arte, la religione, il codice morale, la filosofia, e *insieme* i sistemi di produzione e di soddisfacimento dei bisogni primari. In queste strutture i singoli vengono a trovarsi, e tendono ad accettarle come le uniche, o le migliori, che siano pensabili. Solo a questo punto interviene il fenomeno «società» nella concezione scolastica di una organizzazione di più persone per un fine comune sotto una certa legge: lo scopo della società è sì il perseguimento di un fine, ma è più profondamente il mantenimento di un assetto sociale dato, contro l'emergenza della originalità dei singoli che potrebbe mettere in questione le singole strutture come gli stessi modelli valutativi fondanti tale assetto.

L'annuncio critico del cristiano deve perciò andare ben oltre la critica di questo o quel modo di funzionare di una società — e in particolare della società civile — o della mancata armonia fra le varie società; esso deve arrivare a due punti nodali:

1) la tendenza all'assolutizzazione di sé propria di ogni assetto sociale (cultura), e operante attraverso lo spegnimento di ogni originalità e di ogni contestazione;

2) la oppressività dei modelli valutativi *reali*, nascosta dietro valori proclamati con l'assolutizzazione delle strutture filosofiche, religiose,

educative, e dietro la sacralizzazione della società civile. Da un modello cosmologico statico, in cui Dio è fondamento ultimo e garanzia di mantenimento di un assetto sociale dato, cosicché la religione è presidio dell'autorità costituita (cioè infine dell'oppressione vigente), le scienze dell'uomo e della società costringono la teologia a pensare a un modello storico dinamico, in cui la fede in un Dio-carità è la proclamazione della insufficienza — o radicale malizia — e provvisorietà di ogni assetto sociale intrastorico dato o pensabile.

b) *Annuncio profetico*

Eppure il fatto sociale è essenziale alla stessa umanizzazione dell'uomo, che non può realizzarsi pienamente se stesso se non aprendosi all'altro (*Gaudium et spes*, n. 24). L'annuncio cristiano non può perciò essere solamente critico: il rischio dell'anarchia porta al rischio dell'incomunicabilità fra singoli e fra gruppi, dato che la comunicazione è essa stessa un fatto strutturale; anzi, i modelli di comunicazione possono servire a costruire una tipologia delle varie culture (Lotman). L'annuncio cristiano sul sociale è l'annuncio della fede nella possibilità di *camminare verso*, anche se mai realizzare pienamente, un sistema di rapporti sociali a livello planetario in cui ciascun singolo entri come soggetto di scelte, come partner non manipolato, e non come oggetto di scelte altrui: ciò è quanto deve intendersi con l'espressione «fraternità universale».

L'annuncio negativo, critico, della insufficienza di ogni sistema di strutture vigente è indispensabile all'annuncio della fraternità universale, in quanto è la condizione di legittimità dell'espressione originale e autonoma del singolo di fronte al fatto sociale dato: nessuno è veramente soggetto in un universo culturale chiuso. Questa è la ragione profonda della contraddittorietà fra annuncio cristiano sul sociale e cultura cristiana o stato cristiano o ricetta (partito) politica cristiana: una filosofia, un'arte, una dottrina politica, uno Stato, cristiani, nel senso di essere gli unici deducibili ed accettabili dal cristiano in quanto direttamente promananti o dedotti dalla fede, e perciò obbligatori per ogni credente, sarebbero — come sono stati e sono tuttora — il paradossale rinnegamento della stessa riflessione cristiana sul sociale.

Sul piano della morale sociale, dalla teologia politica tradizionale sul modello di Bossuet o De Maistre, cioè dalla deduzione teologica dell'assetto politico sociale ad uso del principe

cristiano; dalla filosofia sociale cristiana incapace di mettere in questione il fatto sociale nel suo complesso, e quindi atta solo a sostenere un assetto sociale dato mettendone in questione alcuni aspetti marginali, fuori di ogni prospettiva propriamente teologica, si deve oggi passare a un annuncio teologico sul sociale che deve tradursi in impegno sociale e politico: i termini concreti dell'impegno non sono deducibili teologicamente, e devono sempre esser rimessi in questione; sono però teologicamente valutabili sull'unico metro del dovere di lotta contro ogni stato di cose oppressivo, e di promozione della fraternità universale nel senso sopra spiegato.

Ma la riflessione sul sociale non può oltre esser pretermessa da tutto il campo di interesse della teologia. La teologia sistemata, in quanto per sua natura sforzo di concettualizzazione o studio di concettualizzazioni passate, deve sempre riferirsi alla situazione culturale entro cui oggi si muove, o entro cui si è mossa in un luogo e in un tempo preciso del passato. La teologia morale, in ogni suo capitolo, deve avere previa conoscenza critica dell'ambito culturale a cui essa si rivolge, e previa coscienza di essere essa stessa parte di tale ambito. Questa coscienza si scontra inevitabilmente con la coscienza della trascendenza totale del proprio annuncio: ma è uno scontro apparente, dal momento che è precisamente la coscienza della trascendenza dell'annuncio che fonda la coscienza della provvisorietà di ogni concettualizzazione dell'annuncio, ed è la giustificazione ultima dell'atteggiamento critico e profetico del cristiano di fronte al fatto sociale. Solo da un'attenta riflessione sul sociale è possibile oggi trovare statuto e legittimità della teologia. Per gli sviluppi che le scienze dell'uomo oggi offrono alla riflessione sul sociale si vedano le voci *Cultura e Ideologia*.

BIBLIOGRAFIA

1/

F. X. KAUFMANN, *Sociologia e teologia*, Brescia 1974; F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, in: *Opere complete*, voll. V. VI/2, Milano 1968; E. DURKHEIM, *Philosophie et sociologie*, Paris 1924 (post.); L. LÉVY-BRUHL, *La morale et la science des moeurs*, Paris 1902; H. MARCUSE, *Eros e civiltà*, Torino 1968²; E. FROMM, *Anatomia della distruttività umana*, Milano 1975; A. DI NOLA, voce *Pecato*, in: «Enciclopedia delle Religioni» vol. IV, Firenze 1972, coll. 1554 ss.; M. ORAISON, *La cul-*

pabilité, Paris 1974; A. HESNARD, *Morale sans péché*, Paris 1954; W. REICH, *La rivoluzione sessuale*, Milano 1970²; K. KAUTSKY, *Etica e concezione materialistica della storia*, Milano 1958; A. KORFF, *Aporie di una morale senza colpa*, in: *COND* 1970,6; P. SCHOONENBERG, *L'uomo nel peccato*, in: *Mysterium Salutis*, vol. IV, Brescia 1970: sez. III (*Il peccato del mondo*) e V (*Peccato originale e peccato del mondo*).

2/

I. GIORDANI (cur.), *Le encicliche sociali dei papi*, Roma 1956⁴; A. UTZ-B. VON GALEN, *Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung*, Heidelberg-Löwen 1975; V. CATHREIN, *Philosophia moralis*, Barcinonae 1956 (Herder, varie edd.); R. JOLIVET, *Trattato di filosofia*, vol. V/2, Brescia 1960, p. III (*Morale sociale*); E. WELTY, *Herders Sozialkatechismus*, Freiburg i. Br. 1959 (esiste ed. it.); A. P. VERPAALLEN, *Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin*, Heidelberg

1954; A. F. UTZ, *Sozialethik*, Heidelberg-Löwen 1958; E. CHIAVACCI, *Introduzione all'etica sociale*, Roma 1966; H. DE LUBAC, *Catholicisme: les aspects sociaux du dogme*, Paris 1952, (esiste ed. it.); A. MANARANCHE, *Esiste un'etica sociale cristiana?*, Bologna 1971;

3/

J. M. AUBERT, *Verso un'ermeneutica del diritto naturale*, in: *Per una teologia dell'epoca industriale*, Assisi 1973; E. CHIAVACCI, *Legge naturale ieri e oggi*, in: *Proposte morali fra l'antico e il nuovo*, Assisi 1973; R. COSTE, *Dimensioni politiche della fede*, Assisi 1973; J. M. DIEZ ALEGRIA, *La teologia di fronte alla società storica*, Assisi 1973; E. CHIAVACCI, *Principi di morale sociale*, Bologna 1971; AA. VV., *Matrice Cristiana*, Firenze 1976; G. GURVITCH, *Dialettica e sociologia*, Roma 1968; M. HORKHEIMER-TH. W. ADORNO, *Lezioni di sociologia*, Torino 1966⁶; JU. M. LOTMAN-B. A. USPENSKIJ, *Tipologia della cultura*, Milano 1975.

SOCILOGIA DELLA RELIGIONE

ELIO ROGGERO

I/ PREMESSA. - II/ APPROCCIO SOCIOLOGICO AL FENOMENO RELIGIOSO. - III/ RAPPORTI FRA SOCIOLOGIA E TEOLOGIA. CRISI E POSSIBILITÀ DELLA TEOLOGIA. - IV/ PROBLEMATICHE ATTUALI.

I/ PREMESSA

Quando SABINO ACQUAVIVA pubblicò nel 1961 il suo famoso saggio sull'*Eclissi del sacro nella civiltà industriale*, non furono pochi i teologi che guardarono con una certa sufficienza questo tentativo operato da un sociologo di approfondire problemi e questioni relativi alla sopravvivenza o meno della religiosità nella società contemporanea. A dire il vero, anche se ormai la sociologia religiosa di questo dopoguerra, soprattutto quella francese facente capo a Gabriel Bras, non poteva essere considerata una novità in Italia, tuttavia l'ambiente teologico nostrano, e non solo nostrano, non era preparato ad accogliere favorevolmente questo tipo di studi.

Da allora ad oggi molta acqua è passata sotto i ponti, ma a ben guardare, i rapporti fra le due discipline non hanno raggiunto un sufficiente livello di elaborazione concettuale. Di passi avanti, tuttavia, indubbiamente se ne sono fatti, e numerosi ormai sono i teologi che, come lo Xaver Kaufmann, si sono dedicati allo studio della sociologia convinti che, solo così facendo, sia possibile «affrancare il pensiero della chiesa dalla zavorra di concetti sorpassati

sul mondo e sulla società» (cfr. F. X. KAUFMANN, *Sociologia e Teologia*, Brescia 1974, p. 7). Allo stesso modo vi sono sociologi che, come ha fatto G. Guizzardi introducendo il dibattito sulla secolarizzazione, sottolineano l'importanza dell'apporto teologico proprio come «stimolo ad un ripensamento sulla significatività sociologica delle diverse posizioni riportate» (cfr. G. GUIZZARDI, *La secolarizzazione*, Bologna 1973, p. 26).

Ma accanto a questi progressi dovuti a un reciproco interesse delle due discipline, non si può negare come i rapporti fra le stesse siano ancora per lo più caratterizzati da un reciproco disinteresse, se non addirittura da un atteggiamento di difesa. Quest'ultimo soprattutto rinvenibile presso teologi e rappresentanti della gerarchia nei confronti delle argomentazioni sociologiche.

Da quando Augusto Comte, ritenuto il fondatore della sociologia, ha preteso di fondare nel secolo scorso una nuova religione dell'umanità, basata però sui presupposti scientifici e cioè dimostrabili, in opposizione alla vecchia religione che aveva nella teologia il suo momento di concettualizzazione, sono iniziate, soprattutto da parte cattolica, le diffidenze e le

critiche nei confronti della sociologia e del positivismo in genere. Viva, infatti, sarà sempre in questo movimento di pensiero la preoccupazione di dotare l'uomo moderno e la società industriale, di una « morale scientifica » in grado di far piazza pulita di tutti i presupposti religiosi basati su argomentazioni teologiche e pertanto ritenute prive di fondamento scientifico. È opportuno ricordare come il positivismo, pur essendo fortemente critico nei confronti della teologia e della chiesa in genere, fosse in realtà dotato di una profonda intenzionalità religiosa che si esprimeva però in valori e bisogni nuovi che richiedevano nuove formulazioni, nuove categorie concettuali e nuovi modi d'agire.

Ma proprio nei confronti della sociologia e della sua pretesa universalistica di verità, verrà sollevata, e almeno in certi ambienti mantenuta fino ai giorni nostri, l'obiezione del « sociologismo », l'accusa cioè di non ammettere altri criteri ermeneutici nello studio della realtà umana che non siano quelli delle discipline empiriche. Quando però le diffidenze e le critiche nei confronti della sociologia e delle sue pretese omnicomprensive si furono acquetate e vi è stato il riconoscimento di quest'ultima come scienza empirica autonoma dalla teologia, nuovi problemi e difficoltà sono sorti. Anzitutto perché nei confronti della sociologia, o più precisamente della sociologia della religione, veniva portata avanti una indebita operazione riduzionistica, nel senso che veniva utilizzata come scienza d'appoggio nel perseguimento di certi obiettivi pragmatici di teologia pastorale e di azione ecclesiale (cfr. B. J. DE CLERCQ, *Sociology and Theology*, in: « Social Kompass » XVII, 2, 1970).

La sociologia della religione veniva intesa quindi come *ancilla theologiae*, in particolare della teologia pastorale, ingenerando talvolta l'illusione, presto delusa, di essere uno strumento in grado di garantire successi inaspettati nella evangelizzazione del mondo moderno. Questa operazione di recupero culturale da parte del mondo teologico nei confronti di una disciplina « moderna », nata con la rivoluzione industriale e divenuta uno strumento indispensabile per la conoscenza della realtà sociale dell'uomo contemporaneo, finiva con l'approdare ad una disciplina che di sociologico aveva ben poco; ci si limitava infatti a ricerche sul comportamento e sull'atteggiamento religioso, per cui più che di sociologia della religione si poteva al massimo parlare di ricerca sociale ecclesiastico-religiosa (cfr. F. KAUFMANN, *o. c.*,

pp. 21 ss.), o come altri la chiama, di « sociologia pastorale » (cfr. P. BERGER, *The social reality of Religion*, London 1967, pp. 179 ss.). Probabilmente questa eccessiva delimitazione del proprio oggetto di ricerca da parte di istituti di ricerca ecclesiastica o sovvenzionati da associazioni ecclesiastiche, è una conseguenza della pretesa di alcuni teologi che certe questioni sollevate dal sociologo debbano riguardare solamente il teologo; asserzione quest'ultima, che, come osserva il Berger nell'opera sopra citata, va rifiutata proprio sul piano metodologico. Accanto però a queste che sono le reali e concrete difficoltà e quindi le insufficienze incontrate dal mondo teologico nel suo tentativo di stabilire un dialogo fruttuoso con la disciplina sociologica, si deve, sia pur brevemente, accennare alla situazione del sociologo di fronte al dialogo con la disciplina teologica. La difficoltà maggiore, in parte già sopra ricordata, consiste proprio nel fatto che i problemi sollevati da una scienza empirica non possono trovare risposta nell'ambito di una disciplina normativa e non empirica. Soprattutto il sociologo della conoscenza, preoccupato di porre in luce le *premesse sociali* di tutto ciò che vale come realtà in un gruppo umano, e quindi anche nella chiesa, possiede un indubbio potenziale desacralizzatore nelle sue analisi, qualora queste abbiano per oggetto realtà che finora erano considerate riserva esclusiva del teologo. In questa prospettiva il discorso sociologico può anche diventare un discorso non con, ma sulla teologia. O, come dice il padre De Clercq, in questo caso «... la sociologia della religione funziona quasi sempre come critica della teologia, sia quale studio della istituzionalizzazione della religione, sia quale sociologia della conoscenza o critica ideologica. Questa critica della teologia riveste spesso delle forme radicali che traspongono l'ateismo metodologico di una scienza empirica nel campo metafisico, divenendo... teologia o anti-teologia » (cfr. B. J. DE CLERCQ, *art. c.*, 293). Come si vede, anche da questa breve ed insufficiente premessa, le difficoltà ad un dialogo fruttuoso fra le due scienze sono molte, tanto è vero che un sociologo attento a questa problematica come Henri Desroche arriva a dire che le due discipline parlano un linguaggio diverso, senza possibilità d'una traduzione adeguata dall'una all'altra e conclude: « Esse possono coesistere, ma senza mai confondersi. Non esiste una *Aufhebung* (= superamento) capace di realizzare la sintesi della tesi dell'una e dell'antitesi dell'altra. E anche il permanere della

contraddizione è segno di sanità» (cfr. H. DESROCHE, *Sociologies religieuses*, Paris 1968, pp. 186 ss.).

La difficoltà maggiore sottolineata dal Desroche, consisterebbe in questa impossibilità di traduzione dei contenuti di ciascuna disciplina nel linguaggio dell'altra, con la conseguenza che esse viaggerebbero quindi a compartimenti stagni.

Ma parlando di sociologia, di sociologia della religione, che cosa intendiamo veramente? Perché vi è sociologia e sociologia: dialettica, funzionalistica, e vi è anche ricerca sociale empirica che non può pretendere di rappresentare tutto il discorso sociologico. È opportuno quindi che mi soffermi brevemente su questo versante sociologico del problema per precisarne alcuni aspetti che potranno, almeno così spero, portare luce alla definizione del problema nel suo insieme.

II/ APPROCCIO SOCIOLOGICO AL FENOMENO RELIGIOSO

Il presupposto fondamentale che sta alla base dell'approccio sociologico al fenomeno religioso, è che nessuna spiegazione di questo fenomeno può essere completa se gli aspetti sociologici sono trascurati, così come d'altra parte nessuna teoria generale della società può essere considerata completa ed esaustiva se gli aspetti della realtà religiosa vengono trascurati o quel che è peggio dimenticati del tutto. Come giustamente osserva il Ferrarotti, in una qualsiasi ricerca sociologica è presente una tensione problematica che ne fa nello stesso tempo un atto politico e una decisione di natura religiosa e morale (cfr. F. FERRAROTTI - R. CIPRIANI, *Sociologia del fenomeno religioso*, Roma 1974, pp. 20-21). Le norme etiche, i fini, le prospettive, i significati dell'esistenza, non sono realtà metastoriche o astoriche, bensì emergono dalle diverse realtà sociali e storiche, dalle diverse culture, e non possono quindi essere oggetto di grossolane divisioni del lavoro in campo scientifico, data la natura profondamente totalizzante dei fenomeni sopraindicati. Ecco perché il fenomeno religioso ha sempre costituito un interesse teorico centrale per gli studiosi di scienze sociali. Ma che cosa è questo fenomeno religioso, o meglio ancora, come può configurarsi l'approccio dello studioso di scienze sociali a questo fenomeno così complesso e così interrelato con la restante realtà sociale?

Ernst Troeltsch (1865-1923) ha indubbiamente

cercato tra i primi di indicare con sufficiente chiarezza quello che potrebbe essere l'oggetto di un simile approccio sociologico alla realtà religiosa. In una conferenza tenuta a Dresda nel 1913 sui rapporti tra religione ed economia, così ebbe a dire: «Si tratta piuttosto della questione: che cosa ci mostra la vita reale della religione riguardo ad una essenziale ed intima influenza subita dalla vita religiosa da parte della vita economica, nonché della organizzazione classista e della stratificazione sociale da questa in gran parte determinate? E viceversa che cosa ci mostra la vita economica riguardo alle influenze, essenziali e intrinseche, dell'elemento religioso sull'attività economica?» (citato in: N. GREINACHER, *Sociologia della conoscenza e religione*, in: «Rivista Internazionale di Dialogo» 1969, 2, 5). Già da questi brevi interrogativi si può arguire come il compito del sociologo non sia dei più facili, soprattutto se si pone mente a che cosa sia in effetti la religione, e quale sia il suo ruolo nella società.

Allo scopo di inquadrare almeno a grandi linee quello che è stato l'approccio sociologico alla realtà che ci interessa, cercherò di indicare brevemente, quali sono state *alcune delle più importanti concezioni sociologiche di religione*.

a)

La prima concezione, quella cioè che intende la religione come fenomeno specifico di uno stadio relativamente primitivo dell'evoluzione sociale e culturale dell'umanità, risale ai *sociologi positivisti* del secolo XIX. Tanto per intenderci Comte e Spencer sono i due principali autori di questo indirizzo.

Il primo, inventore, se così si può dire, della famosa legge dei tre stadi che caratterizzerebbero le tappe fondamentali dell'evoluzione sociale e culturale dell'umanità, poneva lo stadio religioso al primo livello evolutivo, considerandolo quindi il più arretrato, per dirla in termini evolucionistici. Giova ricordare come nelle ultime opere del sociologo francese vi sia una netta rivalutazione della religione, la quale diventa l'aspetto mistico-sentimentale (prendendo questo termine nella sua accezione corretta), mentre la scienza è l'aspetto razionale di un'unica, sola realtà, costituita dalla presenza di un super-organismo che è l'umanità tutta. La religione comtiana si discosta del tutto da ogni esperienza fenomenologica del numinoso, del «radicalmente altro», e rifiuta quindi ogni accettazione dell'inconoscibilità, come attributo indispensabile di ogni ente superiore e tra-

scendente. La novità e diciamo pure la peculiarità del discorso religioso comtiano, che tra l'altro sarà in questo ripreso e sviluppato dal Durkheim, consiste proprio nell'aspetto socializzante, totalizzante della religione, sulla base della quale si può pensare di creare un valido consenso atto alla rigenerazione dell'umanità. La posizione di Spencer è diversa; anch'egli parte dividendo, o meglio individuando non tre, ma due tappe di sviluppo della storia dell'umanità. Il momento delle società militari, caratterizzate da un rigido ordinamento gerarchico che concentra il comando nelle mani di pochi, e il periodo delle società industriali. Queste ultime sono caratterizzate da una relativa uguaglianza, da una maggior mobilità dei singoli. La religione costituisce un'istituzione fondamentale delle società militari, in quanto favorisce la coesione e la continuità sociale, fornendo motivi di credibilità al principio gerarchico o d'autorità su cui queste società militari si fondavano.

Anche se queste due concezioni di religione hanno ormai fatto il loro tempo, di particolare interesse rimane la posizione comtiana, perché elaborata nel momento genetico della società industriale (che è tuttora la società in cui viviamo) quando l'impatto fra scienze e religione si è posto nel modo più crudo, e quando però il pensiero comtiano ha saputo individuare elementi assai simili a quelli che si delineano ai giorni nostri, attraverso una riproposta della «religiosità» come risorsa per il pensiero e la prassi sociale.

b)

La seconda concezione intende la religione, o meglio le istituzioni religiose, come elementi della cultura che rispondono a precise esigenze funzionali, sia di tipo individuale che collettivo. Questa concezione viene abitualmente indicata col termine di *funzionalismo*. Si fa cioè esplicito riferimento a quel quadro concettuale per la ricerca empirica che vede la società «come un equilibrio di istituzioni sociali che modellano l'attività umana secondo norme condivise, considerate legittime e vincolanti dagli stessi partecipanti umani» (cfr. TH. O' DEA, *Sociologia della religione*, Bologna 1968, pp. 10 ss.).

Le istituzioni religiose vengono prese in considerazione proprio perché svolgono una funzione importante al mantenimento dell'equilibrio sociale. Risponderebbero infatti ad alcuni bisogni fondamentali dell'uomo, quale quello della *contingenza* determinato dal fatto che si vive in

situazione di incertezza. L'uomo inoltre sperimenta quasi quotidianamente la propria situazione di *impotenza* di fronte alle proprie esigenze effettive; inoltre di fronte al problema della sofferenza e della morte l'esperienza umana verifica questa propria condizione di tipica impotenza. Terza caratteristica fondamentale del nostro vivere è il dibatterci in situazione di *penuria*. Esiste infatti nella società una differenziazione nella distribuzione di beni e valori che ci obbliga, malgrado tutti i tentativi verso una maggiore giustizia, a prendere atto di questa situazione di privazione. Di fronte quindi a tutti questi elementi che caratterizzano in modo tragico la vita dell'uomo, apparendo come caos, ingiustizia, mancanza di ragionevolezza, l'equilibrio psicologico dell'individuo e il livello di integrazione del gruppo o della comunità, potrebbero essere messi in pericolo se non venissero elaborate credenze in una sfera simbolica non terrestre, in grado di giustificare ciò che agli occhi umani appare solo come male. Ecco quindi spiegato il perché dell'importanza attribuita alla religione in questo modello di analisi, e il gran numero di studi di sociologia della religione che, soprattutto intorno agli anni 1930-1960, vennero condotti all'insegna del funzionalismo.

c)

Vediamo ora brevemente la terza concezione che intende la religione come *attività simbolica generale*. Questa concezione si può far risalire ad EMILE DURKHEIM (1858-1917), uno dei padri fondatori della sociologia, il quale la elaborò e la sviluppò in una sua opera fondamentale: *Le forme elementari della vita religiosa*, del 1912.

In opere precedenti egli si era preoccupato di definire che cosa fosse il fatto morale: «Il problema che io mi pongo è... di stabilire in che cosa consiste o è consistita la morale, non quale la concepisce o l'ha concepita questa o quella personalità filosofica, bensì quale essa è stata vissuta dalle collettività umane. Da questo punto di vista le dottrine dei filosofi perdono molto del loro valore» (cfr. E. DURKHEIM, *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, Milano 1963, p. 202). La prospettiva durkheimiana è dunque chiara, si tratta cioè di arrivare allo studio del fatto morale come «cosa». Attraverso la determinazione del fatto morale, come giustamente osserva il Ferrarotti nell'opera già citata, Durkheim approda allo studio della religione, proprio perché la religione non solo deriva dalla società, ma è la so-

cietà sotto forma di simbolo. Per Durkheim infatti la società è una fonte di moralità: «nel mondo dell'esperienza conosco un solo soggetto che possieda una morale più ricca e complessa della nostra: la collettività. Ce n'è anche un'altro, però, che potrebbe sostenere la stessa parte: la divinità. Tra Dio e società occorre scegliere. Non esaminerò qui i motivi che possono militare in favore dell'una o dell'altra soluzione entrambe coerenti. Aggiungo soltanto che, dal mio punto di vista, questa scelta mi lascia assai indifferente, poiché nella divinità vedo soltanto la società trasfigurata e pensata simbolicamente» (cfr. E. DURKHEIM, *o. c.*, p. 180).

Nelle *Forme elementari*, ove elabora la sua teoria sull'origine della religione, Durkheim sostiene che le idee di qualunque tipo nascono dalla struttura del gruppo, le categorie stesse della mente, dello spazio, del tempo, di causalità, ecc. Questa capacità di creare simboli, che è una caratteristica dell'uomo, raggiunge la sua massima estrinsecazione nel caso della religione. Quest'ultima viene poi definita come «un sistema solidale di credenze e pratiche relative a cose sacre, cioè separate ed interdette, le quali uniscono in un'unica comunità morale chiamata chiesa, tutti quelli che vi aderiscono» (cfr. E. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano 1963, p. 50).

Il carattere collettivo della religione qui affermato raggiungerà il suo apice con la definizione della società come fonte del sacro. Questa concezione religiosa durkheimiana che privilegia la capacità dell'uomo di creare segni, simboli, è ripresa oggi soprattutto da autori come Luckmann, anche se la critica di Lévi-Strauss al rapporto stabilito in modo troppo semplicistico tra le strutture della società e gli schemi concettuali umani, ripropone il problema della spiegazione delle origini della religione.

d)

Si può ricordare ancora brevemente come concezione sociologica di religione quella che la intende come *strumento ideologico* di oppressione da parte di una classe sull'altra. Anche se la matrice di questa particolare concezione è di tipo illuministico — basti pensare al particolare tipo di critiche contenute nell'*Enciclopedia* di DIDEROT e D'ALAMBERT — oggi essa è presente in molti studiosi marxisti la cui preoccupazione costante è di smascherare l'appoggio ideologico che la cultura religiosa fornisce alle classi borghesi dominanti.

Naturalmente l'approccio marxista alla religio-

ne muta radicalmente quanto deve affrontare il problema della sopravvivenza del fenomeno religioso in paesi che ormai capitalistici non sono più e che quindi, avendo mutato completamente i rapporti di produzione all'interno del paese, non dovrebbero più verificare la presenza di quella sovrastruttura ideologica propria della società borghese quale è la religione.

Le spiegazioni addotte per giustificare la presenza di questo «residuo» storico-culturale, si rifanno in parte ad una rielaborazione della dottrina positivista dell'evoluzione dello spirito umano. Per troppi secoli le menti sono state abituate ad un certo tipo di educazione, sono rimaste quindi ad uno stadio infantile, ed ora il passaggio allo stadio più evoluto si presenta lento e difficile.

e)

Veniamo infine al particolare approccio di Weber allo studio del fenomeno religioso; come è noto le sue ricerche hanno condizionato non solo gli studi specialistici nell'ambito della sociologia della religione, ma hanno rappresentato un punto centrale di riferimento per tutta la riflessione sociologica, e ancora oggi vanno attentamente meditate.

Come giustamente afferma il BELLAH nel suo libro *Al di là delle fedi* (Brescia 1975, p. 260), a differenza di Marx, Freud e Durkheim, Weber pur non essendo anch'egli credente, si accostò allo studio della religione senza alcuna pretesa di smascherare la chiave della realtà che sta dietro la facciata della simbolizzazione religiosa. La sua preoccupazione principale fu quella di comprendere il particolare significato che i credenti attribuivano alle loro pratiche rituali e morali.

Un altro aspetto di particolare rilievo nella metodologia weberiana è quello rappresentato dal cosiddetto approccio «globale» al fenomeno religioso, poiché ne inquadra la fenomenologia in tutta la complessità del sociale.

Va recisamente rifiutata, a questo proposito, la tesi che vorrebbe fare di Weber l'anti-Marx, poiché a differenza di quest'ultimo avrebbe dimostrato, nei suoi famosi studi sui rapporti fra l'etica protestantica e lo spirito del capitalismo, l'importanza, o meglio l'influenza del fattore religioso su quello economico. La posizione metodologica di Weber lo portava a prediligere nell'analisi, volta per volta, l'importanza di un determinato fatto, la cui influenza veniva esaltata proprio per poterne cogliere tutti gli influssi sulla realtà. Si può quindi parlare, ri-

guardo alla teoria weberiana sull'origine del capitalismo, di un plurifattorialismo, lontano quindi da ogni riduzionismo semplicistico che vorrebbe, in questo caso specifico, privilegiare in modo determinato l'influenza del religioso sull'economico. A ben vedere i passaggi dell'argomentazione weberiana sono molto cauti. Infatti la sua preoccupazione è tesa alla dimostrazione della nascita di un certo tipo di razionalità che diventerà l'anima ed il principio della organizzazione economica della società occidentale. E alla formazione di questo determinato tipo di razionalità, assente in tutte le grandi aree culturali del mondo medio orientale ed asiatico, sempre secondo Weber, avrebbe contribuito in modo determinante l'etica protestantica, soprattutto quella di tipo calvinistico.

Osservando da un punto di vista generale l'interesse di Weber per il fenomeno religioso, si può affermare che egli considerasse le religioni come sistemi di significato in grado di fornire risposte elaborate a tutta una serie di bisogni storicamente determinati, che vanno dalla necessità dell'adattamento emotivo a quello della sicurezza cognitiva. Proprio dalla capacità delle religioni di fornire una risposta al problema determinante, almeno per la sociologia weberiana, che è quello del «significato» dell'agire sociale, nasce l'interesse dello studioso tedesco per il fenomeno religioso. È opportuno sottolineare ancora come l'approccio weberiano, proprio per la sua globalità, sia ancora ricco di suggestioni ed insegnamenti per lo studioso moderno; infatti, come sottolinea Ferrarotti nel libro già citato (p. 61), Weber vede e studia il fenomeno religioso nelle sue fibre e collegamenti più intimi, all'interno, e nelle sue molteplici relazioni con fatti sociali di altra natura, all'esterno. È chiaro come questo modo di procedere risulti in contrasto con le ricerche di sociologia religiosa contemporanea che si preoccupano di relazioni fra un numero ridottissimo di parametri e fenomeni.

Prima di terminare questo brevissimo accenno alla vasta problematica weberiana, va ricordata l'importanza che egli ha avuto come uno dei maggiori teorici del fenomeno della secolarizzazione, da lui lucidamente prevista già nelle conferenze tenute alla «Libera Lega Studentesca» nel 1918, ove aveva così dichiarato: «È il destino dell'epoca nostra, con la sua caratteristica razionalizzazione e soprattutto col suo disincantamento del mondo, che proprio i valori supremi e sublimi sian divenuti estranei al gran pubblico per rifugiarsi nel regno extra-

mondano della vita mistica o nella fraternità dei rapporti immediatamente diretti tra i singoli» (M. WEBER, *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino 1973, p. 41).

III/ RAPPORTI FRA SOCIOLOGIA E TEOLOGIA. CRISI E POSSIBILITÀ DELLA TEOLOGIA

Parlare oggi della crisi della teologia non è molto difficile; lo è assai di più evocare le possibilità di vita di questa disciplina. Cercherò, per essere il più possibile imparziale, di far parlare un teologo a proposito della crisi del pensiero teologico, e qualche esponente del versante sociologico, delle possibilità di sopravvivenza di questa disciplina.

Il teologo Gary Lease, nel suo intervento al «Secondo Simposio Internazionale sulla credenza», dedicato ad una panoramica generale sul declino della teologia cristiana, sostiene che all'interno del mondo occidentale, mentre si assiste ad un rinnovato interesse per l'esperienza di tipo religioso, sarebbero proprio le nuove forme e comunità di vita e fede cristiana «che rifuggono dalle forme precedenti di espressione teologica cristiana» (cfr. G. GARY LEASE, *Il declino della teologia cristiana come espressione dell'esperienza religiosa*, in: *Vecchi e nuovi dei*, Torino 1976, p. 115). Secondo quest'autore, lo scopo di ogni teologia consiste nel fornire una «continuità soddisfacente tra il credo ed il credente». Per credo si deve intendere quell'insieme di affermazioni, dottrine sull'uomo e sulla realtà che lo circondano; anche le religioni non storiche si sono preoccupate di stabilire un nesso fra il credente e l'oggetto del suo credo e per questo hanno sviluppato un corpo dottrinale, dei riti e dei culti e delle prassi di vita. Così pure il cristianesimo, già agli inizi, con l'apparire dei primi scritti neotestamentari, denota la tendenza ad «una coerente concettualizzazione a sostegno e a chiarificazione del suo credo». Questo *intellectus fidei* approfondendo e chiarendo l'oggetto di fede, avrebbe proprio quindi lo scopo di stabilire «un nesso di continuità tra l'atto di fede del credente e l'oggetto del suo credo». In altre parole, per usare l'espressione del sociologo Luckmann, i simboli che rappresentano la realtà del cosmo sacro, possono essere chiamati rappresentazioni religiose, poiché esse svolgono in una maniera specifica e concentrata, l'ampia funzione religiosa della concezione del mondo nel suo insieme (cfr. LUCKMANN, *La religione invisibile*,

Bologna 1969, p. 80). Ora sono proprio queste rappresentazioni, nella loro specificità e concentrazione di significato, che rappresentano l'apparire di una specifica e storica forma sociale di religione, caratterizzata dalla localizzazione di quest'ultima in particolari istituzioni sociali e dal processo di formazione del dogma accompagnato dalla costituzione di una organizzazione ecclesiastica distinti dalla cultura secolare (cfr. LUCKMANN, *o. c.*, p. 86).

Ma per tornare al nostro teologo, le difficoltà della teologia cristiana, come già rilevarono i suoi primi critici radicali, ad esempio Porfirio, Celso e l'imperatore Giuliano, derivavano proprio dalla pretesa di fornire una continuità fra il credo ed il credente. Costoro, pur non negando l'importanza ed il ruolo dell'esperienza religiosa nella vita quotidiana «erano persuasi che il tentativo di stabilire una continuità tra il credo e il credente, per mezzo dell'atto di fede come concettualizzato nella teologia cristiana, doveva inevitabilmente portare ad una rottura nell'esistenza umana, e quindi all'abbandono dell'esperienza religiosa stessa che il cristianesimo cercava di esprimere» (cfr. G. GARY LEASE, *o. c.*, p. 117). In altre parole, già si poneva il problema della concettualizzazione del cristianesimo, la possibilità cioè di fornire rappresentazioni della fede che fossero adeguate alla sensibilità e alla cultura del tempo.

Da allora ad oggi, si può dire, è iniziato il travaglio della teologia, che vedrà continuamente attaccata come insufficiente la propria rappresentazione della fede, finché con l'apparire del secolo XIX e più precisamente con l'opera di Hegel, «fu offerta un'alternativa alla classica proposta di fede della teologia cristiana; a rimorchio dei modelli della evoluzione del pensiero del secolo XIX, la storia sorse come rivale alla fede nel compito di fornire all'uomo significato e continuità» (G. GARY LEASE, *o. c.*, p. 119).

A questo proposito si potrebbe aggiungere che già con l'apparire dell'illuminismo, con il suo culto della ragione e soprattutto con l'affermarsi di quello che il Groethuysen chiama *l'esprit bourgeois*, si ha il declino della vita religiosa cristiana e quindi il rifiuto sempre più diffuso della teologia che di quella vita religiosa rappresentava il momento riflessivo e razionalizzatore. Naturalmente questo distacco e abbandono dalla fede dei padri avverrà lentamente, per gradi; prima saranno gli intellettuali, i discepoli di Voltaire e delle nuove scuole filosofiche, in seguito il rifiuto della verità e della prassi cristiana si diffonderà fra la nuova

classe emergente, la borghesia, che si affaccia sulla scena della storia, soprattutto quella francese, proponendo una nuova «visione del mondo».

Nell'orizzonte borghese, la fede, la teologia e quindi il cristianesimo non occupano più un posto importante, centrale: «Il borghese abbandona la fede, appunto perché le maniere di concepire la vita e di agire offertegli dal cristianesimo non gli bastano più, ed egli non vive più da cristiano...» (cfr. B. GROETHUYSEN, *Le origini dello spirito borghese in Francia*, Milano 1975, p. 88). Il borghese si muove in una nuova dimensione economica e sociale, con nuovi bisogni e nuove aspettative, dove anche l'immagine stessa dell'uomo, quindi anche il suo ruolo storico vengono radicalmente ripensati. In questa nuova dimensione esistenziale il borghese «... come potrebbe credere ancora ai misteri, alle leggende, ai miracoli, quando ogni suo sforzo deve tendere a eliminare dalla vita tutto quel che c'è d'irrazionale? Come potrebbe ancora ammettere la divina Provvidenza e pensare che la volontà di Dio regola ogni cosa, quando i motivi cui s'ispira ogni sua attività sono la fiducia nelle proprie forze e la previsione ragionata?» (B. GROETHUYSEN, *o. c.*, p. 88). Nella sua visione razionalizzatrice, il primo elemento che risultava assolutamente fuori posto era proprio l'altro mondo, con tutta la sua ricchezza di significati; questi portavano infatti inequivocabilmente in sé una potenzialità relativizzatrice nei confronti delle realtà di quaggiù in cui invece doveva appuntarsi ed esprimersi la nuova volontà di dominio delle classi borghesi. In termini teologici, per usare le parole di von Balthasar (H. U. VON BALTHASAR, *Cordula, ovvero il caso serio*, Brescia 1968, p. 78), la grandezza dell'illuminismo, che sarebbe stata in seguito continuata dagli idealisti tedeschi, è costituita proprio nell'aver sfruttato pienamente la cristologia per costruire l'antropologia, e questo passaggio, una volta consumato e attualizzato nella quotidianità della vita, ha dato origine all'*homo faber* moderno: il borghese.

Diventava quindi sempre più difficile per la teologia poter individuare una chiave nuova per stabilire il nesso necessario, tra l'uomo e i suoi numerosi punti di riferimento. Per trovare un senso e un significato alla propria vita e a quella dei suoi simili, l'uomo ormai non si rivolgeva più alle vecchie agenzie fornitrici di significato quali la chiesa ed il cristianesimo. Con Hegel e con il secolo XIX, l'alternativa alla fede nel compito di fornire continuità e si-

gnificato all'uomo, secondo Lease, è rappresentata dalla storia. La fede, o meglio, le formulazioni sistematiche con cui il cristianesimo cerca di dar ragione di se stesso, non sono più in grado di fornire un punto di riferimento sufficientemente significativo, di fronte alle esperienze che l'umanità ha sofferto negli ultimi due secoli (cfr. G. GARY LEASE, *o. c.*, p. 122). Per cui la conclusione del nostro teologo è che proprio il nostro secolo avrebbe dimostrato l'incapacità della fede, e quindi della sua conseguente sistematizzazione teologica, di fornire all'uomo contemporaneo strumenti atti alla comprensione coerente del mondo nel quale vive.

Come si vede una conclusione piuttosto pessimistica, ma forse assai vicina alla realtà; ma se vi saranno delle possibilità di sopravvivenza per la riflessione teologica, a quali condizioni questo potrà verificarsi? Naturalmente questo è un discorso che riguarda soprattutto i teologi e quindi non tocca al sociologo intervenire. Vi sono però alcune cose che forse possono contribuire ad una corretta impostazione di questo problema, soprattutto là dove il discorso religioso cerca di aprirsi ad una corretta interpretazione della realtà mondana. In tutti i casi è sempre interessante, almeno così spero, sentire cosa pensano alcuni sociologi delle possibilità di sopravvivenza della disciplina teologica.

Per PETER BERGER (*Il brusio degli angeli*, Bologna 1970, p. 33) sono da prendere con notevole beneficio di inventario tutte le previsioni relative ad una progressiva tendenza secolarizzatrice che porti alla scomparsa del soprannaturale. È indubbio che le sfide « conoscitive » portate al soprannaturalismo tradizionale e le conseguenti risposte o tentativi di risposte, hanno lasciato la teologia, soprattutto quella protestantica che per prima ha accettato e si è battuta contro queste sfide, piuttosto malconcia. Ma è altrettanto vero che nella società occidentale contemporanea, la visione del mondo fornita dalla scienza è entrata in crisi. Negli ultimi tempi, si è assistito ad una rinascita di interesse per quel senso del misterioso che i razionalisti possono definire anche come superstizione, ma che tuttavia per il fatto solo di essere presente in una società che è caratterizzata dallo sviluppo tecnologico e dalla razionalità scientifica nell'organizzazione stessa del sociale, non può non indicare la presenza di profondi bisogni antropologici insoddisfatti dalle proposte di vita della attuale società. Per il professor Lonergan (G. B. LONERGAN, *Tra particolarismo e universalismo: dimensioni della*

coscienza religiosa del nostro tempo, in: *Vecchi e nuovi dei*, *o. c.*, pp. 37-54) proprio il fenomeno dell'alienazione sociale che accompagna la nascita della società industriale, ma che oggi si pone con caratteristiche e intensità mai prima conosciute, unito all'altro fenomeno, che egli chiama *secondo illuminismo*, e che caratterizza la nostra realtà sovrastrutturale e non solo sovrastrutturale, determinano l'emergere di un nuovo senso religioso. Quali siano poi le caratteristiche precise di questo nuovo senso religioso emergente nelle nostre società, non è ancora dato di precisare con esattezza. Di certo nei lavori tenuti recentemente al congresso di Vienna, l'uomo secolare così come era stato tratteggiato da alcuni teologi, esce completamente ridimensionato, senza più futuro, mentre sulla scena della storia si affaccia proprio il suo opposto, l'uomo anti-secolare. L'uomo « moderno », come sottolinea il Berger, non ha perduto l'inclinazione al terribile, al misterioso, « a dare valore a tutte quelle possibilità che hanno ricevuto dai canoni della razionalità secolarizzata una sanzione negativa » (P. BERGER, *o. c.*, p. 47). Intendiamoci bene però. Non è che una nuova società « sacrale » sia alle porte. La realtà del mondo occidentale rimane caratterizzata da un certo tipo di realtà economica e da una particolare razionalità, che è quella che Habermas chiama del « capitalismo maturo ». E questo tipo di società produce una cultura che è la più lontana, se così ci si può esprimere, dai valori religiosi tradizionali.

Ma ciò che la sociologia, o più in generale coloro che si interessano di problemi religiosi, non possono affermare, è che gli spazi per la dimensione religiosa nella società di oggi siano destinati a scomparire. Al contrario, come ho già detto, si assiste all'emergere di un nuovo sentimento o bisogno religioso. Quali siano poi i caratteri precisi di questo « religioso », è forse prematuro precisarli. Di certo si può dire che questa rinascita cambia e muta a seconda delle condizioni; molti di questi nuovi gruppi o movimenti religiosi, come i cosiddetti Pentecostalisti, si muovono nell'alveo della religione tradizionale, dimostrando così che anche le vecchie chiese hanno un posto assicurato nel prossimo futuro; altri movimenti religiosi contemporanei accentuano il loro rifiuto nei confronti della società borghese e materialistica; altri ancora si dimostrano particolarmente sensibili alle suggestioni religiose provenienti dal lontano oriente, opportunamente riciclate in funzione di un pubblico occidentale. Quanto tutto ciò possa durare non si può prevedere

con esattezza, ma tutta questa realtà religiosa in trasformazione e in formazione obbliga indubbiamente gli addetti ai lavori, e quindi anche i teologi, a porsi con una nuova lena all'ascolto e alla interpretazione, fin dove è possibile, di questi nuovi messaggi religiosi.

Ma quali sono le funzioni che, a detta dei sociologi, la teologia può avere ancora nella società? Secondo Max Horkheimer, uno dei fondatori con Adorno della Scuola di Francoforte, alla quale si deve l'elaborazione della teoria critica della società, alla teologia non si deve chiedere alcuna dimostrazione, poiché Dio non è oggetto di dimostrazione o di rappresentazione o di certezza, ma solo oggetto di nostalgia. Quindi «teologia significa qui la conoscenza che il mondo è fenomeno, che non è la verità assoluta, la quale sola è la realtà ultima. La teologia è... la speranza che, nonostante questa ingiustizia, che caratterizza il mondo, non possa avvenire che l'ingiustizia possa essere l'ultima parola» (M. HORKHEIMER, *La nostalgia del totalmente altro*, Brescia 1972, p. 15).

In un successivo intervento, lo stesso autore preciserà il senso della frase, sottolineando come la teologia può battersi su due fronti, quello della morale e quello relativo al senso o significato dell'esistenza. Il concetto di amore del prossimo, elaborato da una teologia dell'intersoggettività, essendo assai affine al concetto marxiano di solidarietà, potrebbe costituire l'*ethos* della democrazia odierna, che a causa della sempre maggiore concentrazione dei livelli decisionali, sta perdendo di significato nel suo senso proprio. Ma è soprattutto nei confronti con la scienza che le parole di Horkheimer suonano particolarmente significative. La teologia, preoccupandosi troppo delle definizioni di Dio, si è andata ad impelagare in un conflitto logico, non necessario, con la scienza. E la scienza è divenuta la base per la critica alla teologia. Ma oggi la situazione potrebbe rovesciarsi e «la teologia potrebbe... costituirsi come critica della scienza, richiamandola alla sua vera vocazione. Essa deve ricordarle che nella volontà per la verità, vi è il desiderio dell'Altro, il desiderio di presagire qualcosa di ciò che non è relativo, ma assoluto e, anche se la teologia non può né descrivere né configurare l'*Intelligibile* essa può dire almeno, e ciò è disatteso dalla scienza, che si deve ad esso prestare attenzione» (M. HORKHEIMER, *o. c.*, p. 119).

La teologia quindi dovrebbe assumere una funzione critica nei confronti della scienza,

proprio perché al di là dei vari bisogni dell'uomo che sovente, è necessario ricordarlo, sono artificialmente creati, rimangono gli interrogativi sul senso e sul significato dell'esistenza. Di fronte ad una scienza che è convinta, attraverso il proprio sviluppo e la propria multiforme tecnica, di riempire tutto l'orizzonte vitale dell'uomo, la teologia può svolgere una provvidenziale funzione relativizzatrice. Non solo, ma Horkheimer si abbandona al sogno — così egli lo definisce — di una futura collaborazione tra teologia e scienza che permetta agli uomini «di risolvere insieme i loro problemi avendo capito tutti che sono degli esseri finiti, che devono rendere la loro vita non solo più lunga, ma anche più bella» (M. HORKHEIMER, *o. c.*, p. 115).

A delle conclusioni analoghe, circa le effettive possibilità di sopravvivenza della teologia, è giunto pure Peter Berger, nell'opera già citata, dove ha inteso addirittura di poter indicare almeno cinque possibili nuclei problematici riscontrabili nella vita quotidiana di ognuno di noi. Ognuno di questi cinque fenomeni verificabili empiricamente sarebbero nello stesso tempo i *segni della trascendenza*. Il primo di questi segni che costituisce un tratto fondamentale dell'uomo, è la sua inclinazione all'ordine, inteso ovviamente non in senso poliziesco, ma come fede nell'attività ordinatrice. L'inclinazione umana ad ordinare la realtà, fatto questo continuamente verificabile nei piccoli atti quotidiani, «implica un ordine trascendente, e ogni atto ordinatore, è un segno di tale trascendenza» (P. BERGER, *o. c.*, p. 99).

Un'altra argomentazione è invece fondata sul gioco. Anche in questo caso siamo di fronte ad una esperienza fondamentale dell'uomo. Berger riprende questa argomentazione in parte dal famoso *Homo Ludens* di HUIZINGA. «Quando si gioca si esce dalle regole del contesto abituale, il tempo si arresta, e la gioia che il gioco ci dà fa sì che la struttura temporale dell'universo ludico assuma una sua specifica caratterizzazione: *diventa eternità*» (P. BERGER, *o. c.*, p. 99). Fanciulli che giocano, uomini che scherzano di fronte alla morte, città assediata in cui si programmano concerti, sono tutti quadri di riferimento empirici da cui risulta la natura profondamente ludica dell'uomo e perciò tale da esigere il passaggio dal tempo all'eternità.

Un altro elemento essenziale della nostra condizione è la speranza. Da questa semplice constatazione, nasce una nuova argomentazione che del resto ha già trovato illustri precursori

sia sul versante cristiano-cattolico, come il filosofo Gabriel Marcel, sia sul versante marxista, dove troviamo Ernst Bloch. Berger si situa in una posizione leggermente differente nei confronti dei due autori sopra citati, nel senso che prende come punto focale della sua argomentazione una serie di casi concreti in cui l'uomo appare come colui che pronuncia il *no* più categorico di fronte alla morte, un rifiuto, una svalutazione di questa realtà, e tale atteggiamento, nella prospettiva di una fede induttiva, è per il Nostro, un altro segno di trascendenza, una sollecitazione « ad una interpretazione religiosa della condizione umana » (P. BERGER, *o. c.*, p. 105).

Un'altra possibile argomentazione può essere ricavata da quell'insieme di fatti, meglio sarebbe dire misfatti, di fronte ai quali ogni possibile forma di riparazione o di giustizia puramente umana appaiono inadeguati rispetto alla gravità del crimine. Quando si tratta di fatti mostruosi, si pensi ad esempio ai delitti di Eichmann, nessuna punizione umana può sembrare sufficiente. Sono colpe che non esigono solo la condanna ma la *dannazione*, « cioè, chi le commette non solo si esclude dalla comunità umana, ma si separa definitivamente da un ordine morale che trascende la comunità degli uomini e per questo, reclama una sanzione più che umana » (P. BERGER, *o. c.*, p. 114). Ecco dunque il caro vecchio inferno che torna ad occhieggiare, questa volta però non dalle pagine di qualche obsoleto teologo o di qualche terribile predicatore moralista, bensì dalle riflessioni di uno dei maggiori sociologi contemporanei. È da notare come in questo caso, esso, l'inferno, venga invocato non tanto a riprova della giustizia divina, quanto piuttosto a conferma della giustizia umana.

Infine l'ultima argomentazione viene fondata sull'umorismo. Già numerosi filosofi e pensatori anche recenti, come Freud e Bergson, hanno cercato di precisare i caratteri di questo fenomeno. Per Berger ciò che fa nascere l'incognita comica è la sproporzione fra l'uomo e l'universo: « È proprio questa sproporzione che rende il comico un fenomeno tipicamente umano e parimenti fa dell'umorismo un tratto che è solo dell'uomo. *Il comico riflette l'imprigionamento dello spirito umano nel mondo* » (P. BERGER, *o. c.*, p. 117).

Ecco un breve elenco dei fatti e fenomeni che si riferiscono ad esperienze fondamentali dell'uomo in cui è possibile cogliere un segno di trascendenza. Berger è ben conscio che per stabilire un elenco completo di simili fenomeni bi-

sognerebbe costruire una vera e propria antropologia filosofica sulla quale innestare un coerente sistema teologico. Gli è sufficiente aver così potuto indicare quella che a parer suo può essere una via per un fecondo sviluppo della odierna riflessione teologica. ROBERT BELLAH (*Al di là delle fedi*, Brescia 1975, pp. 245-256) in uno dei suoi ultimi scritti, dedicato ai rapporti fra religione e scienza sociale, sostiene che siamo ormai giunti al momento di lasciare alle spalle la lunga controversia fra scienza e religione. Questo perché proprio lo sviluppo stesso delle scienze sociali, specialmente dopo la fine del secolo, ha permesso di giungere ad una nuova considerazione dell'importanza di quegli aspetti dell'esistenza umana che la scienza non può trattare in modo adeguato, e che invece rientrano nell'ambito del « religioso ». Quindi, per il noto sociologo americano, è giunto il momento di superare anche il tacito accordo tra scienza e religione di ignorarsi vicendevolmente, per approdare invece ad una integrazione di lavoro e ricerca, i cui benefici effetti dovrebbero ricadere su una cultura come la nostra che è affetta da un grave processo di inaridimento.

Si può concludere questa breve carrellata sulle possibilità future della teologia, con le parole di HANS KÜNG, (*Essere cristiani*, Milano 1976, pp. 80-96), il quale ritiene che il teologo assolverà tanto meglio il suo compito, quanto più vasta sarà la sua conoscenza del mondo, e questa gli potrà venire solamente dalle diverse scienze, dalla sociologia, dalla psicologia, dalla storia. Di fronte alla radicale problematicità di una realtà problematica, la teologia non può certo assumersi compiti troppo omnicomprensivi, dovrà però invece occuparsi dei problemi relativi a significati *ultimi*, a ultimi obiettivi, valori, ideali, norme, decisioni e atteggiamenti. Anzi i problemi della teologia toccherebbero l'aspetto *fondamentale* di tutto ciò che gli uomini sono e fanno. E proprio da questo punto di vista, che assurge quasi a criterio ermeneutico, la teologia indaga tutti gli strati del vivere e dell'agire umano, può parlare di *tutto* e deve affrontare *tutti* i problemi.

Si può constatare come questi pensieri di Küng rieccheggino, almeno nelle intenzioni programmatiche, quanto detto precedentemente dai sociologi. Si tratterà poi di vedere, come in pratica questo programma ambizioso potrà essere realizzato dalle diverse scuole teologiche. In effetti gli attuali e futuri teologi che vorranno adempiere ad un simile compito, dovranno sobbarcarsi una notevole mole di lavoro, e so-

prattutto dovranno aprirsi ad un dialogo interdisciplinare tutt'altro che agevole, anche se, come abbiamo visto, è richiesto da più parti.

IV/ PROBLEMATICHE ATTUALI

Per concludere vorrei ricordare alcune piste o linee di ricerca che si presentano particolarmente favorevoli allo sviluppo degli studi e delle ricerche sul ruolo e l'importanza del fenomeno religioso nella nostra società, e che quindi non possono non coinvolgere gli studiosi di entrambi i versanti, sia quello delle scienze sociali sia quello della teologia.

Una di queste piste ci è offerta da ROBERT BELLAH, (*Al di là delle fedi*, o. c.) per il quale esisterebbero oggi le premesse e le condizioni per impostare in modo nuovo i rapporti fra scienza sociale e religione. Proprio grazie all'analisi delle opere dei grandi studiosi non credenti, Freud, Durkheim e Max Weber, le menti più fertili della scienza sociale moderna, Bellah ritiene che ciascuno di questi, secondo le proprie caratteristiche, si sarebbe imbattuto in fattori non razionali e non conoscitivi di importanza centrale per la comprensione umana. Partendo dall'idea della non validità della religione tradizionale, avrebbero invece riscoperto la potenza della coscienza religiosa. Vi sarebbero ora maggiori risorse per colmare il vuoto tra l'immaginario ed il conoscitivo, l'intellettuale e l'emozionale e gli aspetti scientifici e religiosi della nostra cultura. In altre parole, sempre secondo Bellah, dopo aver posto in essere un processo di riduzionismo simbolico nei confronti della realtà religiosa, la scienza sociale si appresterebbe a misurarsi con le ricchezze della realtà così come l'ha vista la religione. Un'altra possibile serie di indicazioni, foriere di positivi risultati, potrà venire al dibattito tra le discipline sociologiche e teologiche dall'utilizzazione che queste ultime potranno fare dei dati forniti dalla cosiddetta sociologia della conoscenza. È ben vero che come afferma il BERGER (*Il brusio degli angeli*, o. c., pp. 62 ss.) questa disciplina è in grado di porre terribili sfide al pensiero teologico, proprio perché può formulare una risposta al problema della relatività. Come è noto, questa specializzazione sociologica, nata in Germania negli anni venti, studia i rapporti fra le rappresentazioni della realtà da una parte, e delle strutture e dei processi sociali dall'altra. Il suo potenziale relativizzatore gli deriva dall'enunciato che l'attendibilità delle visioni generali della realtà dipen-

de dal consenso sociale loro dato. E quindi ogni concezione del mondo può essere valutata in base alla sua struttura di attendibilità. Questa asserzione si attaglia perfettamente ad ogni definizione religiosa del mondo, «perché tali affermazioni, per la loro stessa natura, non possono essere confortate dalla nostra esperienza sensibile e dipendono, quindi, dall'adesione che ottengono da parte della società» (P. BERGER, o. c., p. 65). Questa stessa disciplina però può portare un indubbio aiuto all'analisi teologica, così come ha cercato di dimostrare NORBERT GREINACHER (*Sociologia della conoscenza e religione*, o. c.), analizzando la concezione del mondo della teologia cattolica, e i conseguenti mutamenti di questa concezione nel corso della storia della chiesa, in connessione con le mutate situazioni della chiesa e della società. Infiniti sono i nodi problematici propri della disciplina teologica che potrebbero essere lumeggiati da un simile approccio scientifico, come ad esempio il concetto di moralità proprio ad una determinata epoca storica, il concetto stesso di diritto naturale, la nozione di normalità in materia di etica sessuale, ecc.

A conclusione di questo breve excursus sui problemi dei rapporti fra sociologia e teologia, un ottimo spunto di riflessione per i cultori di queste discipline può venire dalle parole che Max Horkheimer pronunciò all'indomani della morte dell'amico Adorno, uno dei massimi filosofi e sociologi contemporanei, ritenuto l'ispiratore della contestazione del '68. Così infatti Horkheimer intese caratterizzarne l'opera tutta: «Egli ha sempre parlato della nostalgia dell'Altro, però senza utilizzarne mai la parola cielo o eternità o bellezza o qualcosa di simile. Ed io credo, e questo ha del grandioso nella sua problematica, che egli interrogandosi sul mondo, in ultima analisi, ha inteso l'«Altro», ma era convinto che questo «Altro» non è possibile comprenderlo descrivendolo, ma solo interpretando il mondo così come esso è, con riferimento al fatto che esso, il mondo, non è l'unico, non è la meta, in cui possono riposare i nostri pensieri» (M. HORKHEIMER, *La nostalgia del totalmente altro*, o. c., pp. 11-12).

BIBLIOGRAFIA

1/ Opere essenziali per un'introduzione ai problemi della sociologia della religione

a) I classici

E. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano 1973³; E. TROELTSCH, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, 2 voll., Firenze

1969; M. WEBER, *Economia e società*, 2 voll., Milano 1962; ID., *Sociologia della religione*, 2 voll., Torino 1976.

b) *Trattazioni generali, manuali, introduzioni*

S. ACQUAVIVA, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Milano 1975⁴; S. ACQUAVIVA-G. GUIZZARDI (a cura di), *Religione e irreligione nell'età postindustriale*, Roma 1971; IDD., *La Secolarizzazione*, Bologna 1973; R. BELLAH, *Al di là delle fedi*, Brescia 1975; P. BERGER, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City / Doubleday 1969; S. BURGALASSI, *La cristianità nascosta*, Brescia 1970; R. CAPORALE-A. GRUMELLI (a cura di), *Religione e ateismo nelle società secolarizzate. Aspetti e problemi della cultura della non credenza*, Bologna 1972; R. CAPORALE (a cura di), *Vecchi e nuovi dei*, Torino 1976; H. CARRIER-É. PIN, *Saggi di sociologia religiosa*, Roma 1967; R. CIPRIANI-F. FERRAROTTI, *Sociologia del fenomeno religioso*, Roma 1974; H. DESROCHE, *Sociologies Re-*

ligieuses, Paris 1968; G. LE BRAS, *Etudes de sociologie religieuse*, Paris 1955; T. LUCKMANN, *La religione invisibile*, Bologna 1969; TH. O' DEA, *Sociologia della religione*, Bologna 1968; G. E. RUSCONI-C. SARACENO, *Ideologia religiosa e conflitto sociale*, Bari 1970; J. WACH, *Sociology of Religion. Twentieth Century Sociology*, a cura di G. GURVITCH e W. MOORE, New York 1945; J. M. YINGER, *Sociologia della religione*, Torino 1961; ID., *Sociology looks at Religion*, New York 1963; D. ZADRA, *Sociologia della religione*, Milano 1968.

2) *Rapporti fra sociologia e teologia*

P. BERGER, *Il brusio degli angeli*, Bologna 1970; M. HORKHEIMER, *La nostalgia del totalmente altro*, Brescia 1972; F. X. KAUFMANN, *Sociologia e teologia. Rapporti e conflitti*, Brescia 1974.

Infine i numeri unici interamente dedicati a questo tema dalle riviste:

«Social Compass» XVII, 2, 1970 e «Concilium» 1, 1974.

SOPRANNATURALE

GIUSEPPE COLOMBO

I/ L'AFFERMAZIONE DEL TERMINE « SOPRANNATURALE ». - II/ IL TRAMONTO DEL TERMINE « SOPRANNATURALE ».

«Soprannaturale» è ancora un termine chiave per la teologia cattolica?

L'interrogativo esprime in ogni caso che lo è stato. Effettivamente nonostante la sua paternità «spuria» — si dovrebbe dire — nell'ambito della teologia, perché non viene né dal Vangelo né dai primi secoli cristiani, ha campeggiato per tutto il lungo periodo della teologia moderna. Nella teologia contemporanea, però, si incontra più raramente come se fosse in atto un processo di emarginazione o più esattamente di disaffezione che ne ha decretato l'obsolescenza.

Il fatto non poteva passare inosservato, perché — come aveva scritto H. DE LUBAC, *Surnaturel. Etudes historiques*, Paris 1946, p. 325 — «l'idea del soprannaturale è essenziale al cristianesimo come può esserlo per esempio l'idea di rivelazione o quella d'incarnazione o quella di sacramento». Effettivamente è stato avvertito (cfr. H. BONISSARD, *L'idée du surnaturel et le mystère chrétien*, in: *L'homme devant Dieu*, vol. III, Paris 1964, pp. 153-164); e le proteste, rare e mal formulate (cfr. B. GHERARDINI, *Naturale e soprannaturale: una precisazione*, in: *Div* 19, 1975, 139-158), ne sono una conferma. Persino il concilio Vaticano II

avrebbe scansato il termine «soprannaturale» in un testo, dove per molte ragioni sembrava atteso (cfr. M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Fondamenti di una antropologia teologica*, Firenze 1970, p. 433; J. ALFARO, *Cristologia e antropologia*, Assisi 1973, pp. 281-282). Se la tendenza si rivelasse irreversibile risulterebbe che la fortuna del termine in teologia si è conclusa poco dopo il 1950, quando l'enciclica *Humani generis* l'aveva riproposto con precisione e vigore.

Due sono quindi le questioni fondamentali che il termine suggerisce:

- 1) che cosa ha significato per la teologia (cattolica) la sua affermazione;
- 2) che cosa significa per la teologia il suo tramonto.

I/ L'AFFERMAZIONE DEL TERMINE «SOPRANNATURALE»

Sulla genesi del termine e soprattutto sulla sua affermazione in teologia ha fornito indicazioni decisive H. DE LUBAC (*Surnaturel*, Paris 1946; *Augustinisme et théologie moderne*, Paris 1965; *Le mystère du surnaturel*, Paris 1965), se si pre-

scinde dall'interpretazione del pensiero di S. Tommaso che resta aperta (G. COLOMBO, *Desiderio di vedere Dio*. Dieci anni di studi tommisti: 1957-67, in: *ScuolC* 99, 1971, 3*-60*; C. RUINI, *La trascendenza della grazia nella teologia di S. Tommaso d'Aquino*, Roma 1971). La questione storica da lui riproposta e duramente ma fruttuosamente dibattuta, può dirsi conclusa (G. COLOMBO, *Il problema del soprannaturale negli ultimi cinquant'anni*, in: *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, vol. II, Milano 1957, pp. 545-607). Si è infatti determinato un sostanziale consenso nel ritenere che la teologia del soprannaturale, dopo il complesso periodo di incubazione della Scolastica è in realtà la teologia neotomistica dell'età moderna.

Dell'età moderna assume in particolare la dicotomia fede-ragione. Insita già nella introduzione dell'averroismo latino in teologia, era stata sempre contenuta e come «repressa» per tutto il Medioevo, che, entro la fede, era riuscito a mantenere l'unità di prospettiva.

La rottura dell'unità della fede, provocata dalla Riforma protestante, ha fatto precipitare fatalmente il processo di secolarizzazione che istituisce la ragione in alternativa alla fede, a fondamento e cardine del mondo dell'età moderna. Il nuovo mondo, uscito da quello antico imperniato sulla fede, è precisamente quello della ragione, che fa la critica a tutte le tradizioni e fissa i limiti anche alla religione. Giovane e fiduciosa nella propria forza, la ragione si sente in grado di assumersi il compito di procurare la felicità dell'uomo, perché, nella sua ottimistica convinzione, gli ostacoli che si oppongono non sono intrinseci alla natura dell'uomo, ma estrinseci e il progresso riuscirà ad eliminarli. Emerge così in alternativa all'interesse per la metafisica e per la fede l'interesse per il mondo in quanto luogo dell'esistenza umana, e coerentemente l'interesse per la natura dell'uomo, che, in reazione alla valutazione pessimistica diffusa dal protestantesimo, — che a sua volta ha un indiscutibile carattere «reattivo» nei confronti dell'umanesimo (cfr. H. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne, o.c.*, p. 143) — si afferma pura e promettente (per una visione d'insieme sull'Illuminismo rimandiamo, per tutti, a F. VALJAVEC, *Storia dell'Illuminismo*, Bologna 1973).

La reazione della teologia alla nuova situazione culturale parve obbligata. Immediatamente si espresse nello sviluppo della teologia «naturale», che si è costituita a sé, enucleata e rescisa dall'unità della prospettiva incentrata sulla

fede, che era stata mantenuta ininterrottamente non solo dalla tradizione agostiniana — dove l'unità di fede e intelligenza *ratio* è strutturale — ma anche dalla Scolastica, che pure si costruisce in larga parte come critica all'agostinismo.

In questo quadro, l'insegnamento teologico su Dio dovette puntualizzarsi direttamente in funzione del «deismo», confinando in secondo piano l'aspetto propriamente trinitario (cfr. G. COLOMBO, *Per una storia del trattato teologico su Dio*, in: *I Teologi del Dio vivo*, Milano 1968, pp. 27-61); mentre, d'altro lato, l'insegnamento sull'uomo dovette «aggiornarsi», inserendosi nella prospettiva della «natura», e quindi confinando in secondo piano l'aspetto soprannaturale; tanto più plausibilmente in quanto si istituiva in questo modo la correlazione con il «nuovo» insegnamento su Dio. La svolta o il distacco dal passato, per quanto concerne propriamente l'antropologia, si ebbe quando si concepì per l'uomo la possibilità di un destino puramente «naturale», nel senso che il fine dell'uomo non è necessariamente quello della visione beatifica e quindi della comunione con la Trinità, per la quale è assolutamente necessario l'aiuto della grazia soprannaturale, ma sarebbe potuto essere, più semplicemente, quello della beatitudine (naturale) «conseguente» alla piena attuazione della capacità di conoscere e di amare intrinseca e propria dell'uomo, in ogni situazione.

De Lubac ha ricostruito con decisione, ma anche con sufficiente pazienza, l'emergere quasi inavvertito e silenzioso della nozione di «natura pura», che i teologi del secolo XVI (Gaetano e Bellarmino), ma soprattutto del secolo XVII (in particolare Suarez) hanno destinato a una fortuna straordinaria e duratura. La topica privilegiata è quella della controversia baiana, ripresa poi puntualmente nella controversia *de auxiliis*, soprattutto in riferimento alla posizione giansenista. Essa raccoglie e fa confluire abilmente due tematiche già a suo modo trattate dalla Scolastica: quelle concernenti rispettivamente lo stato originario e la questione della beatitudine. In questo modo riesce a costruire un passato e quindi a creare una tradizione dietro la «nuova» nozione di natura pura; conseguentemente a dotarla di credibilità. In particolare, per quanto concerne lo stato originario, la disputa antropologica, che a partire dal secolo XII era incentrata sulla creazione dell'uomo «in gratuitis» o «in naturalibus», nella controversia baiana l'incentra sulla nozione filosofica di natura, in funzione della quale

viene considerato lo stato originario, con la preoccupazione di discriminare ciò che è «naturale» da ciò che è «soprannaturale» (cfr. G. COLOMBO, *M. Baio e il soprannaturale*, in: *ScuolC* 93, 1965, 299-330; ID., *Bellarmino contro Baio sulla questione del soprannaturale*, in: *ScuolC* 95, 1967, 307-338).

Insieme però, come di conserva, si solidifica e si diffonde l'idea strettamente coordinata della beatitudine corrispondente alla «natura» dell'uomo e quindi puramente «naturale», che «doppia» la beatitudine soprannaturale, eccedente la natura dell'uomo e cui l'uomo è destinato solo per grazia. In riferimento a questo problema è decisiva l'esegesi del pensiero di S. Tommaso, rigogliosamente tornato all'attualità allo inizio del secolo XVI, prodotta dal suo più illustre commentatore, il Gaetano (cfr. J. ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomas hasta Cayetano*, [1274-1534], Madrid 1952).

Il complesso emergente è un'antropologia armonica, nella quale la natura dell'uomo corrisponde al suo fine e reciprocamente il fine alla natura. Sotto questo profilo, essa «razionalizza» la tradizione del passato che presentava il «paradosso» — l'espressione è di De Lubac — di una natura — quella dell'uomo, — che anziché essere finalizzata sulle proprie capacità intrinseche, ha un (unico) fine, assolutamente eccedente; ma d'altra parte, nonostante la novità, lega con la tradizione del passato perché ne assume integralmente — esprimendola con piattezza ma indubbia efficacia — l'idea della gratuità di tutto ciò che viene qualificato come «soprannaturale». Non solo infatti, la grazia in quanto aiuto necessario per raggiungere il fine; ma lo stesso fine — la visione beatifica — risulta gratuito, precisamente perché poteva non essere donato, dal momento che l'uomo, senza contraddizione per la sua essenza, poteva essere lasciato al suo fine naturale.

In ultima analisi l'antropologia del duplice fine (naturale e soprannaturale) è uno schema interpretativo del «mistero» — e quindi della realtà — dell'uomo, in quanto caratterizzato dal suo rapporto con la Trinità. Di questo mistero, lo schema intende esprimere, in particolare, la gratuità del soprannaturale, nel senso che non è dovuto in nessun modo — né *constitutive*, né *consecutive*, né *exigitive* — all'uomo (cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1951, pp. 287-290, 404-405). Coerentemente lo schema mette in evidenza la consistenza ontologica dell'uomo, che nessun «accidente» storico, né

l'elevazione all'ordine soprannaturale, né il peccato di Adamo e dell'umanità può compromettere, se non superficialmente (cfr. DS 1521. 1555). Superfluo sottolineare che non si tratta di schema vuoto, perché è ricco di tutta la realtà che oggettivamente coglie.

Così definita l'antropologia «cristiana» appare perfettamente funzionale alla cultura del tempo. Consente infatti di dividerne l'interesse per l'uomo naturale, senza, d'altro lato, contraddire le affermazioni concernenti l'elevazione soprannaturale.

In realtà gli storici di oggi — a incominciare da De Lubac — sono particolarmente severi nel giudicare questa antropologia. Le rimproverano, tra l'altro, di avere favorito il processo di «laicizzazione» o secolarizzazione, nel senso deteriore di avere offuscato ed appannato il «mistero» dell'uomo. Più precisamente in questa antropologia il soprannaturale, benché rigorosamente e chiaramente affermato, risulta oggettivamente disatteso e sottovalutato. Costituisce infatti un elemento «ulteriore» nella definizione dell'uomo, la quale è però completa in se stessa, a prescindere dal soprannaturale. Conseguentemente il soprannaturale non può essere che «estrinseco», e rischia di apparire «facoltativo», precisamente in quanto «ulteriore» possibilità offerta all'uomo. Riteniamo che, se De Lubac riscrisse oggi la sua storia del soprannaturale, non ometterebbe l'accento a Marx e più ancora a Feuerbach, che in questa antropologia sembra poter trovare, almeno in parte, la «giustificazione» storica a vedere nel cristianesimo — identificato col soprannaturale — una semplice proiezione sovrastrutturale della natura.

In realtà la critica non va diretta solo all'antropologia ma più ampiamente a tutta la teologia di questo periodo, che per impiantarsi sulla «ragione», come strumento privilegiato, è fatalmente portata a «rimuovere» il mistero, confinandolo su un piano inoperante.

La reazione a questa teologia si sviluppa nell'Ottocento, anche questa volta, almeno parzialmente, sullo sfondo della cultura che cambia. Al razionalismo è infatti succeduto il romanticismo, che denuncia i limiti della ragione, liberando le altre potenze dell'uomo. Da questo sfondo la reazione teologica emerge talvolta in forma ambigua, come nelle correnti del tradizionalismo e dei vari ontologismi; ma insieme con l'aspirazione a recuperare l'originalità cristiana al di là delle concessioni alla cultura. In questa linea si è posta, in particolare, la scuola di Tubinga (Drey e Möhler) all'i-

nizio del secolo, e poi la scuola romana (Pazzaglia e Schrader), ma soprattutto Scheeben, nella seconda metà del secolo, che ripropone con forza la specificità cristiana, identificandola con la categoria di «mistero» (J. M. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, 1855-1888).

Questa esigenza di recupero non ha tuttavia influito sull'antropologia teologica, che rimase saldamente ferma nello stesso Scheeben (cfr. N. HOFFMANN, *Natur und Grade. Die theologie der Gottesschau als vollendeter Vergöttlichung des Geistgeschöpfes bei M. J. Scheeben*, Roma 1967) e quindi in tutti gli altri teologi, sullo schema dei due fini (naturale e soprannaturale) fino alla metà del secolo xx. Per tutto questo lungo periodo la teologia ha considerato risolta la questione del soprannaturale. In concreto si è orientata a formalizzarla in un trattato a sé, il *De Deo elevante*, che ha giustapposto e come sovrapposto al vecchio trattato *De Deo creante* (M. FLICK, *La struttura del trattato «De Deo creante et elevante»*, in: Greg 36, 1955, 284-290).

L'emergenza del nuovo trattato è indubbiamente significativa; documenta in modo clamoroso la «novità» della tematica concernente il fine soprannaturale in quanto distinto da quello naturale, cioè la novità dell'antropologia del duplice fine. Precedentemente infatti, quando non si scriveva il trattato *De Deo elevante*, ma solo il *De Deo creante*, era pacifico che fine dell'uomo creato, cioè storicamente esistente, non fosse altro che quello soprannaturale.

Pure significativo, nello stesso senso, è il fatto che il nuovo trattato, aggiuntosi al *De Deo creante*, non abbia assorbito il trattato *De Gratia*. La fusione sarebbe stata assolutamente «logica» se si pensa che il *De Deo elevante* considera il soprannaturale in quanto fine assegnato all'uomo; e il *De Gratia* lo considera, secondo la linea prevalente imposta da S. Agostino e successivamente rinnovata dalla controversia *De auxiliis* in quanto «mezzo», aiuto, assolutamente necessario e gratuito insieme, per raggiungere il fine. La correlazione tra le due considerazioni e conseguentemente tra i due trattati è quindi oggettiva e necessaria. Tuttavia i due trattati sono semplicemente coesistiti senza raggiungersi e fondersi.

Si può mettere in risalto che la disposizione formale di coesistenza senza fusione risultava pregiudiziale alla comprensione della natura della grazia. La grazia infatti, ininterpellata nella determinazione del fine dell'uomo — cioè

formalmente esclusa dalla elaborazione del trattato *De Deo elevante* —, fatalmente appariva «ridotta» alla funzione di «mezzo» aiuto. Coerentemente in questa prospettiva, essa si propone — direttamente e immediatamente — sotto il profilo della grazia cosiddetta «attuale»; mentre in realtà questo aspetto è il meno idoneo, perché meno comprensivo, a farne conoscere la natura (cfr. G. COLOMBO, *Tre manuali e il trattato «De Gratia»*, in: ScuolC 93, 1965, 34*-60*). Di fatto la costituzione del *De Deo elevante* non ha giovato alla comprensione della grazia.

D'altra parte anche la giustapposizione del *De Deo elevante* al *De Deo creante* non poteva essere felice. Oggettivamente insinua, e insieme promuove l'idea di un'antropologia a due fini, corrispondenti rispettivamente alla considerazione «naturale» dell'uomo — il *De Deo creante* — e alla considerazione «soprannaturale» — il *De Deo elevante* — con la conseguenza tendenziale inevitabile di compromettere il senso autentico sia dell'elevazione sia della creazione. Da un lato infatti l'elevazione rischia di ridursi a vicenda «secondaria» per la comprensione dell'uomo, in quanto l'uomo è definito, in modo completo e adeguato nel trattato sulla creazione. E d'altro lato la creazione rischia di ridursi a elaborazione puramente razionale, perdendo la sua natura propria di «mistero» della fede. Se questo esito fu evitato lo si deve solo a preziose incongruenze, e in ultima analisi, solo perché il trattato complessivo *De Deo creante et elevante* ebbe durata troppo breve. In sostanza gli mancò il tempo necessario per sviluppare e formalizzare le implicazioni di cui era oggettivamente carico.

Quanto al *De Deo elevante*, per il poco tempo in cui visse, rimase fermo e inattivo in una immobilità come artificiale. Essa esprimeva la convinzione diffusa che la questione del soprannaturale doveva considerarsi definitivamente risolta per la teologia. Effettivamente in questo periodo non sono sorte discussioni in materia, se non quelle concernenti l'interpretazione del pensiero di S. Tommaso, un problema per la verità particolarmente delicato nel quadro della restaurazione tomista promossa da Leone XIII (enciclica *Aeterni Patris* 1879). Sul tomismo infatti, più che non sul soprannaturale, finì per raccogliersi anche la discussione sollevata intorno agli anni trenta dall'opera filosofica di J. Maréchal.

Su questo sfondo si comprende l'atteggiamento di distacco tenuto dalla teologia di fronte alla proposta problematizzante formulata ver-

so la fine del secolo scorso dal filosofo M. BLONDEL (*L'Action*, 1893; *Lettre sur les Exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique*, 1896) e pur destinata ad avere un futuro. Il rifiuto esplicito, per altro preconconcetto, fu isolato; in sostanza parve superfluo: prevalse in generale da parte della teologia l'inconsiderazione e l'indifferenza (cfr. G. COLOMBO, *Il problema del soprannaturale negli ultimi cinquant'anni*, o.c.).

II/ IL TRAMONTO DEL TERMINE «SOPRANNATURALE»

Fu solo verso la metà del nostro secolo che la teologia accettò di riaprire la questione del soprannaturale. Era un'esigenza oggettiva imposta fondamentalmente dalla necessità di ristrutturare l'antropologia sulla nuova impostazione teologica generale, non più fondata sulla «ragione» e quindi sulla «natura» come nel periodo illuministico, ma sul «mistero» (Scheeben) e quindi più chiaramente sulla Parola di Dio. La Parola di Dio, infatti, grazie soprattutto al movimento biblico, vivacemente operante dopo il disgelo della reazione alla crisi modernista, tornerà ad essere il principio ispiratore di tutta la vita della chiesa, e quindi anche della teologia.

D'altra parte, una sollecitazione sempre più insistente a riaprire la questione del soprannaturale veniva dalla riflessione sulla grazia. Benché il trattato, *De gratia*, uscito direttamente dalla controversia *De auxiliis* e quindi ispirato all'eredità agostiniana, fosse incentrato sulla grazia «attuale» e benché questa impostazione risultasse accentuata nel concerto dei trattati teologici, in particolare dalla costituzione del *De Deo elevante*, il trattato era però interiormente diviso e scoordinato. Aveva dovuto accogliere, accanto all'eredità agostiniana, anche l'insegnamento tridentino, direttamente ispirato alla Scolastica, che come è noto, definendo la natura della giustificazione, raccoglie l'interesse sulla cosiddetta grazia «abituale». È precisamente la riflessione sulla natura della grazia abituale che confluirà, in ultima analisi, a chiedere di riaprire la questione del soprannaturale.

L'analisi della grazia abituale porta infatti a mettere in evidenza il limite della definizione tridentina, che, nella contrapposizione diretta alla Riforma, ha accentuato l'interesse in modo quasi esclusivo, per il dato «creato»; e conseguentemente a recuperare e rivalutare lo Spiri-

to Santo — il dono «increato» e quindi l'inabitazione —, come l'elemento costitutivo primario dello stato di grazia. A metà del nostro secolo l'interesse per la teologia della grazia è chiaramente fissato con questa acquisizione (cfr. C. COLOMBO, *Grazia e inabitazione della SS. Trinità*, Bibliografia, in: *Problemi e Orientamenti di Teologia Dogmatica*, vol. II, Milano 1957, pp. 641-654); ma a differenza dei precedenti tentativi di recupero, questa acquisizione risulta innestata in un orizzonte francamente cristocentrico, che, superando il dibattito antico, comprende la grazia, in tutte le sue manifestazioni, come *gratia Christi*.

Il senso profondo della nuova acquisizione sta nel capovolgimento di prospettiva cui essa conduce la teologia della grazia. Se, a partire da S. Agostino — o più precisamente da Pelagio — da cui Agostino antipelagianò mutua l'impostazione del problema, la teologia ha cercato di comprendere il mistero della grazia partendo dall'uomo, dalla sua condizione di peccato prima (la teologia agostiniana) e dalla sua natura poi (la teologia scolastica), la teologia attuale, partendo dal dono dello Spirito Santo, è condotta a cercare il principio direttivo per comprendere la grazia, cioè il dono di Dio, nella missione dello Spirito Santo, e quindi in ultima analisi nella predestinazione del Cristo. In altri termini la grazia, che esprime il dono di Dio, è prima — logicamente — una azione di Dio che non una qualità — a prescindere dalla sua origine — dell'uomo. Per comprenderla è quindi necessario partire dall'economia di Dio, anziché dall'analisi dell'uomo (G. COLOMBO, *Grazia*, in: «*Enciclopedia delle Religioni*» vol. I, Firenze 1970, 1612-1646). A livello di sintesi teologica generale questo significa immediatamente la dissoluzione del trattato *De gratia*, in quanto trattato a sé stante. Costituitosi, nella sua formalizzazione definitiva, sul «recupero» del primato della grazia «santificante», oltre la controversia *De auxiliis* e in reazione, anche se tarda, all'eredità riduttiva dell'*Aufklärung* troppo compiacentemente accolta in teologia, il suo compito proprio era quello di riscoprire la visione autenticamente «cristiana» dell'uomo. Ora questa visione è recuperata perché la grazia — e quindi il trattato *De gratia* che ne esprime la comprensione — ha ricondotto l'uomo a Gesù Cristo come al suo *principio*, e quindi il suo compito è assolto e esaurito (G. COLOMBO, *La teologia italiana. Dogmatica 1950-1970*, in: *La teologia italiana nel ventennio 1950-1970*, Venegono Inferiore 1975, pp. 3-95-70).

La dissoluzione del trattato *De gratia*, comporta però immediatamente l'emergenza della antropologia «soprannaturale», cioè dell'antropologia che, risolvendo doverosamente il dato «graziologico» nel principio cristologico, cerca di costruire l'antropologia a partire dall'«uomo» Gesù Cristo, e così «corregge» l'antropologia del *De Deo creatante et elevante*, costruita sulla «natura». Ma questo significa evidentemente riaprire la questione del soprannaturale che era l'eredità legata per sempre alla teologia cattolica da S. Agostino come risultato della sua controversia con Pelagio. Di fatto la questione venne riaperta da De Lubac.

La sua proposta si inseriva in un contesto più generale, inteso a rinnovare la teologia così da ridarle voce per farsi intendere dalla cultura contemporanea. In questo contesto la sua ispirazione parve fondamentalmente filosofica. Sulla scia di Blondel più che di Maréchal, ma in dipendenza libera da loro, propose una concezione dello spirito creato (cfr. J. ALFARO, *Cristologia e antropologia*, Assisi 1973, pp. 266.270) che riaprì in modo assai vivace il problema del fine dell'uomo.

La discussione infatti cercò di chiarire se il fine soprannaturale, che è l'unico fine dell'uomo storicamente esistente, è anche l'unico «possibile», in opposizione all'antropologia dei due fini fondata sulla nozione di natura pura. Nella discussione si inserì l'enciclica *Humani generis*, che per rivendicare «la genuina gratuità dell'ordine soprannaturale», afferma necessario escludere che Dio non possa creare esseri dotati di ragione senza destinarli alla visione beatifica (DS 3891). Nella misura in cui questo insegnamento implica l'antropologia del duplice fine, essa viene in questo modo e per la prima volta canonizzata dal magistero della chiesa (cfr. G. COLOMBO, *La dottrina dell'elevazione all'ordine soprannaturale al concilio Vaticano I*, in: ScuolC 87, 1960, 337-365).

È sintomatico però che questa chiarificazione teoretica, resasi necessaria nel contesto della discussione, si sia potuta semplicemente archiviare senza conseguenze. La teologia infatti è uscita dalla controversia — questo fu il risultato più cospicuo e fecondo — con la chiara e definitiva presa di coscienza che la nozione di natura pura, benché legittima in sé, non può però in nessun caso costituire il fondamento reale dell'antropologia teologica.

Essa infatti, a prescindere dalla problematicità di darle una definizione, si riferisce ad una situazione antropologica puramente ipotetica e in quanto tale è fuori dalla realtà storica. Sotto

questo profilo l'enciclica *Humani Generis* sembra segnare, più che l'autorevole conferma, il congedo per l'antropologia costruita a partire dall'uomo «naturale».

Al suo posto, si è arrivati a costruire un'antropologia più comprensiva del soprannaturale, e in ultima analisi un'antropologia che parte dalla cristologia. L'impulso è venuto soprattutto da K. Rahner e da H. U. von Balthasar. Hanno svolto però più la funzione del catalizzatore che non il compito dei pionieri (cfr. H. U. VON BALTHASAR, *o.c.*, 353-367). Su questa linea infatti si ritrovarono subito tutti i più influenti teologi contemporanei (M. Schmaus, E. Schillebeeckx, J. Alfaro).

Si deve dire che essa risponde a una convinzione della coscienza cristiana, perché è stata accolta, anche se in modo non ben coordinato, nei documenti del concilio Vaticano II (cfr. G. COLOMBO, *La teologia della «Gaudium et spes» e l'esercizio del magistero ecclesiastico*, in: ScuolC 98, 1970, 477-511). Se questo esito è ancora lontano dall'essere concluso (cfr. L. SERENTHÀ, *Problemi di metodo nel rinnovamento dell'antropologia teologica*, in: «Teologia» 1, 1976, 150-183), la prospettiva è però chiaramente determinata e parte del cammino che lascia alle spalle l'antropologia «naturale» è ormai percorso.

Riprendendo e sviluppando il suo intervento nella discussione sollevata da De Lubac, K. RAHNER (*Eine Antwort*, in: Orientg 14, 1950, 141-145; *Ueber das Verhältnis der Natur und Gnade*, in: *Schriften zur Theologie*, vol. I, Einsiedeln 1956², 1954¹, pp. 323-345; *Natur und Gnade*, *Ibidem*, vol. IV, Einsiedeln 1960, pp. 209-236), afferma che il rapporto natura e grazia deve essere riproposto in termini sostanzialmente capovolti rispetto a quelli della teologia della natura pura. In particolare, contro il «riduttivismo estrinsecista» di questa teologia, che tende a confinare la grazia «fuori» della natura e a concepirla come l'«eccezione» rispetto alla natura, alla quale correlativamente viene assicurata la funzione di «norma», Rahner sottolinea come caratteristica dell'ordine storico attualmente esistente, l'«interiorità» della grazia rispetto alla natura e quindi il suo carattere universale intrascendibile. «La natura effettiva non è mai una "pura" natura, bensì una natura nell'ordine soprannaturale, dal quale l'uomo (anche come incredulo e peccatore) non può uscire, e una natura che è continuamente circondata (il che non significa: giustificata) dalla grazia soprannaturale salvifica» (112)

È la tesi cosiddetta dell'«esistenziale soprannaturale», che Rahner svilupperà instancabilmente in tutta la sua opera come elemento fondante della sua antropologia teologica. Secondo questa tesi, il soprannaturale deve considerarsi come un a priori trascendentale dell'attuale ordine storico. In quanto tale è coerentemente sempre implicato e operante in ogni esistenza umana concreta, prima di ogni presa di coscienza e tematizzazione, per altro non sempre necessaria.

Sostanzialmente sulla stessa posizione — non più modificata successivamente — si trova H. U. VON BALTHASAR (cfr. *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1951). Ci è arrivato in serrato confronto con la *Dogmatica* di KARL BARTH. Propriamente ha inteso liberarne l'impostazione cristocentrica perché, non essendo «specificata» del protestantesimo, la ritiene assumibile anche da parte cattolica. Per questa operazione è necessario riaprire la questione del soprannaturale, perché la teologia cattolica pare bloccata sulla nozione di «natura»; mentre, d'altra parte, Barth aveva sostenuto nel modo più radicale la non pertinenza e anzi la negatività della «natura» per la comprensione del cristianesimo.

Superfluo addurre le conclusioni di H. U. von Balthasar. Sulla scia di De Lubac, può riaffermare che «teologia naturale», oggetto della polemica di Barth — direttamente contro Schleiermacher — può esprimere la *Denkform* del neotomismo, non però quella di San Tommaso, cui, in ogni caso, dovrebbe riconoscersi l'autorità di un dottore della chiesa accanto ad altri, non l'autorità di tutta la chiesa (272-278). In particolare, la nozione teologica di «natura», può essere solo il risultato di un'astrazione — propriamente «sottrazione» (294) — operata sull'ordine creato, che è in realtà quello della grazia. Non è quindi il dato effettuale, bensì un'astrazione logica, necessaria, anche se problematica, — e la problematicità è più accentuata in von Balthasar che in Rahner (308-313) — per esprimere l'ordine della rivelazione e della grazia (294-302).

Sbloccata dall'antropologia illuministica e quindi radicalmente dall'antropologia greca, antecedentemente o almeno indipendentemente dalla contestazione che le sarà mossa, la nuova antropologia teologica non avrà difficoltà in linea di principio e quindi, salve le esigenze della fede, ad assecondare la svolta antropologica che caratterizza la cultura contemporanea nella sua vicenda progressiva. Su questa linea si collocano in particolare le proposte

di ripensare la dottrina scolastica del «soprannaturale», secondo le categorie «personalistiche», che concepiscono l'uomo come spirito e libertà, lasciando cadere quelle «fisiche» della natura (cfr. H. BOUILLARD, *a.c.*; E. SCHILLEBEECKX, *Dio e l'uomo*, Roma 1967, pp. 254-295; M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Fondamenti di un'antropologia teologica*, Firenze 1970; J. ALFARO, *Cristologia e antropologia*, Assisi 1973, pp. 398-423). La prospettiva, propria della logica della fede e più direttamente della teologia, è quella di riannodare, anche con la cultura del presente, la relazione già intrattenuta con la cultura del passato. È necessario perché la fede non risulti emarginata e quindi diventi incomprensibile e improduttiva.

In realtà l'impresa oggi è forse più difficile. Se non altro per lo stato fluido e dispersivo in cui vagola la cultura contemporanea, in particolare per quanto concerne l'antropologia. Tuttavia per la teologia contemporanea il riferimento alla cultura, per quanto necessario, non è però pregiudiziale come lo fu per la teologia del soprannaturale. Essa infatti partiva dalla «natura», cioè dal concetto di uomo fornito dall'illuminismo e in funzione di essa definiva il soprannaturale: l'antropologia «naturale» era quindi oggettivamente principio e metro per la comprensione del soprannaturale. La teologia contemporanea invece, esce dall'autocritica non solo alla teologia della «natura», ma anche alla teologia della «grazia», con un'indicazione precisa e imperativa, quella di partire da Gesù Cristo, che nella sua «singolarità» è concepito dalla fede, ma non dalla cultura. Si ha quindi un capovolgimento di prospettiva in quanto viene attribuito al dato di fede la funzione di principio e unità di misura, spossessandone la «natura».

Propriamente è la «singolarità» di Cristo il principio e la misura per la comprensione dell'uomo, non la «natura» dell'uomo. In realtà questo principio emerge non senza difficoltà nella riflessione teologica (cfr. G. MOIOLI, *Per l'introduzione del tema della singolarità di Gesù nella trattazione teologica*, in: *ScuolC* 103, 1975, 725-777). D'altra parte lo stesso riferimento a Gesù Cristo, cui pure oggettivamente tendeva, non è apparso subito in modo esplicito e coerente nella nuova prospettiva antropologica uscita dal superamento dell'antropologia «naturale». È significativo che si sia rimproverato a De Lubac di averlo ignorato (cfr. A. VANNESTE, *Le mystère du surnaturel*, in: *ETL* 44, 1968, 179-190; J. ALFARO, *Cristologia e antropologia*, Assisi 1973, pp. 256-396).

Evidentemente se l'antropologia teologica «dipende» dalla cristologia, una cristologia «insufficiente» non può non allungare le sue ombre sull'antropologia. Per questo risulta necessario precisare il riferimento a Gesù Cristo, e la precisazione sembra dover portare necessariamente sulla «singolarità» di Gesù Cristo in quanto ragione della sua «mediazione», da intendersi però non nel senso dell'«intermediario» né ontologico-cosmico né puramente funzionale (cfr. la voce *Cristologia*).

La singolarità di Cristo, infatti, che caratterizza Gesù di Nazareth di fronte a Dio e di fronte agli uomini, non si esaurisce in lui ma è il principio della storia reale, quindi segna tutti gli uomini. Da essa infatti viene tutta l'umanità, ma più precisamente la singolarità degli uomini. Letteralmente la singolarità di Cristo fa la singolarità degli uomini, perché da un lato Gesù Cristo è il creatore degli uomini e la loro «immagine» perfetta; e d'altro lato, conseguentemente, il destino dell'uomo è la comunione e la conformità con Gesù Cristo. In una parola l'uomo è definito da Gesù Cristo, ma Gesù Cristo trascende l'uomo nel senso che nulla di ciò che è semplicemente comune a tutti gli uomini — l'umanità — adegua Gesù Cristo. In questa prospettiva a «spiegare» l'uomo viene in primo piano il «proprio» di Gesù Cristo, che nel suo riferirsi immediato a Dio — secondo la concezione biblico-dogmatica del «Figlio di Dio» — è l'affermazione della trascendenza e irriducibilità assoluta, e non solo relativa, rispetto a ogni possibile attuazione dell'uomo «fuori» di Gesù Cristo; mentre ogni determinazione strutturale dell'uomo che non attinga il «proprio» di Gesù Cristo, nella misura in cui appare condeterminante, non può che risultare relativa ad essa, e in questo senso, «secondaria» o solo penultima.

Su Gesù Cristo, in quanto «assoluto singolare», l'antropologia cristiana si ristrutturava. Il suo centro non è più la «natura» umana, considerata nella sua essenza, ma è Gesù Cristo considerato nella sua singolarità. Conseguentemente l'antropologia si precisa nella identificazione del rapporto Gesù Cristo-uomini, non però nel senso di concepire i due termini come precostituiti al rapporto, perché da un lato la singolarità di Cristo si definisce precisamente nel rapporto; mentre, d'altro lato, l'uomo è costituito precisamente dal rapporto e nel rapporto con Gesù Cristo.

Si comprende che, se la teologia del soprannaturale intendeva esprimere il rapporto dell'uomo con Dio caratterizzato dalla mediazione di

Gesù Cristo, la trascrizione della teologia del soprannaturale in termini propriamente cristologici comporta due guadagni immediati: il superamento in radice del dualismo contestato spesso alla teologia del soprannaturale, e la sua ignoranza o il suo silenzio su Gesù Cristo. Quanto alla identificazione del rapporto, è evidente che non può farsi se non in termini di storia personale. Risulta infatti costituito: da un lato dalla libertà creatrice di Dio (e di Gesù Cristo che riafferma come sempre la sua «singolarità»); e dall'altro dalla libertà operativa ma essenzialmente «relativa» — nel senso che non è indeterminata, ma ha il suo riferimento risolutore necessariamente in Gesù Cristo — dei singoli uomini. Nella decisione per Gesù Cristo l'uomo «si appropria» l'originaria libertà di Dio che l'ha costituito, e che non può essere se non un progetto di vita che riesce contro tutte le avversità; mentre correlativamente nel rifiuto di Gesù Cristo non può che perdere l'originaria libertà di Dio che l'ha costituito e quindi perde se stesso. Lo spazio tra la propria origine posta da Dio in Gesù Cristo e il proprio fine predeterminato su Gesù Cristo, in Dio, che è lo spazio tracciato e definito dalla grazia, è il luogo della libertà e quindi della storia dell'uomo, dove l'uomo costruisce o distrugge se stesso.

Appare chiaramente che in questa prospettiva si ritrova tutto ciò che intendeva affermare l'idea del soprannaturale evidentemente irrinunciabile nei suoi contenuti. Benché infatti non possa trattarsi di una semplice trascrizione materiale, s'incontra innanzitutto l'affermazione che il fine dell'uomo è nella visione beatifica: destinato ad aderire a Gesù Cristo e quindi alla comunione e alla conformità con lui l'uomo non ha altro fine che quello «proprio» di Gesù Cristo. Inoltre l'affermazione che questo fine è soprannaturale: deriva infatti all'uomo dal «proprio» di Gesù Cristo né potrebbe venirgli da altro principio; in particolare non può essergli dato da tutto ciò che è «umano», fuori dal «proprio» di Gesù Cristo.

Quanto alla affermazione della gratuità, essa risulta ovviamente implicita in quella della soprannaturalità; mentre d'altra parte non v'è ragione alcuna per non accogliere l'esplicitazione formulata dall'enciclica *Humani Generis*. Essa infatti intende reagire a una concezione dello spirito creato che se parve forse necessaria, almeno in un primo tempo, a De Lubac, non è in nessun modo necessaria all'antropologia cristologica contemporanea: sia Rahner, sia von Balthasar l'hanno immediatamente riconosciu-

to. Tanto più che l'antropologia cristologica contemporanea, impegnata a comprendere la realtà storica e più sicura di ciò che si può conoscere di Gesù Cristo che non dell'uomo, non la ritiene pertinente, o più propriamente la ritiene già risolta, proprio nel senso indicato dall'enciclica, nella questione cristologica della non necessità dell'incarnazione (cfr. J. ALFARO, *Cristologia e antropologia, o.c.*, pp. 256-397), che è precisamente un'implicazione necessaria della «singolarità» di Cristo.

Al di là del riscontro analitico che documenta la «continuità» emerge il senso del superamento della teologia del soprannaturale attraverso la sua stessa chiarificazione. Si è reso infatti evidente che la teologia del soprannaturale cercava di esprimere la comprensione «cristiana» dell'uomo. Se questa era la sua intenzione, essa deve ogni volta logicamente abdicare in favore di una comprensione più adeguata. Poiché il principio «cristologico» non contraddice ma esalta — e in questo senso conferma — il principio «soprannaturale», deve prenderne il posto in teologia. In ultima analisi non lo impone la svolta culturale ma la comprensione della fede. Su questa linea lentamente e insensibilmente evolverà anche il vocabolario teologico (cfr. H. BOUILLARD, *a.c.*).

BIBLIOGRAFIA

Riproponiamo in ordine alfabetico i titoli proposti in ordine logico nel corso della voce.

J. ALFARO, *Cristologia e antropologia*, Assisi 1973, pp. 281-282; ID., *Lo natural y lo sobrenatural*. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534), Madrid 1952; H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth*. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1951, pp. 287-290; M. BLONDEL, *L'action*, 1893; ID., *Lettre sur les Exigences*, 1896; H. BONISSARD, *L'idée du surnaturel et le mystère chrétien*, in: *L'homme devant Dieu*, vol. III, Paris 1964, pp. 153-164; C. COLOMBO, *Grazia e inabitazione della SS. Trinità*, Bibliografia, in: Pro-

blemi e Orientamenti di teologia Dogmatica, vol. II, Milano 1957, pp. 641-654; G. COLOMBO, *Desiderio di vedere Dio*. Dieci anni di studi tomisti: 1957-67, in: *ScuolC* 99, 1971, 3^a-60^a; ID., *Il problema del soprannaturale negli ultimi cinquant'anni*, in: *Problemi e orientamenti di teologia dogmatica*, vol. II, Milano 1957, pp. 545-607; ID., *Per una storia del trattato teologico su Dio*, in: *I teologi del Dio vivo*, Milano 1968, pp. 27-61; ID., *M. Baio e il soprannaturale*, in: *ScuolC* 93, 1965, 299-330; ID., *Belarmino contro Baio sulla questione del soprannaturale*, in: *ScuolC* 95, 1967, 307-338; ID., *Tre manuali e il trattato «De Gratia»*, in: *ScuolC* 93, 1965, 34^a-60^a; ID., *Grazia*, in: «Enciclopedia delle Religioni» vol. I, Firenze 1970, 1612-1646; ID., *La teologia italiana*. Dogmatica 1950-1970, in: *La teologia italiana nel ventennio 1950-1970*, Venegono Inferiore 1975, 3-95.70; ID., *La dottrina dell'elevazione all'ordine soprannaturale al Concilio Vaticano I*, in: *ScuolC* 87, 1960, 337-365; ID., *La teologia della «Gaudium et spes» e l'esercizio del magistero ecclesiastico*, in: *ScuolC* 98, 1970, 477-511; H. DE LUBAC, *Surnaturel*. Etudes historiques, Paris 1946, p. 225; ID., *Augustinisme et théologie moderne*, Paris 1965; ID., *Le mystère du surnaturel*, Paris 1965; M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Fondamenti di una antropologia teologica*, Firenze 1970, p. 433; M. FLICK, *La struttura del trattato «De Deo creante et elevante»*, in: *Greg* 36, 1955, 284-290; B. GHERARDINI, *Naturale e soprannaturale: una precisazione*, in: *Div* 19, 1975, 139-158; LEONE XIII, *Enciclica «Aeterni Patris»*, 1879; G. MOIOLI, *Per l'introduzione del tema della singolarità di Gesù nella trattazione teologica*, in: *ScuolC* 103, 1975, 725-777; K. RAHNER, *Eine Antwort*, in: *Oriente* 14, 1950, 141-145; ID., *Ueber das Verhältnis der Natur und Gnade*, in: *Schriften zur Theologie*, vol. I, Einsiedeln 1956², 1954¹, 323-345; ID., *Natur und Gnade*, *Ibidem*, vol. IV, Einsiedeln 1960, pp. 209-236; J. M. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, 1855-1888; E. SCHILLEBEECKX, *Dio e l'uomo*, Roma 1967, pp. 254-295; L. SERENTHÀ, *Problemi di metodo nel rinnovamento dell'antropologia teologica*, in: *Teologia* 1, 1976, 150-183; F. VALJAVEC, *Storia dell'illuminismo*, Bologna 1973; A. VANNESTE, *Le mystère du surnaturel*, in: *ETL* 44, 1968, 179-190.

SOSTANZA

EMILIO DE DOMINICIS

I/ SOSTANZA COME «ARCHE». - II/ SOSTANZA COME ESSENZA. - III/ SOSTANZA COME «PER SE SUBSISTENS». - IV/ SOSTANZA COME COLLEZIONE DI DATI SENSIBILI. - V/ SOSTANZA COME FORMA «A PRIORI».

Sostanza (gr. *usia*; lat. *substantia*; ingl. *substance*; franc. *substance*; ted. *Substanz*).

La questione della sostanza è di notevole inte-

resse nel campo filosofico. Per rendersene conto basta pensare da un lato all'evidenza dell'esistenza, in generale, di una sostanza: se sostan-

za è ciò che ha l'essere in proprio, ciò a cui compete l'essere per sé, la sostanza necessariamente esiste in quanto una qualsiasi realtà sarà o essa stessa sostanza, *est in se*, o in quanto *est in alio* rinverrà ad una sostanza — non è possibile l'essere in altro se non c'è l'altro che dovrà avere l'essere per sé —, *tertium non datur*; dall'altro lato basta pensare alla *problematicità* della determinazione di sostanze particolari: è sostanza tutto e solo tutto ciò che appare, ciò che cade immediatamente sotto l'esperienza (fenomenismo), o qualche cosa di più profondo che è fondamento, ragion d'essere di ciò che appare (sostanzialismo)?

Sostanza, come del resto evidenzia l'etimo (lat. *sub-sto* — cfr. anche *subiectum* e *substratum* —; gr. *hypokèimenon*), indica genericamente *ciò che sta sotto, permane sotto* il mutare degli accidenti. Sostanza è quindi ciò che non inerte ad altro, ma esiste in sé e per sé, ciò che sussiste, ciò che ha consistenza e sufficienza di realtà. In senso figurato sostanza è ciò che vi è di essenziale in una teoria, in un atto, in un libro; nell'ambito della scienza sostanza è la materia di cui un elemento è composto con le proprietà fisiche e chimiche discriminanti.

Nella storia della filosofia il concetto di sostanza non è univoco; a voler parlare propriamente esistono solo varie accezioni del termine talvolta tra di loro irriducibili: principio delle cose, *essenza*, *subiectum*, connessione costante di dati sensibili, *forma a priori*.

I/ SOSTANZA COME «ARCHÈ»

È la concezione che della sostanza hanno i presocratici, fatta eccezione per la Scuola eleatica: sostanza è nel contempo la *materia* di cui tutte le cose sono composte, la *forza* che è causa del divenire e la *legge* che ne regola il corso, l'*unità* che sostiene e rende comprensibile il molteplice; in una parola, la sostanza è il *principio* (*archè*) dell'essere, del divenire e dell'intelligibilità del reale.

L'*archè* è un principio materiale determinato, dotato di attività e vita (di qui il cosiddetto *ilozoismo* dei presocratici) come l'acqua (Talete), l'aria (Anassimene), come il fuoco quale sostanza primordiale che con il *logos* lega gli opposti senza identificarli (Eraclito); o la materia in quanto infinita (*apeiron*), indeterminata (*aoriston*), onniavvolgente (*periechon*), indistruttibile, «divina» (Anassimandro); o i numeri (Pitagora e i pitagorici); o le quattro «radici» (*rhicsómata*): acqua, aria, terra e fuoco,

animate da forze opposte: l'Amore (*Filòtes*) e l'Odio (*Nèikos*) (Empedocle); o le «omeomerie» (*homoioméretai*) (Anassagora); o gli atomi (atomisti).

Dottrine non molto dissimili da quelle dei presocratici circa la sostanza sono sostenute dagli epicurei che ereditano la concezione atomistica apportandovi il correttivo del *clinamen* e gli stoici per i quali la sostanza, identificata *tout court* col corpo, è costituita da un principio passivo (*paschon*), la materia, e da un principio attivo (*poiùn*), Dio, anch'esso corporeo, definito soffio caldo o spirito vitale (*pnèuma*) e ragione seminale (*logos spermatikòs*).

II/ SOSTANZA COME ESSENZA

Chi voglia realizzare una scienza autentica deve procedere oltre le apparenze, oltre la molteplicità, al di là dell'accidentale e del variabile per attingere la sostanza, l'essenza delle cose. È quanto intende fare Platone sulla scia dell'eleatismo e di Socrate e contro i sofisti; è ciò che fa ARISTOTELE il quale scrive espressamente: «Abbiamo scienza delle cose particolari solo quando conosciamo l'essenza necessaria di esse» (*Metafisica*, VII, 6, 1031b, 6; cfr. anche *Ibidem*, VI, 2, 1027a). La sostanza è *essenza*: nell'ambito ontologico in quanto è l'*essere proprio* di ciò che esiste, determinazione imprescindibile che di ciò che esiste fa necessariamente quello che è, in quanto dà ragione dell'essere una cosa «la tal cosa» (*toiònde*); sul piano conoscitivo in quanto è ciò che bisogna attingere per sapere «che cosa» una certa realtà necessariamente è.

Socrate è il primo a parlare di *essenza*, *sostanza*, *natura* come ciò che il concetto deve esprimere (cfr. SENOFONTE, *Memorabili*, IV, 6, 1; ARISTOTELE, *Metafisica*, XIII, 4, 1078b).

Per PLATONE sostanza è l'*idea* (*èidos*, *idea*). Partito dalla convinzione che la virtù è scienza (cfr. i *Dialoghi* socratici), già nel *Menone* egli perviene alla conclusione che l'oggetto proprio della conoscenza razionale è costituito dalle *idee* intese come *pure essenze sussistenti, forme intelligibili, sostanze immutabili e assolute* e nettamente distinte dalle realtà naturali; idee che sono nello stesso tempo criteri di valutazione e *valori* esse stesse (cfr. *Fedone*, 75c-d), *cause, ragioni e modelli* delle cose sensibili (cfr. *Ibidem*, 97c, 99e). La totalità delle idee, «vera sostanza» (*usia*) e oggetto della vera scienza, ha sede nella regione sopraceleste (*iperuranio*) (cfr. *Fedro*, 247c). La prima tra le idee e causa delle

idee è il Bene: «Le cose conoscibili non derivano dal bene soltanto la loro conoscibilità, ma anche l'essere e la sostanza, quantunque il bene non sia sostanza, ma per volere e potere stia anche al di sopra della sostanza» (*Repubblica*, 509b). Il bene è la perfezione in sé; le idee sono beni, perfezioni.

Successivamente pur continuando a parlare dell'idea come della forma unica, logica e ontologica, del molteplice (cfr. *Parmenide*, 130-155) a voler tenere nel debito conto le nozioni di *parusia*, *koionia*, *metaschesis*, *methesis* e *mimesis* (cfr. *Fedone*, 99-105; cfr. *Sofista*, 248-249), Platone approda ad una concezione che dell'idea dice ancora il suo essere sostanza, essenza immutabile, ma sottolinea nel contempo il suo parteciparsi al mondo della natura cui comunica essere e valore.

ARISTOTELE polemizza ampiamente (cfr. *Metafisica*, I, VII, VIII) con la dottrina platonica delle idee quali essenze, sostanze separate che non si risolvono negli individui realmente esistenti: inutilità ai fini di una coerente spiegazione della realtà del mondo, processo all'infinito in base all'argomento cosiddetto del «terzo uomo» (cfr. *Ibidem*, I, 9, 990b, 15; VII, 13, 1038-1039; XI, 1, 1059b), impossibilità della sostanza ad esistere, quale universalità sussistente, separatamente da ciò di cui è sostanza. La sostanza come universale non è sostanza in senso rigoroso, ma solo per analogia, «sostanza seconda» appunto (cfr. *Categorie*, 5, 2a, 13 ss.), né esiste essenza che non sia essenza di qualcosa. La sostanza è essenza (*usia*) in quanto, distinta da ogni elemento aggiunto, da ogni accidente (*symbebekòs*), costituisce l'essere proprio di una realtà, l'essere per il quale necessariamente una cosa è quella che è (cfr. *Metafisica*, IV, 4, 1007a, 21-27). Sostanza è ciò che l'essere era (*to ti en einai, quod quid erat esse*) (dove l'imperfetto *en* è brachilogico e indica la perennità che compete all'essere essenziale); è principio di unità (cfr. *Ibidem*, VIII, 6, 1045a) e principio di intelligibilità dell'essere, ciò di cui soltanto è possibile la definizione in senso proprio (cfr. *Ibidem*, VII, 4, 1030b, 4; *Analitici Secondi*, 90b, 30). In quanto, poi, «principio primo per sé intrinseco del moto e della quiete» (*Fisica*, II, 1, 192b, 20 ss.) la sostanza è meglio detta *fyxis* (natura).

La concezione aristotelica della sostanza come essenza è ereditata da AVICENNA «Diciamo che tutto ciò che è ha una sostanza (*essentia*) per la quale è ciò che è» (*Logica*, I) e successivamente da S. TOMMASO: «Substantiae nomen

[...] significat essentiam cui competit per se esse» (*Summa Theologica*, I, q. 3, a. 5) dove va però notato che l'*esse* non è l'*essentia* stessa (cfr. *Ibidem*). S. Tommaso in tal modo se per un verso continua Aristotele, per un altro ne riforma la metafisica anche alla luce della dottrina della creazione. ARISTOTELE, ritenendo che la forma è di per sé ingenerabile e indistruttibile (cfr. *Metafisica*, VIII, 1, 1042a, 30) garantisce l'eternità della struttura formale del mondo; S. Tommaso, da parte sua, distingue l'essenza che comprende tutto ciò che è espresso dalla definizione della cosa, quindi anche la materia nelle cose composte, dall'esistenza delle cose stesse. Il rapporto di potenza ed atto vige non solo per la materia e la forma ma anche per l'essenza e l'esistenza; e l'unione di essenza ed esistenza, il passaggio dell'essenza all'atto di esistere richiede l'intervento creativo di Dio che pone anche la materia prima come *ens quo*. La composizione di essenza ed esistenza si realizza anche nelle *substantiae separatae* (puri spiriti); solo in Dio l'essenza è l'esistenza stessa perché Dio è per essenza, è atto puro (cfr. *Summa Theologica*, I, q. 50, a. 2; cfr. *Ibidem*, I, q. 3, a. 4).

Alla sostanza aristotelica intende richiamarsi DUNS SCOTO (cfr. *Opus oxoniense*, II, d. 3; I, d. 3), a quella tomistica Rosmini: più che discutibile, comunque, la coerenza oggettiva delle loro dottrine sulla sostanza con Aristotele e S. Tommaso.

III/ SOSTANZA COME «PER SE SUBSISTENS»

Sostanza è ciò che ha l'essere in sé, ciò che esiste senza supporre un essere differente di cui sia un attributo o una relazione, ciò che esiste in sé e per sé dove *per sé* non ha un significato logico in contrapposizione a *per accidens*, ma è un modo di essere. Sostanza è la realtà concreta, determinata, per sé esistente: «Ratio substantiae est quod per se subsistat» (S. TOMMASO, *In III Sent.*, d. 6, q. 1, q. la 1, a. 1), soggetto di inerenza e di attribuzione di tutto il resto.

Sostanza in tal senso è l'essere di Parmenide, uno, necessario, immutabile, perfetto, autosufficiente, eterno, incorporeo, data anche la negazione della nozione stessa di possibilità e accidentalità; tuttavia per altri versi esso sembra essere semanticamente più ampio del concetto di sostanza. Come sostanza sono le idee di

Platone in quanto sussistenti — già le vedemmo sostanze in quanto essenze —. È in Aristotele comunque che la sostanza come *per se subsistens* trova la sua formulazione precisa. Sostanza è, oltre l'essenza, l'individuo esistente: anzi pare che per Aristotele sia massimamente sostanza proprio il determinato, il «questo» (*tode ti*) (cfr. *Metafisica*, VII, 3, 1028b, 33-36; V, 8); e se egli chiama talvolta *usia prote* anche la forma, chiama *usia prote* soprattutto il *tode ti*, *usia hýriótata te kai protos kai malista legoméne* là dove tratta esplicitamente dei significati della parola *usia* (cfr. *Categorie*, V, 2 ss.). Dio stesso è sostanza (cfr. *Metafisica*, XII, 7, 1073a, 3) e sostanza nel medesimo senso in cui sono tali le altre sostanze (cfr. *Categorie*, V, 2b, 20 ss.). Oltre che *usia*, per indicare una sostanza determinata Aristotele usa anche il termine *hypokèimenon* (da *hypokèimai*, «ciò che sta sotto»; lat. *subiectum*), soggetto come sostegno di tutte le proprietà, come ciò a cui ineriscono e a cui si riferiscono le determinazioni (cfr. *Metafisica*, VII, 3, 1028b, 36). Così la materia è sostanza (*hypokèimenon*) in quanto *substratum*, *subiectum determinabile* (cfr. *Ibidem*, VIII, 1, 1042a, 26); è sostanza (*usia*) la forma in quanto conferisce ad ogni cosa la determinazione del suo essere; è sostanza (*usia prote* e *hypokèimenon*) integralmente e più propriamente il *tode ti*, il concreto, il *synolon* di materia e forma nei composti (cfr. *Ibidem*, VII, 3, 1028-1029). Il termine *hypóstasis* è anche usato da Aristotele ma non in senso metafisico (cfr. H. BONITZ, s.v., in: *Index Aristot.*, Berlin 1870, 801b, 35-802a, 8), mentre *entelecheia* è l'atto finale o realizzazione finale e in quanto tale si identifica con la sostanza. Anche in S. Tommaso *substantia* oltre che essere sinonimo di *natura*, *essentia*, *quidditas* (*quid sit aliquid*) designa l'esistente, il concreto che esiste per sé ed è in tal caso sinonimo di «*subiectum vel suppositum, quod subsistit in genere substantiae*» (*Summa Theologica*, I, q. 29, a. 2). *Usia* è dunque tradotto con *substantia* nella sua duplice valenza di essenza e individuo esistente, e quindi con *essentia*, *quidditas*, *suppositum*, *res naturae*, *subsistentia*, *hypóstasis* (cfr. *Ibidem*); *hypokèimenon* con *subiectum* o *suppositum*; *hypóstasis* con *subsistentia* intesa come modo di esistere della sostanza (cfr. *Ibidem*) o come *res subsistens* (cfr. *Ibidem*, III, q. 2, a. 3) o come costitutivo della persona (cfr. *Summa contra gentiles*, IV, 49): si ricorderà a questo proposito che era stato il concilio di Costantinopoli (381) a porre l'equivalenza di *hypóstasis* e *prósopon* (persona). Data poi la distinzione tra

essentia ed *esse*, S. Tommaso sostiene l'analogicità dell'essere per cui Dio è sostanza solo in quanto «*substantia [...] significat existere per se*» (*Summa Theologica*, I, q. 29, a. 3), ma propriamente Dio non è in genere *substantiae* (cfr. *Ibidem*, I, q. 3, a. 5).

Sostanza come *subiectum* o *suppositum* cui ineriscono le qualità si trova in DUNS SCOTO (cfr. *Opus oxoniense*, II, d. 3, q. 6, n. 8) e in OCKHAM (cfr. *In Sent.*, I, d. 2, q. 8, E).

Sulla stessa linea CARTESIO sostiene che «quando concepiamo la sostanza concepiamo solo una cosa che esiste in tal maniera che non ha bisogno per esistere d'altro che di se stessa» (*Principia philosophiae*, I, par. 51), onde soltanto Dio sarebbe sostanza in senso pieno. Da parte sua SPINOZA rifacendosi alla definizione cartesiana di sostanza scrive: «Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur; hoc est, id, cuius conceptus non indiget conceptus alterius rei, a quo formari debeat» (*Ethica*, I, def. 3; trad. it. *Etica*, Torino 1959). Pertanto sostanza è solo Dio inteso come unità di *Natura naturans* e *Natura naturata*: rigoroso panteismo e necessitarismo.

Per LEIBNIZ, dopo l'ontologizzazione del principio di ragione sufficiente (cfr. *Discours de métaphysique*, par. 8; trad. it. *Discorso di metafisica* in: *Saggi filosofici e lettere*, Bari 1963), sostanza è la monade, semplice, senza estensione, indipendente, «senza finestre», forza originaria, specchio di Dio e dell'universo. Dio stesso è una monade, monade onnisciente. WOLFF e BAUMGARTEN si ispirano alla definizione tradizionale di sostanza: per il primo «la sostanza è il soggetto perdurabile e modificabile» (*Ontologia*, par. 768; cfr. anche par. 770, 772); per il secondo «la sostanza è l'ente per sé sussistente» (*Metaphysica*, par. 191). Anche nell'idealismo tedesco si parla di sostanza come *per se subsistens*, ma qui il discorso è abbastanza complesso. Per FICHTE sostanza è l'Assoluto: in un primo tempo identificato con l'uomo nella purezza o assolutezza della sua essenza: «L'io di ciascuno è esso stesso l'unica sostanza suprema» (*Wissenschaftslehre*, 1974, I, par. 3; trad. it. *Dottrina della scienza*, Bari 1910), e successivamente identificato con Dio che pertanto viene ad essere specificamente l'unica sostanza (cfr. *Wissenschaftslehre*, 1801, par. 5-8; trad. it. *Dottrina della scienza*, Padova 1939).

Schelling, come già Fichte, si ricollega all'Uno-tutto di Spinoza, ma intende unire nel suo Assoluto la sostanza di Spinoza, principio dell'infinità oggettiva, all'Io di Fichte, princi-

prio dell'infinità soggettiva. Sostanza è quindi l'Assoluto ma propriamente solo in quanto esso è tra l'altro sostanza spinoziana. Nella sua ultima speculazione — *filosofia positiva* —, polemizzando con Hegel, Schelling rispolvera il concetto aristotelico di sostanza che a suo parere è il principio che unifica il poter essere, il dover essere necessario (*müssen*) e il dover essere obbligatorio (*sollen*) indentificati rispettivamente con la causa materiale, la causa efficiente e la causa finale di Aristotele (cfr. F. W. J. SCHELLING, II, I, pp. 286 ss.).

Per Hegel sostanza in senso generico è l'Idea, in senso specifico è soltanto un aspetto dell'Idea che è sì sostanza alla maniera spinoziana, ma è in più soggettività, spiritualità, processo: l'Idea è sostanza e soggetto. Scrive Hegel: «Tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il Vero non solo come sostanza ma altrettanto decisamente come Soggetto» (G. W. F. HEGEL, *Phänom. des Geistes*, Pref. II, 1; trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, Firenze 1963). Nella *Scienza della logica*, Hegel definisce la sostanzialità come relazione caratterizzante la *realtà in atto* (*Wirklichkeit*) (cfr. in particolare *Logik*, IV, pp. 184 e ss.; trad. it. *Scienza della logica*, Bari 1968; cfr., a commento, E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, vol. III, p. 442). Nella filosofia della religione Hegel chiama Dio «sostanza assoluta, unica realtà vera» (G. W. F. HEGEL, *Religionsphilosophische Vorlesungen*, in *Sämtliche Werke*, vol. I, p. 191).

Alla sostanza come *per se subsistens*, da ultimo, sembra richiamarsi WITTGENSTEIN: «La sostanza è ciò che esiste indipendentemente da ciò che accade» (*Tractatus logico-philosophicus*, 2.024; trad. it. *Tractatus...*, Milano 1954) dove «gli oggetti formano la sostanza del mondo» (*Ibidem*, 2.021) e dove «il mondo è tutto ciò che accade» (*Ibidem*, 1), «la totalità dei fatti» (*Ibidem*, 1. 1).

IV/ SOSTANZA COME COLLEZIONE DI DATI SENSIBILI

Partendo dal rilievo che noi non conosciamo in maniera chiara le sostanze specifiche e talvolta anche dal presupposto che unica fonte del sapere è l'esperienza empiristicamente intesa, alcuni filosofi hanno sostenuto che la sostanza è niente più che l'insieme di qualità particolari in una certa connessione, una pura *factio* in dipendenza della semplice coesistenza

za fattuale delle determinazioni percepite. Il concetto tradizionale di sostanza è così dissolto.

Già OCKHAM aveva sottolineato l'inconoscibilità della sostanza (cfr. *Quodlibeta*, III, q.6) e l'aveva ritenuta il substrato sconosciuto delle qualità esperibili (cfr. *In Sent.*, I, d.3, q.2). La sua critica alla nozione tradizionale di sostanza è ripresa nella filosofia moderna dagli empiristi. La sostanza, sostiene Locke, è inaccessibile all'uomo, comunque la si concepisca, sia quale substrato, sia quale essenza, ragion d'essere. Egli scrive infatti: «Se alcuno voglia consultare se stesso nei riguardi della sua nozione di una pura sostanza, in generale, troverà che non ne possiede altra idea se non quella di una supposizione di un qualche misterioso sostegno di quelle qualità [...] che vengono comunemente chiamate accidenti» (J. LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, lib. II, c. 23, par. 2; trad. it. *Saggio sull'intelligenza umana*, Bari 1972). Né delle cose ci è nota la «costituzione interna» dalla quale derivano le qualità (cfr. *Ibidem*, lib. III, c. 6, par. 19). Per cui l'idea di sostanza non è che «la complicazione o collezione di quelle varie idee semplici di qualità sensibili, che siamo soliti trovare unite nella cosa chiamata cavallo o pietra» (*Ibidem*, lib. II, c. 23, par. 4). In definitiva, Locke sembra oscillare tra l'idea di sostanza come collezione delle idee delle qualità e l'idea di sostanza come sostegno supposto — dall'immaginazione o dal pensiero? — per quanto inconoscibile.

BERKELEY per parte sua, nega l'esistenza della sostanza corporea e di qualsivoglia substrato materiale (cfr. *Treatise on the Principles of Human Knowledge*, par. 3-23; trad. it. *Trattato sui principi della conoscenza umana*, Bologna 1947). L'unica sostanza reale è lo spirito che percepisce le idee (cfr. *Ibidem*, par. 7).

Hume toglie definitivamente di mezzo l'idea di sostanza come sostrato e come essenza e la identifica col complesso di qualità sensibili tra di loro connesse, non potendo essa derivare da impressioni né di sensazione né di riflessione. «Non abbiamo, quindi, egli scrive, nessuna idea di sostanza che sia distinta da quella di una collezione di qualità particolari [...]. L'idea di sostanza, come pure quella di modo, non è altro che una collezione d'idee semplici unite dall'immaginazione, e che hanno un nome particolare a loro assegnato, col quale possiamo richiamare in noi stessi e negli altri questa collezione» (D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, lib. I, parte I, sez. 6; trad. it.

Trattato sulla natura umana, in: *Opere*, Bari 1971); l'idea di sostanza distinta dalle qualità sensibili trova la sua radice unicamente nell'immaginazione e nel *belief* (cfr. *Ibidem...*, lib. I, parte I, sez. 6; lib. I, parte IV, sez. 3) ed è inammissibile per la ragione.

Eredi dell'empirismo inglese, più che i positivisti, nonostante la loro pretesa antimetafisica, sono: Dewey; «La sola condizione perché vi possa essere sostanzialità, è che certe qualificazioni dipendano l'una dall'altra come segni sicuri che, verificandosi certe interazioni, ne seguiranno certi risultati» (J. DEWEY, *Logic, the Theory of Inquiry*, c. VII; trad. it. *Logica, teoria dell'indagine*, Torino 1949), Mach: «La sostanza non è che la persistenza del collegamento: una persistenza che non è mai assoluta o rigorosa» (MACH, *Die Analyse der Empfindungen*, XIV, par. 14; cfr. anche *Erkenntnis und Irrtum*, pp. 157-158) e soprattutto i neoempiristi legati al *Wiener Kreis* per i quali in base al principio di verificaione la sostanza è inverificabile e quindi senza senso: non esistono che dati sensibili in relazione tra loro.

V/ SOSTANZA COME FORMA «A PRIORI»

Se Hume aveva rilevato una coesistenza puramente fattuale delle qualità sensibili senza ammettere alcuna necessità razionale, alcuna ragione della loro eventuale costante connessione, Kant ritiene che una ragione di unità deve pur esserci. Ma dove questa ragione? Non nelle cose in sé perché inconoscibili, non nei dati perché sono soltanto una molteplicità di impressioni sensibili prive di necessità e universalità. Bisogna ammettere allora l'attività unificatrice e regolatrice del pensiero, più precisamente l'*Io penso* o appercezione trascendentale come unificante ai dati attraverso modi, forme *a priori*, le categorie appunto. La sostanza è una categoria, una funzione unificante nell'ambito della relazione. Le leggi naturali sono in tal modo garantite nella loro validità e necessità: la necessità non è nel dato ma nel pensiero.

Delle categorie abbiamo in Kant una deduzione metafisica e una deduzione trascendentale. La prima dalle funzioni dell'unità nei giudizi arriva a dedurre i supremi predicati, le categorie. La categoria di sostanza corrisponde ai giudizi categorici. La deduzione trascendentale, invece, si pone come tentativo di spiegazione dell'unità dell'oggetto di contro al molteplice

ce delle intuizioni, per cui il legame (*Verbindung*), la necessità verrebbe dall'*Io penso* e dalle categorie.

Della sostanza KANT torna a parlare nell'*Analitica trascendentale* là dove indica come la prima analogia dell'esperienza il principio della permanenza della sostanza così enunciato: «In ogni mutamento dei fenomeni la sostanza permane, e la quantità di essa nella natura non aumenta né diminuisce (I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 224; cfr. A 182; trad. it. *Critica della ragion pura*, Bari 1966); principio cui corrisponde un teorema dei *Principi metafisici della scienza della natura* (parte III, teorema 2): «In tutti i mutamenti della natura corporea la quantità di materia resta identica, non aumenta né diminuisce». Della sostanza Kant discute ancora nella *Dialettica trascendentale* quando afferma che la psicologia razionale è basata su paralogismi di cui il fondamentale, quello che pretende di asserire che l'anima è sostanza, nasce dall'indebita applicazione della categoria di sostanza all'*Io penso*. Invero, alla nozione tradizionale di sostanza corrisponderebbe di fatto in Kant quella di noumeno nella prima edizione della *Critica* (A 251) e nei *Prolegomeni* (I, oss. 2), substrato ignoto e causa dei fenomeni; noumeno che, però, nella seconda edizione della *Critica* (B 309-311) è detto concetto limite (*Grenzbegriff*) e nell'*Opus postumum*, pur tra oscillazioni, semplice pensiero senza realtà (*Gedankending ohne Wirklichkeit*) (cfr. *Opus postumum, passim*; trad. it. Bologna 1963).

Concludendo. Insufficienti ci sembrano le posizioni degli empiristi e di Kant circa la sostanza: i primi non spiegano il perché della costanza della connessione tra qualità sensibili, l'altro è irretito dal presupposto gnoseologico. Non ancora speculativamente matura, poi, la concezione della sostanza come *archè*. Sostanza sarà dunque l'essere dell'essere di Aristotele: essenza dell'essere (essenza di un essere determinato) ed essere dell'essenza (l'essere determinato in cui si realizza un'essenza), l'*usia* e il *tode ti*; ma senza l'ammissione dell'eternità delle forme — eredità platonica? (cfr. L. Robin, Ch. Werner) —, bensì con la distinzione reale di *esse* ed *essentia* già conosciuta dalla filosofia araba e «ripresa» da S. Tommaso d'Aquino.

In definitiva, sostanza è sia l'essenza (il *quid*), sia la cosa concreta (il *quod*) che esiste *in se* e *non in alio*: due significati genericamente percepiti ed espressi dal linguaggio comune e perennemente validi per la metafisica. La teolo-

gia stessa a parziale elucidazione di alcuni dogmi si richiama ad essi; segnatamente in tre casi. Circa la dottrina trinitaria è *de fide* che in Dio vi sono «tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino» (concilio Later. IV [1215]; DS 428): sostanza è qui l'essenza o natura. In riferimento a Cristo è *de fide* che in Lui vi sono due nature, quella divina e quella umana, concorrenti nella sola persona del Verbo — *enosis kath'by-pòstasin* — (cfr. concilio di Efeso [431]; DS 113-124): e qui natura indica la sostanza, cioè l'essenza individua, integra e perfetta. In ordine alla via per la presenza di Cristo nell'Eucaristia la chiesa cattolica tiene la dottrina della transustanziazione, «conversione singolare e mirabile di tutta la sostanza del pane nel Corpo e di tutta la sostanza del vino nel Sangue di Cristo, rimanendo immutate solamente le apparenze esterne» (concilio di Trento [1545-1563]; DS 884): qui sostanza designa non solo l'essenza ma il concreto, trattandosi, come ben si esprime S. Tommaso, di «*conversio individui in individuum*» (cfr. S. TOMMASO, *Summa contra gentiles*, IV, 63). Legate infine al problema della sostanza sono le questioni della natura dell'uomo e dell'anima umana. Certo, senza la Rivelazione non si sarebbe mai pervenuti alla nozione di *relationes subsistentes* (distinte dalla sostanza *ratione tantum, unum et idem* con essa in realtà) per la Trinità, né per l'eucaristia alla supposizione di un'*actio Dei immediate et directe in substantiam* (cfr. S. TOMMASO, *Summa Theologica*, III, q. 75, a. 4) e del permanere degli accidenti in concomitanza con la presenza reale di Cristo; e, a prescindere dall'unione ipostatica in cui l'*esse Verbi* attua la natura umana che — mancando dell'*esse propriae substantiae* — resta tale e non diventa supposito e persona, difficilmente si sarebbe arrivati ad una chiara distinzione tra l'*existere* di una natura (*natura*) e il suo *subsistere* (*suppositum, persona*), tra l'*esse ut quo* e l'*esse ut quod* (cfr. S. TOMMASO, *Quodlib.*, 9, a. 3; *Summa Theologica*, III, q. 17, a. 2). Tutte questioni delicate queste, anche per motivi inerenti alle

equivalenze o diversificazioni terminologiche intra e interlinguistiche; questioni che comunque hanno portato oltre che ad una utilizzazione in campo teologico del concetto sia comune che filosofico di sostanza, ad una sua precisazione e ad un suo approfondimento alla luce della fede.

BIBLIOGRAFIA

Per la nozione di *sostanza* in filosofia cfr. L. PRAT, *De la notion de substance. Recherches historiques et critiques*, Paris 1906; P. BAUGH, *Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie bis zur Blütezeit*, Heidelberg 1910; E. CASSIRER, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Berlin 1910; AA. VV., *The Problem of Substance*, Berkeley 1927; R. JOLIVET, *La notion de substance. Essai historique et critique sur le développement des doctrines d'Aristote à nos jours*, Paris 1929; J. VOGELBACHER, *Begriff und Erkenntnis der Substanz bei Aristoteles*, Limburg 1932; J. HESSEN, *Das Substanzproblem in der Philosophie der Neuzeit*, Berlin 1932; W. KLEINE, *Die Substanzlehre Avicennas und Thomas von Aquin*, Freiburg i. Br. 1933; S. VANNI ROVIGHI, *La teoria spinoziana della sostanza e la metafisica tomistica*, in: AA. VV., *Spinoza*, Milano 1934; H. KONCZEWSKA, *Le problème de la substance*, Paris 1937; J. LAPORTE, *Le dualisme de l'être et du connaître et la notion de substance in Descartes* in: RPh 1945, 97-117; J. LALABERT, *La théorie leibnizienne de la substance*, Paris 1947.

Per la nozione di *sostanza* in teologia, a proposito della dottrina trinitaria, cfr. L. BILLOT, *De Deo uno et trino*, Roma 1902⁴; F. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Deo trino et creatore*, Paris 1943; a proposito dell'unione ipostatica, cfr. D. MINGAIA, *De unione hypostatica*, Catania 1926; P. PARENTE, *De Verbo incarnato*, Roma 1956⁵; A. PIOLANTI, *De Verbo incarnato*, Roma 1962; a proposito della transustanziazione, cfr. C. VAN CROMBRUGHE, *La présence réelle et la transubstantiation*, Gand 1906; A. BASANI, *De transubstantiatione ad mentem S. Thomae*, Firenze 1913; R. MASI, *De SS. Eucharistia quaestiones*, Roma 1965.

STORIA DELLE RELIGIONI (OGGETTO E METODO)

UGO BIANCHI

I/ IL PROBLEMA DELLA DETERMINAZIONE DELL'OGGETTO DELLA STORIA DELLE RELIGIONI. - II/ «ESSENZA» DELLA RELIGIONE E DELLE RELIGIONI E STORIA DELLE RELIGIONI. - III/ PER UNA «DEFINIZIONE» DELLA RELIGIONE. - IV/ IL METODO STORICO-COMPARATIVO. - V/ I CONTESTI STORICI. - VI/ LA TIPOLOGIA STORICA. - VII/ LA RELIGIONE COME «ANALOGO» E COME «UNIVERSALE STORICO» (O «UNIVERSALE CONCRETO»). - VIII/ UNA DEFINIZIONE DELLA RELIGIONE? - IX/ FILOSOFIA, FILOSOFIA DELLA RELIGIONE E STORIA DELLE RELIGIONI. - X/ TEOLOGIA, TEOLOGIA DELLE RELIGIONI E STORIA DELLE RELIGIONI.

I/ IL PROBLEMA DELLA DETERMINAZIONE DELL'OGGETTO DELLA STORIA DELLE RELIGIONI

È, crediamo, cosa accertata che una scienza si distingue non meno per il suo metodo che per il suo oggetto. Anzi, forse più per quello che per questo, potendosi dare una trattazione assolutamente a-scientifica di un «oggetto», ma non una trattazione scientifica del medesimo senza un più o meno cosciente metodo. Però a ben guardare metodo e oggetto di una scienza sono tra loro molto più collegati di quanto non appaia. Infatti, non è soltanto vero che un oggetto viene trattato scientificamente allorché è esaminato con una coerente metodologica, ma è anche vero che esso è da questa *ipso facto* «circostritto», «costituito» e posto in essere *in quanto* oggetto di una disciplina scientifica. D'altra parte, come non si dà una disciplina, una scienza, senza un metodo e un oggetto, così non si dà una coscienza epistemologica relativa a una scienza senza contestuale esercizio di questa, cioè senza un sia pure iniziale funzionamento di *quel* metodo e una contemporanea circostrizione e costituzione (epistemologica, non «ontologica») di *quell'* oggetto.

Stando così le cose, è impossibile, per lo studioso di storia delle religioni, rimettere a una epistemologia filosofica la dimostrazione della possibilità, pertinenza, autonomia della sua disciplina, quando ciò significhi determinazione del metodo e dell'oggetto di questa; - il che, per quanto si diceva sopra, significa né più né meno che la giustificazione della disciplina in se stessa. Nessuna «meta-scienza» e nessuna «meta-storia» potranno essere invocate per questo. Né le discussioni, interne alla filosofia, tra «storicisti» e non storicisti, tra coloro che affermano le quattro categorie crociane o le strutture Lévi-straussiane e coloro che pensano altrimenti, tra coloro che predicano con R. Otto nel «sacro» una facoltà autonoma, univoca e immanente (anche se non innata) dello spiri-

to e quelli che lo sottopongono a critica come concetto e come esperienza, tra coloro che pongono la religione come culmine e quelli che la subordinano come forma inferiore della filosofia e della morale, potranno legittimamente determinare la ricerca storico-religiosa, nell'enucleazione del suo metodo o nella qualificazione del suo oggetto. Al contrario, questa qualificazione e questa enucleazione apparterranno allo storico delle religioni nell'esercizio delle sue funzioni, e non in cerca di evasioni ed effusioni allotrie. Naturalmente, sui risultati di tale attività, cioè sulla pertinenza e interna coerenza di questa — non meno che sui risultati consistenti in constatabili acquisizioni di fatto (anche se talora si tratti solo di nuove ma produttive impostazioni problematiche) — potrà e dovrà esercitarsi la critica delle discipline diverse da quella storico-religiosa; non però nel senso che quelle possano sostituirsi a questa. Prendiamo lo spunto dall'uso del termine stesso «religione» e dal concetto cui questo termine si riferisce. Questo termine e questo concetto sono ovviamente centrali, negli studi di storia delle religioni come di ogni altra disciplina che si riferisca ai fatti religiosi. Eppure il loro uso è irto di questioni, sia quando si indaghi sulla *comprehensio* e l'*extensio* che ci si propone di assegnare al termine «religione», sia allorché si consideri la tematica «religione e religioni». È la religione un concetto universale, che abbia un significato univoco, e quindi esprima un «contenuto» comune rispetto a tutte quelle che chiamiamo religioni? È come enucleare e intendere questo «contenuto»? Esprimerebbe esso delle credenze di base comuni, e/o atteggiamenti, bisogni, funzioni comuni, constatabili come tali già sul piano descrittivo e corrispondenti comunque a una «forma» sempre quella, la forma religiosa? E si potrà verificare questo supposto universale e univoco, che nella migliore delle ipotesi — cioè anche quando si possa mostrarne o anche solo concepirne l'esistenza — rimane un astratto, sulla varia concretezza e realtà storica di quelle

che chiamiamo «religioni»? Cioè, come dedurre, o, meglio, *indurre*, questo supposto concetto generico (la «religione» come supposto «genere» di fronte alle religioni come «specie»), questo universale, questo «trascendentale», o semplicemente questa «generalizzazione», dalla visibile molteplicità e radicale disparità dei concreti? Non ci sarebbe, a forza di eliminare le differenze per considerare solo ciò che è comune, il pericolo di ridurre il preteso comune e fondamentale, che sarebbe anche un supposto minimo, a una larva, anzi a una nulla, che non renderebbe più ragione né della religione né delle religioni? E se invece si privilegiasse nell'attenzione un aspetto su altri — sia riguardo ai «contenuti» (il teismo, il «sacro», la concezione animistica, il preanimismo magico o che altro), sia riguardo alla forma (il sentimento di dipendenza, il sentimento del sacro), sia riguardo alla funzione (controllare l'incontrollabile, superare il «rischio» esistenziale con la destoricizzazione, etc.), non ci sarebbe allora il pericolo di valutare fenomenologicamente una religione o una forma religiosa con i moduli di un'altra? Né sarebbe certo valido evadere la difficoltà facendo riferimento a un «minimo comune denominatore» della religione inteso in senso dinamico-evolutivo, che fosse la «spiegazione» della religione, la sua *nux* insieme concettuale e storica, da cui tutto il resto si ritenesse deducibile, come nel caso della teoria tayloriana dell'animismo primitivo, da tempo superata, come ogni procedimento evolucionistico, in sede di teoria delle culture, di etnologia, di storia delle religioni. Se poi si optasse per la maggiore pertinenza o «originarietà» di certe forme religiose rispetto ad altre, fino a contestare la pertinenza effettivamente religiosa di alcune (come l'animismo, il cosiddetto totemismo, o, all'estremo, la magia), o ad affermare il carattere «degradato», come si potrebbe far questo senza prima avere sviluppato tutta quella problematica storico-comparativa che è appunto l'oggetto della storia delle religioni come disciplina autonoma, — a meno che non ci si acconciasse alla contraddizione di una fenomenologia che dichiararsi di essere solo descrittiva e attenta al «dato» ma d'altra parte accetti di fatto, *a priori* (e su quale base, se non arbitraria, ideologica, totalizzante o fideistica?) un modulo esemplare, una «essenza», un «originario» della religione o di una o più religioni? Che se poi si volesse fare riferimento per questo alle forme più «antiche» della religione, la competenza esclusiva, una volta escluse le opzioni evolucionistiche,

sarebbe pur sempre della ricerca storico-comparativa e storico-culturale, nella loro accezione tecnicamente più rigorosa. E naturalmente, anche in questo caso, l'accertamento delle forme «arcaiche» della religione, pur valendo a escludere certi placiti del positivismo evolucionistico, non esaurirebbe in nulla il problema dell'«essenza» di questa, a meno che non si volesse ignorare la varia produttività della storia, e non ci si volesse rifugiare nella teoria evolucionistica della *nux*, sopra accennata. Né si potrebbe «dedurre» la storia e la fenomenologia religiosa da forme di «tradizionalismo» (alla De Maistre o alla Guénon poco importa) o da una teologia della storia, che sarebbe comunque interpretazione delle forme religiose da un particolare centro d'interesse, guidato dalla fede, ma che certo non sarebbe fatta per dar conto di (o anche solo rendere attenti a) tutti gli aspetti appunto fenomenologici e storici delle questioni coinvolte. Né per lo stesso motivo sarebbero pertinenti placiti derivanti da una teodicea o da una teologia naturale platonica, scolastica o illuministica (per esempio, la teoria rousseauiana della religione originaria come culto di un Essere supremo e «teologia naturale»).

II/ «ESSENZA» DELLA RELIGIONE E DELLE RELIGIONI E STORIA DELLE RELIGIONI

Abbiamo menzionato il termine «essenza». In che senso si può parlare dell'«essenza» della religione, come di ciò che distingue la religione da altri atteggiamenti dello spirito? Soprattutto se, in maniera alquanto problematica, si continuasse a fare riferimento a questo concetto per affermare su basi teoriche il carattere più o meno «autenticamente» religioso di certe forme rispetto ad altre? E in che senso si può parlare dell'essenza di una religione, per esempio di essenza del cristianesimo? Il punto sta naturalmente nello stabilire in che senso si parli di essenza e come si ritenga di poterla accertare. È chiaro che riferirsi all'essenza della religione o di una religione, come presupposto per una ricerca storico-religiosa o fenomenologico-religiosa di carattere fondamentale sull'una o sull'altra, sarebbe fuori luogo, come ci pare risultare da quanto finora detto e da quanto diremo più oltre riguardo alla «definizione» della religione. Così non ci pare giusto contrapporre, come sembrava fare recentemente un noto storico del cristianesimo, l'at-

teggimento di chi cerchi una chiave «interpretativa» dell'«essenza del cristianesimo» (si pensi a Harnack e a Buonavita) e di chi invece, «storicisticamente», affermi che l'essenza del cristianesimo è appunto la sua storia. Pur concedendo che contraddizione di fatto sussista tra gli *a priori* dottrinali o le opzioni dell'una e dell'altra parte, per nostro conto riteniamo che, una volta riconosciuto al credente (e tale può essere ovviamente anche lo storico in quanto uomo) il diritto di distinguere tra «risposta» umana e «appello» e rivelazione divini, nonché tra risposta all'appello e circostanze ed elementi concomitanti della medesima, lo storico in quanto storico non potrà non ammettere che il cristianesimo, fatto storico, si identifica con la sua stessa storia. Il che non significa «razionalismo» né filosofia a base riduzionistico-antropologica (data la suaccennata differenza di piani) né significa vedere la storia del cristianesimo e della fede cristiana come mera giustapposizione di tutto quanto, in un tempo o nell'altro, per un motivo o l'altro, in queste o in quelle altre circostanze e ambienti, i cristiani, e quali cristiani, possano avere fatto e creduto, eventualmente gli uni in contrasto con gli altri; e ancor meno significa sottoporre il materiale a opzioni preventive. Si tratta invece di considerare la fede, le fedi, in rapporto agli organi, alle motivazioni, alle istituzioni, alle personalità che questa fede hanno delineato, affermato, condizionato, difeso, vietato; e di questi organi, istituzioni, motivazioni, vanno pure conosciute la storia, le connessioni obiettive, gli sviluppi, le tendenze, i *tournants*. Si tratta qui di individuare e documentare i motivi di fondo; individuati e seguiti i quali, si sarà toccata, più o meno esaurientemente, quell'«essenza» del cristianesimo di cui sarà lecito parlare in sede storico-religiosa, fuori di ogni opzione, selezione, riduzione, dichiarazione di «originarietà» essenzialità, eidenticità) meramente fenomenologica. È in questo senso che non sarà possibile separare la ricerca dell'essenza del cristianesimo dallo studio scientifico della storia del cristianesimo. Né questa non-separazione, anzi, sul piano storico e fenomenologico, fondamentale identità sarà non dico inaccettabile, ma neppure inutile al credente e prescindibile dal teologo, quando lo aiuterà a prendere coscienza (anche se con prospettive problematiche qualitativamente diverse rispetto a quelle dello storico) di linee di sviluppo, connessioni, motivazioni profonde ed, eventualmente, atteggiamenti «profetici», anche in quei movimenti che egli, sulla base dei

suoi presupposti di fede e di appartenenza istituzionale e dottrinale, chiamerà eretici e scismatici, ma che, nei limiti e qualificazioni richiesti sia dai presupposti e appartenenza suddetti, sia anche dalle motivazioni storiche eventuali, non cesseranno di essergli, per un aspetto o un altro, fonti documentarie di storia cristiana e, insieme, testimonianze per lo studio dell'«essenza» del cristianesimo.

III/ PER UNA «DEFINIZIONE» DELLA RELIGIONE

Ma ritorniamo al caso della definizione della religione. È noto quanto numerose siano le definizioni che della religione — come anche della cultura — sono state proposte. Ma meno presente risulta alla comune coscienza che molte di queste definizioni («ostensive» e reali, cioè esprimenti il contenuto della religione, o anche solo «funzionali», «operative», descrittive o meramente verbali) soffrano di inadeguatezza per un motivo o per un altro (definizioni riduttive, meramente funzionali in senso psicologico e sociologico, ispirate pregiudizialmente a una teodicea tipicamente cristiana, etc.); inadeguatezza, diciamo, anche solo di fronte alla varietà delle esperienze e dei fenomeni che pur per mera intuizione e di primo acchito si sia tuttavia disposti a qualificare come religiosi (si pensi al buddismo, all'animismo; — diverso è il caso per le cosiddette «para-religioni»; teosofismi e occultismi, culto illuministico dell'*Être suprême*, «religione» della libertà, dell'umanità, «mistiche» totalitarie varie; — fenomeni per i quali già il profano, e tanto più lo studioso, richiede categorizzazioni ulteriori, meglio possibili, tra l'altro, quando si accettino quelle cautele metodologiche sul termine e il concetto di religione, e quei procedimenti concretamente storico-comparativi su cui si diffondono queste pagine).

Ma ancora più urgente è rendersi conto di una aporia che adombra ogni ricerca di tipo positivo-induttivo sulla religione e le religioni, ricerca che d'altronde è l'unica possibile per ogni studio di storia e fenomenologia delle religioni e che è condizionante per ogni filosofia della religione, come anche per ogni «teologia delle religioni». Come osservavamo in altra occasione, mentre da una parte una definizione previa sembra necessaria per cominciare una ricerca relativa a un oggetto o a una classe di oggetti (appunto gli oggetti «religiosi», poiché si tratta appunto di stabilire a quali og-

getti, tra altri, la ricerca positiva debba rivolgersi, dall'altra parte appare che una definizione preliminare e selettiva del «religioso» è contraddittoria con il senso stesso di una ricerca induttiva, che deve estendersi a una varietà *a priori* non rigidamente determinata di fatti, quale è appunto la ricerca storica e fenomenologica, che ha il compito di stabilire delle categorie, e non di presupporle.

Come evadere dunque questo circolo vizioso? A nostro avviso, è qui che «si parrà la nobilitate» della storia delle religioni come scienza, capace, come si diceva all'inizio, di circoscrivere il suo oggetto nell'esercizio contestuale del suo metodo, cioè come ricerca in atto. E la via d'uscita ci pare appunto quella: la delineazione di una nozione di religione che sia allo stesso tempo riflesso del concreto, dei concreti analizzati e descritti nel loro contenuto, e aperta a successive integrazioni ed estensioni. Questo non è possibile che sulla base del *metodo storico-comparativo*, che è il metodo della storia delle religioni. Come si è già avuto modo di ricordare in altre precedenti formulazioni di questo problema, il metodo che vale a raggiungere una definizione della religione che evada l'alternativa apparentemente insuperabile sopra accennata tra un necessario punto di partenza concettuale e una definizione ancora da realizzare non può che essere un metodo dialettico, che ripeta la caratteristica sopra menzionata della ricerca storico-religiosa: cioè la connessione organica tra l'esercizio di un metodo e la «costruzione» di un oggetto. Naturalmente, in base a quanto sopra si osservava, non si tratterà di una dialettica tra ricerca positiva e «opzione» ideologica (o *a priori* dottrinale, non foss'altro che quello di una «definizione»); ma si tratterà di una dialettica interna alla ricerca positiva stessa, cioè una dialettica tra ciò che è già conosciuto e «digerito» sul piano storico e fenomenologico (di una fenomenologia storica) e ciò che deve ancora esserlo. In altre parole, si tratta di un problema di penetrazione; si tratta di intendere — anzi di realizzare — la connessione di fatto tra il problema della definizione e il problema del metodo stesso della ricerca; o — che è lo stesso — la contestualità tra la costruzione di una definizione e il progresso della conoscenza dell'oggetto.

È osservazione banale che il termine religione, se da una parte viene utilizzato, con tutti i problemi cui si accennava, per denominare fenomeni appartenenti un po' a tutte le culture e le epoche, dall'altra appartiene a un ambito cul-

turale ben preciso, quello che storicamente culmina nelle culture dell'occidente cristiano, nell'ambito delle quali, inoltre, sono insorte sia la storiografia scientifica, sia la scienza delle culture, sia la storia delle religioni. Tra l'altro, è banale osservare che il termine *religione*, nel senso in cui viene prevalentemente usato nelle lingue occidentali, non ha un corrispettivo esatto nelle altre lingue (dal greco all'ebraico alle lingue orientali, se si escludono, in parte, e significativamente, lo zoroastrismo e l'islamismo, cioè dottrine che hanno conosciuto e teorizzato i rapporti interconfessionali). Quanto al termine latino *religio*, esso, come è noto, ha originariamente un significato diverso e più ristretto rispetto a quello di religione, soprattutto in quella, tra le accezioni del termine, che conosce il plurale; e ogni tentativo di desumere dall'etimologia di *religio* un significato o una definizione che sia base per una fenomenologia scientifica o per indicare il proprio della categoria «religiosa» è ovviamente insignificante, come anche ogni opzione — agli stessi fini — tra le due o tre possibili etimologie di quel termine latino.

Siamo così ricondotti alla tematica «religione e religioni», che è emblematica, per contemplare essa sia il termine «generale» (ma in che senso è esso tale? Qui sta il problema) sia il termine ridotto al plurale, cioè riferito alla varietà dei concreti, nel momento in cui questi sono il supporto, anzi la realtà stessa effettuale, storica, della religione come concetto «generale». Come dunque costruire sulla loro base, cioè con procedimento positivo-induttivo, l'unico valido in questo caso, il concetto criticamente valido di «religione», quale utilizzabile per una fenomenologia che sia scientifica, cioè, nel caso, storica?

IV/ IL METODO STORICO-COMPARATIVO

A nostro avviso, questo è possibile attraverso l'uso del metodo che è proprio della storia delle religioni, cioè il metodo storico-comparativo. È infatti indubbio che solo una disciplina storica, come la storia delle religioni, nutrita di filologia, cioè di attenzione alle fonti, e solo una disciplina comparativa, che estende la sua attenzione a problemi che trascendono ogni artificiosa o troppo strettamente filologica delimitazione del suo oggetto, può rispondere alle esigenze di chi voglia costruire una fenomenologia della religione che, fuori di

ogni arbitrarietà, mantenga un continuo rapporto con il reale, cioè con i concreti, rendendo loro giustizia e non annegandoli in generalizzazioni che sarebbero o scialbe e insignificanti o arbitrarie e riduttive.

Naturalmente, si tratterà di una comparazione storica, non di una comparazione fondata su arbitrari presupposti di ordine evolucionistico, oppure su affinità — reali o solo apparenti — che prescindano dai rispettivi contesti storici, come in certo comparatismo metodologicamente infondato e in certa fenomenologia. Un esempio: nulla varrà predicare una sostanziale omogeneità del fenomeno «sacrificio», per non essersi resi conto della varietà estrema delle motivazioni obiettive e dei contesti storici che sono alla base di quei riti che, in ambiti religiosi diversi, per certe parziali affinità siamo portati a qualificare con il termine categorico di «sacrificio». Dal che risulta quanto diverso nei vari casi sarà il «significato» (termine di cui la fenomenologia usa con troppo confidente disinvoltura) e quanto variamente condizionata e insuperabilmente problematica sarà l'«essenza» del «sacrificio» in una corretta fenomenologia della religione e, più generalmente, in storia delle religioni. Osservazioni analoghe varranno naturalmente per altri «lemmi» («analoghi», non univoci: cfr. *infra*) del corrente «lessico» religioso: sacerdozio, divinità, «sacramento» (laddove se ne faccia uso in storia delle religioni non cristiane), preghiera, rito di passaggio, ecc. e, naturalmente, «religione».

Ciò non significa incrinare le fondamenta di ogni e qualsiasi univoca «categoria» religiosa, e tanto meno di ogni e qualsiasi fenomenologia della religione, esponendo le une e l'altra a una distruttiva tensione tra i due estremi di una amplissima diffusione (dove non si trova «religione» o «preghiera»?) e di una non meno ampia e radicale varietà di contenuti, forme ed «essenze». Ora, solo la ricerca storico-comparativa è in grado di identificare e graduare solidarietà e affinità e di mostrare eventuali «univocità» tra i fenomeni, anche se non è sempre in grado di spiegarle, — cioè, per esempio, di optare tra due opposte possibilità: diffusione storica di una credenza, di un (tipo di) rito, di una istituzione, a partire da un centro originario, oppure loro sviluppo parallelo a partire da una pluralità di centri d'origine e da una affinità storicamente (e non naturalisticamente) valutabile di circostanze e impulsi.

Esistono infatti «fenomeni» religiosi che si rivelano inseriti nell'ambito di ampi contesti sto-

rici, all'interno dei quali è possibile tracciare influssi, continuità, e anche fondazioni, «rivoluzioni», riforme. Qui ha celebrato i suoi trionfi quella comparazione fondata su basi linguistiche che fu di F. Max Müller e della scuola indo-europeistica della «mitologia della natura». L'originaria connessione, anzi identità linguistica tra uno Iuppiter, uno Zeus pater, un Dyauspita, è ancor oggi — quando tanti altri illusorii accostamenti proposti da quella scuola sono stati sfatati — un dato di primo rilievo per la storia e la preistoria della religione dei Romani, dei Greci, degli Indiani, e per l'identificazione di una «religione indo-europea». Ma, ovviamente, e in questo la storia ha dato torto a Max Müller, la comparazione storico-religiosa non è basata solo su fondamenta linguistiche, quasiché sia (storicamente, scientificamente) comparabile solo ciò che è linguisticamente comparabile; come altrettanto ovvia è la falsità della teoria maxmülleriana che vedeva nella «malattia del linguaggio» e nel processo di «personificazione» di entità e processi naturali l'origine degli dèi e dei miti. In questo aveva ragione il contraddittore di Max Müller, Andrew Lang, allora campione della scuola «antropologica», cioè di quella scuola che, trascurando le datazioni assolute e il filologismo di Max Müller e degli indoeuropeisti, e negando che l'unica comparazione scientifica fosse quella fondata sul riconoscimento di affinità linguistiche, fondava la comparazione sui contenuti più che sui termini che li esprimono, e cercava i suoi materiali non solo (e non principalmente) sui testi databili, ma sulle testimonianze e, come allora si diceva, sulle «sopravvivenze» offerte sia dal folklore sia dal materiale etnografico («antropologico») che già dalla fine del Settecento viaggiatori, missionari, funzionari coloniali e studiosi mettevano a disposizione della ricerca etnologica. Naturalmente, la comparazione «antropologica» si prestava a due rischi, abbondantemente rivelatisi nel complesso della produzione etnologica e storico-religiosa degli ultimi decenni dell'Ottocento e dei primi di questo secolo: il rischio di costruzioni evolucionistiche, non fondate su una metodologia storica, e accostamenti tematiche apparentemente (o anche realmente) affini, ma fuori di ogni studio dei rispettivi, diversi contesti storico-culturali, — e il rischio di repertori di stile «fenomenologico» parimenti astratti da ogni sforzo di ambientazione storica dei dati, e suscitatori di illusorie «categorie» dell'esperienza religiosa realizzate con procedimenti *cross-culturali* i quali, se da

una parte nulla avevano più in comune con le elementari esigenze di una comparazione storica (cioè attenta ai contesti), dall'altra si sottomettevano volentieri, per una certa affinità segreta, alle impostazioni evoluzionistiche, anch'esse propense a procedere per categorie (il «pre-animismo» magico di Marett come «fase» più arcaica dell'«animismo»; la religione incipiente, ma già realizzata come tale, dell'horror come grado infimo rispetto alla religione «completa» e rispetto al *fascinans e tremendum* proprio del «sacro», secondo R. Otto, ecc.). E si noti come in trappole di questo genere potevano cadere studiosi quali M. P. Nilsson e G. Widengren, altrimenti ben ferrati come storici e filologi, ma aperti verso una fenomenologia che, conciliata o meno con l'evoluzionismo, parlava volentieri di «serie logiche» (distinte da «sequenze storiche» effettive), o, rispettivamente, di «stadi differenti dello sviluppo» di un fenomeno, in cui, in mancanza di documentazione storica adeguata, incolonnare o ordinare le diverse forme religiose. Quasi che «serie logiche» o «stadi» risultanti da incasellamenti necessariamente arbitrari potessero essere rilevati nell'esposizione critica della realtà effettuale.

V/ I CONTESTI STORICI

Ritornando a quei vasti fenomeni religiosi che si rivelano inseriti in contesti storici documentariamente riscontrabili (la «religione indo-europea» o altri di cui sarà subito questione), è chiaro come sia soprattutto su essi che si esercita l'attività storico-comparativa, sia sul piano storico-religioso che su quello storico-culturale. Per esempio, studiare il diverso svolgersi del comune patrimonio originario indo-iranico e l'insorgere, dentro i rispettivi rami, iranico e indiano, di fenomeni quali lo zoroastrismo e la speculazione upanishadica, e, poi, buddhistica, è uno dei campi privilegiati di questo tipo di ricerca; analogamente si dica, *mutatis mutandis*, per il mondo composito, ma così pieno di interferenze, dell'Asia Anteriore antica, o per i rapporti di questa con la Grecia arcaica ed ellenistica; si pensi ai problemi storico-comparativi posti dalle religioni dell'ambito mediterraneo orientale; per le epoche più tarde, al fenomeno vario, e anch'esso pieno di interferenze, del diffondersi e fiorire dei culti di mistero nell'Impero romano, o delle correnti gnostiche. Per epoche ulteriori, si pensi al manifestarsi, anch'esso vario ed articolato, del-

le cresci dualistiche medievali in ambito cristiano, orientale ed occidentale, o agli incontri tra religioni in ambito cinese e giapponese, in concomitanza con la diffusione del buddismo nelle sue diverse forme.

In campo etnologico, importanti risultati sono stati raggiunti su base storico-culturale, sia pure con il sussidio di una (utile ma pericolosa) *Einfühlung* o di un *Erlebnis* — come in L. Frobenius, — ma più spesso sulla base di un uso moderato delle tecniche comparative storico-culturali di Gräbner e W. Schmidt, fondate sulla documentata e dettagliata applicazione dei criteri di «forma» e «quantità», o con una «filologia» etnologica alla Fr. Boas, tutti metodi ai quali si deve la conoscenza di importanti aree culturali africane (di cacciatori della selva e della steppa, o di allevatori e conquistatori «camitici»), o nord-est asiatiche e, in continuità circum-pacifica, nord-americane, o di altri continenti etnologici (specie l'Australia, ove particolari condizioni resero possibile, fin dagli inizi della ricerca etnologica organizzata, di porre le basi di uno studio delle aree religiose e sociologiche).

È chiaro come, di fronte allo studio di questi contesti, rilevati e analizzati con il metodo storico-comparativo, ogni eventuale accusa verso di questo, quasi fosse arbitrariamente fondato su paragoni e paralleli esteriori, casuali o storicamente insignificanti, o fosse al massimo capace di produrre repertori — è nota una accusa di questo genere fatta dal Croce alla storia delle religioni —, sia destinata a cadere. Ed è parimenti chiaro come all'interno di questi contesti di delineino forme o «categorie» sufficientemente univoche, che non hanno nulla della pallida e problematica consistenza di certe categorie astrattamente (e non storico-culturalmente) fenomenologiche di cui era sopra parola, e neppure della più solida ma pur sempre «analogica» (e non univoca) consistenza di categorie come «religione», «sacrificio», ecc. «Tipi» come i culti di fertilità dell'Asia Anteriore antica, le cosmogonie dell'area circum-pacifica settentrionale, con i suoi tipici demiurgi-*trickster*, i riti iniziatici puberali delle società di cacciatori primitivi, i culti misterici a tipo soteriologico dell'Impero romano, l'anticosmismo dei movimenti gnostici, preceduto dalla tragica dottrina della vicenda della caduta dell'anima nel mondo corporeo, tipica della misteriosofia orfica greca, che pone tanti problemi di affinità e (chissà?) di continuità storica con forme anti-cosmiche orientali nel quadro suggestivo dell'epoca «assiale» (come la

defini Jaspers), l'epoca intorno al secolo VI a. C., tutto questo e ben altro si impone all'osservatore non come arbitraria e forse trasposta costruzione poco attenta alla storicità del «dato», ma come dato essa stessa, come fatto, non bruto o nudo fatto e dato, ma come risultato di attività storica e storico-comparativa, quell'attività che, come si è detto, pone in essere (e abbiamo visto in che senso) il suo oggetto. È proprio questi dati e fatti, tutto ciò che fu creduto e praticato, riassunto o invece rinnegato nelle forme religiose ulteriori, sorregge insieme con queste, per via di affermazione o di risoluta negazione, l'esperienza religiosa e culturale dell'oggi, fondando, attraverso una lunga storia di incontri e di scontri, di «paragoni» tra Oriente e Occidente, tra ebrei e gentili, tra cristiani ed ebrei, tra musulmani e «infedeli», tra seguaci della «buona religione mazdaica» e seguaci dei *daēva*, quell'uso insieme pertinente e problematico, duttile e suscettibile di solidale rivendicazione e di polemica, che la nostra (e, in quanto «recepta», altrui) storia ci permette del termine «religione», prima e di là da ogni erudita e inutile (in questa sede) variazione etimologica su questo termine e di ogni astratta (ma in realtà, dal punto di vista storico, tutt'altro che «chimicamente pura») riflessione teoretica relativa al medesimo.

Il che spiega come già l'uomo comune, che vive nel concreto, sia capace di percepire — in un contesto di polemica o in uno di simpatia o anche di indifferenza, poco qui importa — quelle «affinità» (parziali e insieme profonde, ma non sempre più profonde delle disparità) che gli permettono di usare il termine religione (eventualmente con l'attributo di «vera» o «falsa») per fenomeni anche lontani e magari aberranti rispetto alla sua sensibilità. Capacità che è naturalmente insufficiente e immotivata dal punto di vista del rigore scientifico, al quale spetta di intervenire, quando ci siano le condizioni, come metodologia, e metodologia storico-comparativa, per fondare documentariamente queste affinità, contiguità, disparità nella trama della storia e della fenomenologia religiosa.

VI/ LA TIPOLOGIA STORICA

Sono anzitutto questi «tipi», identificati all'interno di contesti storico-culturali come quelli sopra menzionati, che fondano quella che noi chiamiamo «tipologia storica» della religione; la quale molto dista da quella tipologia pura-

mente euristica (con i suoi pure euristici *Idealtypen*) o da quella astratta fenomenologica di cui era sopra parola. Ma essi non esauriscono tuttavia la tipologia storica, quale noi l'intendiamo, che è caratterizzata, sulla base sempre del metodo storico-comparativo, anche da altre acquisizioni.

Sono qui di prammatica alcuni esempi tratti dalle culture prive di scrittura e dalle culture superiori.

Per quanto concerne le prime, si è già accennato alle culture di cacciatori primitivi, tra le quali si trovano numerose affinità sia di credenza che di culto (riti primiziali e di caccia) e di istituzioni sociali-religiose (riti iniziatici connessi ad Esseri supremi ed eroi culturali, riti che sono prefigurati e «fondati» da miti narranti l'origine dell'istituzione iniziatica — la più importante, assieme alle norme matrimoniali, in una società di questo tipo — nel contesto, spesso, degli eventi cosmici primordiali). È naturalmente difficile, alla ricerca etnologica, fare la parte dovuta, nei vari casi, a influenze e comuni origini «ciclo-naturali» che possano spiegare diffusionisticamente tali affinità in popoli e gruppi umani tra loro lontanissimi, oppure individuare non semplicisticamente e a storicamente motivazioni di ordine funzionale che tali affinità possano alternativamente spiegare. Certo, specie di fronte a certe eccessive confidenze della metodologia storico-culturale della scuola viennese dell'epoca di W. Schmidt, il ricorso a spiegazioni non diffusionistiche ma parallelistiche spesso si rende verisimile (intendiamo per parallelismo l'insorgere indipendente e «parallelo» di concezioni, riti, istituzioni affini in sedi diverse e prive di tramiti anche mediati): ma l'interessante è che *questo* parallelismo, lungi dall'aver motivazioni evoluzionistiche o deterministico-naturalistiche alla Bastian, è esso stesso inseribile in una visione o quanto meno in una problematica storica, allorché sulla base della constatazione di affinità di dati obiettivi, di circostanze, fattori ambientali e di altro genere, e con l'attenzione dovuta alla parziale ma reale «arbitrarietà» (o libertà) dell'optare culturale dei gruppi umani (con la nota dialettica tra società e individuo, ben attiva anche nelle società primitive), si possa dar conto ragionevolmente della genesi e dello svolgersi di fatti affini ma indipendentemente insorgenti.

Altro esempio, che prospetta affinità notevoli in continenti etnologici diversi (e quindi ripropone con possibilità di esiti diversi l'alternativa diffusione/sviluppo parallelo) concerne

quelle culture di piantatori primitivi alle quali si aggregano, sia pure in posizione non così esclusiva come voleva A. E. Jensen, tutta una mitologia e un ritualismo in cui hanno funzione primaria i defunti e quelle figure mitiche che la scuola della *Kulturmorphologie* ha generalizzato nella figura del cosiddetto *dema*. Ancora più vastamente la figura mitica del demiurgo-*trickster*, un ambivalente e ambiguo personaggio, connesso sovente con le origini del cosmo, nei suoi aspetti positivi e, più spesso, con quelli negativi, e individuato da una caratteriologia tipicamente sua (personaggio che, tra ovvie differenze, si estende dai « primitivi » — il Coyote, il Corvo — fino ben addentro alle culture superiori, dal Maui polinesiano al Loki germanico e al Prometeo greco), pone problemi dello stesso genere, in cui riferimenti di tipo psicologico sono utilizzabili quando non si atteggiino a « soluzioni » e non significhino dimenticanza del contesto ideologico, etico, funzionale in cui il personaggio in questione sussiste ed è reale.

Quanto alle « culture superiori », che del resto non ignorano del tutto personaggi mitici e istituzioni rituali affini ad alcune di quelle fin qui menzionate, è consueto l'esempio del *politeismo*. Questo non è, come una comune terminologia o tassonomia vorrebbe, solo l'opposto del monoteismo, quasiché essi due siano forme astratte chiamate, per necessità « logica », a spartirsi l'intero mondo della religione e del « possibile » religioso. Al contrario, si tratta, con il politeismo, di una forma tutta particolare di visione religiosa, che non implica solo una pluralità di esseri divini, ma certe tipiche caratteristiche di questi e si accompagna tipicamente con forme di « cultura superiore » (*Hochkultur*) di tipo arcaico, come mostrano gli esempi così disparati ma sotto certi aspetti così affini dell'antico Egitto, della Mesopotamia, della culture mediterranee antiche dalla Fenicia alla Gallia, dell'India, del Giappone, delle culture mesoamericane. Anche qui, naturalmente, sussiste volta a volta l'alternativa poli — o mono — genetica (non dei gruppi umani in assoluto, né di qualsivoglia loro forma culturale, ma appunto delle rispettive forme culturali superiori): alternativa che non concerne solo i politeismi, ma anche le relative culture. Ma tale alternativa — questo è il punto — è una alternativa consistente in un problema storico, e come tale è da affrontare con la metodologia ad esso congeniale. Così, Heine-Geldern ha potuto rendere credibile, con argomenti storico-culturali, una larga diffusione,

verso Oriente, di forme culturali di origine mesopotamica, mentre le alte culture mesoamericane sembrano resistere a spiegazioni diffusionistiche e fanno inclinare, almeno per le fasi più antiche, a spiegazioni parallelistiche. Ci sembra dunque che una tematica di questo genere, con le soluzioni che essa prospetta e talora dimostra, o anche solo con pertinenti problematizzazioni, in senso diffusionistico o parallelistico, e sotto altri profili sui quali non è possibile qui trattarsi (e che implicano prese di posizione critica verso certe impostazioni della attuale « antropologia culturale » e anche di una *Social Anthropology* britannica troppo immediatamente sintetizzante ricerca idiografica « sul campo » e ipotesi esplicative degne dell'antica e bistrattata « etnologia da tavolino » anche se tinte di sofisticati psicologismi e sociologismi), — una tematica di questo genere, dicevamo, ci sembra che realizzi nella sua più vasta portata una autentica « tipologia storica », non meno di quanto avvenga con lo studio di quei contesti storici più dimostrabilmente integrati e collegati di cui era parola nel precedente paragrafo. Nell'un caso e nell'altro si tratta di una tipologia che appartiene alla ricerca storica, storico-comparativa, e non a fenomenologie o antropologie di diversa appartenenza epistemologica, e tanto meno a intuizioni ed ermeneutiche di origine speculativa.

VII/ LA RELIGIONE COME «ANALOGO» E COME «UNIVERSALE STORICO» (O «UNIVERSALE CONCRETO»)

In questa luce, la « religione », come anche altri termini, concetti e categorie di una fenomenologia tutta da definire storico-comparativamente, ci apparirà, più che come un « univoco », come un « analogo », sia sul piano concettuale che su quello obiettivo. Questa analogia implica, nelle varie forme che sulla base dei risultati storico-comparativi chiamiamo « religiose », la presenza di aspetti (più che di compiuti, anche se minimali, contenuti) comuni, « filologicamente » e storicamente ambientati. Essa implica dunque la constatazione, nelle diverse « religioni » e ambiti « religiosi », di affinità profonde, ma, a tratti, di non meno profonde disparità, formali e di contenuto, oltreché di funzione — dove la parola « profondo » va intesa in vari possibili sensi, e non solo in quello cronologico, che può essere anche il meno rilevante e che comunque va inteso in

senso relativo alle diverse manifestazioni religiose, che non hanno ovviamente tutte la stessa età. Così, queste disparità, essendo profonde, non permettono di identificare senz'altro la «religione» come un *genus* di fronte a religioni-specie, o come un tronco di fronte ai suoi rami, né come una «generalizzazione» o un *Idealtypus*. Senza che questo impedisca minimamente la problematica storica dell'antichità reciproca di forme religiose e complessi religiosi diversi né la problematica relativa a forme religiose per così dire «matrici» e forme «secondarie» e derivate (problematica in certi casi pertinentissima alla ricerca storico-comparativa, in altri casi insidiosa, quando si declini verso atteggiamenti come quelli discussi nelle prime pagine di questo scritto), diremo che, se vogliamo stare alla questione dell'utilizzazione pertinente del termine e del fatto «religione» in sede di ricerca positiva, avremo motivo di considerare la religione, nel complesso delle sue forme reali, storiche, come un «universale concreto» (non in senso hegeliano!) o un «universale storico». Cioè, come avevamo occasione di scrivere in altra occasione, un universale non solo verificato e controllato dalla ricerca storica, ma costantemente «veduto» sulla filigrana dei concreti, da cui e in cui esso risulta per via di analogia e di tipologia storica.

Un universale, insomma, costantemente trasparente al reale e ad esso relativo, delineato sul sopra descritto processo dialettico tra dati storicamente acquisiti (e quindi, tra l'altro, non astrattamente isolati) e nuova conoscenza estesa su sempre nuovi oggetti, sulla base del metodo storico-comparativo, secondo un processo che è insieme di estensione e di approfondimento. Così, osservavamo, la religione, come universale storico (universale, si noti, non necessariamente nel senso storico-geografico, per quanto anche questo sia bene attestato, ma in quanto concetto esteso a una ampia varietà di fenomeni), «apparirà come una famiglia di fenomeni che, per quanto vari ed irriducibili, mostreranno tuttavia, se non sempre una continuità e una connessione reale in una successione storica provata, almeno una parziale affinità — o "analogia" nel senso sopra precisato — di carattere, di contenuti e di funzioni». «Le differenze tra i fatti che chiamiamo religiosi non si identificano in "accidenti" storici che siano tali di fronte a una univoca sostanza religiosa che il teorico abbia la possibilità di trattare per suo conto con procedimenti *a priori*. Le differenze appartengono alla sostanza non meno

che le affinità...». Così, i «dati» acquisiti dalla ricerca storico-religiosa e storico-culturale non sono «materiale» in attesa di «interpretazione»; essi sono già interpretazione, quella che è riservata allo storico (e alla fenomenologia storica della religione, che è un capitolo della storia delle religioni e l'unica fenomenologia valida in questo contesto). Il che non toglie che il filosofo, nonché gli studiosi di altre discipline, non possano poi intervenire, in funzione della loro propria problematica.

Sarà difficile, su queste basi, una definizione della religione, come anche di altri termini categorici di cui la fenomenologia storica della religione non avrà rinunciato a servirsi? Poco importa: ciò che importa è che non si impongano definizioni selettive e riduttive, anche se presentate come «funzionali», «operative» e senza pretesa di «ostensività». Quello che sarà importante sarà l'aver mostrato, via via lungo il dipanarsi lento ma sicuro della comparazione storica, quei legami, appunto di carattere storico e storico-tipologico (nei due suaccennati sensi di quest'ultima espressione) che, a mo' di catena, legano variamente l'uno all'altro fenomeni diversi ma raggruppabili. Il modo in cui avverrà questo raggruppamento, sulla base della progressiva estensione del concetto storico-fenomenologico di religione (v. sopra), non significherà subordinare l'interpretazione e la qualificazione di fenomeni «esotici» al modulo di quelli più familiari allo studioso occidentale o di formazione occidentale; al contrario, significherà rendersi conto della problematica connessa all'uso del termine «religione» e alle associazioni che esso facilmente comporta.

Concludiamo volentieri con questa osservazione di G. Lanczkowski: «Poiché ogni comprendere ciò che è estraneo rappresenta anzitutto un porre in connessione a ciò che è già conosciuto, la comparazione anzitutto dà generalmente la possibilità del comprendere nelle scienze dello spirito».

VIII/ UNA DEFINIZIONE DELLA RELIGIONE?

Dopo quanto si è detto fin qui circa le possibilità di una ricerca comparativa che si rivolge a un ventaglio di oggetti non rigorosamente circoscrivibile *a priori* e anche problematico quanto al suo carattere univoco e categoriale, non ci si attenderà facilmente una definizione che identifichi «la» religione. D'altronde, non

si dovrà disattendere la portata di quelle « analogie » che identificano quello che abbiamo chiamato un « universale storico », da individuare con il metodo storico-comparativo.

Per essere brevi, e facendo riferimento a quanto illustrato nei paragrafi precedenti, considereremo il mondo storico della religione come una emersione, variamente coestensiva agli orizzonti stessi dell'indagabile storico, che costituisce come un acrocoro le cui vette e le cui dorsali sono variamente ordinate in serie distinte che si incatenano in punti forti che coincidono con quegli « aspetti comuni » di cui era parola, ma che si definiscono anche in rapporto alla loro posizione, dal punto di vista delle relazioni e delle funzioni. Le forze tettoniche che hanno dato origine a questo acrocoro, in quanto studiabili storicamente, come soggette a indagine da parte della storia delle religioni, così come il carattere preliminare di certe formazioni rispetto ad altre e l'omogeneità speciale di alcune tra loro. Così, l'oggetto « religione » sarà stato epistemologicamente salvato, senza il ricorso a un « essenzialismo » preliminare estraneo alla ricerca storica e senza il ricorso ai concetti di genere e specie e di derivazione genealogica unilineare, ovvero di « funzione » universalmente valida come concetto interpretativo e risorsa definitoria.

Ogni riferimento, nel corso della definizione della religione, a concetti che siano soggetti essi stessi ad analogia problematica, quali il « Sacro », l'« Assoluto », il « Divino », o il « Grund », sarà tautologico, in sede di storia delle religioni ma anche di fenomenologia della religione, nella misura in cui anche questi termini non saranno letti sulla costante filigrana del concreto, con il riferimento a quei criteri e a quel metodo di cui era sopra parola. Ecco l'importanza di una esperienza storico-religiosa, anche se non specialistica e solo riflessa (ma aggiornata), per ogni studioso di cose religiose.

IX/ FILOSOFIA, FILOSOFIA DELLA RELIGIONE E STORIA DELLE RELIGIONI

Situare una scienza di fronte ad altre, aventi con essa affinità di metodo, oppure affinità di oggetto, è questione delicata. Altrettanto delicato è situare una scienza cosiddetta « particolare » nei confronti della filosofia, sia questa la filosofia *tout court*, o filosofia « prima » (metafi-

sica o non), siano le filosofie « seconde » o speciali, in particolare quella che abbia l'oggetto in comune con la scienza in questione, — cioè nel nostro caso la filosofia della religione e la storia delle religioni. Ciò vale ancora di più per la teologia e le « teologie particolari » o « seconde » (teologia delle religioni) nei confronti della storia delle religioni.

Del resto, qualche problema è posto già dalla questione del rapporto della storia delle religioni, scienza storica « speciale », con la storia *simpliciter*, soprattutto quando il « pensiero storico » si vesta di panni filosofici. A nostro avviso, e senza ripetere quanto sopra già detto sulla necessità di una rigorosa distinzione tra ricerca storica e filosofia, due contrapposti errori devono essere qui evitati. Il primo è uno « storicismo » che, insistendo sulle quattro categorie crociane oppure sulla teoria marxiana della struttura e della soprastruttura, sia « riduttivo » nei confronti della religione. Beninteso, la riduttività di cui stiamo parlando non significa il mero e secondo noi doveroso opporsi a chi, in sede di ricerca storica e fenomenologica, voglia presupporre un concetto di religione come categoria *a priori* necessaria ed eterna, e quindi programmaticamente irriducibile (v. sopra, par. 7). La riduttività che criticiamo è invece quella che, come appunto nella posizione crociana o in quella marxiana (posizione « filosofica », che per il resto ci rimanda a quanto diremo nel seguito), implichi a sua volta l'imposizione di un *a priori* categorico alla ricerca storica e positiva, *a priori* che si manifesta in Croce nell'esclusione della religione dal novero delle (quattro) categorie nelle quali egli trova la chiave interpretativa del reale storico, e che si manifesta nel marxismo nell'attribuzione della religione alla soprastruttura e nella subordinazione programmatica, anche se variamente ammorbidita, della religione alla dialettica struttura-soprastruttura.

Il secondo errore che va evitato è, come si è già visto, una fenomenologia della religione che affermi (o che, rimanendo fenomenologia, pretenda di dimostrare) per via intuitiva e non, articolatamente e problematicamente, storico-comparativa una categoria « religione » che sia assoluta nella sua unitarietà e nella sua irriducibilità specifica. Conviene a questo proposito menzionare la posizione di R. Pettazzoni sui rapporti tra fenomenologia e storia nello studio della religione, una posizione interessante date le battaglie condotte da questo studioso contro la negazione crociana dell'« autonomia » della religione e della scientificità di una

ricerca storico-comparativa che voglia essere più che mero repertorio di dati. Dopo avere accennato all'«alternativa... nettamente delineata tra una fenomenologia priva di vigore storiografico ed una storiografia senza una adeguata sensibilità religiosa», il Pettazzoni ritiene di «superare le posizioni unilaterali della fenomenologia e dello storicismo integrandole reciprocamente, e cioè potenziando la fenomenologia religiosa col concetto storicistico di svolgimento e la storiografia storicistica con l'istanza fenomenologica del valore autonomo della religione, restando con ciò risolta la fenomenologia nella storia, e insieme riconosciuto alla storia religiosa il carattere di scienza storica qualificata». Altrove lo stesso autore afferma che «la fenomenologia e la storia si completano a vicenda», costituendo «due aspetti complementari della scienza delle religioni integrale...».

A nostro avviso questa specie di dualismo epistemologico storia/fenomenologia religiosa non è giustificabile, come non è giustificabile questa anfibia «scienza delle religioni integrale», anche se è apprezzabile come tentativo di superamento di posizioni riconosciute come parziali (lo storicismo crociano e, possiamo aggiungere, marxiano da una parte e, dall'altra, la fenomenologia «religionistica» alla Van der Leeuw, alla R. Otto e, possiamo aggiungere, alla Eliade). Se una fenomenologia della religione nasce, come deve, dall'applicazione del metodo storico-comparativo (v. sopra, par. 4), essa deve essere capace di catturare, con le cautele e le peculiarità metodologiche cui sopra si accennava («analogia», «universale storico», «tipologia storica», il contenuto «religioso» dei fatti in esame, — non in base a qualche innata sensibilità o *Einfühlung*, che non sia quella dell'interesse aperto e intelligente per l'oggetto del suo studio. Cade quindi anche la necessità di quella sintesi *a posteriori* tra fenomenologia e storia cui accenna il Pettazzoni, essendo la sintesi, anzi la dialettica, tra lo «storico» e il «religioso», sul piano conoscitivo, già in atto in quel processo di «penetrazione», cioè in quell'affinamento metodologico e «definitorio» che è contestuale al progresso reale della ricerca positiva, — cioè in quel cospirare di teoria e prassi cui sopra parimenti si accennava (par. 3).

Rivendicati il carattere e la legittimità della storia delle religioni come scienza storica «speciale», avente un suo oggetto proprio, la religione e le religioni, rimane rivendicato al tempo stesso il suo carattere di scienza storica *sout*

court, non ovviamente nel senso che essa sia privilegiata rispetto ad altre scienze storiche speciali, o che essa si identifichi *simpliciter* con ciò che è «visione del mondo», «espressiva» di una cultura (pensiamo alla teoria frobeniana del *Paideuma*), ma piuttosto per il suo impegno di studiare le religioni e i fatti religiosi nell'ambito delle rispettive culture; in altre parole, in grazia del suo uso del metodo storico-comparativo nell'ambito della ricerca storico-culturale (nel senso vasto, non specificamente schmidiano del termine).

Veniamo con ciò alla questione del rapporto tra storia delle religioni e filosofia della religione, e più in generale filosofia. Dopo aver richiamato quanto si scriveva all'inizio di queste note sulla necessità di riservare alla storia delle religioni stessa la riflessione sul (e la legittimazione *ab intra* del) suo metodo e — contestualmente — la «costruzione» (epistemologicamente parlando) del suo oggetto (il che esclude sia ogni riferimento a *summae*, sia una filosofia come metodologia e metastoria, sia un'affermazione come quella di G. Gentile, per cui sarebbe necessario alla storia delle religioni un «concetto» [filosofico] della religione, il quale coinciderebbe con la «genesi ideale» della medesima), facciamo alcune osservazioni sopra il carattere di scienza, cioè, in terminologia filosofica largamente accettata, di «scienza particolare» che spetta alla storia delle religioni. (Riteniamo invece superfluo di insistere sul carattere propriamente e legittimamente scientifico, cioè rigoroso e metodico, della ricerca storica, nonostante ogni contestazione che venisse da un concetto aristotelico di scienza identificata come scienza di leggi, cioè del generale e non del particolare, concetto troppo ovviamente condizionato da circostanze culturali particolari; — e prescindiamo anche dalla distinzione ovvia, anche se difficile nel fatto, tra scienze della natura e scienze della storia e della cultura).

Venendo dunque alla questione della «scienza particolare», osserviamo che male si significherebbe questo concetto con l'immagine statica della parte rispetto a un tutto (predeterminata l'una e predeterminato l'altro); si deve invece preferire, per la scienza particolare, l'immagine di un settore di cerchio, di cui si è definito l'angolo, cioè l'apertura dei lati, che la delimitano verso altre scienze particolari, ma di cui non è definita la lunghezza dei lati medesimi: in modo cioè di lasciare indefinita la profondità del settore stesso. In altri termini, sarebbe troppo e male pretendere che una scien-

za non deduttiva si ponga dei limiti *a priori* che non siano quelli intrinseci alla coscienza del suo strumentario metodologico, anche se basterà la coscienza dei suoi limiti «laterali» a difenderla da illusioni totalizzanti?

Per il resto, sempre per quanto concerne il rapporto tra storia delle religioni e filosofia della religione, è improprio chiedere allo studioso di una disciplina la giustificazione di un'altra, essendo compito di ogni disciplina la giustificazione di se stessa, sul piano contestuale della propria definizione e del proprio esercizio concreto. Per quanto concerne più in particolare il rapporto tra discipline filosofiche e studio positivo della religione, si può incorrere in due opposti scogli: che le discipline filosofiche elaborino o utilizzino una fenomenologia della religione che si pretenda speculativa e fondata sull'osservazione della totalità e varietà dei «dati», ma che in realtà riproduca le linee di una teologia razionale o positiva oppure i placiti di dottrine di tipo immanentistico; ovvero che esse discipline insistano su una svalutativa e riduttiva accezione della cosiddetta «accidentalità» del fatto e del carattere («accidentalmente») «storico» e «filologico» della ricerca positiva, che invece è l'unica adeguata alla delineazione di una fenomenologia della religione, anche quando si tratta di decidere sul carattere unitario o meno (e noi preferiamo «analogo») della religione come fenomeno. Questo non significa che lo storico delle religioni e il fenomenologo della religione debbano avere obiezioni a che il metafisico deduca, all'interno della sua dottrina, una teodicea o teologia razionale che di quella metafisica sia sviluppo, o che questa deduzione acquisti colore da una presa in considerazione dei dati di una fenomenologia della religione che sia di legittima origine positiva, storico-comparativa; — anche se il maritare lo speculativo con il concreto presenti ovvi pericoli sia in sede di fenomenologia storica che di attività teoretica (mentre sul piano storico della produzione di dottrine tale incontro si è rivelato fertile; lo dimostrano il tardo paganesimo platonizzante, l'ebraismo platonizzante e stoicizzante del mondo antico, la filosofia e teologia cristiana di impronta platonica e aristotelica). Rimane così il duplice pericolo: a) di una (anche se non voluta) identificazione o confusione tra teodicea e fenomenologia della religione: b) di una interferenza condizionante tra teologia positiva e fenomenologia della religione, che sia propiziata e indebitamente garantita da filosofi della religione che si riferiscano a una fenome-

nologia della religione di origine speculativa, ideologica, e non storico-comparativa.

Sintomatica di questi pericoli sarebbe la pratica di una filosofia della religione che, trascurando di accostarsi allo studio dei fatti con la necessaria mediazione della storia delle religioni e della fenomenologia da questa nascente, intendesse subordinare queste ultime alla cosiddetta «precomprensione» e, criticando l'«oggettività» del «fatto» rivendicasse a se stessa la questione dell'«ermeneutica» e del «significato».

Una «messa tra virgolette» del «fatto», quale viene proposta dal filosofo «ermeneuta», non può che suscitare nello storico una ritorsione della qualifica di «ingenua» e «innocente» da quello rivolta alla concezione dell'accertamento positivo del fatto, *wie es eigentlich gewesen ist*. È che il «dato», il «fatto» accertato dalla ricerca storico-religiosa non è il fatto brutto, «stupido», nella sua materialità, che sia inesistenza concettuale, ma è il fatto analizzato, studiato, comparato, trasformato metodicamente in «oggetto» epistemologico (v. il par. 1). Esso è il frutto di quella sintesi *a posteriori*, di quella dialettica e penetrazione, di cui sopra si diceva. Come tale esso è tutt'altro che «materia» su cui l'ermeneuta, con pretesa analoga a quella dello storicista o del materialista dialettico o di altri sistematici di vario tipo, imprima la forma del suo pensiero.

Lasciando alla filosofia della religione la decisione se essa debba o non debba emettere giudizi di valore e di verità sui contenuti religiosi; se essa debba o non debba porsi come verifica della pensabilità di effettive possibilità religiose di fronte alla coscienza dell'oggi; se essa debba o non debba porsi come verifica della consequenzialità non solo semantica ma anche teoretica di serie di enunciati «religiosi», rimane che essa, condizionata com'è dall'analisi storico-religiosa dei fatti non potrà mai sostituirsi a questa e neppure, dato il caso, porsi come giudice tra due o più possibili ipotesi di oggetto storico, nulla valendo in questa sede l'appello a un «originario» che è appunto primariamente oggetto della ricerca storico-positiva. Sindacato utile sarà invece da parte sua quello dell'eventuale inquinamento di origine dottrinale o ideologica di conclusioni storico-religiose; sindacato che però non è suo esclusivo, appartenendo esso in prima linea all'esercizio critico dell'attività storico-religiosa, la quale, pur valutando eventuali aspetti positivi anche di una trattazione «inquinata», potrà competentemente denunciare in tale trattazione la

mancata presa in considerazione di elementi e aspetti pertinenti, causata da premesse riduttive del tipo sopra indicato.

Prendiamo alcuni esempi. Una denuncia di questo tipo è ovviamente pertinente nei riguardi di studi di storia religiosa condotti con l'applicazione deduttiva (o anche, contestualmente, dialettica, tale da non limitarsi crocianamente a suggerimenti per la presa in considerazione più attenta degli aspetti «materiali» della questione) di presupposti marxiani. L'obiezione a tale procedura sarebbe ovvia e non si limiterebbe a ragioni metodologiche generali. È infatti facile osservare come improprio e contraddittorio sia, da parte dell'interprete marxiano, voler considerare non l'«uomo» ma gli uomini, non la società ma le società (esigenza «storicistica»), e invece considerare, in contraddizione con questa esigenza, «la» religione e non «le» religioni. E dicendo «le religioni» non intendiamo solo riferirci alle religioni costituite, sincronicamente e diacronicamente intese, ma ai fatti religiosi, anche quelli che possono intervenire all'interno di tradizioni religiose già in atto. A tale nostra obiezione al procedere marxiano, e per quanto concerne Marx in persona, non è sufficiente risposta che Marx non si porrebbe problemi di storia delle religioni; tale risposta è evasiva e *spoils the game*, cioè abolisce il problema (metodologico e interpretativo) invece di risolverlo. Ché se invece il contributo marxiano alla questione viene visto nell'affermazione della impossibilità di una storia separata della «entità» religione, ciò, dato e non concesso che sia adeguato rendimento della posizione marxiana, è tutt'altro che una novità di fronte a una storia delle religioni che lavori con il metodo storico-culturale (nel senso vasto sopra indicato), e che faccia tanto da porre in discussione, come noi abbiamo fatto, una concezione programmaticamente unitaria («univoca») e irriducibile della religione. Se poi si afferma che, in prospettiva marxiana, le «categoriche» sono apparecchiature provvisorie, allora non si vede perché ciò non debba valere anche per i concetti di struttura e sovrastruttura. Analogamente, ogni critica marxiana della religione in quanto denuncia delle «complicità» della religione nelle definite situazioni storiche si presta alla stessa obiezione di «deduttivismo», incompatibile con la ricerca storica e, in genere, positiva. Senza contare che la dottrina marxiana della religione risente delle tipiche impostazioni ottocentesche feuerbachiane, positiviste ed evoluzioniste, tendenti a risolvere il problema dell'origi-

ne della religione nel problema della genesi, nel cervello umano, delle rappresentazioni religiose, genesi che viene identificata con fenomeni di «proiezione» e ciò con sicurezza postulativa. Tale è ancora la definizione ufficiale sovietica della religione, per quanto allargata, ovviamente, come in Marx alla considerazione delle forze sociali.

Come è noto, forme di marxismo contemporaneo hanno alquanto innovato su tali analisi. Ma anche qui schematismi rigidi tendono a sovrainporsi alla ricerca storica: sia nel caso della concezione, di origine gramsciana, della subalternità culturale e religiosa di strati sociali (subalternità che viene talora mitizzata e che in ogni caso pone problemi storici complessi e diversificati), sia nel caso di una contrapposizione, anch'essa poco significante in sé e talora errata, tra religione «popolare» e religione «istituzionalizzata», una distinzione che va assoggettata a tassonomie e tipologie che possono costruirsi e verificarsi solo sulla concreta ricerca storica.

Per chiarire meglio quest'ultima osservazione, e passare insieme ad altri esempi di «inquinamento» dell'argomentazione storica, inquinamento che non dipende tanto da un giudizio di valore quanto da errata «precomprensione» e insufficienza di analisi storico-tipologica, diremo che sarebbe fuori luogo fare riferimento, nella ricerca storico-religiosa (e anche storico-culturale, storico-politica, ecc.), a un «religioso» allo stato esemplare e puro per valutare (e giudicare), per esempio, i rapporti tra religione e politica o tra potere e interiorità in ambiti culturali-religiosi tra loro diversi, come potrebbero essere l'Egitto faraonico, in cui il faraone, figlio del Sole, è autocrate e possessore della terra, l'Islam, ove la legge religiosa è *ipso facto* regolazione dei rapporti sociali di base (si capisce, con aggiustamenti o vere sostituzioni, negli stati odierni a tipo occidentale), o i vari momenti della storia delle terre cristiane. È chiaro che in ognuno di questi casi non può essere supposito di giudizio storico relativo a una tradizione il riferimento ai canoni di un'altra — salvo naturalmente, sempre in sede di giudizio storico, il riferimento — quando pertinente — alla tematica storica concernente i movimenti e i messaggi universalistici, i fenomeni di diffusione (e di scontro) culturale, i fenomeni di acculturazione, ecc., che introducono nuove dinamiche e, appunto, istituiscono nuovi quadri sia per l'agire sia per il pensare storico. (Va da sé che tutto questo non ha nulla a che fare con il relativismo e lo «storicismo»

come concetti e placiti filosofici sia in sede teoretica pura che in sede di etica, dato che la ricerca storica considera ciò che è, al livello della manifestazione verificabile, e che essa considera il «dover essere» solo in quanto presente nei dati e nei dinamismi che essa volta a volta prende in esame, cioè, anch'esso, in quanto «essente», in quanto concreto «dato» della storia. Al che risulta, sia detto per corollario, quanto pericoloso, anzi illegittimo, sia il voler ricondurre, per via di implicito e di deduzione logica, un autore o un personaggio a dire ciò che avrebbe «dovuto» o «potuto» dire, ovvero a «prolungare» il suo discorso alle sue «conseguenze»: per esempio, ricondurre Zarathustra ad essere monoteista secondo i canoni noti del monoteismo e non dualista).

X/ TEOLOGIA, TEOLOGIA DELLE RELIGIONI E STORIA DELLE RELIGIONI

Per il tema generale dei rapporti tra teologia e storia delle religioni valgono alcune delle osservazioni fatte nel paragrafo precedente, in quanto applicabili: e ciò sia per quanto concerne la «teologia fondamentale», sia per quanto concerne quei temi di teologia positiva che sono più vicini alle tematiche della ricerca storica. Tra questi temi sono in particolare, anche se non esclusivo, rilievo quelli concernenti la teologia biblica, e già l'esegesi biblica, nonché la «storia ecclesiastica».

Ci tratteremo brevemente su alcuni di questi, prima di venire a quella «teologia seconda» che è la «teologia delle religioni».

1/ Teologia biblica, esegesi biblica e ricerca storico-religiosa

È noto a quante questioni, in buona parte superate dal progresso sia della teologia e dell'esegesi, sia della ricerca storico-religiosa, abbia dato luogo lo studio dei testi biblici. Ovviamente, una accurata distinzione dei due campi è il presupposto di corretti rapporti, insieme a una chiara percezione dell'autonomia delle rispettive metodologie, cioè, nel caso della ricerca storico-religiosa, la rigorosa applicazione della filologia, dell'indagine storico-culturale e del metodo storico-comparativo. Per quanto concerne la teologia biblica, è chiaro come i risultati della ricerca storico-religiosa (da chiunque svolta, purché pertinentemente al metodo di essa) siano un suo riferimento essenziale, ac-

canto, ovviamente, a quelle altre fonti e criteri che risalgono in definitiva alla fede e che è compito del teologo situare rispetto a quell'esigenza di sistematicità che, se da una parte è un rischio in ogni teologia positiva, come è, a suo modo, quella biblica, è pur sempre immanente in ogni «-logia».

Il riferimento tipico del teologo biblico è certo l'«esegesi». A proposito della quale — in quanto disciplina funzionale alla teologia, non in quanto generico sinonimo di interpretazione di testi — lo storico delle religioni lascerà certo la parola al teologo, per quanto ne concerne lo statuto epistemologico. È l'esegesi biblica, così intesa, una mera disciplina storica (e, anzitutto, filologica), i cui risultati il teologo biblico e il teologo *simpliciter* integreranno con i dati di quelle fonti e criteri di cui era sopra questione (e che non sono gli stessi per il teologo biblico cattolico e quello di altra confessione cristiana)? Oppure tali fonti e criteri varranno, sia pure in modo da stabilire, già per l'esegeta in quanto tale (e non in quanto già contestualmente teologo biblico)? In pratica, varrà già per l'esegeta il concetto della reciproca pertinenza di tutto il complesso degli scritti canonici per la convalida o l'esclusione di determinate ipotesi interpretative? Si noti: non alludiamo qui a una rozza applicazione del concetto di «spiegare Omero con Omero», certo ben estraneo all'agguerrita esegesi biblica odierna. Alludiamo a qualcosa di ben più delicato: il fatto cioè che la considerazione della Scrittura e di tutta la Scrittura (sia pure con le precisazioni in uso) come parola di Dio non può non riuscire rilevante per l'esegeta; il lavoro del quale, oltre ad essere una *Vor-arbeit* dal punto di vista del teologo biblico e una ricerca ben preziosa, nel fatto, per molte discipline anche non teologiche, fluisce allora, seppure in maniera da articolare da parte dei competenti, sul versante teologico della ricerca religiosa. Il che non toglie, ovviamente, che l'esegeta e lo storico delle religioni interessato a determinati oggetti abbiano lunghi tratti di cammino in comune.

2/ Storia ecclesiastica e ricerca storico-religiosa

Se si considerano le cose nella loro effettualità, e pur senza dare peso esclusivo a denominazioni accademiche, una mescolanza dei concetti di «storia ecclesiastica» e di ricerca storico-religiosa applicata alla chiesa (e al cristianesimo) potrebbe riuscire impropria, quando non

si intenda rinunciare al concetto di storia ecclesiastica come coscienza criticamente agguerrita che, nel solco più vasto della riflessione teologica, la chiesa ha di sé come organismo che si sviluppa nella storia. Anche qui vale, con i necessari adattamenti, la sopraccennata questione del valore interpretativo e « canonico » — ai fini della storia ecclesiastica così intesa — del concetto di reciproca pertinenza (e coerenza) di un complesso che — come la Bibbia o come la chiesa — sia anche oggetto di fede in quanto complesso (questione ovviamente riferibile anche alla *Dogmengeschichte*). E anche qui vale, ovviamente, quanto sopra si osservava circa il lungo cammino comune tra una storia ecclesiastica così intesa e una ricerca storico-religiosa applicata alla chiesa, disattendere il quale sarebbe molto dannoso per gli studi ecclesiastici.

3/ Teologia delle religioni e storia delle religioni

Qui si tratta di un ordine di problemi molto diverso da quello finora trattato. La questione è ben diversa da quella di una riflessione teologica sulla religione, intesa come elaborato speculativo oppure come astrazione e generalizzazione tratta dal complesso delle manifestazioni religiose dell'umanità (generalizzazione che si presta a tutte le difficoltà sopra segnalate). Si tratta invece di una riflessione teologica sulle religioni, molteplici, varie, irriducibili l'una all'altra, anche se esprimenti, per serie di affinità o continuità storiche, aspetti per un verso o per l'altro comuni e « analogici », con differenze spesso altrettanto profonde. Di più, la teologia delle religioni, il cui statuto epistemologico è del resto da considerarsi tutt'altro che chiarito, è interessata al tema « religione e religioni », non sul piano di una considerazione astratta e teoretica, ma sul piano dell'esistenza reale, effettuale, di un « pluralismo religioso » che potrebbe offrire motivi di « fughe » o riduzioni relativistiche, sincretistiche, fondamentalistiche, ecc., come anche occasione di dialogo e di reciproca edificazione, e anche di approfondimento di ciò che è patrimonio proprio. È chiaro come una « teologia delle religioni » non possa nascere solo da contrapposizioni e alternative come quelle poste, in ambito protestante, tra le visuali di un Hocking e, rispettivamente, di un Kraemer (linea di tipo barthiano) o, in ambito cattolico, tra religione rivelata e religioni degli uomini, da questi elaborate in risposta al grande quesito. Senza entrare nella questione teologica che soggiace a queste con-

trapposizioni, si deve osservare che una teologia delle religioni si avvantaggerebbe, anzi, in certo modo, sarebbe resa possibile da una valutazione fenomenologica articolata come quella che è data dalla ricerca storico-comparativa. Certo, l'individuazione storico-tipologica differenziale delle varie « religioni » risultante da tale ricerca non equivale affatto ad una valutazione assiologica di tipo filosofico e teologico delle medesime; ma il riconoscimento che non ogni « religione » risponde necessariamente alle stesse esigenze, funzioni e domande, e che le serie e i centri di aggregazione della tematica religiosa sono stati vari e continuano ad esserlo, ma che nello stesso tempo sono attive, come lo furono nel passato (un passato qualificato storicamente e non evolucionisticamente, e, quindi condizionato da persone ed eventi), formazioni e dinamiche universalistiche, anche nel campo religioso, — tutto questo dovrebbe essere un contributo importante della ricerca storico-religiosa alla riflessione teoretica sul tema delle religioni.

BIBLIOGRAFIA

Le citazioni testuali e qualche altro riferimento sono dal nostro articolo *La religione nella storia delle religioni*, in: *Il metodo della filosofia della religione* (a cura di A. Babolin), vol. I, Padova 1975, pp. 17-46. V. anche *L'uso delle parole « religione » e « sacro »*, in: *Archivio di filosofia* (dir. da E. Castelli, Atti del Convegno su « Il sacro »), Roma 1974, pp. 87-98. Per una esposizione più vasta e riferimenti ai dati e autori menzionati nel testo, v. *La storia delle religioni*, introduzione alla *Storia delle religioni* fondata da P. TACCHI-VENTURI e diretta da G. CASTELLANI, vol. I, Torino 1971, pp. 1-171 (trad. ingl. dell'introduzione: *The History of Religions*, Leiden 1975). Per un confronto della storia delle religioni con le scienze antropologiche, v. il nostro contributo al colloquio su *The Methodology of the Science of Religions*, Turku 1973 (Atti in corso di stampa, l'Aia) (del quale v. la relazione pubbl. in « Rivista di storia e letteratura religiosa » IX, 1973, 517-534). Sulla definizione della religione v. anche il relativo capitolo in U. BIANCHI-C. J. BLEEKER-A. BAUSANI (edd.), *Problems and Methods of the History of Religion*, Leiden 1972 (Supplemento a *Numen*, vol. XIX), pp. 15-34. Per le connessioni con la teologia delle religioni v. U. BIANCHI, *La religion et les religions*, in: *Secretariatatus pro non Christianis*, « Bulletin » VII, 21, 1972, 16-25. Tra i manuali di storia delle religioni attualmente più in uso, oltre alla sesta (e del tutto rinnovata) edizione di quello diretto da G. Castellani per l'U-

TET, sopra citato, che si distingue per ampiezza di contenuti, anche nuovi per un manuale, segnaliamo la *Histoire des religions* diretta da M. BRILLANT e R. AIGRAIN, Paris 1953-56 (trad. it. *Storia delle religioni*, Roma 1960), che ha una introduzione metodologica e di storia degli studi, e tratta, oltre alle materie consuete in opere di questo genere, anche fenomeni considerati sotto il profilo delle «strutture» e sociologici (con le cosiddette «para-religioni»). Una importante serie di volumi monografici è quella intitolata *Die Religionen der Menschheit*, edita da CHR. M. SCHRÖDER, Stuttgart 1961 ss., di cui vari tomi sono tradotti in francese. Il volume d'apertura, di FR. HEILER, risente degli

orientamenti fenomenologici e «religionistici» dell'autore (da non confondere con le *Religionen der Menschheit* pubblicate dallo HEILER, Stuttgart 1959; trad. it. *Storia delle religioni*, Firenze 1962). Una importante *Histoire des religions* è in corso di pubblicazione nella «Encyclopédie de la Pléiade» sotto la direzione di H. CH. PUECH, Paris 1970 ss. (trad. it. in corso). Si distingue per una ampia trattazione della materia, e per due notevoli introduzioni, del Puech e di A. Brelich, quest'ultima attenta alla tematica storico-comparativa, ma ispirata da una concezione «funzionale» della religione. Per altri riferimenti, si veda la nostra introduzione alla *Storia delle religioni*, sopra citata.

STORIA (PUNTO DI VISTA FILOSOFICO)

VIRGILIO MELCHIORRE

I/ COSCIENZA E STORIA. - II/ LA TEMPORALITÀ. - III/ COSCIENZA TEMPORALE E SCIENZA STORICA. - IV/ IL GIUDIZIO STORICO. - V/ DIALETTICA DELLA LIBERTÀ. - VI/ IDEOLOGIA E UTOPIA.

I/ COSCIENZA E STORIA

1/

L'uomo è e diviene. Meglio, l'uomo è *nel* suo divenire: il suo divenire è il suo stesso essere. Ma non per questo il suo essere si definisce come storico: il divenire non è solo dell'uomo e non di ogni divenire diciamo che è storia.

2/

a)

Diciamo allora che il divenire è storico in quanto è divenire del *proprium* umano, dell'uomo come *coscienza*. E qui intendiamo coscienza in un significato ancora indeterminato e generale, senza di cui non potremmo neppure parlare dell'uomo, nel significato di un orizzonte *intenzionale* ove, ciò che è viene comunque inteso per un suo *sensu* d'essere, per il suo apparire in una prospettiva o in una direzione che lo conduce a presenza.

b)

Si comprende, così, perché il termine *storia* rinvii alla stessa radice del vedere (*vid, oïda*). Lo storico (*histor, vistor*), in tal modo, era per i greci non solo colui che racconta, ma anche e prima ancora colui che costituisce e vive una testimonianza.

POLIBIO (*Storie*, XII, 25h-i, 27b) indica, in questa prospettiva, l'esempio di Ulisse: colui che va per terre e per mari e narra della sua esperienza, del suo martirio o della sua testimonianza.

c)

Questa narrazione — possiamo seguire ancora POLIBIO (*Storie*, I, 4) — è tanto più storica quanto più si fa evidente nell'intenzionalità che lo attraversa, quando cioè supera il frammento o il mero ed immediato accadere ed è raccolta appunto nella ricerca di un senso, di un nesso, di una organicità significativa.

3/

a)

Se vogliamo portare a fondo questa indicazione, dobbiamo rivolgerci alle modalità essenziali e sempre ricorrenti nella coscienza storica: all'organicità significativa che attraversa il divenire storico come tale. Si pone allora, e prima di ogni altro, il problema della temporalità ed insieme quello della sua scansione essenziale: l'essere storico appare infatti contrassegnato dal nesso passato-presente-futuro.

b)

In che senso parliamo di tempo o in che senso diciamo che il tempo è il modo d'essere pro-

prio dell'uomo? Abbiamo anche parlato dell'orizzonte intenzionale, come della modalità ultima dell'uomo (I/, 2/, a). La nostra attenzione deve allora rivolgersi al tempo in quanto tempo intenzionale. Come possiamo portare a parola questa intenzionalità?

II/ LA TEMPORALITÀ

a)

Il linguaggio comune, nella sua incontrollata ovvietà, dice che il tempo è il seguito o l'insieme di passato, presente e futuro. Ciò che, però, la riflessione filosofica deve mettere in questione — non per negarla, ma per comprenderla — è proprio questa tripartizione. Si può propriamente parlare di passato, di presente, di futuro?

b)

Se consideriamo o se vogliamo nominare in sé e per sé questi tre modi, finiamo — come già indicarono per vie diverse ERACLITO e PARMENIDE (DIELS-KRANZ, 22, B, 88; 28, B, 8, 53-9) e poi, più distintamente, ARISTOTELE (*Fisica*, IV, 10, 218a) ed AGOSTINO (*Confessioni*, XI, 17-18) — col cadere in una palese contraddizione. Dovremmo definire il passato come il «non più» e il futuro come il «non ancora». Come, tuttavia, parlare del non essere? Il pensiero è solo pensiero dell'essere: il nulla in sé è impensabile e il non essere è pensabile solo come relazione o come togliimento dell'essere. Dovremmo dire allora che passato e futuro semplicemente sono un nulla e che solo il presente è: non vale infatti che solo quanto è dato nella presenza è realmente affermabile? «Quaecumque sunt non sunt nisi praesentia», diceva Agostino con una formula che la fenomenologia contemporanea potrebbe far sua. In altri termini, o passato e futuro non sono un nulla d'essere e allora sono una forma della presenza, o sono un mero non essere e allora solo il presente è, quel presente di cui non sarebbero predicabili né il passato né il futuro.

c)

La seconda alternativa appare in contraddizione con l'esperienza: un puro presente, non contaminato da alcuna assenza o non essere, corrisponderebbe all'intrasmutabile, all'indivisibile, ma tale non è l'esperienza del nostro presente. Potremmo infatti parlare del presente come

dell'*in-stans*, in sé assoluto, ma che cosa sta nell'istante e come vi sta? Quali sono i limiti dell'istante? Un accordo risuona per un istante: qual'è l'ampiezza e il limite di quel «per»? Si tratta del suono che percepiamo nella sua massima intensità? Ma poi il suono va decrescendo in intensità. Questo suo decrescere è compreso forse in altri istanti? Ma, allora, l'istante primitivo dove finisce? E, posto che se ne possa dare il termine, dovremo dire del tempo come di una mera contiguità di istanti? Eppure percepiamo il suono come una unità decrescente in intensità diverse: allora, se vogliamo parlare di rapporto tra istanti, di nuovi istanti non appaiono individuabili e comunque restano costituiti ognuno dall'altro, ognuno dal proprio non essere. Vogliamo dire invece che l'*in-stans* non corrisponde alla sola massima intensità del suono, ma al con-essere delle diverse e decrescenti intensità? Allora dobbiamo dire con HUSSERL (*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Halle 1928, parr. 8, 14) che l'unità temporale o ciò che più propriamente chiamiamo presente non è un'unità semplice, ma una unità di *ritenzione*: il suono mi è presente finché posso percepire la sua «coda» sonora, ri-tenendo in uno le diverse sonorità. Ma già questo ritenere fa palese, all'interno del presente, un conservarsi del non essere nell'essere ed un protendersi dell'essere nel non essere.

d)

Quando poi il suono cessa di stare nel presente, quando esce dall'unità percepibile e dalla ritenzione che lo accoglie, diciamo che è passato. Ma, di nuovo, si può dire che il passato sia un mero non essere e che di questo non essere non dobbiamo parlare? L'esperienza, però, ci attesta che noi ne stiamo parlando: parliamo del passato come di ciò che «ricordiamo», allo stesso modo che parliamo del futuro come di ciò che «attendiamo» o «prevediamo». Dunque, passato e futuro non sono un mero non essere: in quanto ne parliamo, in qualche modo sono; e in quanto sono, in qualche modo sono presenti.

e)

Passato e presente non possono essere, così, trascritti come un mero «non-più»; l'esperienza del ricordo e quella dell'attesa lo impediscono. D'altra parte, proprio questa esperienza, se per un verso esige che passato e futuro, essendo, siano anche presenti, per altro verso esige che la presenza del passato e quella del futuro

non sia presente allo stesso modo del « presente »: non come percezione e neppure come *Erlebnis* ritentiva, ma appunto come ricordo e come attesa, come un relativo essere e insieme come un non essere relativo. Ciò equivale a dire che la presenza è in se stessa costituita in relazione al duplice non essere del passato e del futuro: passato e futuro sono, infine, da definire come il non più e come il non ancora del presente.

f)

Vedremo poi che la coscienza storica ha la sua ragione proprio in questa ambiguità o in questa costituzione negativa del presente. Intanto va sottolineato che l'ambiguità del presente non è una semplice ambiguità, ma è a sua volta duplice: c'è il presente del presente ed è già in se stesso — come si è visto — una ritenzione d'essere e di non essere; c'è il presente del passato ed il presente del futuro. E qui in altro modo il non essere entra a costituire il presente. In ogni caso però, il presente è costituito dal non essere, è per un suo non essere: « cui causa, ut sit, illa est quia non erit » (S. AGOSTINO, *Confessioni*, XXI, 14). Rinviamo per ora la domanda sui modi con cui la coscienza manifesta questa duplice ambiguità del presente, la domanda sulla diversa « noeticità » o sui diversi modi dell'intenzionalità temporale. Attestiamoci per il momento sul primo esito della nostra ricerca: il presente è in se stesso costituito da un *proprio* non essere. Da questa conclusione sarà già possibile comprendere come si istituisca, e con quali limiti o criteri fondamentali, la coscienza storica.

III/ COSCIENZA TEMPORALE E SCIENZA STORICA

I/

a)

Se il presente dell'uomo non è in se stesso, bensì in altro o meglio in una sua alterità, il presente non può star pago presso il suo essere, ma nel suo essere è già sempre ricerca e protensione: il suo senso è anche altrove, il senso è qui anche direzione o futuro da cercare.

b)

A sua volta, però, il futuro non ha senso se non in relazione al presente che lo costituisce e che

esso costituisce, un presente che, d'altra parte, ha la sua costituzione nel non essere del passato: la tensione al futuro si fonda così nella memoria; la memoria — come già vide Agostino — è in definitiva organo del futuro (*De Trinitate*, XV, 7, 13).

2/

a)

La conoscenza storica, in quanto conoscenza del passato, nasce dunque sul non stare in sé del presente, sulla sua problematicità e insieme sulla sua progettuale ulteriorità che infine potrebbe rivelarne il senso: non esiste, dunque, una storia disinteressata e non esiste una storia quale mera ricostruzione o mero ricordo. Nella misura in cui la coscienza storica cerca di essere mero e disinteressato ricordo, già si può parlare di un tralignamento « ideologico » o del malcelato progetto di evitare il presente storico come problema aperto al futuro o di considerarlo quindi come problema concluso, come pura rivisitazione conservatrice. Se tuttavia il presente è quello che è solo in funzione di un suo futuro realmente altro, il preteso disinteresse o la pretesa obiettività della storia palesano la propria contraddizione e si manifestano come il massimo della non-obiettività e come il più alienante degli interessi.

b)

Il criterio della domanda storica viene dunque dal futuro dello storico, ma dobbiamo anche aggiungere: dal presente dello storico. Vale a dire che l'obiettività della ricerca storica diventa impossibile non solo quando vengono nascosti i problemi ancora dischiusi al futuro, ma anche quando si accede alla pretesa di ritrovare un passato in sé, com'era nella pretesa della storiografia positivista: il passato in sé e l'indicibile non essere di cui abbiamo già detto, il passato di cui si può parlare è solo ciò che costituisce il nostro presente. Il suo significato, anzi, è più dispiegato nel suo esito al presente che non nella sua già trascorsa ed originaria presenza.

c)

Tutto questo non vuol dire che la conoscenza storica si risolva nella mera attualità del nostro esserci e del nostro progettarci. Il presente — come abbiamo visto (II/c), — non è in se stesso, ma in altro: non si comprenderebbe nella sua attualità, se non cercasse di indivi-

duarne ad un tempo l'alterità, il passato. La coscienza storica è così autentica nella misura in cui non è legata alla pura indentità del presente, ma anche nella misura in cui non si illude nella possibilità di ricostruire un passato astratto: è — come ha notato il Marrou — «dialectique du Même et de l'Autre» (*De la connaissance historique*, Paris 1959, p. 88).

d)

Prendere coscienza di questa dialettica significa fondare ad un tempo la criticità della scienza storica: aver presente la domanda a partire da cui la ricerca si instaura, è anche aver presente il limite della ricerca e quindi la condizione, oltre che della sua autenticità, della sua validità.

In tal modo, lungi dal cedere ad una inconsapevole forma di relativismo, la scienza storica si avverte come un modo relazionale e si apre alla dialettica degli altri punti di vista, degli altri possibili ordini di domande.

3/

a)

Il carattere «non-obiettivo» della coscienza storica segna anche un'altra distinzione fondamentale. Qui per non-obiettività non si è inteso soggettività, si è inteso soltanto l'impossibilità di parlare del passato a prescindere dal presente che ci coinvolge, l'impossibilità di porsi sul registro dell'obiettivo, di ciò che è posto a distanza, che è il registro fondamentale delle scienze esatte: ritroviamo qui la distinzione posta dal Dilthey fra scienze della natura e scienze dello spirito, distinzione che oggi sembra di nuovo messa in questione dal neopositivismo storiografico, strutturalistico o materialistico che sia. Le scienze dello spirito trovano la loro legittimità proprio in questo essere costituite nella unità del presente e del passato, del soggetto storico e della sua alterità: l'interrogante e l'interrogato sono (e non sono) lo stesso, il soggetto e l'oggetto sono (e non sono) lo stesso; «verum et factum convertuntur», diceva Vico.

b)

Questa convergenza o questa impossibile «obiettività» della storia, lungi dal costituire la povertà del sapere storico, ne costituisce il criterio di rigore e di superiorità rispetto alle scienze della natura. Anche nel mondo naturale c'è un divenire e, parlando per astrazione,

una successione di stati, ma di questa successione l'uomo è soltanto spettatore. Anzi, proprio in quanto ne è solo spettatore, può coglierla come una successione di *stati*, per i quali il *continuum* è supposto e in qualche modo ritrovato, nei suoi segni, nelle sue tracce, ma mai colto nella sua operante identità. Nella storia, invece, l'oggetto è ad un tempo soggetto e gli «stati» sono già sempre dati dalla connessione che li struttura e li causa: nelle scienze della natura la domanda sull'origine non ha così senso ed il discorso sulla causa deve cedere il passo al discorso sulla determinazione o sul rapporto di successione determinante; nelle scienze storiche la domanda sull'origine è costitutiva, com'è costitutiva l'esperienza interna della causalità. L'evento storico è così suscettibile da una più radicale verità, di un più radicale svelamento della sua identità o del suo esserci.

c)

Questa «superiorità» della scienza storica costituisce per altro anche la sua «debolezza». Proprio in quanto sono obiettive le scienze naturali sono anche *esatte*, possono cioè godere del vantaggio della chiarezza distinta, della convincente semplicità dell'astrazione. L'unità di soggetto ed oggetto, di causa ed effetto, di presente e passato, costituisce invece per la scienza storica l'impossibilità dell'*esattezza* e la possibilità di una mai perfezionata dialettica della *finesse*.

d)

Non che l'*esattezza* manchi alla scienza storica, come non le mancano i sussidi delle scienze naturali: il rilievo degli spazi geografici, delle medie statistiche, delle date, delle condizioni fisiche, biologiche, ecc. Ma tutto questo non è che il preambolo o l'astrazione di cui dialetticamente l'*esprit de finesse* dovrà servirsi. Nella misura in cui il giudizio storico passa dai «dati» ai «significati» l'*esattezza* deve a sua volta trapassare nella chiarezza sempre meno distinta ma proprio per questo sempre più profonda delle origini e delle intenzioni.

e)

Si potrebbe dire, del resto, che questo rinvio dialettico del giudizio storico corrisponde in radice al rapporto dei modi temporali. L'essere dell'uomo, in una collocazione che è sempre spaziale, comporta che ogni evento temporale sia sempre legato ad un evento spaziale, ad un *perceptum* o ad un *percipiendum*: il tempo si la-

scia così scandire nel movimento o nel rapporto di segni spaziali, artificiali o astronomici che siano. Questi *signa temporis* finiscono anzi per essere i parametri di misura e possono apparire persino gli archetipi o le fonti della temporalità. Eppure, se ancora vogliamo tener ferma la ricognizione fenomenologica che dalla tradizione platonica trapassa in Agostino e giunge poi alla migliore lucidità con Husserl (o. c., par. 1, 9-13), dovremo ancora notare che i *signa*, in quanto attinenti alla sfera del percepibile, non costituiscono l'originario dell'esperienza temporale. Posso, infatti, anche definire con esattezza i *percepta* temporali e fra l'uno e l'altro indicare una continuità diveniente, ma l'unità dei *percepta* non è data nella percezione: vedo la lancetta dell'orologio sulle cinque, più tardi la vedo sulle cinque e cinque e dico che sono trascorsi cinque minuti, ma come faccio a parlare dell'identità della stessa lancetta e dov'è il non percepito nesso tra le due posizioni della lancetta?

Che cosa intercorre tra i due *percepta* e che cosa li connette in unità? Il parametro più radicale della scansione temporale non sta allora nella percepibile spazialità, ma in una *Erlebnis* interiore, che in sé raccoglie il visibile e l'invisibile, il presente e l'assente, il percepito e l'immaginato: senza questa originaria unità interiore, i *signa temporis* sarebbero delle mere contiguità non temporali.

f)

Inoltre, l'esperienza ancora ci fa avvisati sulla differenza fra le distanze temporali oggettivamente percepibili e la distensione interiore della temporalità. Ricordiamo ad esempio un caso ormai classico: il tempo filmofanico nella sequenza de «La corazzata Potëmkin» è molto inferiore a quello vissuto dagli spettatori. Il «tempo oggettivo» non corrisponde dunque al tempo di cui sono soggetti gli uomini in carne ed ossa e, quando poi quest'ultimo — verbalizzandosi — tenta di oggettivarsi, si traduce in una oggettività diversa da quella dei *signa temporis*.

In ogni caso, l'unità dei *signa*, il riferimento segnico o la proiezione del vissuto temporale, pur essendo condizionati e per così dire provocati dai *signa*, ne costituiscono ad un tempo l'origine sintetica e significativa. Ed è proprio per il valore non originario dei *signa*, proprio per una non «oggettiva» radice di senso, che la ricerca storica non può tradursi in una scienza esatta, anche se dell'esattezza deve avvalersi.

IV/ IL GIUDIZIO STORICO

I/

a)

Abbiamo chiarito i criteri ed i limiti di un'autentica coscienza storica. Potremmo sintetizzarli dicendo che il passato ha il suo senso e la sua reperibilità nel suo in-essere nel presente e nell'apertura di questo al futuro. Dobbiamo chiederci allora se si possa alla fine parlare ancora di un vero e proprio senso dell'evento storico. Senso vuol dire l'esserci appagante di una realtà, il suo giustificarsi nell'essere e il suo manifestarsi senza contraddizione, senso vuol dire ad un tempo direzione e rinvio: il giustificarsi, l'apparire assoluto di una realtà sono in una relazione che trascende l'immediato esserci di tale realtà.

b)

Nel nostro caso, questo vuol dire che il senso di un evento storico ha la sua assolutezza in un ancora non dato futuro: l'essere si radica dunque nel non-essere-da-essere. Ma chi può garantire questo «da-essere»? E inoltre come parlare ancora di una «invenzione» del senso, se il non essere è indicibile? È vero, non si tratta di un puro essere — come abbiamo visto (II/, b-e), si tratta di un non essere del presente e dunque di un futuro prefigurabile ed in qualche modo già indicato in ciò che è. Non si tratta però neppure di una mera presenza: il presente, che è, è effettivamente dischiuso sul suo non essere.

c)

Si potrebbe dire allora che questo non essere è già determinabile nel suo da-essere, come lo è la potenza nell'atto, come lo è il frutto nella pianta, come lo è la luna piena nella luna mancante: nell'ambito della vita naturale ciò che è e ciò che non è sono sempre ripercorribili nell'identità o nella quasi identità della loro ripetizione, sono sempre disegnabili in rapporto alle condizioni che ne determinano l'assoluto compimento. Ma si può parlare di una mera ripetibilità per la storia dell'uomo? Ciò che ha da essere è, anche per l'uomo, ciò che già sempre è stato? Si deve parlare dell'uomo nei termini dell'essenza che è — aristotelicamente — l'essere di ciò che era? Anche la storia, dunque, come permanenza o come divenire che sempre ripete in circolo una ricorrente identità?

2/

a)

Senza dubbio, come per ogni divenire, non parleremo a proposito della storia di un assoluto divenire e quindi di una mai data identità. L'assoluto divenire sarebbe un'autocontraddizione e — come già notò Kierkegaard — finirebbe col convertirsi nel suo contrario: infatti, assoluto divenire significherebbe assoluto mutamento, passaggio da ciò che è al suo totalmente altro, si tratti di altro essere o di mero nulla; in ogni caso ci troveremmo di fronte ad una originaria identità che è immutata finché è e, globalmente, ci troveremmo di fronte ad una pura contiguità di diversi. Il paradosso zenoniano avrebbe qui la sua verità e il divenire non sarebbe che l'apparenza dell'immobile. Tuttavia e in ogni caso, almeno l'esperienza di questo apparente divenire, almeno il divenire dell'illusoria coscienza, restano pur sempre come una insuperabile esperienza, non dell'immobile, ma del mutamento: *diviene*, dunque, *solo ciò che permane*. Ed è proprio questa incontestabile permanenza che ci permette di riproporre anche per l'uomo la dizione di una essenzialità perdurante.

b)

Parlare di un'essenza o di una perduranza non vuol dire che affermiamo l'essere di una immobilità che fa da supporto al divenire. In questo caso, verremmo a riproporre, ma raddoppiata, la contraddizione di cui dicevamo poc'anzi. In che rapporto starebbero, infatti, i termini del divenire con il loro supporto essenziale?

Se si tratta di un rapporto di consustanzialità, allora il loro divenire è ad un tempo il divenire della stessa permanenza essenziale. Se questa permanenza deve restare immutata, allora il suo rapporto con i termini del divenire è puramente estrinseco e questi ultimi devono essere intesi senza una reciproca connessione: avremmo, infine, una doppia immobilità ed una doppia contiguità, quella dell'essenza con i termini del divenire e quella dei termini del divenire tra di loro. Se, dunque, dobbiamo ritenere che l'essenza costituisce l'effettiva unità del divenire, dobbiamo anche affermare che il divenire è il divenire dell'essenza stessa. Certo, il linguaggio trova qui la sua difficoltà, giacché l'espressione concettuale è semper astrante rispetto all'unità dell'esperienza. In questo caso, dunque, possiamo trascrivere la verità solo con una formula paratattica e parlare soltanto di una permanenza mutabile o di un divenire del perma-

nente: divenire che permane, permanente che diviene.

c)

Tutto questo ci permette di precisare in quali termini può essere introdotto un criterio di valutazione storica o un riferimento ai valori essenziali della storia. In altri termini, fino a quando — pur nel suo divenire, nel suo decremento o nel suo incremento — possiamo parlare di una identità umana, possiamo ad un tempo individuare anche il ricorrente *proprium* di questa identità, ciò senza di cui essa non sarebbe più tale: possiamo individuare i modi ricorrenti e fondamentali che in ogni sequenza del divenire fanno apparire e divenire l'identico.

d)

In definitiva, da una parte diciamo che il discorso sul valore va riproposto in relazione ad una identità propria dell'uomo, dall'altra parte dobbiamo anche asserire che il riconoscimento del valore non può essere fatto nel senso della mera ripetibilità o della intrasmutabilità dell'identico. A questa conclusione sembrano già portarci l'esperienza storica e la stessa pratica della scienza storica, ma dovremo giungervi in modo più rigoroso e in linea di principio affrontando il discorso sull'uomo come essere di libertà: la ricerca di un senso che è e ad un tempo ancora ha da essere, la ricerca dei criteri per dire e giudicare di questo senso, ci porteranno appunto sul versante della libertà e sulla struttura dialettica del suo darsi.

3/

a)

Il problema del giudizio storico si pone dunque in questi termini: l'uomo è strutturato in una identità essenziale che non è una mera identità d'essere, ma un'identità aperta *nell'essere* e *per* l'essere; in qual modo il processo nell'essere può allora dirsi conforme a questa apertura ed alla sua richiesta d'essere? Il problema esige, però, il chiarimento previo di quella che abbiamo chiamato identità essenziale.

b)

L'equazione fra identità essenziale ed apertura o richiesta d'essere non va intesa come un semplice slittamento retorico e forse neppure come una traslazione metaforica. Parliamo di apertura e di richiesta perché l'identità insuperabile

e, alla fine, incontestabile dell'uomo va cercata nell'area della coscienza: ogni qualificazione dell'uomo può essere rimossa nel dubbio, ma il dubitare, l'interrogare resta pur sempre come l'orizzonte insuperabile in cui ogni modo dell'uomo viene a qualificarsi. Potremo qui modificare l'asserto cartesiano e raccoglierci nella formula anapodittica del *Dubito, ergo sum*. L'identità dell'uomo va, così, cercata nella coscienza e nel divenire della coscienza: la coscienza appunto come apertura e come richiesta.

c)

In che senso apertura e richiesta? Qual è l'intenzionalità che attraversa ogni forma di coscienza? Interrogare qualcosa è insieme sapere e non sapere: il puro sapere come la pura ignoranza non generano alcuna domanda; la domanda nasce sempre su un sapere che ad un tempo si riconosce come inadeguato, si rivolge sempre a qualcosa che non si è ancora manifestato in se stesso o nella sua totalità di senso. La condizione che rende possibile l'interrogare e che anzi lo suscita è dunque la richiesta di una adeguazione di senso: sinché la realtà non manifesterà pienamente se stessa, sinché si manifesterà come rinvio di senso, la coscienza dell'uomo si manterrà come apertura e come domanda.

d)

Tutto questo implica che, nella sua più originaria intimità, la coscienza sia costituita nella partecipazione all'assoluto: l'intenzionalità radicale e ricorrente in ogni forma di coscienza è quella dell'assoluto come pienezza di senso, come *logos* in sé esaurito ed appagante. E qui si intenda il *logos* appunto nella sua valenza originaria, che dice del *raccogliere*, dell'intelligibilità che connette e fonda o del raccoglimento che impedisce la contraddizione del manifestarsi sul nulla o dell'andare a nulla.

e)

D'altra parte, l'assoluto senso, il *logos* di ogni realtà appartiene all'uomo come una formalità originaria, ma indeterminata: la determinazione si manifesta appunto come un rinvio di senso, come rimando ad una totalità determinata che è però mai pienamente dispiegata e che nel suo insieme è data solo in assenza.

f)

Di più, la determinazione che l'uomo interroga è spesso afflitta dalla contraddizione dell'erro-

re o del male: da ciò che in se stesso è non senso, mero e brutto evento del quale appunto non può darsi un senso ultimo. La razionalità da cui la coscienza è costituita e che la coscienza cerca è di per sé impotente di fronte al suo contrario: può vincerlo, ma non può darne ragione; l'irrazionale non può essere radicato nella radicalità del *logos*, non può costituire una modalità o un modo di manifestarsi dell'assoluto. Qui si disvela una trascendenza inadeguabile del *logos* che è, dunque, partecipazione ma anche alterità: quanto è dato, per un verso lascia trasparire la sua comunione con un senso assoluto, ma per altro verso manifesta una sua *diversità ontologica* che non è mera «apparenza», che non è tolta sin dall'origine dell'apparire, ma che solo il tempo e la storia potrebbero rimuovere.

4/

a)

Su questa base si costituisce la struttura dell'esistenza storica, per un lato dipendente e per l'altro indeterminata ed indeterminabile, se non per la decisione della scelta. Il giudizio storico, come vedremo, nascerà appunto dall'analisi delle condizioni e delle dipendenze date e infine dall'analisi della loro capacità di mantenere aperto l'orizzonte della scelta. La dipendenza va qui appunto intesa in due sensi: relativamente ai dati in cui emerge la coscienza storica e relativamente all'intenzionalità che abbiamo visto costitutiva di ogni coscienza (IV/, 3/, c-d).

b)

Abbiamo visto (IV/, 3/, b) che la coscienza storica è data a se stessa non come sapere, ma come interrogazione, ovvero come un sapere che ritorna al suo essere dato e che qui pone il problema della propria identità. La coscienza, dunque, come *movimento riflessivo* e inoltre come riflessione che coglie se stessa in rapporto ad altro. Duplice dipendenza, quella del riflettere come tale e quella della relazione ad altro. Il riflettere implica che la coscienza non si dà a se stessa, ma che semmai si dà a se stessa all'interno del suo esser già data. In questo suo esser già data essa è poi non in sé e per sé, ma in relazione ad una totalità altra che costituisce il suo orizzonte identificativo: essa in sé è nulla, è solo in quanto ad un tempo pensa l'altro e — di nuovo — l'altro come riconosciuto, come dato.

In questa duplice dipendenza parlare di libertà assoluta o di un essere per sé dell'uomo sarebbe mera vanità verbale: l'essere storico e la sua coscienza si ergono primitivamente nel riconoscimento della necessità, quella del proprio passato e quella dell'altro da sé che insieme ne sono costitutivi.

c)

L'essere storico e la sua coscienza, come abbiamo visto (III/, 1/, a); III/, 2/, a); IV/, 3/, c-d) non sono però esauriti in se stessi, non sono un senso a sé, bensì un senso in divenire: un senso che si va cercando nella ulteriorità dell'essere non ancora dato o non ancora fatto presente. Ed è in questa direzione che si pone il problema dell'iniziativa storica, una direzione che tuttavia va precisata in rapporto a quanto si è appena detto (IV/, 4/, b). L'iniziativa è rivolta al possibile, cioè non ad un astratto non-essere-da-essere, ma a quel non ancora dato che è reso disponibile dal presente storico: anche quando si rivolge ad una mera idealità, l'iniziativa non può che riuscire a quanto è concesso dal presente; la sua insistenza sulla mera idealità non può che diventare omissione del realmente possibile. In ogni caso, si può dire con KIERKEGAARD che «la necessità è ciò che trattiene rispetto alla possibilità» (*La malattia mortale*, Firenze 1953, p. 243). D'altra parte, ciò che spinge al possibile è, come si diceva, l'evidenza di un senso non ancora dato: il criterio immanente alla determinazione del possibile sta, dunque, nell'individuare quella eventualità che sia concreta, cioè attualmente concessa dal presente storico, e che ad un tempo costituisca il massimo della adeguazione di senso.

d)

La via della adeguazione del senso sta nella possibilità di riferire un dato o un dabile alla totalità dei dati che gli sono relativi e che pertanto lo costituiscono: è la via che, nei termini di Laplace, potremmo attribuire ad un intelletto «astronomico», capace cioè di tutte le correlazioni possibili. Se l'ipotesi dell'intelletto astronomico potesse realizzarsi, non vi sarebbe alcun spazio per una reale affermazione della libertà storica, quale libertà di scelta: infatti, se l'uomo è costituito nella intenzionalità al senso assoluto e se una eventualità si manifestasse come un nesso o come una *proximità* necessaria nell'unità del senso assoluto, questa eventualità non potrebbe non essere accolta, sarebbe determinante nel divenire dell'uomo verso se

stesso e l'unità di passato-presente-futuro sarebbe una unità necessaria e necessitante.

Può, dunque, darsi un siffatto intelletto «astronomico»? Il carattere situato ed erratico della coscienza umana sembra, già a prima vista, escludere questa eventualità: in ogni caso non si tratterebbe di una eventualità prossima. L'analisi di ciò che abbiamo chiamato erratico, che è anche luogo dell'errore e della contraddizione, (IV/, 3/, e-f), ci hanno portato a stabilire in linea di principio una trascendenza ed una differenza ontologica nel cuore stesso dell'unità dell'uomo con l'essere.

Una oscurità costitutiva ed originaria determina così la coscienza dell'uomo e, di conseguenza, mentre la coscienza dischiude un evento come evento umano, lo dischiude ad un tempo nel segno del mai totalmente determinabile: su questa base l'uomo non può essere necessitato ad agire, né può invocare una piena necessità del suo futuro; la sua decisione non è che la decisione della scelta e la scelta non è che il salto che si pone al limite del sapere o al culmine dell'indecisione coscienziale.

e)

La via dell'autenticità storica non è, pertanto, definibile in senso deterministico. O potrebbe esserlo a condizione che non considerassimo la coscienza, portatrice dell'indeterminabilità, quale fattore essenziale e dominante per il porsi di un evento propriamente umano: l'uomo, per così dire, può essere determinato solo alle spalle, sul piano dell'inconscio ovvero del non ancora umano; può essere determinato, allora, solo in quanto viene costretto o riportato all'inconscio. Come dice un'antica sentenza, «quem deus vult perdere, prius dementat». Il risvolto di questa sentenza è quindi che, nella misura in cui la coscienza si tien desta, nessun dio può perderla: il regno della libertà di scelta passa per la difesa di tutti i possibili spazi coscienziali.

f)

Per riprendere ancora la metafora dell'uomo determinato «alle spalle», e per riprenderla da un lato che non è più negativo, dobbiamo tornare al rapporto di trascendenza: l'uomo che è originariamente partecipe di un assoluto *logos* (IV/, 3/, c-e), ma che è pure originariamente trasceso dall'alterità di questo: una alterità che, semmai potrà essere colmata, potrà esserlo solo sul piano del futuro storico o dell'*eschaton* (IV/, 3/, c-f). Una determinazione «alle spalle» dell'uomo, una determinazione sul terreno

dell'inconscio può allora darsi non solo in senso negativo ed alienante, nel senso che trattiene o respinge nell'inconscio, ma anche in senso positivo, cioè nel senso che sospinge l'inconscio verso le condizioni di una ulteriore e più adeguata coscienzialità, verso la partecipazione assoluta e non più contraddetta con l'assoluta correlazione di senso con l'Altro.

Non si può dire, in linea di principio, che l'iniziativa storica, come iniziativa disalienante o come iniziativa rivolta ad un senso appartenga soltanto all'uomo. Anzi, se alla radice la donazione di un senso assoluto appartiene a ciò che abbiamo chiamato *logos* e che la tradizione speculativa nomina pure col semplice nome dell'Essere, occorre dire che la stessa realtà storica appartiene al darsi dell'Essere, al suo apparire nella molteplicità umana e non umana: la donazione di senso non si sovrappone, infatti, alle cose ma è l'essere stesso delle cose; la stessa trascendenza del *leghein* non è il luogo di una contiguità, ma solo quell'identità altra che dappertutto si partecipa e si dà, anche nel fondo non ancora conscio dell'uomo.

Il darsi dell'Essere all'uomo come uomo passa tuttavia nell'orizzonte decisivo della coscienza e questa, in forza della sua costitutiva oscillazione o della sua radicale oscurità (IV/, 4/, d), in forza cioè del suo potere di scelta può diventare una resistenza, un adombramento alla stessa via del senso: il paradosso della oscurità su cui si erge la scelta è quello di poter concludere non ad una dilatazione, ma ad un ottundimento della via coscienziale, del luogo in cui si fa o dovrebbe farsi presente il senso dell'essere.

5/

a)

Abbiamo così raggiunto i canoni fondamentali del giudizio storico quale giudizio di valore. Qui l'origine latina del termine può aiutarci: ha valore ciò che è in forza, che ha potenza, che ha sanità, ossia ciò che non è sottomesso alla potenza del negativo e che resta aperto sulla via dell'essere. La negatività di un evento o di una situazione storica è così da indicare ai diversi livelli cui siamo pervenuti: quanto sul piano delle situazioni e delle istituzioni si dia occlusivo della possibilità e del realmente *novum*; (IV/, 4/, c-e); quanto venga a determinare una riduzione dell'apertura sulla totalità del senso (IV/, 4/, d) e si costituisca come uno sviamento rispetto all'appello che viene dalla trascendenza (IV/, 4/, f). In definitiva, il giudizio storico è un giudizio sulla misura o sullo

stato di quella relazione che potremmo chiamare ad un tempo relazione di religiosità o di libertà, nel senso dell'apertura o della disposizione all'Essere.

b)

Il rilievo della negatività e della positività, del disvalore o del valore, ha per altro la sua fondatezza solo se si istituisce nella connessione del possibile e del necessario, del non dato e del dato: l'insistenza sul solo versante della possibilità rischia la contraddizione tanto sul piano del giudizio quanto sul piano del progetto storico. Sul piano del progetto rischia la mera evasione ed infine il mantenimento delle condizioni date: la pura rivolta o la mera tensione escatologica sono, contro se stesse, una forma di conservazione. Sul piano del giudizio, la critica sul possibile e sull'impossibile diventa del tutto impotente, se non si esercita all'interno del dato, se non diviene critica delle situazioni reali che in se stesse aprono o chiudono la possibilità.

c)

Il discorso deve allora chiarirsi su due versanti. Il primo: quali sono i rapporti che possono darsi fra necessità e possibilità, fra dato e non dato, fra condizione e scelta; in definitiva, in che modo possiamo parlare di una dialettica della libertà? Il secondo: quali sono gli ambiti che il giudizio storico deve privilegiare per portare a termine la disamina del rapporto necessità-possibilità? In altri termini, quali sono le condizioni storiche determinanti e quali quelle dominanti per l'apertura sul possibile e sulla trascendenza? Il problema marx-engelsiano del « determinante in ultima istanza » andrà, a questo riguardo, nuovamente ripreso.

V/ DIALETTICA DELLA LIBERTÀ

I/

a)

Il futuro non si presenta mai in modo determinante (IV/, 4/, d) ed è pertanto rotto nell'alternativa della scelta: è sempre ad un tempo possibilità d'essere e possibilità di non essere. Ma il possibile si predica di ciò che già è: non è mai possibilità pura, è sempre possibilità di qualcosa o di qualcuno (ove il « di » va inteso in senso soggettivo: (IV/, 4/, c). Anche come alternativa del non essere, il possibile è dunque

sempre tensione a qualcosa, mai al puro nulla, a meno che la ricerca del non essere voglia annullare lo stesso portatore del possibile, tentando il suicidio o la fine della stessa storicità. Sia il poter essere che il poter non essere progettano, dunque, una qualche posizione di realtà e la scelta dell'una o dell'altra alternativa è di per se stessa una *tesi* che respinge il non scelto ad *antitesi*.

b)

Ciò che muove a realizzare il possibile è, come dicevamo (III/, 1/, a); III/, 2/, a); IV/, 4/, c-d), la ricerca dell'essere o d'una adeguatezza di senso. La via del senso si era poi manifestata nel rimando alla totalità o ad una assolutezza che nulla toglie e tutto contiene: *logos* come «raccolgimento» (IV/, 3/, d-e). Ora, proprio questa tensione totalizzante porta a mettere in questione la *tesi*, non appena sia posta, e ciò appunto perché essa istituisce ad un tempo un'antitesi ed esclude così o tende ad escludere un'altra positività, un altro assetto del mondo, che ora mi sta di fronte con il vuoto della mia assenza. Ho, ad esempio, scelto di scrivere invece di non scrivere ovvero — ancora per esempio — di passeggiare: il mondo che, fuori della mia stanza se ne sta ora privo della mia presenza e del mio passaggio connota negativamente il mondo nel quale e per il quale scrivo; in questa sua negatività, che tuttavia non è un nulla, attende di essere riconsiderato. Ogni tesi, mentre è definita dalla sua antitesi, è in qualche modo un tradimento della totalità ed è così già richiamata a *riprendere* quello che ha escluso.

2/

a)

Ogni tesi ha così nuovamente di fronte due alternative: mantenersi nella propria teticità, istituendo un regime antitetico, o tentare la ripresa dell'antitesi con un movimento sintetico. La *sintesi*, tuttavia, non sarà mai l'identificazione dei termini in cui si divideva il possibile: l'identità dello scrivere e del non scrivere sarebbe stata prima contraddittoria; ora non possiamo parlare di contraddittori perché il secondo termine viene riproposto dopo la posizione del primo e solo sulla sua base. Passeggerò dopo aver scritto e *con* quello che ho scritto o continuerò a scrivere facendo della mia scrittura — si pensi al giovane Kierkegaard — un «viaggio» nel mondo: la sintesi è pur sempre costituita all'interno della tesi; la

svolta che ho imposto al mondo è pur sempre irreversibile.

Quando Marx pensa alla via del proletariato, pensa ad una operazione sintetica di questo tipo: la liberazione dell'uomo passa attraverso una iniziale posizione antitetica, la lotta di classe; ma questo rapporto antitetico è gestito da una tesi, da una classe, quella proletaria, che in se stessa è già coscienza della totalità e che pertanto è già volta alla sintesi che sopprime l'antiteticità ovvero la lotta di classe.

La nuova sintesi sarà, comunque, tentata a partire dalla tesi, all'interno del presupposto proletario: un'impresa che la storia ha manifestato in tutta la sua pericolosa ambiguità.

b)

Si può aggiungere che la sintesi è, a sua volta, una tesi di secondo grado che in se stessa costituisce ad antitesi la tesi di primo grado e dunque sarà subito coinvolta dal problema di una nuova ripresa sintetica. Stando ancora all'esempio della sintesi marxista, il futuro della rivoluzione non potrà esaurirsi in una mera sintesi degli opposti, ma dovrà pur sempre scegliere di fronte alla positività del primo stadio tetico-antitetico: si tratterà, infine, di salvare l'originaria purezza rivoluzionaria. Il processo dialettico è così chiamato in una sequenza totalizzante che non può mai dirsi conclusa o che, almeno, non può ancora dirsi risolto nel circolo di una perfetta contemporaneità di movimenti sintetici, nel senso in cui potevano esigerlo gli ultimi capitoli hegeliani o nel senso in cui lo prefigura l'Apocalisse neotestamentaria.

3/

Alla linea della sintesi, dicevamo, si contrappone l'alternativa dell'ostinazione tetica ovvero del regime antitetico. Anche da questa parte si può parlare di processo dialettico, perché pur sempre la tesi deve lasciarsi definire dalla antitesi e questa da quella, ma al limite l'esito di tale processo non può dirsi propriamente sintetico: si tratta di una sintesi negativa che in ultimo comporta la sclerosi o la caduta della tesi, che se ne sta in sé e che così si condanna all'irrelazione, cioè al non senso (IV/, 3/, d-e). Potrebbe valere in tal senso, ad esempio, la lettura gramsciana della Riforma cattolica intesa come mero rapporto antitetico, come mera controriforma, come incapacità di riprendere sul piano della tesi cattolica il movimento popolare della rivolta protestante. Avremmo così

la chiave per intendere un contesto storico che sin dall'inizio ha decretato la propria caduta. Qui, tuttavia, ricordiamo la lettura gramsciana più per il suo valore esemplificativo che per la sua effettiva capacità di ricomprendere l'intero fenomeno. Ché, se volessimo portare a fondo l'analisi, l'esempio diventerebbe d'altra parte ancora più eloquente e ci mostrerebbe tutta la complessità del concreto movimento storico: dovremmo, infatti, rinvenire linee meramente antitetiche e sarebbero le linee delle occasioni perdute, delle morti stoltamente decretate nel proprio futuro; ma dovremmo rinvenire anche linee progressivamente sintetiche, quelle che infine hanno oggi permesso l'avvio di nuove sintesi ecumeniche o di nuovi incontri storici.

4/

a)

Il ventaglio delle possibilità dialettiche ci ha sin qui portato ad indicare la possibilità negativa dell'ostinazione antitetica e la duplice possibilità positiva della sintesi, si costituisca questa a partire dall'iniziativa tetica o si costituisca a partire dall'iniziativa antitetica fattasi a suo volta tesi, a partire cioè dalla scelta del buon signore o a partire da quella del servo in rivolta (ma — riprenderemo il discorso tra poco — l'analisi della figura servo-padrone, prima in Vico e poi in Hegel e Marx, ci ricorda che la storia procede piuttosto nel senso della seconda sintesi). Va indicata ora una quarta possibilità più insidiosamente negativa della prima e forse più conforme alla ricorrente complessità della storia. La tesi che ostinatamente si tenga a se stessa può infatti avvertire che l'antitesi respinta costituisce un'insidia ed una forza di contraddizione: la volontà di mantenersi in sé spinge allora la tesi all'astuzia di aprirsi all'antitesi, ma si tratta a ben vedere di una falsa dialessi o di una compromissione: sintesi che non mira a riunire i diversi, ma che nei diversi cerca solo l'identico. Aggregazione dei simili, dunque, e non propriamente sintesi: astuzia che rinvia la morte, ma che in fondo mantiene il destino mortale dell'ostinazione tetica; infine, sterilità di una sintesi che si è data solo apparentemente e che ha lasciato cadere i germi della diversità o del possibile *novum*.

b)

In questa prospettiva si potrebbe leggere anche l'età contemporanea e in essa il passaggio al sistema neocapitalistico. L'appropriazione

capitalistica aveva costituito un regime radicalmente antitetico, tanto che proprio in vista di questa radicalità Marx aveva potuto annunziare la rivolta dell'uomo colpito nella sua essenza. La ricchezza del capitale era, però, fondata sulla serialità del prodotto industriale e sulla stessa possibilità di incrementare la serialità della produzione: ciò che doveva portare da una parte alla sempre ulteriore concentrazione dei mezzi di produzione e, dall'altra, all'estensione ed alla serializzazione dell'area di consumo. Così, mentre il nuovo capitale si trovò ad aggregare in un sistema sempre più astratto ed anonimo i suoi capitani, si vide anche costretto a dilatare il potere d'acquisto al di là dei propri confini: la dipendenza del proletariato fu così, almeno in apparenza, via via ridotta e l'antitesi fu sempre più adombrata nel convenire del servo col signore. Il prezzo della compromissione doveva essere, però, l'abbandono di quelle forme di cultura e di vita che restavano legate ad una capacità produttiva relativamente indivisa e non serializzante e che pur occorreva salvaguardare nella loro identità: la contraddizione della tesi che se ne sta per sé era, così, solo adombrata o solo rinviata nella sua forza mortale, ma era ad un tempo fatta più ampia e più divoratrice. Potranno darsi le condizioni storiche per lasciarla emergere in tutta la sua gravità e per riprendere la via della sintesi?

5/

a)

La domanda ci permette di ritornare al disegno generale della coscienza storica, che è qui il nostro obiettivo. L'apertura del possibile ventaglio dialettico ci ha permesso di precisare il giudizio sulla libertà e sull'apertura alla trascendenza: le chiavi di lettura sembrano ormai precisate al riguardo dei modi possibili della totalizzazione storica. Di questi modi, il primo soltanto, quello della tesi che in se stessa già prefigura la ripresa dell'antitesi e già dilata l'invenzione del senso, è sembrato l'unico propriamente positivo, l'unico realmente libero dalla contraddizione. Si tratta, però, di un modo che sembra il meno dominante nella storia dell'uomo: i modi negativi e tendenzialmente antidialettici dell'antitesi tenuta e della compromissione sono più ricorrenti; il modo sintetico che si lega a partire dall'antitesi disconosciuta nella propria identità è poi quello che la coscienza storica si vede costretta a riconoscere con maggior speranza, ma è pur sempre sin-

tesi che si leva dalla contraddizione. L'egemonia della contraddizione, positiva o negativa che sia, è così per diversi aspetti ancora la più forte nella storia: il progresso dell'uomo, il salto qualitativo della disalienazione non vanno allora dal regno della necessità a quello della libertà, giacché la libertà del possibile non può levarsi che all'interno della necessità (IV/, 4/, c); il salto dovrà piuttosto cercarsi rispetto al regno della contraddizione in vista di uno stato apocalittico delle libertà o di un regno corale delle sintesi e delle riconoscenze (V/, 2/, b).

b)

La coscienza storica è così chiamata non solo a valutare i modi dialettici dell'iniziativa umana, ma i luoghi più significativi e più dominanti della contraddizione storica. E, per farlo, essa dovrà tener sempre presente l'intenzionalità costitutiva e mai del tutto sopprimibile della coscienza, quella di un senso assoluto o di una totalizzazione dei sensi: anche l'itinerario della contraddizione soggiace a questa linea di forza, ne è solo lo stravolgimento. Nella misura in cui se ne sta per se stessa, la tesi non può infatti prescindere dalla condizione che l'ha generata e che spinge appunto al compimento o all'assolutezza del senso: solo che la tesi si appropria dell'assolutezza e la scambia con la propria identità, come ha mostrato ancora l'analisi hegeliana del signore. Colui che si fa signore non ha eliminato il proprio nemico, perché nella nullità aperta dall'annullamento anche il potere dell'essere scomparirebbe e sarebbe alla fine irricognoscibile, ma lo sottomette nella dipendenza più totale; il servo allora dovrà confessare di non essere in sé, ma in altro, nel signore a cui «è essenza l'essere-per-sé». Non dimenticheremo qui che la natura teologica dell'appropriazione signorile s'era già fatta evidente ben prima di Hegel, nei discorsi di Lutero sull'usura, quei discorsi che MARX citerà ne *Il capitale* e dei quali si servirà per dare un giudizio radicale sull'età capitalista.

c)

Tutto questo vuol dire che la coscienza storica ha ormai un'indicazione di metodo fondamentale: l'indagine che deve portare in giudizio un evento o un intero sociale è finalmente avvertita che *la sua attenzione deve puntare al rilievo delle totalizzazioni storiche*, positive o negative che siano. Il discorso si apre così sulla posizione privilegiata che nell'analisi storica vengono ad avere l'ideologia e l'utopia.

VI/ IDEOLOGIA E UTOPIA

I/

a)

Come ha già mostrato Karl Mannheim, ideologia ed utopia costituiscono la forma totalizzante di un intero sociale, proposta o disegno di un assetto globale della storicità, disegno che ricomprende quanto è in quanto ha da essere e che traduce il senso del presente in una costruzione integrata del futuro.

b)

Ideologia ed utopia sono così accomunate dallo sforzo di mediare la realtà data attraverso l'intenzionalità del senso assoluto: non sono né semplice proclamazione dell'assoluto o dell'*éschaton* né semplice aggregazione della situazione storica, ma mediazione di questa con quella, progetto di una sintesi futura che ad un tempo pone in questione il presente e concretamente lo muove oltre di sé. Tuttavia è proprio in questa correlazione che ideologia ed utopia si differenziano e si contrappongono.

2/

a)

L'affermazione ideologica si leva spesso contro quella utopica all'insegna della concretezza storica o di un futuro realmente progettabile, ma il futuro dell'ideologia è solo apparente: è soprattutto ripetizione, proiezione, estensione, compimento del presente; potremmo dire futuro «quantitativo», non «qualitativo».

b)

Sotto questo riguardo dovremmo, per molti aspetti, comprendere lo stesso utopismo letterario con i suoi disegni precisi, con le sue figure urbanistiche che infine riescono ad essere soltanto una ricomposizione ideale ed armonica di materiali storici già dati: l'intenzionalità generica ed indeterminata di un senso assoluto tenta qui di tradursi in una concretezza di contenuti e di istituzioni, non in una concretezza di strutture e di forze storiche. In tal senso, discutendo del socialismo utopistico degli Owen, dei Saint-Simon, dei Fourier, Marx ed Engels hanno parlato di «forza reazionaria» (MEW, 4, p. 489): il falso futuro, se non è opera della cattiva coscienza, è in ogni caso una copertura del presente, una astuzia conservatrice.

3/

a)

La vera mediazione utopica ha cura di lasciare indeterminato o di determinare via via il progetto di una totalità storica: essa cerca la concretezza soprattutto negativamente. Il futuro infatti è portatore di una ulteriorità di senso, quando si pone come effettivo non essere del presente: la sua prima determinazione passa dunque attraverso il rilievo delle deficienze, delle contraddizioni, dei non sensi aperti nell'attualità storica.

b)

La mediazione utopica è così, prima di tutto intervento critico sul presente. E, però, non semplicemente critica di questo o quel contenuto storico, bensì e soprattutto critica delle forze e dei vettori totalizzanti, critica del loro modo concreto di operare nell'attualità storica.

4/

a)

In questa prospettiva si può comprendere il richiamo di Marx alla critica dei rapporti sociali di produzione, intesi come struttura portante della realtà storica. Ma l'interpretazione marxista del complesso ideologico e, più ampiamente, di quello spirituale (quindi anche di quello utopico) quale complesso sovrastrutturale e in definitiva secondario ha — com'è noto — creato difficoltà e circoli viziosi. Ricorderemo a questo proposito che lo schema marxiano struttura-s sovrastruttura è fondato sulla divisione del lavoro: il processo ed il dilatarsi di tale divisione doveva portare alla separazione degli ambiti e quindi anche al relativo stare per sé del mondo produttivo e del mondo intellettuale; è evidente che questa reale divaricazione doveva poi porre il problema del rapporto tra gli ambiti e il problema della radicalità di questo o di quell'ambito. La questione esiste, ma a ben vedere si pone alla superficie o agli approdi oggettivati dell'essere storico: istituzioni produttive, strumenti di lavoro; costituzioni civili e relazione pubbliche; scienze della natura e scienze dello spirito; poesia, religione, ecc. A tale livello e nella misura in cui le concrezioni oggettive di questi ambiti sono fra loro astratte, si pone certamente il problema di ravvisare un rapporto dialettico dei piani storici e, in questo, il carattere dominante dell'uno o dell'altro piano. Questa dominanza, però, com'è possibile insinuare dopo Althusser, non

può essere definita in linea di principio e per sempre: va individuata volta a volta nel concreto nesso delle condizioni storiche.

b)

Abbiamo finito col parlare di dominanza e non di struttura. In realtà, al livello della divisione del lavoro, non è possibile parlare di alcuna struttura: tutte le oggettivazioni storiche, materiali o ideali che siano, sono sovrastrutture e tutte sono attraversate da una forma strutturale, che non è mai totalmente oggettivabile, che nessuna divisione del lavoro riesce mai del tutto a ripartire. Si tratta di quella intenzionalità che ad un tempo comprende la concretezza individuata e l'assoluto, il senso immediato e l'adeguazione o riempimento di senso: questa intenzionalità via via tentando le sue sintesi e le sue ricomprensioni e le va tentando all'interno dei diversi modi della storicità.

c)

La coscienza critica dovrà allora cercare, all'interno di un intero storico e in ciascuna delle sue modalità concrete, quale sia la forza sintetica che sta attualmente operando. Dovrà poi chiedersi quale sia la reale capacità che questa può mettere in atto quanto ad un trascendimento delle situazioni storiche ed al guadagno di un reale *novum*, di un'ulteriore e più ampia adeguazione di senso. La dialettica più profonda non è quella che si instaura fra le diverse forme della storicità, ma quella che intercorre fra la struttura intenzionale storica e quelle diverse forme: la dominanza di questa o di quella non è poi che il modo di farsi determinante da parte della stessa ricorrente forza strutturale.

d)

Tutto questo può essere detto altrimenti, facendo notare che ideologia ed utopia, prima ancora di tradursi in forme autonome, in fenomeni culturali, sono un'intenzionalità che corre all'interno di ogni evento: non a caso, prima ancora di parlare di una cultura a sé stante, gli uomini hanno parlato di *cultus agri*, *cultus deorum*, *cultura mentis*, ecc.; ogni evento ed ogni operazione umana è già in se stessa attraversata da quel rinvio ad un senso globale o da quella forza trascendente che chiamiamo spirito. In tal senso, la situazione storica potrà, al limite, sembrare persino esente da chiari rapporti ideologici, come accade oggi quando diciamo superata la fase storica delle ideologie a tutto vantaggio di una comune razionalità tecnologica. E tuttavia questo non toglie che la

stessa razionalità tecnologica dovrà manifestarsi in se stessa quale espressione di una più radicale ideologia: un'ideologia che sta nelle cose e che ne costituisce il segreto intenzionale.

5/

Di nuovo, si chiarisce alla fine che l'intenzionalità che abbiamo cercato alle radici del processo storico non va intesa al solo e più alto livello della coscienza riflessa: si tratta bensì della condizione strutturale che, ai diversi piani, costituisce l'uomo in quanto tale, in quanto rapporto con la trascendenza. È in funzione di questa struttura che la riflessione storica deve orientare la propria ricerca, chiedendosi poi se e in che modo gli eventi pongano la questione della trascendenza, se secondo verità e secondo finzione, se in forza di una critica radicale o in forza di una retorica conservatrice.

Essere nell'apertura della trascendenza è appunto riconoscere l'inquietudine del presente ed è ad un tempo ricerca di un'ulteriorità storica, ma questa ricerca comporta pure la messa in questione della propria identità e del proprio spazio: l'illusione mortale del conservarsi in sé può essere vinta solo nella morte liberatrice che dal sé sospinge nell'Altro.

BIBLIOGRAFIA

1/

La visione del tempo e della storia, quale visione aperta e disposta al futuro come speranza o almeno come possibilità, è tutt'altro che originaria nella coscienza dell'occidente: in realtà essa appartiene alla grande tradizione giudaico-cristiana e costituisce una discriminante fondamentale rispetto alla più antica concezione del tempo, inteso come ciclo o come movimento circolare. Ciò non vuol dire che all'antichità sia mancata una coscienza storica: le grandi narrazioni classiche, da Erodoto in poi, non soltanto costituiscono un modello ineludibile per ogni storiografia, ma manifestano una lettura più che « archeologica » degli eventi, già tesa ad un nesso col futuro dell'uomo. Resta, in ogni caso, che l'idea di una organicità progressiva e rettilinea della storia appartiene all'universo biblico e, più propriamente, a quello cristiano.

Per questo fondamentale confronto si veda:

B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, Bari 1917, 1954⁷; J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris 1933; R. G. COLLINGWOOD, *The Idea of History*, Oxford 1946, trad. it. Milano 1966; O. CULLMANN, *Christus und die Zeit*, Zürich 1946, trad. it. Bologna 1965; H. BUTTERFIELD, *Christianity and History*, London 1950, trad. it. Alba 1958; B. LACROIX, *L'histoire dans l'antiquité*, Montréal-Paris 1951; R. MON-

DOLFO, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Buenos Aires 1955, Firenze 1958; A. FERRABINO, *Scritti di filosofia della storia*, Firenze 1962, pp. 681-730; S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*, Bari 1965, 1966²; J. MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung*, München 1964, trad. it. Brescia 1970; V. MELCHIORRE, *Profezia e storia*, in: «Vita e Pensiero» ott.nov. 1970.

2/

Per una fondazione fenomenologica dell'unità temporale ci siamo riferiti in particolare alla linea che dall'undicesimo libro delle *Confessioni* di AGOSTINO porta alle *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* di HUSSERL, pubblicate da Heidegger nel 1928. Restano a questa linea, che non è certo l'unica (si pensi anche solo a Bergson), ma che dal punto di vista di una fenomenologia intenzionale del tempo ci è parsa la più decisiva, ci limitiamo a ricordare:

a)

V. MELCHIORRE, *Temporalità e ripresa in S. Agostino*, in: RFN sett.-ott. 1957. Ma prima ancora si veda, fra gli altri, il citato e sempre fondamentale testo di J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*.

b)

G. BRAND, *Welt, Ich und Zeit*, 1955, trad. it. 1960; E. PACI, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bari 1961; G. BERGER, *Phänomenologie du temps et perspective*, Paris 1964.

3/

L'identità della coscienza storica, come luogo di giudizio e di dialessi, e la stessa costituzione della scienza storica, a differenza delle scienze della natura, costituiscono un punto sempre cruciale e sempre di nuovo contestato (si pensi, in tal senso, alle posizioni derivabili dal marxismo di G. Della Volpe o di L. Althusser). Per una seria rimediazione di questo aspetto occorre comunque rifarsi in radice, alla migliore tradizione storicistica, in particolare a: W. DILTEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) di cui recentemente G. A. De Toni ha curato un'edizione italiana, *Introduzione alle scienze dello spirito*, Firenze 1974. Dai voll. V e VII delle *Gesammelte Schriften* è stata anche tratta, a cura di P. Rossi, l'importante raccolta italiana *Critica della ragione storica*, Torino 1954.

Per uno sguardo complessivo sullo storicismo si vedano almeno:

R. ARON, *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Paris 1950²; P. ROSSI, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Milano 1960 o prima ancora *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino 1956.

Sullo sfondo di questa problematica e in contrapposizione ad una visione positivista della storia, è sempre utile H. I. MARROU, *De la connaissance historique*, Paris 1954, trad. it. Bologna 1962.

4/

Abbiamo riportato il problema della dialettica, quello della libertà e del progresso, e lo stesso pro-

blema del rapporto struttura-sovrastruttura alla grande tematica dell'utopia. Senza, dunque, entrare nella sterminata letteratura di tutti questi aspetti, limitiamoci a segnalare i due titoli più significativi sul tema dell'utopia, inteso appunto come orizzonte generale della coscienza storica:

K. MANNHEIM, *Ideologie und Utopie*, Bonn 1929 che però nell'ed. ingl. (*Ideology and Utopia*, 1953) risulta notevolmente accresciuto. Dall'ed. ingl. è stata fatta la trad. it. di A. Santucci, *Ideologia e utopia*, Bologna 1957; E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Berlin 1955.

Un'ampia bibliografia sul tema dell'utopia è reperibile nel volume di M. BALDINI, *Il pensiero utopico*, Roma 1974. Per quanto riguarda l'estensore di questa nota, l'approfondimento del tema utopico sta in *La coscienza utopica*, Milano 1970.

Naturalmente la centralità del ruolo utopico deve trovare un suo riscontro problematico, e talora antitetico, nella concezione marxista della storia. Per la bibliografia su questo punto, almeno per un primo quadro complessivo inerente alle diverse letture di Marx, rinvio alla rassegna *Marx e la sinistra hegeliana*, da me curata per le *Questioni di storiografia filosofica*, vol. III, Brescia 1974, pp. 427-437. Un orientamento complessivo sulla concezione marxista della storia può essere cercato in H. FLEISCHER, *Marxismus und Geschichte*, Frankfurt am Main 1969, trad. it. Bologna 1974.

5/

Per quanto riguarda il metodo storico ci limitiamo ad indicare i seguenti titoli: M. WEBER, *Il metodo*

delle scienze storico sociali. Raccolta di saggi (1904-1917), trad. it. di P. Rossi, Torino 1958; AA. VV., *L'histoire et ses méthodes*, Paris 1961; E. CARR, *What is History?*, London 1961, trad. it. col tit. *Sei lezioni sulla storia*, Torino 1966; G. LEFEBVRE, *La naissance de l'historiographie moderne*, Paris 1971, trad. it. col titolo *La storiografia moderna*, Milano 1973; J. TOPOLSKI, *Metodologia historii*, Warszawa 1973, trad. it. col titolo *Metodologia della ricerca storica*, Bologna 1975; AA. VV., *Faire l'histoire*, a cura di J. Le Jolt e P. Nora, Paris 1974.

Altre opere di interesse generale sulla struttura della storia e della scienza storica:

B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, Bari 1938, 1954⁷; E. DARDEL, *L'histoire, science du concret*, Paris 1946; R. ARON, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris 1948; K. JASPERS, *Von Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zürich 1949, trad. it. col titolo *Origine e senso della storia*, Milano 1972; L. FEBVRE, *Combats pour l'histoire*, Paris 1953; P. RICOEUR, *Histoire et vérité*, Paris 1955; H. MEYERHOFF, *The Philosophy of History in our Time*, Garden City 1959; W. H. WALSH, *Philosophy of History. An Introduction*, New York 1960; H. G. GADAMER, *Le problème de la conscience historique*, Louvain-Paris 1963, trad. it. Napoli 1974⁸; W. H. DRAY, *Philosophy of History*, Englewood Cliffs 1964, trad. it. Bologna 1976⁹; M. WHITE, *Foundations of Historical Knowledge*, New York 1965; A. C. DANTO, *Analytical Philosophy of History*, London 1965, trad. it. Bologna 1971.

STORIA-STORICITÀ

GIUSEPPE ANGELINI

I/ LA «STORIA DELLA SALVEZZA»: 1/ Il problema dell'escatologia. 2/ La «storia della salvezza» in Cullmann. 3/ Critica alla «storia della salvezza» in Bultmann. 4/ Teologia storico-salvifica nell'ambito cattolico. 5/ La messa a punto di K. Rahner. 6/ Considerazioni conclusive. - II/ LA TEOLOGIA DELLA STORIA UNIVERSALE: 1/ La filosofia della storia. 2/ Teologia e filosofia della storia. 3/ Le radici dell'equivoco: storiografia sacra medioevale. 4/ Il permanere dell'equivoco: le teologie della storia di oggi. 5/ Transcendenza della salvezza rispetto alla storia. 6/ Il progresso civile come comandamento di Dio. 7/ Il giudizio storico-universale della Bibbia sull'impresa civile. 8/ Teologia biblica e teologia contemporanea della storia universale. 9/ La mediazione epocale dell'impegno civile: l'ideologia.

Il tema della storia emerge come oggetto esplicito ed insistente di attenzione da parte della teologia soltanto in tempi relativamente recenti. Addirittura, in due casi almeno esso assume rilievo centrale: pensiamo a due indirizzi teologici intitolati alla «storia della salvezza» (O. Cullmann in particolare) e rispettivamente alla «storia universale» (W. Pannenberg in particolare). Si tratta, nei due casi, di una concezio-

ne della storia abbastanza divergente: ma comune è quanto meno l'intento polemico nei confronti della «de-storicizzazione» del cristianesimo operata in precedenza dalla teologia esistenzialistica di R. Bultmann (ma anche Brunner, Gogarten, e magari Barth). Quella de-storicizzazione è da intendersi come negazione di ogni rilevanza al processo degli eventi — passati, testimoniati dalla letteratura

biblica, e presenti, attualmente vissuti dall'umanità nella sua esperienza sociale — in ordine alla salvezza.

Alla negazione della storia corrisponde l'affermazione enfatica della «storicità», intesa come qualità trascendentale dell'esistenza. La destoricizzazione del *kerygma* da parte di Bultmann è per un verso strettamente connessa al generale programma suo di de-mitizzazione, ossia, di emancipazione del *kerygma* da quelle rappresentazioni (bibliche e tradizionali) che tendevano ad assegnare consistenza intramondana alla salvezza. Ma per altro verso è connessa pure ad un plesso di difficoltà che angustiarono la teologia da più antica data: e cioè, le difficoltà scaturenti dall'emergere di una ricerca storico-critica che, applicandosi anche ai testi biblici, pareva minacciare la base storica del cristianesimo, ossia la storia di Gesù Cristo come presentata dai racconti evangelici e della lettura che ne faceva l'ortodossia tradizionale.

Sotto questo secondo profilo la destoricizzazione del cristianesimo era stata intrapresa già da Barth, mediante la sua intransigente comprensione della rivelazione come «Parola», e parola «altra» dall'uomo e dalla sua storia.

In Barth appare evidente la matrice polemica della de-storicizzazione del cristianesimo: essa è da cercare nella contrapposizione alla letteratura umanistica del cristianesimo realizzata dalla teologia liberale, l'unica consentita — così pareva — dalla interpretazione scientifica, storico-critica, moderna dei vangeli.

In realtà, già la stessa ricerca storico-critica aveva falsificato le immagini di Gesù offerte dalla «teologia liberale», mostrandone la dipendenza dal pregiudizio culturale (etico religioso) moderno anziché dal documento storico: pensiamo a questo riguardo agli studi della cosiddetta «scuola escatologista» (Weiss, Schweitzer, Loisy). Ma questa scuola esegetica pareva approdare — sulla scorta del metodo storico-critico — ad un'ineluttabile divaricazione tra il «Gesù della storia» e il «Cristo della fede» (M. Kähler, 1892).

Da questi succinti richiami appare evidente l'intrecciarsi intorno al tema della storia di problemi distinti, eppure logicamente oltre che storicamente connessi. E cioè:

a) il problema della conoscenza storico-critica e del suo rapporto alla conoscenza di fede, quando riferita al fatto Gesù Cristo;

b) il problema della distanza culturale dell'uomo moderno rispetto al NT inteso come opera

letteraria, ma anche rispetto agli avvenimenti di cui uno è testimone; e quindi — connesso a questo problema — quello della storicità (intesa in senso socio culturale, non esistenziale) del cristianesimo;

c) il problema della concezione della storia universale, del suo (eventuale) rilievo in ordine all'autocomprensione dell'uomo in genere, e — di conseguenza — del rilievo che l'evento Gesù Cristo ha in ordine alla concezione della storia e dell'autocomprensione umana insieme. Il problema a cui è dedicata questa voce è fondamentalmente soltanto il terzo; ma, per l'obiettivo nesso esistente, non potremo evitare di riferirci tangenzialmente agli altri due problemi.

Se il problema emerge solo adesso all'attenzione della teologia, ciò accade perché solo recenti (anche se meno di quanto lasci supporre l'attenzione della teologia ad essi) sono i presupposti storico-sociali da cui esso nasce.

I nomi di Cullmann e Pannenberg, a cui abbiamo fatto riferimento fin dall'inizio, rappresentano emblematicamente due direzioni alternative che ha assunto la riflessione teologica intorno al tema della storia, e cioè: 1) la direzione che privilegia fin dall'inizio la storia biblica, e scorge in essa uno schema di comprensione universale entro cui integrare ogni altra storia, e più in generale, uno schema che diventa principio dell'intelligenza cristiana di ogni realtà (teologia come «storia della salvezza»); 2) la direzione che invece procede da una riflessione generale sulla storia, e più precisamente sulla storia così com'essa appare alla luce dell'esperienza moderna del mutamento sociale, per mostrare poi su questo sfondo il significato e la verità della pretesa cristiana che Cristo sia manifestazione del senso della storia.

Per altro, alle due tendenze o scuole teologiche alternative corrispondono anche due problemi obiettivi, almeno inizialmente distinti, anche se la risposta ad essi non potrà plausibilmente non essere profondamente intrecciata. Possiamo formulare in questi termini i due problemi: I/ In che senso la rivelazione di Dio può o eventualmente deve essere qualificata come una «storia»? II/ È possibile scoprire un senso nella storia universale, intesa come storia empirica e pubblica, e più precisamente — sotto il profilo teologico — che cosa consente di affermare la rivelazione cristiana a proposito di questa storia universale?

Nella risposta a questi due interrogativi articoleremo lo svolgimento del presente articolo.

I/ LA «STORIA DELLA SALVEZZA»

È caratteristica di un certo filone della tradizione protestante quello di avere perseguito il programma di una teologia la quale — anziché secondo il criterio sistematico o «metafisico», e cioè secondo il criterio della connessione logica (l'*ordo disciplinae* della scolastica medioevale) delle diverse dottrine cristiane — fosse costruita secondo uno schema «storico-salvifico» (*heilsgeschichtlich*). Va ricordata a questo proposito innanzi tutto la *theologia foederalis* (*Summa doctrinae de foedere et testamento Dei*, 1648) di J. COCCEJUS, il quale intende la storia di Dio con l'umanità come successione di varie alleanze. Con esplicito riferimento al tentativo di Coccejus diversi teologi del secolo scorso, muovendosi insieme nel solco della tradizione pietista e nel contesto della cultura romantica, propongono il modello storico-salvifico di strutturazione dell'intera teologia (in particolare J. Ch. von Hofmann); anche nell'ambito cattolico — illustre il caso della *scuola di Tubinga* — verso la metà del secolo scorso diversi teologi tedeschi proposero la sostituzione di un assetto storico-salvifico all'antico assetto sistematico e filosoficeggiante della teologia scolastica.

Per quanto riguarda l'area non cattolica possiamo rilevare come, anche al di là di questi tentativi sistematici di una teologia storico-salvifica, facesse parte del nocciolo più autentico della Protesta la contrapposizione del *sola Scriptura* alle speculazioni «curiose» della teologia filosoficeggiante.

I/ Il problema dell'escatologia

Ma la discussione sulla «storia della salvezza» è stata accesa e alimentata nell'ambito protestante in questo secolo soprattutto dal problema esegetico (o di ermeneutica neotestamentaria): come interpretare la innegabile orientazione escatologica della predicazione di Gesù e — in connessione ad essa — come intendere e valutare la rappresentazione protocristiana della storia.

I due scritti di O. CULLMANN, *Cristo e il tempo e Heil als Geschichte* (impropriamente tradotto in italiano con il titolo *Il mistero della redenzione nella storia*), rispettivamente del 1946 e del 1965, che costituiscono il più esplicito e coerente tentativo di intendere l'intero messaggio neotestamentario entro lo schema della «storia della salvezza», sarebbero incomprensibili sen-

za il riferimento alla precedente enfaticizzazione che la ricerca storico-critica aveva operato della prospettiva escatologica della predicazione di Gesù, e senza il riferimento quindi ai problemi che quell'enfaticizzazione aveva suscitato in ordine all'attualità del messaggio di Gesù. Furono gli studi di J. Weiss e soprattutto di A. Schweitzer che condussero, all'inizio del secolo, alla riscoperta dell'escatologia come prospettiva polarizzante dell'intera predicazione di Gesù. L'escatologia in questione era intesa da quegli autori — occorre precisarlo — come attesa imminente da parte di Gesù del Regno di Dio, a sua volta concepito come «realtà assolutamente ultraterrena che si trova in un contrasto di mutua esclusione con questo mondo» (J. Weiss).

L'escatologia di Gesù così qualificata (imminenza cronologica di un mondo alternativo a quello presente) è giudicata come un'illusione da A. Schweitzer; la seconda predicazione di Gesù, che rimanda l'avvento del Regno al momento della sua morte, e la predicazione ecclesiastica, che rimanda *sine die* l'avvento del Regno, sono da intendersi come rimedi al disinganno che il ritardo della crisi escatologica avrebbe comportato prima per Gesù poi per gli apostoli. Con queste modificazioni è introdotta nel NT l'idea di una «storia della salvezza»; e cioè di un tempo indeterminato tra la prima e la seconda venuta di Gesù.

Schweitzer giudica falsa non solo la «illusione» escatologica di Gesù, ma anche evidentemente la rappresentazione apostolica di una «storia della salvezza». Sicché, in nessun modo Schweitzer ritiene di potersi riconoscere come cristiano: non consentendo da un lato alla «illusione» di Gesù smentita oltre tutto dal mancato avvento del Regno, non consentendo dall'altro lato alla costruzione di ripiego dell'idea di una «storia della salvezza» (protocristiana) che continui oltre a Gesù.

Il cristianesimo di Gesù contraddice il cristianesimo (liberale) che era stato già proprio di Schweitzer e in genere della teologia prevalente allora (Herrmann, Harnack): un cristianesimo che assegnava all'idea di Regno di Dio un significato etico-religioso.

All'interpretazione del messaggio di Gesù in chiave di escatologia futura (l'aggettivo «conseguente», con cui è qualificata la tesi di Schweitzer e compagni, non vuole dire «che segue», ma «coerente»), si contrappone l'interpretazione dello stesso messaggio come annuncio di un Regno già realizzato da parte di Ch. H. Dodd.

Inizialmente (vedi opere del 1935 e 1938) egli parla di *realized eschatology*; successivamente (1953) si mostra non del tutto soddisfatto di quell'espressione, che pareva autorizzare l'idea di un accadimento (l'avvento del Regno) già concluso, e preferisce la espressione tedesca *sich realisierende Eschatologie*, la quale allude alla coestensione tra evento del Regno e vicenda di Gesù. In ogni caso l'interpretazione di Dodd conduce ad una «decronologizzazione» dell'escatologia, sia di quella anticipata dai profeti che di quella predicata come presente da Gesù. «Il principio che dà unità e significato a tutto è l'idea che la Provvidenza regga il mondo in base a dei principi etici» (CH. H. DODD, *La predicazione apostolica e il suo sviluppo*, Brescia 1973, p. 89). L'idea di una «fine» della storia è correlativa a questo principio: «Veramente la determinazione del tempo è irrilevante. La fine totale della storia, concepita a breve o a lunga scadenza, non è altro che una finzione escogitata per affermare l'indole teologica della storia... Proprio questo è simbolizzato nel mito del giudizio universale e della fine del mondo» (*Ibidem*, pp. 92 s.).

La tensione cronologica alla fine è descritta da Dodd nei termini della tensione all'assoluto, al «decisivo», all'«eternità»:

«E proprio in questo senso il tempo è, come afferma Platone, la "immagine mobile dell'eternità"» (p. 99).

Anche Dodd riconosce che vi è stata un'illusione apostolica circa la prossimità cronologica della fine; riconosce correlativamente che, proprio per rispondere alla difficoltà, conseguente alla mancata realizzazione della «crisi» escatologica, il pensiero cristiano primitivo concepì uno smembramento tra la prima venuta e la Parusia ultima del Signore, e giustificò in questo modo il senso del tempo intermedio. Ma nella riflessione neotestamentaria più matura (Paolo e Giovanni) «viene resa piena giustizia, per la prima volta, al principio dell'escatologia realizzata punto nodale dell'intero *kerygma*. L'ordine della vita soprannaturale, che gli apocalittici avevano predetto con espressioni puramente fantastiche, è ora presentato come un fatto di esperienza vissuta» (p. 74: l'A. si riferisce qui a Paolo, ma le affermazioni valgono anche per Giovanni).

La tensione dei due mondi, «naturale» e «soprannaturale», interpreta e sostituisce la tensione tra presente e futuro; l'irruzione dell'«ordine della vita soprannaturale» nel tempo compie il tempo, senza interrompere il decorso.

Per una «storia della salvezza» successiva alla escatologia realizzata in Gesù Cristo non c'è più spazio; ma a rigore per una tale storia non c'è spazio neppure prima di Cristo: l'attesa dei profeti infatti, al di là delle rappresentazioni simboliche, è da intendersi come attesa che si manifesti la giusta Provvidenza di Dio immanente alla storia, e non è un'attesa di accadimenti futuri.

Dodd continua certo ad assumere il termine *Heilsgeschichte*, e lo usa anche per il tempo presente: ma sottolinea espressamente con esso non debba intendersi quasi fosse possibile trovare un «senso» (e un senso salvifico) nella serie empirica degli eventi; esso designa piuttosto il senso che ogni evento della storia profana assume, quando esso sia letto non nel quadro della serie empirica successiva cui pure appartiene, ma nel quadro del passato veterotestamentario e del presente cristiano.

Ogni evento diventa «storia santa» quando scorgiamo in esso, al di là dell'operare di fattori empirici, l'«elemento costitutivo ultimo» che è il «Regno di Dio», «l'al di là della storia» (*Evangelie et Histoire*, p. 166).

2/ La «storia della salvezza» in Cullmann

Mentre Schweitzer riconosce lo schema cronologico dell'escatologia neotestamentaria, ma ne rifiuta ogni possibile verità; mentre Dodd crede all'evangelo e quindi all'escatologia neotestamentaria, ma interpretandola in senso etico-religioso (il Regno è la giustizia, il Regno è l'al di là della storia), O. CULLMANN sviluppa con rigore il programma di una comprensione credente dell'escatologia neotestamentaria sullo sfondo della rappresentazione lineare del tempo e giunge quindi alla concezione della «salvezza come storia».

Il suo studio *Cristo e il tempo*, dell'anno 1946, procede dalla confutazione sul piano esegetico, già intrapresa da W. G. Kümmel, delle tesi di Schweitzer da un lato e di Dodd dall'altro. Le affermazioni di Gesù sul Regno — secondo Cullmann — lo configurano talvolta come presente, talvolta come futuro; esse per altro non si contraddicono, né possono essere interpretate come mutamento nella prospettiva di Gesù; ma si riferiscono ad aspetti diversi e simultaneamente vari. Ma per comprendere questa duplicità di aspetti occorre conoscere la concezione fondamentale della «storia della salvezza» che già nell'AT si era venuta elaborando,

e che sotto il profilo formale non muta nel NT.

La nozione di « storia della salvezza » può essere ricondotta a quella di evento sacro. Cullmann distingue in esso tre elementi: a) il nudo avvenimento, a tutti accessibile; b) « la rivelazione di un piano divino, che è data in e mediante questo avvenimento »; c) « la messa in rapporto con altre rivelazioni concesse ai profeti anteriori », e dunque la messa in rapporto con i rispettivi avvenimenti a cui quelle rivelazioni si riferiscono (cfr. O. CULLMANN, *Il mistero della redenzione nella storia*, p. 116).

Attraverso l'elezione dei fatti, operata dalla parola di Dio manifestata ai profeti, è costituita una serie di avvenimenti reciprocamente connessi. Che si tratti di « avvenimenti » e che sia disegnata una trama successiva e sensata giustifica il fatto che si parli di « storia »; rimane per altro l'aspetto della discontinuità connessa alla selezione dei fatti ad opera della parola profetica: questo è il tratto specificante la storia « della salvezza » rispetto alla storia in generale. « Ma proprio questa scelta e questa riduzione avvengono per la redenzione dell'intera umanità, e quindi in ultima analisi portano tutta la storia a inserirsi in questa linea; in altre parole, a inserire la storia profana nella storia della salvezza » (*Ibidem*, p. 223).

Questo è detto per la definizione della struttura formale della « storia della salvezza » e del suo rapporto alla storia in generale. Quanto al contenuto determinato della salvezza che questa storia realizza, occorre riferirsi all'« evento decisivo e quindi normativo dell'intera storia della salvezza », antecedente e successiva, e cioè a Gesù Cristo. Il Cristo è definito « evento decisivo », nel senso che l'avvenimento che Egli è viene interpretato dalla parola profetica — la parola di Gesù stesso e quella dei discepoli dopo la Pasqua, condotti dallo Spirito alla comprensione di ciò che già Gesù diceva di sé — come compimento del processo incompiuto costituito dagli avvenimenti sacri veterotestamentari, e insieme predeterminazione degli avvenimenti sacri che seguiranno. Dunque, l'evento decisivo, pur essendo tale — e sotto questo profilo Cullmann parla di una sua « verticalità » rispetto alla serie « orizzontale » del processo storico-salvifico — appartiene alla serie e non sospende lo schema formale fondamentale che regge l'intero messaggio biblico, che è appunto lo schema della « storia della salvezza » (cfr. *Ibidem*, pp. 130 s.).

La permanenza di questo schema, e cioè la continuazione della storia della salvezza al di

là dell'evento decisivo, dà modo di comprendere il « già » e il « non ancora » della predicazione sia di Gesù che degli apostoli.

E d'altra parte la stessa tensione tra « già » della salvezza in Cristo e « non ancora » dell'ultimo compimento già iniziato consente, secondo Cullmann, di intendere il tempo presente, il « tempo della chiesa », come tempo pieno sotto il profilo storico-salvifico, e non come tempo vuoto. Tempi vuoti della storia profana, non integrati nella trama discontinua della « storia della salvezza », potevano esistere soltanto prima dell'evento decisivo e culminante, che è Cristo.

« La storia della salvezza continua — naturalmente solo come sviluppo dell'evento di Cristo — ma è conclusa la rivelazione, data negli avvenimenti e nella relativa interpretazione, sul piano divino in base al quale la storia della salvezza si sviluppa e si svilupperà fino alla fine » (*Ibidem*, p. 402).

L'affermazione che « è conclusa la rivelazione » significa che la interpretazione storico-salvifica della storia post-apostolica non può avvenire nella forma della parola profetica autenticata dalla rivelazione di Dio, ma nella forma di un'« applicazione » della rivelazione ormai conclusa, realizzata dai cristiani e dalla chiesa senza il carisma dell'infallibilità (cfr. *Ibidem*, pp. 417-427). L'esclusione di tale *carisma* è intesa da Cullmann come immediatamente conseguente, o addirittura identica, all'esclusione del carisma della profezia.

Circa le modalità di questa interpretazione della storia presente nella luce della rivelazione compiuta, che consente ad essa storia di realizzarsi come « sviluppo » della « storia della salvezza », Cullmann offre soltanto indicazioni molto formali ed estrinseche (cfr. *Ibidem*, pp. 439-466); né si vede come egli potrebbe procedere oltre tali indicazioni. Infatti la proprietà dell'evento Cristo, di essere giudizio universale su ogni possibile accadimento umano, è affermata ma in nessun modo motivata. Quella proprietà potrebbe essere mostrata soltanto scorgendo nell'evento in questione qualche cosa di più di un accadimento inserito nella linea successiva del tempo: ciò che Cullmann, con la rigorosa concezione lineare della storia della salvezza, non pare in grado di riconoscere. La stessa idea di « attualizzazione » sacramentale dell'opera di Cristo appare in Cullmann senza giustificazione riflessa (così rileva L. Bini).

La « riduzione positiva » (J. Frisque), che caratterizza l'interpretazione cullmanniana della

storia, toglie incoattivamente ogni possibilità di « trascendenza » e ogni capacità totalizzante all'evento salvifico rispetto alla storia umana.

3/ Critica alla « storia della salvezza » in Bultmann

Già prima dell'elaborazione dell'idea di « storia della salvezza », e poi ancora il polemica esplicita nei confronti di *Cristo e il tempo*, R. Bultmann sostiene un'interpretazione dell'escatologia neotestamentaria la quale ripudia lo schema temporale come puramente « mitico », e cioè appartenente ai moduli simbolici mediante i quali è articolato il discorso su ciò che non appartiene a questo mondo, ma che pure mediante le figure di questo mondo è rappresentato. L'interpretazione bultmanniana — già abbozzata nel *Gesù* del 1926, e con poche variazioni sviluppata fin nell'ultima opera — ha due versanti, strettamente complementari: quello propriamente storicocritico e quello filosofico-ermeneutico.

Per quanto riguarda il versante propriamente storico-critico, Bultmann traccia la sua interpretazione dell'escatologia di Gesù sullo sfondo del duplice modello veterotestamentario di interpretazione della storia.

a) Il modello profetico, quello per cui « la salvezza futura è concepita come una grandezza intramondana, anche quando le descrizioni di questa salvezza si tingono di colori soprannaturali, come per esempio nel quadro della trasformazione della natura presso Isaia » (*Geschichte und Eschatologie in NT*, in: *Glauben und Verstehen*, vol. III, Tübingen 1965, p. 93).

b) Il modello apocalittico, quello invece di « una salvezza futura che non avrebbe più luogo su questa terra e che non sarebbe più realizzata da un cambiamento storico condotto da Dio, ma da una catastrofe cosmica al cui termine starebbero la resurrezione dei morti e il giudizio ultimo » (*Ibidem*).

Gesù si riferirebbe ai due modelli, privilegiando però decisamente il secondo, e cioè rappresentando il futuro come nuovo « cone » che si sostituirà al primo, e non come un mutamento o perfezionamento del primo (escatologia come compimento nel tempo del processo storico sociale).

Di più — e starebbe qui l'apporto decisivo del suo annuncio — Gesù individualizzerebbe il futuro, riferendolo ad ogni uomo singolo, a qualsiasi popolo appartenga, e non ad Israele; « smondanizzerebbe » il futuro, evitando ogni

predicazione e riferimento descrittivo alla immagine dell'« cone venturo. Il detto che Bultmann non si stanca di citare a questo proposito, quale cifra della sua interpretazione smondanizzata dell'escatologia di Gesù, è Mc 12, 25; per esempio « In fondo egli (Gesù) rifiuta completamente tutte le rappresentazioni che la fantasia umana può creare intorno al Regno di Dio quando dice: *Quando si risorgerà dai morti, non si prenderà moglie, né si andrà a marito, ma saranno come angeli nei cieli* » (Gesù, p. 132). Al di là dell'intenzione di Gesù, la comunità apostolica primitiva avrebbe operato l'identificazione di lui con il « Figlio dell'uomo », del cui avvento egli aveva parlato come di evento imminente.

Il ritardo della sua venuta sulle nubi del cielo starebbe all'origine dello schema storico-temporale che — riprendendo immagini profetiche e apocalittiche — la letteratura neotestamentaria ancora propone; in particolare, starebbe all'origine dello schema storico-salvifico di Luca e di Atti. Ma Paolo e Giovanni, interpreti fedeli del nocciolo più autentico del messaggio di Gesù, realizzerebbero la risoluzione perfetta della storia in escatologia: nel senso che essi comprendono il futuro salvifico come futuro dell'esistenza individuale, e non come termine del processo degli eventi mondani. Emblematici in proposito sarebbero testi come Rm 7, 7-25a, dove la storia da Abramo a Cristo è esposta in termini di autobiografia, o in genere i testi nei quali la dialettica « carne » - « spirito » descrive la « storicità » della vita cristiana: oppure, per quanto attiene a Giovanni, testi come Gv 3, 19; 9, 39; 5, 24 ss.; 11, 23-26, ecc.

« L' adesso riceve il suo carattere escatologico dell'incontro con Cristo e con la parola che lo annuncia, perché in quell'incontro il mondo e la sua storia toccano la loro fine, e il credente in quanto è nuova creatura, è smondanizzata » (*Geschichte und Eschatologie in NT*, *Ibidem*, p. 105). Rileviamo con J. RATZINGER (*Storia e dogma*, p. 79) l'esito paradossale a cui conduce la critica bultmanniana: quella « storia della salvezza » che tradizionalmente era enfatizzata dalla tradizione protestante in polemica con la « metafisica » teologica cattolica, diventa ora espressione del « proto-cattolicesimo »; mentre il teologo protestante si fa paladino di un'interpretazione accentuatamente filosoficeggiante del messaggio neotestamentario, che non casualmente privilegia Paolo e Giovanni rispetto ai sinottici.

L'interpretazione dell'escatologia neotesta-

mentaria in Bultmann è dichiaratamente guidata — in ultima istanza — dall'antropologia dell'autore, o più precisamente dall'analitica esistenziale che egli deriva, almeno nei suoi tratti fondamentali, da HEIDEGGER (*Sein und Zeit*). Il futuro, in rapporto al quale soltanto può essere definito l'esistere dell'uomo, può essere dall'uomo stesso rappresentato come futuro disponibile, e in tal caso l'uomo (biblicamente: il peccatore, l'Adamo) cade nell'esistenza inautentica, minacciata, ansiosa; oppure, secondo verità (esistenza autentica), dev'essere riconosciuto come indisponibile, e tale quindi da mettere l'uomo stesso in situazione di decisione tra due alternative polarmente opposte: la disperazione e la fede.

Il kerygma neotestamentario è interpretato come autorizzazione (il *dass*, e non il *was* dell'evento del *kerygma* importa) ad affidarsi con speranza alla morte: il futuro del quale il credente vive è appunto la morte, dietro la quale egli riconosce la misericordia imperscrutabile di Dio.

Sussiste un nesso obiettivo e difficilmente risolvibile tra la destoricizzazione (*Ent-historisierung*) dell'escatologia in Bultmann e la riduzione degli eventi sacri ad eventi verbali. Certamente Bultmann insiste, fedele in questo all'originario programma comune della teologia dialettica, sul carattere di *Ereignis* della salvezza, sull'«avvenimento temporale del perdono», «che incontra l'uomo e dall'eterno viene a lui» (*Gesù*, p. 271).

Ma: «L'avvenimento non è altro che la sua parola, la quale coglie l'uditore» (*Ibidem*, p. 274), il «fatto salvifico» è il *kerygma*.

Ed anche sotto questo profilo Bultmann rimane dalla parte di Barth: dalla parte cioè di una «teologia della parola»: l'alterità di Dio nei confronti dell'uomo è tale che un rapporto tra di loro non può istituirsi in altro modo che nella forma della pura Parola e della pura fede; ciò che rimane escluso in particolare è una storia mondana la quale sia insieme anche storia di Dio. Ciò che rimane almeno tendenzialmente escluso (positivamente escluso in Bultmann) è l'incarnazione. La distinzione tra *Historia* e *Geschichte* diventa separazione, il nesso tra «avvenimento» e «senso» appare estrinseco e nominalistico.

4/ Teologia storico-salvifica nell'ambito cattolico

La categoria di «storia della salvezza», di indubbia derivazione tedesco-protestante (*Heils-*

geschichte), ha assunto rilievo polarizzante anche all'interno del dibattito cattolico, specie nel ventennio precedente il concilio Vaticano II. Tuttavia l'interesse cattolico per la «storia della salvezza» ha alle sue origini, specie in un primo momento, sollecitazioni originali, diverse da quelle proprie del mondo protestante, che, come abbiamo visto, discute dell'*Heilsgeschichte* in rapporto al problema esegetico costituito dall'escatologia neotestamentaria.

Già nel 1935 G. SÖHNGEN scriveva un articolo intitolato: *Teologia naturale e storia della salvezza*. Risposta a E. Brunner, che già dal titolo manifesta quale sia il taglio d'approccio al problema della «storia della salvezza»: è il problema suscitato dalla contestazione rivolta alla *theologia naturalis* cattolica più drasticamente da Barth, e in genere dalla teologia protestante.

È dunque il problema di come giustificare l'ineluttabilità del rimando cattolico alla *theologia naturalis* senza che sia compromessa la essenziale qualità storica del messaggio cristiano, che è annuncio di un evento e non della «natura» o della «essenza».

È ancora, sotto diverso profilo, l'antico problema del rapporto *theologia* e *oikonomia*, che già aveva interessato la riflessione patristica (cfr. J. Ratzinger, 1967; S. Otto; A. Lüneau).

Nel 1953 J. DANIELOU pubblica il suo *Saggio sul mistero della storia* e nello stesso anno risponde a O. Cullmann su «Dieu vivant». Nonostante questo confronto con Cullmann, all'origine dell'interesse di Daniélou per la «storia della salvezza» sta ancora una problematica specifica della teologia cattolica, diversa da quella indotta dall'escatologia.

Il carattere di «storia della salvezza» proprio del cristianesimo è innanzi tutto valorizzato in alternativa alla concezione greca del divino, che scorge nella necessità e immutabilità gli attributi imprescindibili dell'essere perfetto (dell'idea).

La rivelazione cristiana non è una teoria sull'ordine ideale e immutabile del cosmo, ma è «testimonianza resa agli eventi»: eventi e successione progressiva di essi sono le categorie caratterizzanti l'idea di «storia della salvezza» secondo Daniélou.

A questa concezione egli perviene sollecitato fondamentalmente dall'esigenza di pensare la «cattolicità» del cristianesimo, e cioè la sua attitudine e il suo compito di «incarnarsi» in ogni civiltà. Il rapporto cristianesimo-civiltà risulta polarizzante dell'intero saggio di Daniélou, mentre è al contrario sostanzialmente

assente dagli interessi di Cullmann. Ora, ad una concezione teoreticistica o dottrinalistica della rivelazione — e cioè, quella che intende tale rivelazione come discorso e non come storia — risulterebbe difficile la dissociazione tra cristianesimo e cultura; mentre essa è possibile quando la rivelazione è posta non a livello di verità insegnata, ma di accadimento divino la cui memoria in diverse culture può iscriversi o «incarnarsi».

Scorgiamo qui chiara la connessione del saggio con il plesso dei problemi caratteristici della *nouvelle théologie*, di cui Daniélou fu autorevole esponente; questa parentela teologica è ulteriormente manifestata dal larghissimo ricorso alla testimonianza dei Padri della chiesa — al di là della teologia scolastica — mediante il quale l'autore cerca di documentare le proprie affermazioni.

In rapporto a queste sue radici logiche la teologia della storia della salvezza di Daniélou diventa insieme necessariamente anche teologia della storia universale o sinonimamente della storia civile.

Il cristianesimo non definisce il suo rapporto alla civiltà semplicemente come «incarnazione», ma anche come «assunzione», che sottrae la stessa alla permanente ambiguità che le è propria.

Sotto questo profilo Daniélou svolge una polemica per un lato con la troppo ottimistica teologia delle realtà terrestri (sono stati citati H. R. Feret e — meno polemicamente — A.-M. Montuclard), che assimila il progresso civile al progresso verso il Regno, e per altro verso più radicalmente con la filosofia non cristiana della storia, in particolare con il marxismo, responsabile di quella «falsa mistica dell'azione temporale» che costituisce «uno dei grandi errori del nostro tempo».

Contro questa mistica viene sottolineato dal cristianesimo che il senso della storia non è quello dell'autocreazione dell'uomo, ma quello della realizzazione di un «destino divino», della «Città eterna» da parte dello Spirito Santo e dell'uomo obbediente ai segni dello Spirito.

Nello stesso anno 1953 anche E. SCHILLEBEECKX scrive un articolo programmaticamente intitolato *La storia della salvezza base della teologia*. Ma la «storia della salvezza» a cui egli si riferisce non è quella distesa nel tempo lineare di Cullmann (al quale Schillebeeckx si riferisce in termini decisamente polemici).

Così come il problema affrontato non è quello di Cullmann, ma ancora una volta quello del

rapporto tra *theologia* e *oikonomia* o più pertinentemente del rapporto tra «metafisica» e «annuncio». Il problema è indotto — come Schillebeeckx espressamente rileva — dall'impressione di astrattezza e insignificanza della teologia «metafisica», scolastica correntemente insegnata.

Il carattere «storico» o «reale» della rivelazione è quello che consente ad essa di sfuggire ad ogni esaustiva traduzione «concettuale», pur esigendo essa una tale traduzione. Ma questo carattere «storico» della rivelazione è descritto in termini personalistici e sacramentali, e non in termini di eventi divini che polarizzano il decorso del tempo — come appunto accade in Cullmann. Espressione sintomatica della sensibilità che la teologia cattolica degli anni '60 mostra al tema della «storia della salvezza» sono alcuni tentativi di documentazione come tale tema fosse presente e determinante nell'intero pensiero di S. Tommaso: potrebbero essere ricordati a questo proposito alcuni scritti di Schillebeeckx e di Congar, ma ci limitiamo ad indicare le due opere più espressamente dedicate al tema, e cioè G. LAFONT, *Structure et methode dans la Somme théologique de st. Thomas d'Aquin*, Bruges 1961, e M. SECKLER, *Das Heil in der Geschichte*, München 1964.

Se certamente deve essere accolta l'istanza fondamentale di questi studi, intesi a mettere in evidenza quanto siano ancora operanti in S. Tommaso gli schemi storico-salvifici caratteristici degli antichi simboli della fede e delle somme di sentenze della prima scolastica, rimane per altro aspetto indubitabile che la direzione alla quale Tommaso riflessamente e intenzionalmente si svolge è quella dell'*ordo disciplinae*, e cioè quella di una sistemazione della verità cristiana che ricalchi gli schemi della «scienza» in senso aristotelico (connessione necessaria di verità, sottratte all'indice temporale della contingenza).

Mentre l'elemento «storia» mantiene una centralità più spiccata nel pensiero francescano, come ha mostrato soprattutto J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, München 1954.

5/ La messa a punto di K. Rahner

Il problema obiettivo più radicale implicato dalla tematica dei rapporti teologia/economia, metafisica/storia — al di là della consapevolezza degli autori cattolici fin qui ricordati — è quello già molto antico, formulato in maniera

icastica da Lessing e dall'illuminismo tedesco in generale: come può un fatto, singolare e contingente, assumere il valore di principio di comprensione universale dell'uomo, della storia e della salvezza? «Vi può essere un punto di partenza storico per una coscienza eterna; in quale misura tale coscienza può interessare in modo più che semplicemente storico; si può fondare una beatitudine eterna su una scienza storica?» (S. KIRKEGAARD, *Briciole di filosofia*, cit. in: *Mysterium salutis*, vol. I, Brescia 1967, p. 51).

La formulazione più chiara del problema della «storia della salvezza» in questi termini è stata data — a nostro giudizio — nella teologia contemporanea da K. Rahner.

Alla sua impostazione si deve collegare anche la struttura complessiva della dogmatica «storico-salvifica» progettata (ma non coerentemente eseguita) del manuale *Mysterium salutis* (che porta in tedesco il sottotitolo significativo di «Compendio di dogmatica storico-salvifica», cfr. per la giustificazione vol. I, pp. 1212-1217); in particolare tributario della riflessione rahneriana è il contributo di A. DARLAP (*Teologia fondamentale della storia della salvezza*, vol. I, Brescia 1967, pp. 33-217) che sviluppa l'idea di «storia della salvezza» che dovrebbe stare a fondamento della sintesi dogmatica proposta.

Il problema della «storia della salvezza», o più chiaramente del come una storia particolare possa elevare la pretesa d'essere luogo di manifestazione e realizzazione della «salvezza» dell'uomo, costituisce una delle articolazioni del programma generale di Rahner: quello cioè di realizzare una teologia strutturata in senso antropologico-trascendentale.

In quanto soggetto conoscente, l'uomo non è semplicemente «cosa» tra le cose, suscettibile d'essere fatta oggetto di considerazione distinta al pari di tutte le altre; ma è colui del quale ineluttabilmente insieme si parla in ogni affermazione sulla realtà. Rendere esplicita l'auto-comprensione di sé implicita nell'atto cristiano di fede e quindi nella riflessione teologica in generale, e quindi anche indicare riflessivamente le condizioni a-priori (trascendentali) della conoscenza e della prassi umana che rendono possibile il discorso teologico in generale e nelle sue singole articolazioni, questo è il programma di una teologia strutturata in senso antropologico-trascendentale (*Mysterium salutis*, vol. IV, Brescia 1969, pp. 11-13).

Il credente ha una comprensione di sé (dell'uomo in generale) condizionata dalla fede, e dun-

que dall'ascolto dell'annuncio storico del vangelo. Com'è possibile questo stato di fatto? Quali sono le sue condizioni trascendentali? Chiaramente insostenibile sarebbe la comprensione cristiana dell'uomo qualora la riflessione trascendentale consentisse di raggiungere la «natura» (o l'«essenza») dell'uomo, senza rimandare in nessun modo all'effettualità storica. Perché la fede sia possibile — quale atto di conoscenza critica, e non arbitrario — occorre supporre che l'uomo, «a partire dalla sua stessa "essenza" (*Wesen*, «raggiungibile trascendentalmente, n.d.r.), sia colui che necessariamente è rimandato a ciò che è storicamente a-posteriori e che questo non possa essere messo da parte razionalisticamente come "inessenziale"» (LThK, I, 623, sottolineature di Rahner).

Notiamo come questa affermazione di Rahner sia «teologica»; essa formula una condizione delle possibilità della fede, e della teologia come saper critico, ma supponendo come per sé scontata questa possibilità. Il termine «trascendentale» non può essere applicato se non metaforicamente al processo della sua deduzione: tale processo consiste infatti nel determinare le condizioni in ogni caso richieste, non perché si dia esperienza umana (pensare/volere), ma perché si dia la fede. Soltanto se l'uomo, *juxta propria principia*, è costretto a cercare anche nella storia effettuale una risposta a quel problema che egli è a se stesso, la rivelazione storica di Gesù Cristo può imporsi all'attenzione di ogni uomo (analogamente Rahner procede per formulare la tesi forse più qualificante della sua teologia, del «trascendentale soprannaturale»).

Di fatto nelle opere filosofiche che precedono e preparano la riflessione teologica di Rahner (*Geist in Welt*, *Hörer des Wortes*) viene tentata una deduzione trascendentale del teorema antropologico sopra enunciato: ma la deduzione non convince molto. Abbiamo presenti in particolare le pagine di *Uditori della parola*, dove il procedimento è sommariamente di questo tipo: l'uomo è spirito, cioè apertura all'assoluto; è per altro essere materiale, e cioè sensibile, sicché la sua apertura si realizza nei modi di un conoscere recettivo (mediato dal fenomeno); il fenomeno d'altra parte in tanto è aperto all'Assoluto in quanto la «parola» intesa come «segno concettuale» (p. 199) è capace di «negare» il limite del finito; una eventuale rivelazione libera dell'Assoluto (mostrata come possibile in modo che qui non interessa ricordare) non può dunque raggiungere l'uomo altro che attraverso il luogo di una «parola umana»

(quella del Cristo, evidentemente; cfr. per tutto questo, *o.c.*, pp. 200-210).

È da rilevare come tutta l'argomentazione valga al massimo a dimostrare come una eventuale rivelazione divina non possa darsi senza prendere la forma (in colui che l'accoglie) della parola - esattamente come accade in generale nella conoscenza umana di Dio, che procede dalla conoscenza fenomenica mediante negazione (parola o concetto). Ma non dice nulla circa la possibilità che Dio si faccia «fenomeno» (storia, uomo), o tanto meno circa la necessità che l'uomo presti la sua attenzione alla storia quale possibile luogo della rivelazione di Dio.

Troviamo un riscontro di questa inadeguata concezione della «storia della salvezza» nell'articolo che espressamente Rahner dedica alla nostra questione (*Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, in: *Schriften zur Theologie*, vol. V, pp. 115-135, in particolare pp. 125-127), dove la rivelazione è ancora una volta fatta consistere nella «Parola di Dio» che interpreta univocamente la «storia profana», al di là del suo carattere ambiguo insieme di salvezza e di dannazione, e fa questo sottraendo i «gesti di Dio» alla storia profana medesima.

Non possiamo in questa sede precisare ed approfondire la critica, prendendo in esame i molti altri testi di Rahner rilevanti in proposito. Notiamo soltanto come questa inadeguata determinazione dell'idea di «storia della salvezza» e della problematica connessa sia obiettivamente congiunta a due inadeguatezze diffusamente denunciate dalla critica al pensiero di Rahner.

La prima è quella consistente nella tendenza di Rahner a «trascendentalizzare» la storia: come dire, a risolvere la determinatezza singolare dell'evento salvifico nell'idea sovratemporale di un «trascendentale soprannaturale», il quale nella storia effettuale dell'uomo verrebbe alla luce raggiungendo la sua espressione apice in Gesù Cristo.

La seconda inadeguatezza è quella di cui Rahner si mostra consapevole (cfr. la prefazione da lui scritta a P. EICHER, *Die anthropologische Wende*, Freiburg i. Br. 1970): è cioè quella costituita dal particolarissimo genere letterario della sua teologia, tutta polarizzata nel senso della giustificazione della fede nei confronti della filosofia moderna, ma insieme consapevolmente distante dalla intenzione di essere «scientifica» sul terreno filosofico. Questa teologia pone i problemi filosofici che una riflessione attuale sulla fede dovrebbe risolvere, sen-

za addentrarsi mai in maniera sistematica nella loro soluzione.

Sotto questo profilo ci pare non estranea alla consapevolezza di Rahner stesso il nostro apprezzamento sul tema che ci interessa: Rahner ha posto in maniera precisa e ineludibile il problema (filosofico-antropologico) della pensabilità dell'idea della «storia della salvezza» senza per altro risolverlo.

6/ Considerazioni conclusive

Senza evidentemente che ci sfiori in alcun modo l'idea di colmare la lacuna lasciata aperta da Rahner, riteniamo pertinente richiamare alcune considerazioni capaci di integrare la prospettiva di Rahner, e più generalmente utili all'ulteriore chiarificazione del problema della «storicità» della rivelazione-salvezza cristiana. Innanzi tutto richiamo due considerazioni di carattere teologico-fondamentale o filosofico-religioso, ossia intese a illuminare le condizioni antropologiche universali che consentono di accedere all'idea di salvezza (o rivelazione di Dio) come storia.

Per la prima considerazione ci riferiamo alla prospettiva di fondo alla quale H. U. von Balthasar intende ispirare l'intero suo progetto teologico: la prospettiva ch'egli stesso definisce come «estetica»: senza sottoscrivere in alcun modo tutte le critiche che Balthasar ha rivolto a Rahner (in particolare quelle contenute in *Cordula*), riveliamo però come pertinente l'istanza da lui rigorosamente affermata, che cioè la «credibilità» (o in termini più impregiudicati, la «verità») della rivelazione cristiana scaturisca dall'evidenza («bellezza») stessa dell'evento Gesù Cristo, e non sia giustificata riconducendola a categorie generali (eventualmente «trascendentali») dell'autocomprensione umana. Tale autocomprensione, perseguita dalla filosofia — ossia attraverso l'interrogazione incondizionata sulla verità — potrà e dovrà giungere anche ad una filosofia della religione, magari persino all'elaborazione della categoria formale di «salvezza»; ma dovrà insieme confessare come all'uomo sia concesso parlare della (e sperare nella) salvezza soltanto mediante immagini e nella fede — qui intesa come l'atto dell'accordare fede a ciò che non si mostra attualmente come incondizionatamente evidente. Sicché la ragionevolezza della fede cristiana consiste — molto genericamente — nella sua conformità al modo universale di rapportarsi dell'uomo all'ineludibile tema della salvezza. Ma la verità della fede chiede unicamente alla

singolare e irriducibile «evidenza» dell'evento Gesù Cristo il proprio fondamento.

In senso analogo, si possono vedere le indicazioni suggerite da J. RATZINGER (*Salvezza e storia*, pp. 104-110) sul carattere *exstatico* della fede, a critica di Rahner e con riferimento, oltre che a Balthasar, a E. Simons e A. Gerken. La seconda considerazione che vogliamo ricordare e che precisa la precedente, ci è suggerita da P. Ricoeur.

Procedendo nella propria ricerca secondo una prospettiva «riflessiva» o «fenomenologica» — qual era quella imparata da Husserl — il filosofo francese rivela la permanenza insuperabile di un residuo di non senso, di un contenuto coscienziale non riducibile all'evidenza eidetica; ma pure di un residuo che è l'evidenza eidetica a manifestare come tale. Di tale residuo è possibile — dice Ricoeur — soltanto una descrizione «empirica» e non «eidetica». L'oggetto di una tale descrizione sono in concreto i contenuti simbolici della coscienza, ossia quei contenuti che vengono consapevolmente percepiti come rinvio ad altro, ma pure senza che questo «altro» sia accessibile altrimenti che attraverso il rimedio del simbolo.

Residuo empirico e insuperabilità dell'elemento simbolico (*et quidem*, religioso) fanno una cosa sola. Ed è appunto questo aspetto della coscienza umana che configura il «senso» totale e senza ombre come oggetto soltanto di una fede e di una speranza (cfr. per tutte queste affermazioni in generale *Finitudine e colpa*, e per un più preciso riferimento al tema del «senso» della storia *Le christianisme et le sens de l'histoire*, in: *Histoire et Vérité*, pp. 81-98, specie pp. 93-98).

Per altro verso però questo residuo di non-senso, del quale solo simbolicamente e nella fede si può parlare, è trattato in altri scritti di Ricoeur come «nocciolo kerygmatico», ossia come nocciolo risolutivo del cammino verso la integrazione di un senso dell'esistenza umana che può essere offerto solo nella forma della testimonianza su di un evento singolare.

A queste affermazioni l'autore perviene nel contesto della riflessione sull'elemento «mitico» presente nell'esperienza morale; ricondotta la fondazione dell'imperativo morale dal livello della obbligazione a quello più profondo del desiderio, egli può richiamarsi all'analisi kantiana della speranza (*La religione nei confini della ragione*) per affermare l'ineluttabile forma «rappresentativa» dell'oggetto della speranza: il compimento della speranza umana può essere solo immaginato nella forma di «quasi-

evento». In questa luce sono posti i fondamenti «filosofici» (antropologico-trascendentali) della comprensione della storia sacra — della storia di Gesù Cristo — come compimento del «desiderio» di salvezza dell'uomo; e quindi anche i fondamenti per la comprensione della storia biblica come re-interpretazione e inveramento dei molteplici «miti» (quasi-storia) dai quali mai l'uomo ha potuto prescindere per dire il senso della sua vita e di tutta la realtà (cfr. per queste affermazioni *Demitthiser l'accusation*, in: AA. VV., *Demitthizzazione e morale*, Roma 1965, pp. 49-65).

Senza condividere le generalità dei presupposti filosofici e teologici da cui procedono le riflessioni di Ricoeur qui richiamate, senza poter soprattutto entrare in un'analisi più precisa del suo pensiero, riteniamo che la chiarificazione teorica di come l'elemento kerygmatico sia ineluttabilmente iscritto in ogni autocomprensione umana costituisca uno dei presupposti fondamentali per chiarire a livello teologico l'idea di «storia della salvezza». Sotto il profilo più propriamente teologico-cristiano, occorre sottolineare quanto segue.

L'interrogativo circa il rapporto tra singolarità della storia di salvezza prodottasi all'interno del processo storico universale da un lato e la sua valenza «escatologica», ossia la valenza per cui tale storia compie e determina il significato di ogni storia, riceve risposta nell'evento culminante della storia di Gesù, e cioè nell'evento della sua morte-risurrezione. È soltanto questo l'evento che dà verità definitiva a quel compimento della promessa che pure — quale realtà in fieri — già era al centro della predicazione pre-pasquale di Gesù.

La descrizione in termini apocalittici dell'ora della croce da parte del vangelo di Matteo suggerisce icasticamente come quella sia l'ultima ora della storia, e come la fine della storia sia ormai divenuta presente nella storia. Se la storia continua, e continua sostanzialmente senza mutamenti di rilievo dal punto di vista empirico, al di là della morte-risurrezione di Gesù, ciò significa inequivocabilmente che il compimento non è rappresentabile (se non metaforicamente) come termine di quella linea di progressiva affermazione della signoria dell'uomo sul cosmo (umanizzazione, promozione umana, e simili), nella quale la moderna filosofia vorrebbe scorgere il senso della storia. Il compimento della storia, proprio in quanto azione di Dio, rompe la linea della continua (ma pure problematica) integrazione cronologico-successiva della storia, per rapportarsi

alla storia — o meglio si direbbe all'uomo — come ciò che trascende le sue possibilità. Ma è insieme vero che la risurrezione è risurrezione di Gesù, e di Gesù crocifisso: è compimento del cammino intrapreso da Gesù verso il Golgota, è il termine glorioso della sua storia.

Come pure è vero che la risurrezione di Gesù — o Gesù risorto — *si manifesta* a coloro che credono in lui. Non si manifesta ad essi senza che essi si convertano e credano («O stolti e tardi di cuore a credere...», Lc 24, 25; «Rimproverò la loro incredulità e la durezza del loro cuore, perché non avevano creduto...», Mc 16, 14); ma pure si manifesta. Il fatto che la presenza del Risorto agli undici sia pure sempre descritta dai vangeli come «manifestazione», e non semplicemente come ritorno, offre lo schema fondamentale di interpretazione della particolare «storicità» che è propria della storia della salvezza. Essa è storia — e dunque evento che si produce nel nostro tempo, in mezzo agli uomini — ma è insieme rivelazione, ossia manifestazione di quell'*eschaton* della storia che rimane ineluttabilmente distaccato dalla storia *in fieri*, distaccato in forza di un intervallo che soltanto la fede e la grazia di Dio può colmare.

La risurrezione di Gesù offre lo schema fondamentale di comprensione della storia della salvezza, perché in essa soltanto questa storia raggiunge la sua misura perfetta, a partire dalla quale tutto ciò che precede si rende definitivamente e univocamente comprensibile («Allora aprì loro l'intelligenza per comprendere le Scritture...», Lc 24, 45; cfr. 24, 27). Il senso di tutto ciò che è raccontato dalle Scritture dalla vocazione di Abramo fino alla croce — questo lungo e sempre inconcluso «esodo» verso la terra promessa — è il senso che il Risorto spiega e, correlativamente, è il senso per cui quegli eventi introducono alla Fede nel Risorto. Soltanto come un indice puntato nella direzione di questo *eschaton*, che compie la storia superandola, la «storia della salvezza» realizza la sua capacità d'essere giudizio universale, luogo dell'intelligenza — mediante la fede — dell'enigma che è l'intera vicenda umana.

II/ LA TEOLOGIA DELLA STORIA UNIVERSALE

Il tema della storia è diventato oggetto esplicito dell'interesse filosofico soltanto in epoca moderna. Addirittura, è diventato oggetto di un interesse a tal punto privilegiato da confi-

gurare molti dei sistemi filosofici più rappresentativi e ancora oggi correnti come sistemi tutti polarizzati intorno a quest'obiettivo centrale, di esprimere il senso della storia universale.

All'origine di questo interesse sta un'esperienza epocale, i cui inizi possono essere assegnati ai secoli XVII o XVIII. Alludiamo all'esperienza del mutamento sociale, ossia al mutamento di quel complesso di istituti, consuetudini, conoscenze che determinano le strutture della convivenza sociale e appaiono (o apparivano) come un «cosmo» dato e indisponibile all'uomo, il quale soltanto con riferimento ad essi dava significato e ordine alla sua vita personale.

Il mutamento in questione è da ricondurre a diversi ordini di fattori, e non è quindi il caso di ricordare analiticamente neppure in maniera sommaria. Solo rileviamo come fattore privilegiato e destinato a operare permanentemente quale catalizzatore del mutamento sociale sia la nascita del sapere sperimentale; sapere che per un lato ha la proprietà d'essere sapere cumulativo, e cioè tale per cui le sue nuove acquisizioni si accumulano alle precedenti (anche al di là di «rivoluzioni» teoriche radicali, quali quella copernicana) e realizzano dunque un continuo «progresso»; saper d'altro lato che — proprio perché sperimentale, ossia connesso all'iniziativa umana che provoca l'esperimento — è sapere per fare, è saper-fare, è al servizio della *technè*. Il progresso scientifico si traduce immediatamente in progresso nelle tecniche produttive, e quindi nel correlativo mutamento (incremento) dell'organizzazione sociale del lavoro.

Connesse alla mutazione scientifico-tecnica sono anche — attraverso mediazioni complesse che non possiamo qui esplicitare, ma che sono state oggetto di ripetute analisi — le mutazioni sociopolitiche e socio-culturali. Rilevare tale connessione fattuale per altro, come è ovvio (ma come non è invece sempre riconosciuto), non significa ridurre il valore del mutamento politico e culturale a quello del progresso tecnico-produttivo che in qualche misura l'ha occasionato.

I/ La filosofia della storia

In connessione all'esperienza del mutamento storico-sociale nasce in Europa una coscienza «storica»: nasce cioè la consapevolezza di come il futuro collettivo non ripeterà tautologicamente il presente, così come il presente è diverso dal passato. Nasce la consapevolezza

della contingenza della società e della cultura in cui si vive, e con essa l'interesse a precisarne la genesi, i tratti specifici, i difetti. Nasce, di conseguenza, l'interrogativo circa il futuro storico-sociale auspicabile e poi anche il problema pratico di predisporlo responsabilmente. Nasce — ulteriormente — l'interrogativo sul senso della storia universale. Di quest'interrogativo dovremmo piuttosto dire che rinasce: certamente già la tradizione cristiana comportava a suo modo anche una visione della storia universale. Ma si trattava di una visione teologica suggerita dalla fede, e non commisurata in nessun modo all'evidenza empirica di una mutazione storico-sociale, o addirittura all'esperimento di una mutazione «progressiva».

La visione teologica della storia per altro — nonostante fosse nata in rapporto ad esperienze ed interrogativi molto lontani da quelli che stanno all'origine della conoscenza storica moderna — offrì gli schemi teorici (concettuali o simbolici, si tratterà di precisarlo) fondamentali di cui si servì la moderna coscienza europea per rappresentare e interpretare la storia universale. L'interpretazione della storia universale secondo il modello di un'escatologia cristiana secolarizzata fu proposta principalmente dalla filosofia romantica e idealistica, e ancora dal sistema storico-materialistico di Marx.

Ma a questa linea tedesca può essere accostata — sotto il profilo del suo rapporto alla teologia, rapporto che si presume di inveramento «scientifico» — la linea francese che va da Saint-Simon a J. Proudhon e A. Comte, i quali tutti interpretano la religione come espressione di un'età immatura, ma per quell'età espressione pur sempre della coscienza umana, che è coscienza storico-sociale.

Questi sistemi «holistici» (K. Popper) di interpretazione della storia, che presumono di individuare nel riferimento al tutto del processo storico il criterio di comprensione e valutazione degli eventi e delle epoche singole, entrano in crisi in un primo momento ad opera dello «storicismo»: Dilthey riferisce la molteplicità delle espressioni storiche dell'umano all'identità fondamentale e immutabile dell'*Erlebnis*; Windelband e Rickert riferiscono la stessa molteplicità all'identità trans-culturale dei «valori» («relazione di valore» come supporto del «comprendere»); Weber infine si rassegna espressamente alla molteplicità irriducibile per la scienza dei «tipi ideali» che consentono una spiegazione dei fenomeni storico-sociali; la scelta tra i molteplici «tipi ideali» è ricono-

sciuta come eccedente la competenza del sapere scientifico.

Più recentemente, la critica dei sistemi «holistici» di interpretazione della storia universale è ripresa dalla filosofia ispirata all'epistemologia delle scienze sperimentali («razionalismo critico»: K. Popper, H. Albert): essa insiste sulla insuperabile frammentarietà e provvisorietà del sapere storico umano (così come di ogni altro sapere), connessa alla necessità per la «scienza» di dipendere dal pregiudizio verificato. La scienza storica avrebbe dunque — come le scienze della natura — la fisionomia del sistema di asseriti generali ipotetici («teorie»), perennemente esposti alla eventualità della falsificazione storica. Il «razionalismo critico» paga, per questa visione frammentaria della storia, il prezzo della incapacità ad istituire un fondamento per il giudizio etico, e dunque per l'esercizio della libertà.

2/ Teologia e filosofia della storia

Il rapporto della teologia (della coscienza cristiana) con la nuova coscienza storica europea si configurò diversamente, in corrispondenza alla fisionomia varia che assume anche questa coscienza. Per intendere il dibattito contemporaneo — il quale per la prima volta vede la storia diventare tema espresso della riflessione teologica — possiamo schematicamente rilevare quanto segue.

La teologia cattolica, al di là della provvisoria esperienza «illuminista» e «romantica» conosciuta nei paesi di lingua tedesca tra la fine del secolo XVIII e l'inizio del XIX assume atteggiamento fondamentale polemico nei confronti della concezione progressista della storia, sia di tipo illuministico che idealistico-romantico. Espressione tipica di questa opposizione cattolica al progressismo moderno, e quindi del più generico atteggiamento «antimoderno» (è il titolo significativo di un'opera giovanile di J. Maritain del 1922) è la ricostruzione storiografica proposta sia dai documenti magisteriali, che della letteratura (vedi dello stesso MARITAIN, *Trois Réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau*, del 1925). L'epoca moderna è interpretata come storia di decadenza etica, che procede da Lutero attraverso l'illuminismo fino alla negazione di ogni valore in Marx. Certamente l'atteggiamento cattolico non poteva essere diverso nella misura in cui il «progressismo» intendeva essere il nuovo nome della salvezza dell'uomo (o del «genere» umano, o dello «spirito»). Ma poteva essere diver-

so — e dissociato dal giudizio sui sistemi ideali di interpretazione della storia — l'apprezzamento di quell'abituale fatto (o complesso di fatti) che è il « progresso » (tecnico, culturale, ecc.). Tale fatto (che è insieme anche la manifestazione di un compito) esige da parte della fede cristiana una riflessione nuova: c'è un « senso » (parziale, congetturale, molteplice, per molti aspetti indeterminato, ma innegabile nel complesso) nel processo storico sociale empirico? Come intendere e valutare questo senso nella luce della comprensione escatologica cristiana della storia? Il senso « ultimo » e trascendente della storia non è evidentemente alternativo nei confronti di questo senso empirico e parziale. La teologia protestante « liberale », al contrario di quella cattolica, assume un atteggiamento decisamente irenico (*Vermittlungstheologie*) nei confronti dei sistemi di filosofia della storia caratteristici prima dell'illuminismo, poi dell'idealismo tedesco: il fatto appare comprensibile (anche se obiettivamente non giustificato) sullo sfondo del correlativo rapporto irenico della filosofia tedesca nei confronti della tradizione cristiana. In corrispondenza a tale osmosi tra filosofia e teologia, diverso è pure l'atteggiamento del pensiero protestante nei confronti della storiografia « scientifica »: essa non è avvertita come minacciosa per la fede, e quindi sono gli stessi esegeti teologi che applicano al testo biblico i criteri storico-critici correnti, giungendo spesso ad una sostanziale estenuazione di ogni differenza della « storia sacra » rispetto alla storia universale.

3/ Le radici dell'equivoco: storiografia sacra medioevale

All'ambiguo conflitto o all'altrettanto ambigua armonia tra moderna filosofia della storia universale e teologia della storia preparò il terreno la teologia stessa, o più precisamente un certo filone cristiano di storiografia sacra. Possiamo indicarne l'esponente ultimo e più influente — ormai in piena epoca moderna — in J. B. BOSSUET, il quale nel suo *Discours sur l'histoire universelle* del 1681, pretende di mostrare empiricamente lo svolgersi di un disegno provvidenziale nella storia politica dei popoli; il progetto storiografico di Bossuet nasce dalla polemica con i libertini, i quali appunto nell'irrazionalità della storia trovavano argomento per negare la provvidenza e quindi la signoria di Dio sulle vicende umane. L'apologetica di Bossuet contiene già implica-

to — paradossalmente — l'equivoco di una trascrizione storicistica della convinzione cristiana che Dio è signore della storia.

Sul terreno scelto da Bossuet appare pertinente e plausibile la confutazione svolta da F. M. VOLTAIRE, il cui *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* (1756), prima « filosofia della storia » (da lui è coniata l'espressione), non solo tiene presente il modello di Bossuet, ma è inizialmente progettato come prosecuzione della storia di quello (che si fermava a Carlo Magno) e finisce poi per esserne la puntuale falsificazione sotto il profilo dei principi teorici generali.

Il senso della storia, risultante dall'indagine svolta alla luce della universale ragione umana, è lo sviluppo progressivo della scienza e della tecnica, dei costumi e delle leggi, del commercio e della industria; religione e potere politico (soggetti della storia bossuetiana) vengono giudicati come gli ostacoli fondamentali a questo progresso. La fiducia di Voltaire nella ragione universale e nel progresso può essere sottoposta in realtà a critica analoga rispetto a quella a cui Voltaire stesso sottopone la storiografia retta dal pregiudizio cristiano, la quale trova una giustificazione « provvidenziale » ad ogni evento applicando pochi schemi stereotipi elaborati una volta per tutte. Osservava polemicamente Montesquieu: « Voltaire...est comme les moines qui n'écrivent pas pour le sujet qu'ils traitent, mais pour la gloire de leur ordre. Voltaire écrit pour son couvent » (*Pensées diverses*, cit. in: R. G. COLLINGWOOD, *Il concetto della storia*, Milano 1968, p. 109).

Ma al di là di questo persistente « dogmatismo », è indubbiamente chiara in Voltaire l'intenzione di una storiografia la quale si lasci istruire dai fatti, e non sovrapponga ad essi uno schema stereotipo e non-falsificabile di interpretazione degli stessi: le fortune dei malvagi sono per la correzione della chiesa, le fortune della chiesa sono realizzazione di un disegno di Dio. L'allargamento dell'orizzonte storiografico di Voltaire (che inizia il suo *Essai* parlando dei cinesi) corrisponde alla volontà di trattare il popolo ebraico e la chiesa cristiana come ogni altro soggetto storico.

Dunque, il conflitto tra storiografia « scientifica » e fede cristiana, come anche la riduzione storicistica della fede, sono in qualche modo provocati dalla pretesa della fede di elaborare una storiografia empirica, la quale verifichi la visione provvidenziale della storia.

Dicevamo che Bossuet è al culmine di un filone letterario (e più genericamente di un atteggiamento

giamento intellettuale) che lo precede di molto: la storiografia medioevale in genere dev'essere presa in considerazione sotto questo profilo. H. I. MARROU (*Théologie de l'histoire*, Paris 1968, pp. 28 s.) fa risalire il filone (*une théologie profanée*) fino al *Chronicon* di OTTO DI FRISINGA (secolo XII); K. LÖWTH (*Significato e fine della storia*, Milano 1972³, p. 163) lo fa risalire fino all'opera di Eusebio di Cesarea che già scrive la storia non di una (agostiniana) città di Dio, ma della «Chiesa trionfante». Ma sopra tutti gli altri emblematico è il caso di GIOACHINO DA FIORE, il quale propose un'interpretazione dell'Apocalisse (cfr. *Expositio super Apocalypse*, introduzione e c. V, come pure *Concordia*, lib V, c. LXXXIV) secondo cui alcune delle profezie ivi contenute erano già realizzate, altre invece si sarebbero realizzate nel futuro. Genericamente, ancora futuro era l'avvento di una terza età o terzo testamento, quello dello Spirito Santo, instaurato da un *novus dux* (identificato poi dai suoi seguaci in S. Francesco), e caratterizzato dalla *plenitudo intellectus*. Questa interpretazione dell'Apocalisse pone le premesse per una distinzione teologica dei tempi successivi all'avvento di Cristo, e quindi per una interpretazione teologico-progressista dell'esperienza successiva alla rivelazione neotestamentaria.

Anche sul punto della storiografia sacra l'occidente medioevale conosce quale maestro supremo AGOSTINO, il cui *De Civitate Dei* è modello per ogni cronaca universale del Medioevo. E tuttavia è tesi autorevolmente e diffusamente sostenuta quella che afferma una netta frattura tra il *De Civitate Dei* e la storia cristiana medioevale: mentre nell'opera di Agostino le due città sono entità non empiriche, definite dal rispettivo *amor* (*sui* o *Dei*, cfr. *De Civ. Dei*, XIV, 28; *Enarrat. in Psalmos*, 64, 2), inestricabilmente confuse sul piano storico-visibile (cfr. per esempio *De Civ. Dei*, I, 35; XI, 1; XIX, 26; ...), nelle cronache medioevali la *civitas dei* viene identificata senza residui con la chiesa, sicché la storia universale è ridotta — per il suo aspetto significativo e salvifico — alla storia delle glorie ecclesiastiche.

Nella periodizzazione ebdomadaria delle epoche del mondo, Agostino attribuisce ad un'unica epoca (la sesta) il tempo che va dalla prima alla seconda venuta di Cristo. Non c'è sviluppo all'interno del tempo della chiesa, ma è possibile alla fede individuare soltanto frammenti di senso, e cioè applicazioni ai fatti particolari di quell'economia costante che caratterizza tutta l'epoca cristiana. In tal senso il *De Civitate*

Dei non è quella dimostrazione storica della provvidenza cristiana che vorrebbe viceversa essere l'*Histoire universelle* di BOSSUET.

4/ Il permanere dell'equivoco: le teologie della storia di oggi

L'antico pregiudizio medioevale, che pretendeva di trovare nella storia empirica un riscontro o addirittura una «verifica» della concezione provvidenzialistica ed escatologica della storia incamminata verso il Regno, si ripropone in modi e con motivazioni diverse in molta parte della contemporanea riflessione teologica dedicata al tema della storia universale. Non certo nella forma di una cronaca del provvidenziale intervento di Dio nel mondo mediante la chiesa, ma nella forma della teoria universale che assegna al Regno di Dio la funzione di termine polarizzante del processo empirico della vicenda sociale.

La motivazione fondamentale di tale ambigua (o meglio falsa, la cautela è suggerita da una certa incoerenza e indeterminatezza della letteratura in questione) teoria è da cercare nella preoccupazione di abilitare i cristiani e le chiese ad una partecipazione attiva e responsabile a quella storia pubblica, dalla quale essi avvertono d'essere stati troppo spesso assenti negli ultimi due secoli.

Questa preoccupazione è indubbiamente legittima, e pone un compito nuovo adeguatamente svolto dalla teologia passata: ma non si tratta del compito di trascrivere in termini «secolari» l'escatologia cristiana, quanto piuttosto del compito di comprendere il mutamento storico-sociale in un orizzonte qual è quello offerto dalla fede escatologica, e quindi di offrire gli strumenti per una partecipazione critica e responsabile alla vicenda collettiva, che esige di necessità l'aderenza alla realtà fattuale via via assegnata. La permanenza dell'equivoco a cui si accennava sarà qui documentata con riferimento ai due nomi più significativi della contemporanea teologia della storia: W. Pannenberg e J. Moltmann. Ad essi si riferiscono spesso anche alcuni autori cattolici che menzioneremo.

a) W. Pannenberg

Il problema centrale che muove la riflessione di Pannenberg sulle questioni fondamentali della teologia è ancora una volta il problema sollevato dalla nascita di una scienza storica, emancipata dall'interesse dogmatico e solo preoccupata dell'accertamento critico degli av-

venimenti passati. L'applicazione della ricerca storico-critica agli avvenimenti che stanno all'origine della fede cristiana minacciava (o pareva ai teologi minacciasse) il fondamento di quella fede. I teologi (si parla solo di quelli protestanti) hanno disperato della possibilità di difendere la fondatezza della fede cristiana su questo fronte. Nella ricostruzione di Pannenberg, la storia della teologia recente appare tutta accomunata dalla preoccupazione di sostituire al fondamento storico della fede un fondamento che si sottraesse in qualche modo alla competenza della ricerca storica e quindi anche alla incertezza dei suoi risultati.

Due paiono le direzioni fondamentali che assumono tale preoccupazione: la direzione della sostituzione esistenzialistica della «storicità» della storia, e la direzione invece consistente nella individuazione di un nocciolo sovrastorico della storia biblica nella salvezza. A questa seconda direzione — la cui unità appare in realtà poco perspicua — Pannenberg attribuisce teologi molto diversi: W. Hermann, che riconduce la rivelazione all'immediatezza dell'esperienza etica interpretata come discorso di Dio a noi stessi (e con Hermann è implicitamente giudicata tutta la teologia liberale del secolo scorso); M. Kähler, che contrappone quale fondamento della fede il *geschichtliche, biblische Christus* al cosiddetto *historische Christus*; K. Barth, il quale interpreta l'incarnazione in termini di *Urgeschichte*.

Tutti questi tentativi approdano per un verso all'«immunizzazione» (il termine è coniato da H. Albert) della fede nei confronti della critica storica, ma per altro verso alla arbitrarietà (*Entbusiasmus, Schwärmerei*) della fede medesima.

A questi tentativi Pannenberg contrappone il proprio progetto di riconciliazione della fede (teologia) con la conoscenza storico-critica, progetto che viene realizzato attraverso lo sviluppo simultaneo di una riflessione critica sui due fronti: della natura della conoscenza storica per un verso, e dell'idea biblica di rivelazione per altro verso. La riflessione conduce ad una sintesi dei due termini: la conoscenza storica suppone, quale suo proprio imprescindibile orizzonte, il riferimento all'unità della storia universale e al suo senso complessivo; la rivelazione biblica d'altra parte non comporta che alcuni avvenimenti vengano arbitrariamente separati dalla storia universale, ma rimanda ultimamente alla storia universale come a «rivelazione» propria e compiuta di Dio, soltanto «anticipata» dall'evento particolare che ebbe

Gesù Cristo come protagonista, dall'evento cioè della sua resurrezione. Le ambiguità, e alla fine l'insuperabile equivocità, del pensiero di Pannenberg derivano appunto dalle sollecitudini contrastanti emergenti dalle due istanze che egli vorrebbe condurre all'identità.

Vediamo distintamente tali sollecitazioni e come esse vengano conciliate nel sistema pannenberghiano.

La struttura della conoscenza storica è, secondo Pannenberg, quella che consiste nella individuazione dei nessi che collegano il singolo evento con quelli immediatamente contigui, e quindi — ultimamente — con l'intero processo storico. Questa immagine della conoscenza storica pare suggerita a Pannenberg almeno inizialmente da COLLINGWOOD (cfr. *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Brescia 1975, pp. 83-86). Essa intende correggere la concezione positivista della storia, intesa come raccolta indiscriminata di informazioni, e quindi come tentativo di elaborare le «leggi» costanti che governano gli avvenimenti umani. Ma intende insieme anche opporsi in generale alle diverse teorie della conoscenza storica che in qualche modo si rifanno alla tradizione kantiana (Rickert, Simmel,...); queste stabiliscono una netta separazione tra scienze della natura e scienze dello spirito, e riservano solo alle prime il carattere generalizzante. Tuttavia la spaccatura tra fatti e valori; e la determinazione del «senso» degli eventi umani come rapporto ai «valori», conduce ultimamente anche la storia in senso neo-kantiano a destoricizzare il dato. La concezione di Pannenberg si oppone infine a quella di Troeltsch e in generale dell'antropocentrismo storico moderno: questa concezione infatti prospetta la comprensione degli eventi umani passati secondo il principio dell'«analogia», e cioè secondo il principio della riconduzione di ciò che i documenti testimoniano alla concordanza con ciò che il soggetto attualmente esperisce.

Meno convincente è il tentativo che Pannenberg fa di mettere la sua concezione della storia sotto il patrocinio dell'«idealismo» tedesco (Schleiermacher, Schelling ed Hegel vengono citati a questo proposito in *Rivelazione come storia*, p. 54), ma di Hegel in particolare. Ciò che accomuna la concezione hegeliana e quella pannenberghiana è il modello formale, che rappresenta la realtà come processo, il quale soltanto nel suo svolgimento completo manifesta anche il suo senso. Ma il modo di intendere tale svolgimento è radicalmente diverso, come Pannenberg stesso rivela: per Hegel esso si

svolge secondo una necessità (logica) intrinseca, mentre per Pannenberg esso dipende dalla libertà di Dio e dunque è caratterizzato da una insuperabile contingenza.

La concezione della conoscenza storica come conoscenza di nessi da un lato, la concezione dell'intera realtà come storia dall'altro lato (su questo postulato di Pannenberg torneremo subito), conduce ovviamente alle tesi che la verità ultima è quella consentita soltanto dalla conoscenza del processo storico totale concluso. Questa definizione dell'idea di verità predetermina — logicamente — la nozione di ogni possibile «rivelazione»: essa potrà consistere unicamente nella manifestazione di quale sia la fine della storia. La tesi che identifica la realtà alla storia è fondata da Pannenberg biblicamente, e quindi positivisticamente. Tale fondazione procede dall'indagine sull'idea biblica di «rivelazione». Contrariamente all'accezione di essa come «apparizione» oppure automanifestazione diretta di Dio la Bibbia testimonierebbe l'idea di una rivelazione indiretta di Dio mediante gli avvenimenti (certo inclusivi della parola). Ma tale nozione di rivelazione *non* riguarda soltanto *alcuni* avvenimenti: tutta la realtà appare nella concezione biblica (veterotestamentaria in particolare) come «storia», svolgentesi nello spazio compreso tra promessa e compimento. Sicché tutta la storia è rivelazione; e d'altra parte tutta la realtà è storia («Storia è il reale nella sua totalità»: *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Brescia 1975, p. 35).

Non indugiamo a questo punto sulla discussione circa la pertinenza filologica della tesi di Pannenberg; quello che interessa è qui sottolineare il fatto che la fondazione della concezione storica della realtà (dell'essere) è «positiva» e comporta quindi sotto questo profilo una obiettiva lacuna critica, sorgente di inesauribili equivoci: l'ontologia escatologica (il senso della realtà è determinato dalla fine verso cui Dio conduce tutte le cose) non è ontologia criticamente fondata (filosofia), ma è predeterminata dalla pura volontà di Pannenberg di essere fedele alla tradizione biblica. La mancanza di ontologia in senso proprio comporta insieme, come ineluttabile conseguenza, che Pannenberg si privi della possibilità di fondare la tesi che il processo storico nella sua totalità sia (soltanto) «rivelazione di Dio», e non si identifichi (addirittura) con Dio stesso. L'idea di «rivelazione come storia» suppone infatti che si sappia parlare in qualche modo di ciò che sta oltre la storia, e dunque che non si identifichi-

no realtà e storia. Rimane comunque il fatto (nominale) che Pannenberg parla della storia totale come «rivelazione» di Dio.

Nasce logicamente il problema di giustificare il fatto che la fede cristiana tradizionale attribuisca il valore di «rivelazione» di Dio ad *una* storia particolare, quella di Gesù Cristo, al di là della quale la storia universale continua. Il problema è risolto da Pannenberg con l'introduzione di un'idea appositamente elaborata: quella di «prolessi» o «anticipazione» della fine. Gesù Cristo — e più precisamente, l'evento della sua resuscitazione — anticipa proletticamente la fine della storia.

Notiamo anche a questo proposito il rischio — quanto meno — che l'affermazione di Pannenberg rimanga puramente nominale, tale cioè da non consentire in alcun modo di «pensarne» il significato. Si può pensare, certo, che la fine di un processo non concluso sia prevista, profetizzata; ma non si vede come pensare che la fine *accada* in anticipo rispetto alla fine; a meno di rompere lo schema «ontologico» che intende la realtà come processo di eventi reciprocamente connessi e solo alla fine compiuto.

Di fatto, nel procedere concreto del discorso teologico di Pannenberg, la fede nella resuscitazione quale prolessi è trattata come anticipazione noetica («ipotetica», così nello scritto più recente, *Epistemologia e teologia*, in chiara connessione all'epistemologia del «razionalismo critico») della fine della storia, anticipazione che il discorso effettivo degli eventi consentirebbe di «verificare» (il termine è già usato nel saggio del 1959). Appunto la «verificabilità» della visione cristiana della storia universale realizza l'intento originario e fondamentale che muove l'intera riflessione pannenbergiana: l'intento cioè di garantire la perfetta trasparenza («la chiarezza esteriore della scrittura» di luterana memoria, cfr. *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Brescia 1975, p. 77) della verità cristiana all'intelligenza universale, e dunque l'abolizione di ogni differenza e separazione tra teologia e scienza storico-critica.

La teologia «storica» di Pannenberg si interessa certo anche di problemi etici, del rapporto chiesa-Regno di Dio da un lato e chiestato sociale dell'umanità dall'altro (cfr. *La teologia e il Regno di Dio*): ma il primato del futuro da lui professato non trova in questo ordine di considerazioni la propria origine e la propria giustificazione — diversamente da ciò che avviene per Moltmann — quanto piuttosto

nell'esigenza di riconciliare la fede con la ragione. E la ragione è per lui quella della conoscenza storica. L'assenza di un'approfondita e critica riflessione ontologica — e non è questa l'espressione per eccellenza della «ragione»? — come già abbiamo osservato, determina la fragilità e l'inconsistenza delle sue categorie fondamentali, l'elusione praticamente totale della problematica inerente al rapporto Dio storia, salvezza-storia.

Al di là delle molto pertinenti suggestioni implicite nel suo pensiero, permane la fondamentale indeterminatezza ed equivocità della sua tesi che vuole identificare rivelazione e storia, messaggio cristiano e significato empirico universalmente accessibile del corso universale degli avvenimenti umani.

Tra gli autori cattolici, pare di poter rilevare una presenza diffusa della concezione della rivelazione come storia e della verità come ipotesi sul corso intero delle vicende umane in E. SCHILLEBEECKX, in particolare negli ultimi scritti (*Intelligenza della fede; Gesù, la storia d'un vivente*).

b) J. Moltmann

Comune a Pannenberg e a Moltmann è il programma di centrare l'intero discorso teologico sull'escatologia, ossia sulla dottrina del futuro e (correlativamente) della speranza. Comune è certo anche la dichiarata fondazione di tale programma sul messaggio biblico, e in particolare evangelico. E tuttavia radicalmente diversi appaiono gli interrogativi che muovono la rispettiva riflessione, e quindi anche i punti di approdo e cioè l'interpretazione della dottrina neotestamentaria sul futuro di salvezza.

Abbiamo visto che per Pannenberg gli interrogativi sono quelli suscitati dal rapporto tra teologia e conoscenza storica. Per Moltmann gli interrogativi fondamentali sono quelli inerenti alla prassi storico-sociale dei cristiani o — come egli preferisce dire — della cristianità: i due capitoli conclusivi della sua opera fondamentale, *Teologia della speranza*, sono appunto dedicati alla delineazione dei tratti fondamentali della «missione cristiana» nella società moderna; ed in rapporto ad essi i primi tre capitoli, dedicati alle questioni fondamentali della teologia, appaiono prolegomeni.

D'altra parte, già dall'inizio (c. I, p. 37) Moltmann stesso rivela le sue preoccupazioni: «...perdere l'escatologia (intesa non soltanto come un'appendice della dogmatica, ma come lo strumento per eccellenza del pensiero teologico) è stata sempre la condizione che ha per-

messo il conformismo della cristianità con l'ambiente circostante e, per conseguenza, la perdita della fede».

Subito dopo viene la denuncia della collusione tra pensiero teologico ellenizzato (dis-escatologizzato) e costantinianesimo politico-religioso.

L'esperienza storica che positivamente muove la preoccupazione critico-sociale di Moltmann non è evidentemente quella costantiniana, ma piuttosto quella della moderna società tecnologica, che costringe il cristianesimo alla sfera del privato e dell'irrelevanza storica. Per la diagnosi critica della patologia della società contemporanea Moltmann dipende innanzitutto da Hegel e dalla sua interpretazione della società civile (o «borghese», i due termini corrispondono all'unico *bürgerliche* tedesco) come «sistema dei bisogni»: «Il bisogno e il lavoro elevati a simile universalità formano di per sé un formidabile sistema di vita collettivo e di dipendenza reciproca, un sistema semovente di morti... La società borghese è... la formidabile potenza che afferra l'uomo ed esige da lui che lavori per lei, che tutto ciò che egli è lo sia per mezzo di lei e ciò ch'egli fa lo faccia attraverso di lei» (*Teologia della speranza*, p. 317, si tratta di citazioni di Hegel).

La «secolarizzazione» della società, ossia il confinamento della religione alla sfera socialmente irrilevante della «interiorità», è intesa come una delle conseguenze del totalitarismo della società, intesa come sistema di bisogni; per questo approfondimento specifico della critica sociale Moltmann si riferisce ad alcuni sociologi tedeschi quali H. Schelsky, A. Gehlen, H. O. Völher, ed anche — più di quanto le citazioni esplicite rivelino — alla «teoria critica» della società della scuola di Francoforte, che si vuole erede della tradizione hegeliana. Ma in che senso la restaurazione del primato dell'escatologia consentirebbe di restituire al cristianesimo la sua valenza critico-sociale, se tale primato caratterizzava già la teologia tedesca dall'inizio del secolo (scuola escatologica), senza apprezzabili conseguenze sotto il profilo che a Moltmann interessa?

Moltmann risponde all'interrogativo sviluppando una critica dell'interpretazione «trascendentale» dell'escatologia, che sarebbe propria degli indirizzi teologici tutt'ora egemoni, in particolare di quelli che si rifanno a Barth e a Bultmann. A Bultmann e più ancora a Gogarten (che però sotto questo profilo è su posizioni del tutto simili a quelle di Bultmann) risale la teorizzazione esplicita dell'irrelevanza

storico-sociale della fede (teologia della secolarizzazione) e lo svuotamento materiale delle esigenze etiche scaturenti dall'evangelo.

Ma che vuol dire interpretazione « trascendentale » dell'escatologia? Vuol dire in generale, salve le ulteriori specificazioni che distinguono i diversi indirizzi teologici, sostituire alla tensione storica tra presente e futuro la differenza tra storia e « soggettività trascendentale ». Il termine « trascendentale » e la dottrina corrispondente risale a Kant; ad un Kant che Moltmann legge e valuta seguendo la critica hegeliana (cfr. *Teologia della speranza*, pp. 41-46). Il « soggetto » è inteso da lui quale condizione a priori e in qualche maniera *ab-soluta* dell'esperienza; mentre il « mondo » o l'« oggetto » (ed anche la storia intesa quale *historia, res gestae*) è inteso quale realtà bruta, termine del sapere scientifico (naturale) e dell'agire tecnico dell'uomo, e irrilevante invece per l'autocomprensione che il soggetto ha di se stesso. Il sistema kantiano d'altra parte, secondo Moltmann (Hegel), non fa altro che dare espressione coerente e compiuta al dualismo soggetto-oggetto già proprio di Cartesio o di Pascal, e alla fine risalente alla nozione greca di verità come *logos*, come manifestazione dell'eterna e immutabile idea. Tutto il pensiero cristiano tradizionale — Agostino, Lutero e Calvino inclusi — è vittima di tale dualismo. Il dualismo soggetto-oggetto conduce, in molteplici forme, sempre all'identico risultato: quello di abbandonare la storia (l'empirica, l'oggettività mondana) all'insignificanza, ricoverando il soggetto (la salvezza) in uno spazio sempre identico (« trascendentale ») incommensurabile con l'empiria.

Caratteristica sorprendente (ma per altro già rilevata in Pannenberg e presente in molta parte della teologia protestante) del modo di procedere di Moltmann a questo punto è l'abbandono del terreno ontologico — quello cioè della critica hegeliana alla filosofia occidentale — per appellarsi alla scrittura. La confutazione del dualismo soggetto-oggetto è condotta in nome della rivelazione biblica, che prospetta secondo Moltmann un'antropologia ed una conseguente ontologia escatologica, caratterizzata dalla tensione che la promessa divina istituisce tra presente e futuro: « L'evento della promessa non lo (= uomo) conduce ancora nel sicuro rifugio dell'identità, ma lo trascina nella tensione e nella differenziazione della speranza, della missione e della rinuncia a se stesso... Ma se la risurrezione in quanto evento della promessa identifica l'uomo conducendolo alla

rinuncia estrema a se stesso, tale esperienza di sé è immediatamente connessa ad una corrispondente esperienza del mondo. L'uomo non guadagna se stesso distinguendosi dal "mondo", ma dandosi totalmente in esso » (*Ibidem*, pp. 88 s.).

Con queste e molte altre espressioni simili (cfr. pp. 81-91, una specie di « manifesto » della teologia della speranza) Moltmann introduce i due capitoli dedicati alla fondazione biblica della teologia della speranza. Due tesi centrali paiono caratterizzare una tale teologia, che è insieme una teoria della storia. La prima « tesi » definisce quella che potremmo chiamare l'« ontologia biblica ». Essa afferma, in polemica con le religioni antiche dell'« epifania », che la rivelazione del Dio biblico avviene mediante promesse, le quali hanno « l'effetto di mettere gli uditori in situazione di incongruenza con la realtà che li circonda in quanto essi si spingono, in speranza, verso il nuovo futuro loro promesso » (p. 100). Anche in Moltmann — come in Pannenberg — è l'idea di rivelazione, intesa ora come promessa, che apre lo spazio per l'intelligenza della « storia » (cfr. pp. 106-112: « L'esperienza della storia »): « Lo spazio di ciò che si può sperimentare, ricordare ed aspettare come storico è disposto e riempito, rivelato e formato dalla promessa ». Qualificare gli avvenimenti come « storici » vuol dire non soltanto evocarne i caratteri di casualità, individualità e relatività, ma anche e soprattutto « il carattere di una incompiutezza e di una provvisorietà che portano in avanti » (p. 107). L'eccedenza della promessa rispetto ad ogni possibile adempimento passato conduce ad un incremento costante nella comprensione degli eventi « storici » (passati) la cui memoria diventa tramite della apertura del presente nella direzione del futuro; proprio questo fatto rende anche gli eventi passati « storici » (*geschichtliche*) e « parlanti » per il presente.

La seconda tesi è quella che definisce l'escatologia propriamente cristiana. Essa afferma che la promessa di Dio raggiunge le sue dimensioni compiute (e cioè universali) soltanto nella risurrezione di Gesù. Importante è sottolineare che la risurrezione non è per Moltmann l'adempimento della promessa ma la forma compiuta della promessa, e dunque, è promessa essa stessa. Il discorso moltmanniano sulla risurrezione è per altro molto reticente: più chiaro nelle esclusioni che nelle affermazioni. « Ciò che è realmente accaduto tra l'esperienza della sua crocefissione e sepoltura, e quello delle sue apparizioni, rimane nell'oscurità di Dio ancora

sconosciuto e nascosto. Però... è stato chiamato molto presto "risurrezione dai morti"» (p. 202). La sostanziale negazione del *già* della risurrezione appare da affermazioni quali le seguenti: «La risurrezione di Gesù dai morti può essere detta "storica" soltanto se la sua storia è vista come determinata dall'*eschaton* e se la nostra coscienza della storia si presenta come coscienza della missione... I titoli cristologici usati per esprimerla anticipano il suo futuro. Non sono perciò dei titoli rigidi che stabiliscono in modo fisso chi egli era ed è, ma sono titoli aperti e mobili che annunziano in forma di promessa ciò che egli sarà» (p. 207). La difficoltà di Moltmann a parlare di risurrezione è chiaramente connessa all'«ontologia» della promessa da cui egli procede, e cioè alla trascrizione della differenza ontologica Dio-mondo (uomo, storia) in termini di differenza escatologica presente-futuro. La difficoltà in questione per altro si manifesta anche nella mutilazione del NT a cui essa conduce: non una sola citazione di Giovanni, e neppure una citazione dei molti testi paolini che alludono all'attuale partecipazione cristiana alla risurrezione di Cristo.

Quanto poi al futuro salvifico universale discusso dalla promessa-risurrezione di Cristo, Moltmann ne articola la descrizione nei tre termini: a) della giustizia, intesa come fedeltà di Dio alle sue promesse di comunione con l'uomo; b) della vita, la cui promessa è estesa mediante la risurrezione anche al cosmo; c) della signoria di Dio, la quale diventa fondamento della libertà dell'uomo che si assumerà con pazienza e fiducia il compito di condurre il mondo verso ciò che è mondanamente impossibile.

Il terzo termine consente di passare al discorso etico, che sviluppa il tema della *missio* e realizza quella che abbiamo inizialmente suggerito essere la preoccupazione originaria della teologia moltmanniana.

L'«ontologia» della promessa comporta — nella prospettiva di Moltmann — un primato della prassi rispetto alla *theoria* della comprensione del mondo: «Il mondo è messo in questione non già da parte della *theoria* che indaga sulla divina essenza del mondo inteso come cosmo, ma soltanto della prassi della missione che avviene nella storia e tende al cambiamento. I suoi interrogativi non riguardano l'unità e la totalità del mondo e l'ordine della realtà caotica, bensì la trasformabilità del mondo. Infatti la speranza escatologica mostra che ciò che è possibile e trasformabile nel mondo

ha senso, e la missione pratica afferra ciò che ora nel mondo è in stato di possibilità» (pp. 294 s.).

Ma prima ancora che il tema del primato della prassi — certo presente, ma soltanto mediante affermazioni frammentarie che non assurgono alla consistenza di criterio epistemologico preciso — problematico appare nell'esposizione di Moltmann il passaggio dalla «promessa» alla «prassi». Pure posta sotto il senso della *missio*, tale prassi non si configura infatti in Moltmann come semplice annuncio della promessa implicita nella risurrezione, ma come costruzione pratica del futuro promesso; espressioni quali «collaborare al Regno», «discepolato creativo», «amore creativo» (cfr. pp. 341 e 343) s'intendono appunto in questa prospettiva di un rapporto pratico al futuro promesso. Le argomentazioni (per la verità soltanto abbozzate), che dovrebbero indurre a concludere dalla speranza alla prassi intesa come realizzazione di ciò che è promesso, non paiono affatto concludenti. Un esempio soltanto: «La parola, in quanto promessa di un futuro escatologico ed universale, indica qualche cosa che oltrepassa, indica in avanti verso le cose venienti, e indica all'intorno, verso il vasto mondo, verso il quale le cose venienti stanno appunto venendo. Perciò ogni predicazione si trova in una tensione escatologica. È valida in quanto è *resa valida*. È vera in quanto annuncia il futuro della verità» (p. 334).

Si dovrebbe al contrario concludere: la verità della parola-promessa si mostrerà nel futuro; ma come entri la responsabilità del predicatore («è *resa valida*», la sottolineatura è di Moltmann) non appare giustificato per sé dal semplice fatto che la parola sia promessa. Si dovrebbe se mai argomentare: poiché la fede è fede nel futuro promesso, e poiché d'altro canto ogni agire umano si radica nel rapporto con un futuro atteso, l'agire nella fede procede dalla promessa. Ma questo non comporta per sé che l'agire umano costituisca o collabori alla costruzione del futuro promesso.

Il passaggio logico arbitrario di Moltmann appare comprensibile alla luce della figura complessiva del suo pensiero, che accosta e sovrappone verbalmente — senza le necessarie indicazioni — la topica biblica e la topica storicistica della filosofia moderna. Poiché egli condivide insieme la tesi propria della moderna cultura storica che il futuro (e si tratta di quello storico sociale) è opera della libertà umana, e la tesi intenzionalmente biblica che la promessa riguardi il futuro del mondo, egli perviene ad

un'obiettivo interferenza-concorrenza tra libertà di Dio e libertà dell'uomo nella costruzione del futuro storico-sociale dell'umanità. Da ciò conseguono parecchie incongruenze, quali ad esempio quella di qualificare tale futuro insieme come «superante i limiti delle possibilità umane» (p. 291) e come invece corrispondente alle cose «realmente ed oggettivamente possibili in questo mondo», di cui la prassi cristiana si impadronisce per realizzarle nella direzione del futuro che è stato promesso (p. 295). Possiamo precisare l'affermazione sopra accennata, che cioè Moltmann condivide la convinzione della cultura moderna la quale guarda al futuro come ad un compito della libertà comune, rilevando come il vocabolario da lui usato («il possibile», il «novum», «aspettazione creativa», «critica del presente», ecc.) manifesti una chiara dipendenza nei confronti di E. Bloch e della «teoria critica» di Th. Adorno.

Già abbiamo sottolineato come le ambiguità di fondo, nella concezione della storia di Moltmann, risultino dall'accostamento non mediato di un'«ontologia biblica» (almeno nelle intenzioni) della promessa ad una problematica tipicamente moderna, qual è quella della mutazione sociale e dei possibili criteri di valutazione della stessa. L'osservazione che ora aggiungiamo precisa questa denuncia fondamentale: l'etica storico-sociale di Moltmann appare — almeno nella sua formulazione esplicita — «positivistica», ossia articolata a prescindere da ogni considerazione tematica dell'esperienza etica quale si configura a prescindere dal riferimento al testo biblico; appare perciò stesso indeterminata e suscettibile di applicazioni contraddittorie. Il criterio dell'opposizione a ciò che è non pare infatti sufficiente a qualificare il possibile buono. Il criterio dell'*analogia fidei* al quale alla fine Moltmann si affida — e che consiste nell'imitare mediante la prassi umana la prassi salvifica di Dio — è suscettibile delle stesse applicazioni allegorizzanti ed arbitrarie che caratterizzavano già la speculazione politica di Barth.

Ci limitiamo a menzionare a questo punto J. B. Metz, senza entrare nell'esame del suo pensiero, unicamente per suggerire la vicinanza di esso a quello di Moltmann. Pensiamo agli scritti — pochi e relativamente succinti — in cui Metz articola la proposta di una «teologia politica». Esplicite sono le affermazioni in cui si esprime l'ontologia futuristico-pragmatica: «Il processo di mondanizzazione presente nel mondo è guidato dalla concezione del mondo

come mondo in divenire storico sotto il primato del futuro» (J. B. METZ, *Responsabilità cristiana per la pianificazione del futuro in un mondo moderno*, in: *Teologia del mondo*, Brescia 1971, p. 144); «Il rapporto verso un tale futuro ha quindi un carattere prevalentemente operativo e la teoria di questo rapporto è perciò riferita alla prassi: essa viene determinata da una nuova relazione tra teoria e prassi» (*Ibidem*, p. 145; cfr. la puntualizzazione polemica nei confronti dell'occultamento del futuro che avrebbe operato la «metafisica» alle pp. 93-95). Tale ontologia futuristico-pragmatica è posta in «connessione intrinseca e causale» con la concezione del mondo biblica e giudeo-cristiana (cfr. *Ibidem*, p. 146), e con citazione esplicita di Moltmann sono di conseguenza rifiutate le «distinzioni affrettate» tra un futuro pianificato del mondo ed un futuro trascendentale della speranza, tra futuro intramondano e futuro trascendentale, tra futuro relativo e futuro assoluto (cfr. *Ibidem*, pp. 197 s.). Sicché la verità cristiana della promessa attenderebbe d'essere «avverata» dalla operatività cristiana che realizza la promessa stessa (cfr. *Ibidem*, p. 150). Tutte queste formule per altro coesistono in Metz con affermazioni — in realtà poco chiare, e semplicemente negative (cfr. la «riserva escatologica») — che intenderebbero escludere il pericolo chiaramente avvertito di riduzione della speranza cristiana a speranza in un futuro migliore del mondo. Sarebbe possibile — a nostro giudizio — mostrare come anche in Metz la sutura tra fede cristiana e ontologia futuristico-pragmatica si operi in corrispondenza ai punti oscuri e irrisolti di questa seconda: come dire, la speranza cristiana colma il vuoto di fondazione del pragmatismo neo-marxista («utopia»).

5/ Trascendenza della salvezza rispetto alla storia

Esiste un senso immanente della storia collettiva, una direzione coerente di sviluppo il cui termine giustifichi tutto il corso precedente? Alla domanda occorre rispondere con decisione in senso negativo. Mantiene sotto questo profilo tutta la sua verità la risposta polemica opposta dagli «escatologisti» agli «incarnazionisti» nella disputa prodottasi nell'area cattolica francese negli anni '40. Certo il «progressismo» degli «incarnazionisti» era molto più ingenuo e fragile nelle sue motivazioni di quanto non lo sia quello attuale di Moltmann o Pannenberg, i quali sostanziano la tesi dell'i-

denità tra escatologia cristiana e senso pratico-immanente della storia collettiva mediante una revisione dell'idea di essere e dell'idea di verità, mediante il ricorso alla categorie dell'ontologia storicistica propria della tradizione filosofica hegeliana (per quanto sotto molti aspetti equivocata). Ma al di là delle indubie differenze, rimane tra Moltmann e Pannenberg da un lato, H.M. Feret, M.J. Montuclard, B. de Solages e soprattutto Teilhard de Chardin, il consenso su questa affermazione: l'escatologia cristiana dà risposta alla domanda circa la direzione di sviluppo della storia.

Esattamente a questa tesi si oppongono con ragione, a livello esegetico (J. Huby) e teologico generale (J. Daniélou, L. Boyer, H. U. von Balthasar...) gli «escatologisti».

6/ Il progresso civile come comandamento di Dio

Ma per gli altri aspetti si può e si deve rispondere affermativamente alla domanda: esiste un senso cristiano della storia?

Il primo aspetto in questione è quello suggerito dalla *theologia naturalis* autorizzata dalla rivelazione biblica. Il compito civile è stato sempre — in qualche modo — intrapreso e realizzato dalla storia umana; esso si manifesta sotto tale profilo quale compito «naturalmente» ovvio, ossia, capace di raccomandarsi alla libertà degli uomini alla luce di un'evidenza iscritta nell'esperienza umana universale. A tale evidenza la rivelazione biblica dà il nome di comandamento del Dio creatore. Il testo classico in cui viene espressa tale interpretazione biblica dell'evidenza universale è quello di Gn 1, 28: «Crescete e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente, che striscia sulla terra». Ma non si tratta, evidentemente, dell'unico testo rilevante. Al contrario, il diffuso ottimismo «mondano» della letteratura veterotestamentaria — insistentemente sottolineato dalla teologia recente (ricordiamo, fra tutti, D. Bonhoeffer) — sottintende chiaramente l'approvazione divina nei confronti del lavoro umano, ed in genere dell'opera umana intesa a realizzare l'assoggettamento della terra al desiderio di vita dell'uomo.

Più che di semplice approvazione, si tratta di un «comandamento»: la differenza è importante. Essa sottintende un giudizio: l'opera civile, nonostante ogni apparenza contraria, non

si giustifica ultimamente per se stessa, alla luce dei beni empirici ch'essa consente all'uomo di conoscere, dei risultati pratici che assicura agli uomini. Vale inevitabilmente come obiezione, nei confronti dell'evidenza di bene dell'impresa civile, l'esperienza della morte: la fatica mediante la quale l'uomo cerca collettivamente di affermare il suo desiderio di vivere nei confronti delle forze della natura, dalle quali la sua vita dipende, non salva questa sua vita.

Se l'impresa civile può e deve essere perseguita al di là di questa brutale obiezione, senza nascondersi illusoriamente l'ineluttabilità della morte, ciò è possibile solo in forza della fede nella fedeltà di Dio, solo in forza dell'obbedienza nei confronti del suo comandamento. È questa la correzione più fondamentale che occorre apportare alle molteplici teologie «progressiste»: l'interpretazione cristiana della storia civile non si realizza mediante l'accostamento dell'escatologia cristiana alla domanda circa il senso di questa storia intesa quale processo cumulativo e sensato; ma al contrario mediante la comprensione di tale processo cumulativo quale risposta ad un comandamento di Dio, risposta che sta tutta intera sotto la responsabilità degli uomini. Il comandamento di Dio è interpretato escatologicamente, nelle sue esigenze compiute e ultime, da Gesù. Esso diviene allora comandamento dell'amore: dell'amore incondizionato e universale. L'incondizionatezza fa riferimento alle esigenze che tale comandamento implica, che l'uomo sia disposto a perdere la propria vita per obbedire. Solo l'accettazione della morte, nella speranza che Dio è vicino ed è Signore anche nei confronti della morte, consente quella fedeltà al comandamento dell'amore, che deve sovrastare e dare senso allo stesso impegno storico-civile dell'uomo. Lungi dall'essere consentita l'impresa civile dall'occultamento dello scandalo della morte, essa può essere con verità perseguita solo sul fondamento della vittoria mediante la fede rispetto a questo scandalo. L'universalità del comandamento dell'amore — ogni uomo è e deve essere fatto «prossimo» dal cristiano — rappresenta esattamente quell'aspetto che consente di intendere anche l'impegno civile come obbedienza al comandamento dell'amore. Marx fu costretto nei suoi primi scritti a definire l'uomo come «essere generico» — ossia come essere la cui identità più vera non è quella individuale, ma quella di membro della «specie» umana — per istituire un fondamento etico alla prassi collettiva, civile, lavorativa. Nella concezione indotta dalla fede cristiana,

non è il collettivismo antropologico, ma la fede nella paternità universale degli uomini, che istituisce il fondamento etico dell'impegno civile: fondamento ricondotto appunto all'unico e onnicomprensivo comandamento della carità.

7/ Il giudizio storico-universale della Bibbia sull'impresa civile

Nello stesso libro della Genesi, che dà espressione più chiara al comandamento divino che sta all'origine dell'impresa civile, viene però anche in molti modi espresso un giudizio storico sul peccato umano che sta all'origine dell'impresa civile così com'essa di fatto si è realizzata.

Dobbiamo ricordare soprattutto la descrizione della discendenza di Caino (Gn 4, 17-24), alla quale sono attribuite le fondamentali conquiste del progresso civile, sostanzialmente identificato con la vita urbana, o comunque sedentarizzata: Caino stesso costruisce le prime città; allevatori, fabbri ferrai e musicisti appartengono alla sua discendenza. È abbastanza trasparente l'intenzione polemica di tale attribuzione: essa sottintende una parentela stretta tra la vita civile, così com'era di fatto s'è realizzata, e la scelta di Caino di uccidere e di fuggire dalla presenza di Dio.

Più esplicita è la parabola sulla civiltà descritta dal racconto jahvista della torre di Babele (11, 1-9). Alla costruzione della torre è imputata l'origine della divisione delle lingue, e quindi dei popoli: l'origine di quel male, sconcertante per chi crede in un unico Dio signore universale e amante degli uomini, che è l'estraneità reciproca dei singoli popoli, e quindi l'ovvietà della guerra e di ogni tipo di sopraffazione nei rapporti con lo «straniero». E d'altra parte la costruzione della torre è fatta dipendere da un progetto eccessivo ed incredulo degli uomini, «Venite, costruiamoci una città e una torre, la cui cima tocchi il cielo e facciamoci un nome, per non disperderci su tutta la terra» (v. 4). Si tratta sostanzialmente dello stesso progetto dei progenitori: essere simili a dei, conoscitori del bene e del male, e cioè capaci di conoscere immediatamente, per esperienza e al di là della necessità di affidarsi all'Altro, ciò che salva e ciò che perde la vita dell'uomo. Ma mentre di questo progetto dell'incredulità il racconto di Gn 3 dà la descrizione a livello antropologico generale, il racconto di Gn 10 indica la realizzazione collettiva a livello di vita civile. La possibilità di accumulazione di potere nell'uo-

mo rispetto all'ambiente naturale della sua esistenza realizza una possibilità caratteristica di idolatria per l'uomo stesso: l'idolatria che trova le sue espressioni più caratteristiche nelle diverse forme di religione civile o politica. Non solo di una possibilità si tratta, ma di un'effettualità, che determina la fondamentale e insuperabile ambiguità della storia obiettiva — e cioè della storia a cui l'accumulazione delle conquiste civili attribuisce un indice progressivo — in ordine alla salvezza. Lo stesso giudizio negativo è espresso nella letteratura biblica nei confronti di un'altra forma del potere umano, che determina in maniera egemone il corso degli eventi collettivi: il potere politico.

Ancora una volta si tratta di un giudizio di fatto, che non comporta una condanna manichea e pregiudiziale dell'istituzione del potere politico in quanto tale.

Addirittura, l'istituzione politica fu in un primo momento assunta come istituzione propria del popolo di Dio, e istituzione a cui era riconosciuto prospetticamente il compito di farsi garante della realizzazione di diritto e della giustizia di Dio tra gli uomini. Tale assunzione in tanto si è resa possibile in quanto l'istituzione politica si configurava già agli occhi della coscienza civile universale come garante dell'istanza obiettiva della giustizia nei rapporti sociali contro la minaccia dell'arbitrio individuale. Ma di fatto tale attributo ideale dell'istituzione politica poteva essere ed era di fatto smentito dalla concreta gestione del potere politico, ai fini di dominio dell'uomo sull'altro uomo.

La contraddittoria recensione dell'istituzione monarchica (cfr. 1 Sam 9, 1 - 10, 16; 11 per la recensione filo-monarchica, e 8; 10, 17-24; 12 per la recensione antimonarchica) riflette l'ambiguità del giudizio che molto presto la coscienza d'Israele espresse nei confronti dell'istituzione politica. Con tutta probabilità, precedente è il giudizio positivo sull'istituto, e solo successivo alla critica profetica, nei confronti dell'operato dei primi re d'Israele e di Giuda è il giudizio polemico.

Rilevante in ordine alla comprensione biblica della storia sono pure i testi appartenenti ad un tipico genere profetico, quello degli «oracoli contro le nazioni». Il genere letterario può essere ricondotto — quanto alla sua prima origine — al *Sitz im Leben* della «guerra santa», e quindi ad una prospettiva ancora particolaristica, caratterizzata dalla concezione del tempo come tempo d'Israele (sulla concezione biblica del tempo come «tempo pieno», e non linea

vuota contro la quale collocare ogni possibile evento, cfr. VON RAD, *Teologia dell'A. T.*, vol. II, pp. 124-139). Ma già con i grandi profeti, in particolare con Geremia (cfr. cc. 25 e 46-51), l'orizzonte storico si amplia fino ad assumere dimensioni universali: tant'è che le nazioni contro le quali è annunciato il giudizio di Dio sono ora anche quelle con cui Israele mai ebbe occasione di combattere. Inoltre muta la qualità delle contestazioni mosse a questi popoli: non la loro avversione ad Israele, popolo di Dio, ma la loro alterigia ed empia sicurezza (cfr. per es. Ger 46, 7 s.; 48, 1 s. 7. 14. 42; 49, 4; Ez 27, 3b ss. 25b ss.; 28, 2 ss., ecc.) diventa motivo della condanna divina. Il contenuto dell'accusa fa esplicito riferimento all'opulenza, alla prosperità commerciale, alle arti; insomma tutto ciò che concorre a definire una grande civiltà.

Senza pregiudicare la complessa questione dei rapporti tra apocalittica e profezia, pare plausibile affermare un'obiettiva continuità tra questi oracoli contro le nazioni e le sintesi cifrate della storia universale proposte nell'apocalittica. È soltanto quest'ultimo genere letterario che perviene alla rappresentazione di una storia universale, e al giudizio su di essa, espresso dal punto di vista dell'attesa e imminente fine. Il tempo della storia universale è qui rappresentato, secondo il modello di analoghe figurazioni extrabibliche sulle epoche del mondo, come tempo dei grandi imperi (quattro, secondo Dn 2 e 7); la loro successione è descritta come progressiva decadenza (i metalli di valore decrescente, le quattro bestie sempre più temibili): la crisi finale, che renderà al popolo dei santi dell'Altissimo «il regno e l'impero e le grandezze dei regni che sono sotto tutti i cieli» (Dn 7, 27), coincide con un massimo di empietà delle potenze che presumono di governare la storia.

Ancora nel NT viene riproposto un giudizio sulla storia universale che ha i tratti del giudizio apocalittico, del giudizio caratteristico dei tempi di martirio, nei quali la fedeltà a Dio (al vangelo) conduce alla condanna da parte dei potenti del mondo (cfr. l'apocalisse sinottica, tipicamente Mc 13, 9. 14; le preghiere della comunità di Gerusalemme At 4, 25b-28; Ap 13 e 18; e molti altri testi). L'anticipazione di questo dramma finale è riconosciuta nel processo al Re testimone della verità da parte dei potenti (cfr. Gv 18, 28 - 19, 16a, in cui la complicità ineluttabile tra Pilato e i «Giudei» costituisce plausibilmente un giudizio di Giovanni sul potere politico, che non conosce la

«verità», ed è quindi ineluttabilmente succube del ricatto del «mondo»).

L'indubitabile pessimismo storico di tutti questi testi, in particolare di quelli di genere apocalittico, non debbono per altro indurre a conclusioni unilaterali: nel NT continua ad essere testimoniato anche il punto di vista complementare, supposto come più ovvio e per ciò stesso oggetto di meno esplicita considerazione, per il quale mantiene validità il comandamento del Dio creatore (cfr. per esempio 1 Cor 7, 17-24, espressamente inteso a contestare conclusioni precipitose tratte dall'imminenza della fine; oppure in riferimento al permanente valore riconosciuto all'istituzione politica: Rm 13, 1 ss.; ecc.).

8/ Teologia biblica e teologia contemporanea della storia universale

Nella letteratura biblica dunque è già abbozzata, attraverso molteplici testi, appartenenti a diversi momenti storico-culturali e storico-salvifici, a diversi generi letterari (e per questo anche talvolta *prima facie* contraddittori), una interpretazione della storia universale a partire dalla fede.

Tuttavia la teologia cristiana attuale non può limitarsi a riproporre quella interpretazione. E ciò non solo per il motivo generale che la «teologia» biblica della storia universale è articolata in categorie «mitiche» che più non corrispondono alla coscienza storico-culturale contemporanea. Ma anche e soprattutto per due altri ordini di motivi che si riferiscono più specificamente al tema della storia.

Il primo è quello connesso alle caratteristiche differenziali che l'esperienza storica ha assunto nell'epoca moderna e contemporanea: epoca qualificata spesso per antonomasia come quella in cui si affermò la «coscienza storica». Il secondo ordine di motivi è invece il seguente: se la teologia biblica conclude ad un giudizio di permanente ambiguità della storia collettiva, e se d'altra parte il credente non può e non deve astrarre la propria operosità dal suo obiettivo inserimento nella storia collettiva, si manifesta la necessità di «applicare» il complessivo giudizio escatologico cristiano sulla storia al presente via via effettivo, al fine di pervenire al discernimento critico che fa del cristiano un giudice della storia collettiva, e non un suo servo obbediente.

Per quanto attiene al primo ordine di motivi, possiamo innanzi tutto rilevare com'esso delimiti il campo di problemi in rapporto ai quali

soprattutto appare pertinente ed urgente un confronto critico della coscienza credente con i grandi sistemi di filosofia della storia caratteristici dell'epoca moderna. Tali sistemi infatti, come già abbiamo rilevato, nascono dall'intendimento fondamentale di esplicitare le ragioni di intelligibilità del processo storico-sociale che si sono rese incoattivamente accessibili alla riflessione all'indomani delle grandi «rivoluzioni» moderne (scientifica, industriale, politico-liberale, socialista). Se tali ragioni di intelligibilità approdano di fatto insistentemente al risultato di istituire un'immagine della storia come «sistema» autoesplicantesi, la preoccupazione fondamentale della teologia sarà quella di evidenziare viceversa il carattere solo parziale dei singoli aspetti della processualità e progressività della storia, e perciò stesso anche il loro carattere problematico e obiettivamente tale da postulare il rinvio ad un'istanza assoluta.

Al contrario, il confronto della teologia con le filosofie progressistiche (e includiamo qui nell'espressione anche le filosofie «dialettiche») ha spesso condotto alla semplice ed equivoca contrapposizione dell'escatologia cristiana al «Risultato» (Hegel) della storia. La contrapposizione è equivoca nel senso che il sistema progressistico, se si configura per un verso come pretesa concezione alternativa dell'assoluto e quindi sotto tale profilo come escatologia secolarizzata, si configura anche insieme per altro verso come risposta ad un interrogativo pertinente, che anche l'intelligenza cristiana deve in qualche modo affrontare: il problema di rendere ragione di quell'aspetto di processualità della storia collettiva che almeno da un paio di secoli a questa parte s'è imposto alla coscienza comune.

La teologia deve distinguere diversi livelli di considerazione della storia collettiva, e precisare in riferimento a ciascuno di essi la possibilità e i limiti di dire il senso di questa medesima storia.

È subito evidente che il modello di interpretazione offerto dal «progresso» è pertinente per quel livello di lettura della storia che fa riferimento al lavoro, in generale al *facere* (distinto dall'*agere*), all'operosità umana ordinata alla produzione di qualche cosa di obiettivo, esteriore all'uomo, e quindi anche suscettibile d'essere trasmesso all'altro uomo. Progresso inteso come accumulazione può darsi innanzitutto per le realtà appartenenti all'ordine dell'«utile», e cioè per ciò che è suscettibile di uso ed è quindi trasmissibile a prescindere da un più problema-

tico consenso circa le mete del farsi dell'uomo, del suo destino. Lo strumento o la macchina (e quindi il capitale) è per eccellenza il prodotto dell'operosità umana che si accumula, in quanto non si esaurisce in un unico uso (beni di consumo), e d'altra parte consente a chi ne usi di moltiplicare la produttività del suo fare. Non solo i prodotti del lavoro, ma le conoscenze inerenti al lavoro (il sapere-come-si-fa, la tecnica) sono per natura loro trasmissibili, e quindi cumulabili, e quindi configurano un «progresso». E tuttavia, già nel consenso nell'apprezzamento dell'«utensile» o dell'«utile» come tale è incluso — in maniera per lo più implicita e non riflessa — un consenso circa il bene e il male, l'umano e il disumano.

Le ripetute analisi fatte in questo secolo per denunciare il carattere solo illusorio della presunta «obiettività scientifica» o della «neutralità della tecnica» mettono appunto in rilievo la connessione nascosta, postulativa, di ogni forma di civilizzazione tecnica con la soggiacente civiltà in senso più generalmente antropologico. Più in particolare, le molte denunce elevate nei confronti del primato della tecnica nella storia dell'occidente europeo (Nietzsche, Husserl, Heidegger, Adorno, Habermas, ecc.) intendono mostrare i rapporti di reciproca interdipendenza tra il dominio dell'«utile» e il dominio della «cultura» — o comunque voglia intendersi l'ambito delle espressioni civili nelle quali si esprime un progetto umano di vita, un ordine assiologico, un significato della storia. Sicché, se per un verso appare evidente la possibilità di affermare un «processo» a livello dell'utile, per altro verso dobbiamo riconoscere che tale possibilità è in radice condizionata dalla problematica identità del progetto umano, al di là delle variazioni culturali e civili. Il processo cumulativo è possibile ed è reale in qualche senso anche a livello di attività più spirituali, ossia più strettamente connesse alla coscienza che l'uomo ha di se stesso, come sono le conoscenze non puramente tecniche (filosofiche, religiose, etiche) come sono le diverse espressioni dell'arte, il costume, il diritto e così via.

Precisare per altro in quale senso e secondo quali modalità si dia accumulazione a questo livello della storia è più complesso.

Possiamo dire, minimalmente, che l'accumulazione è resa inizialmente possibile dalla memoria, e cioè dalla tradizione che anche nei confronti di queste opere individuali e collettive (civili) si realizza, attraverso molteplici modalità.

La tradizione, come fenomeno storico-sociale, si realizza certo anche e fondamentalmente attraverso la tradizione personale caratteristica del rapporto educativo, tipicamente nel rapporto parentale. Ma si realizza anche per la mediazione di sedimenti oggettivi di queste attività più spirituali degli uomini: i monumenti, i testi scritti, e ogni altro prodotto dell'uomo nel quale si esprime la sua conoscenza. Tali sedimenti oggettivi rimangono come memoria virtuale, anche al di là di momenti durante i quali la memoria attuale di questo o quell'altro passato umano non sussiste. In tal senso costituiscono un fattore di accumulazione particolarmente rilevante a livello di storia civile. Ma se la memoria e la tradizione nelle loro molteplici forme consentono di affermare la possibilità di un processo culturale cumulativo, tale processo pare per altro aspetto impedito dal carattere in qualche modo concluso e coerente delle singole civiltà, le quali hanno sì un processo interno di crescita e di motivazione, ma conoscono anche la morte.

Le variazioni civili, i momenti di «rivoluzione» nei quali vengono abbattuti i bastioni e vengono posti nuovi fondamenti, i momenti in cui muta la costellazione di valori, il collettivo e coerente progetto di vita che definisce una determinata civiltà, stabiliscono fratture nel fiume della storia che rendono problematica la memoria.

La memoria — e cioè la riassunzione del passato costituito dalle precedenti civiltà — pare potersi allora realizzare solo a prezzo di una metamorfosi di tutti i valori, solo a prezzo di un'ermeneutica che ricentri intorno ai nuovi fuochi del progetto civile i frammenti della civiltà antica, scomponendone l'umanità.

È significativo il fatto che le scienze, soprattutto attente all'unità e coerenza interna delle singole culture (antropologia culturale), approdino con facilità — più o meno consapevolmente — alla negazione della storia universale, per sostituirvi una rapsodica successione di culture incomunicabili ed esaurite nella loro intima e ormai inutile coerenza.

In questo quadro si configura il senso cristiano della storia universale: oppure diciamo più prudentemente, si delineano le modalità fondamentali dell'ermeneutica cristiana della storia. Ermeneutica questa che definisce un compito permanente e mai esaurito della coscienza cristiana: ma pure compito del quale è data una volta per tutte, nell'*epbapax* di Gesù Cristo, la norma.

Il giudizio biblico sulla civiltà e sulle civiltà che sopra abbiamo evocato postula di necessità il distacco e la trascendenza della coscienza della fede da ogni «cielo» sia civile sia culturale.

La fede nella salvezza escatologica al di là dell'intervallo costituito dalla morte, impone al cristiano di mantenere consapevolmente il carattere solo frammentario ed ambiguo d'ogni civiltà. È riflesso di tale frammentarietà il consapevole carattere «cattolico», ossia transculturale, del cristianesimo. Carattere per altro che non può essere inteso quasi la coscienza cristiana si librasse staccata e libera al di sopra di ogni civiltà; carattere che deve piuttosto intendersi quale compito di iscrivere la fede in ogni cultura. Realizzare questo compito comporta d'altra parte di necessità esprimere un giudizio, operare un discernimento, ed una ricomprensione di ogni cultura (cfr. *Gaudium et spes*, n. 58).

La cultura è spogliata d'ogni pretesa di costituirsi quale istanza esaustiva del desiderio di vita e di salvezza dell'uomo, e appare nelle sue obiettive dimensioni di opera finita e mortale dell'uomo, la quale soltanto nella luce della fede in valori che si impongono come norma all'operosità umana e non dipendono dalle sue realizzazioni può essere perseguita. Soltanto la denuncia delle pretese totalizzanti della cultura collettiva, che offre una base di consenso civile e quindi di operosità concorde alla società, realizza la comprensione attuale del significato dei paradigmi biblici di giudizio sulla civiltà (peccato di Adamo, torre di Babele).

Ma tale denuncia non conclude ad una concezione individualistica ed intimistica della salvezza mediante la fede, quasi che la fede si esaurisse in una decisione ottimistica della libertà a confronto con l'Invisibile, senza alcuna connessione alla storia sociale e obiettiva della società. Al contrario, tale denuncia — superando l'ambiguità che inerte alla storia civile in rapporto al suo poter essere ed essere di fatto intesa come storia della salvezza — consente di riaffermare con univocità e determinatezza concreta il progresso storico quale progresso dell'opera umana tesa alla promozione della libertà e della dignità dell'uomo nelle sue molteplici determinazioni. In rapporto a questo progresso dell'opera umana, esattamente definito nella sua realtà e nel suo valore, l'intelligenza credente può avvantaggiarsi delle acquisizioni analitiche in fatto di conoscenza storica fornite dalla filosofia e in genere dalle scienze storico-sociali contemporanee.

9/ La mediazione epocale dell'impegno civile: l'ideologia

Ma al di là del compito teologico di precisare la «teoria» della storia universale alla luce delle acquisizioni storico-culturali recenti, sussiste un compito ulteriore, di carattere teologico-pratico, e quindi caratterizzato da quell'indice di contingenza, di congetturalità e di permanente dinamicità che è in generale caratteristico della «teologia pratica» (cfr. i molti scritti di K. RAHNER sull'argomento, in particolare *La teologia pratica nel complesso delle discipline teologiche*, in: *Nuovi Saggi*, vol. I, Roma 1969, pp. 153-172, e 693-721).

Alludiamo al compito di elaborare una comprensione dell'epoca, ossia della situazione storico-sociale complessiva, entro la quale è chiamato a realizzare la sua testimonianza di fede il cristiano singolo, come pure in altri modi la comunità ecclesiale nel suo insieme.

Tale comprensione dell'epoca procede certamente per un primo aspetto dalla «teoria» universale della storia che alla fede si ispira. Ma procede per altro verso dall'attenzione analitica alle grandi determinanti della storia collettiva via via vissuta dall'umanità e dalle singole costellazioni sociali: al materiale empirico rilevato con l'ausilio delle scienze sociali la «teoria» universale offrirà un quadro di riferimento, capace di consentirne l'interpretazione e la valutazione. Soltanto attraverso la mediazione di una tale comprensione dell'epoca sarà possibile passare dalla «teoria» universale al giudizio determinato su singoli fenomeni storico-sociali, e quindi anche alla scelta pratica conseguente.

Il giudizio pratico costituisce l'obiettivo polarizzante della comprensione dell'epoca: essa si propone appunto di abilitare il singolo o rispettivamente la comunità ad una presenza responsabile e critica alla vicenda storico-sociale. Poiché ad un tale livello di prassi storico-sociale mai è possibile la definitiva e sicura emancipazione dell'ambiguità caratteristica della storia collettiva, anche i giudizi sull'epoca e le mete collettive che la coscienza cristiana perseguirà e proporrà al consenso universale non avranno normalmente — salve situazioni-limite eccezionali — la perentorietà e normatività universale caratteristiche dei dogmi di fede.

La preterizione di una consapevole mediazione tra «teoria» universale e giudizio storico-sociale concreto è all'origine della più volte denunciata astrattezza che affliggeva la coscienza

cattolica fino ad epoca molto recente. Lo stesso magistero sociale pontificio nella sua stagione classica (da Leone XIII a Pio XII), ispirato fondamentalmente alla dottrina giusnaturalistica della società e dello stato, non affrontava in maniera esplicita e sistematica il compito d'interpretare la situazione storico-sociale effettiva, e di progettare quindi a partire da essa il bene comune possibile e impegnativo per la libertà dei credenti. Sia pure in termini non sempre chiari e coerenti (cfr. in particolare la topica dei «segni dei tempi») fu principalmente il dibattito conciliare, e quindi il magistero pontificio successivo (particolarmente lucida in proposito appare la *Octogesima adveniens*, cfr. in particolare nn. 4. 25. 37) a proporre ai singoli cristiani ed alle chiese locali nel loro insieme il compito di un'interpretazione dell'epoca e quindi di una presenza cristiana e responsabile alla vicenda storica collettiva.

Addirittura, alcuni episcopati nazionali hanno recentemente operato scelte pastorali che privilegiano l'attenzione ad istanze di carattere storico-sociale, quali centri polarizzanti dell'impegno pastorale complessivo delle chiese (cfr. l'istanza della «liberazione» dei popoli sud-americani e la conferenza del CELAM di Medellin, nel 1968).

Il compito di comprensione dell'epoca realizza dove coprire all'interno della coscienza credente lo spazio solitamente coperto dalle cosiddette «ideologie». Questo termine — come si sa — è molteplici e compromesso e alla fine forse insuperabilmente ambiguo, per l'uso spregiativo che ne fece e ne fa la tradizione marxista, ma anche una certa linea di sociologia del sapere (Mannheim). Tuttavia non mancano autori — specie filosofi credenti francesi e italiani — che propongono una sua riabilitazione, assegnando ad esso appunto il significato di mediazione tra «teoria» universale e «prassi» socialmente e culturalmente condizionata (cfr. alcune informazioni e riflessioni più esaurienti in proposito nella nostra rassegna *Ideologia, prassi politica e fede*, in: *ScuolC* 104, 1976, 243-268).

BIBLIOGRAFIA

Elenchiamo unicamente quelle opere alle quali viene fatto riferimento, per citazione espressa o mediante indicazione del semplice autore, nel corso dell'articolo. In considerazione di ciò la bibliografia è articolata seguendo le divisioni dell'articolo stesso.

O. CULLMANN, *Cristo e il tempo*, Bologna 1965; ID.,

Il Mistero della redenzione nella storia, Bologna 1966; R. BULTMANN, *Nuovo Testamento e mitologia*, Brescia 1970; ID., *Storia ed escatologia*, Milano 1962; E. BRUNNER, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Zürich 1953; F. GOGARTEN, *Destino e speranza dell'epoca moderna*, Brescia 1977; M. KAHLER, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*, München 1969.

I/

1/

A. SCHWEITZER, *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1906; J. WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1892; A. VON HARNACK, *Das Wesen von Christentum*, Leipzig 1900; CH. H. DODD, *Le parabole del regno*, 1935, Brescia 1970; ID., *La predicazione apostolica e il suo sviluppo* (1938), Brescia 1973; ID., *L'interpretazione del quarto vangelo*, Brescia 1953; ID., *Evangelie et Histoire* (1938), Paris 1974.

2/

W. G. KÜMMEL, *Verheissung und Erfüllung*, Basel 1953²; O. CULLMANN, opere già citate; L. BINI, *L'intervento di O. Cullmann nella discussione bultmanniana*, Roma 1961; J. FRISQUE, *O. Cullmann. Une théologie de l'histoire du salut*, Eastermann 1960.

3/

R. BULTMANN, *Gesù*, Brescia 1972; ID., *Geschichte und Eschatologie im N.T.* (1954), in: *Glauben und Verstehen*, vol. III, Tübingen 1965, pp. 91-106; J. RATZINGER, *Storia e dogma*, Milano 1971.

4/

G. SÖHNGEN, *Natürliche Theologie und Heilsgeschichte*. Antwort an Emil Brunner, in: *Die Einheit in der Theologie*, München 1952, pp. 212-234. J. RATZINGER, *Storia della salvezza ed escatologia* (1967), in: *Storia e dogma*, o.c., pp. 71-91; A. LUNEAU, *L'Histoire du salut chez les Pères de l'Eglise*, 1964; J. DANIELOU, *Saggio sul mistero della storia*, Brescia 1957; ID., *Réponse à O. Cullmann*, in: «Dieu Vivant» 1953, 24, 107-116; E. SCHILLEBEECKX, *La storia della salvezza, base della teologia* (1953), in: *Rivelazione e teologia*, Roma 1966, pp. 401-431.

5/

J. FEINER-M. LÖHRER, *Mysterium Salutis*. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza, Brescia 1967 ss.; K. RAHNER, *Geist im Welt*. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis

bei Thomas von Aquin, Innsbruck 1939; ID., *Uditori della parola*, Torino 1967.

6/

H. U. VON BALTHASAR, *Cordula, ovvero sia il caso serio*, Brescia 1968; ID., *Teologia della storia*, Brescia 1964; ID., *Il tutto nel frammento*, Milano 1970; ID., *Gloria*. Una estetica teologica, vol. I, *La percezione della forma*, Milano 1971; J. RATZINGER, *Salvezza e storia*, in: *Storia e dogma*, o.c., pp. 93-110; P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*, Bologna 1970; ID., *Histoire et vérité*, Paris 1955.

II/

1/

K. R. POPPER, *Miserie dello storicismo*, Milano 1975; ID., *Congetture e confutazioni*, Bologna 1972; H. ALBERT, *Per un razionalismo critico*, Bologna 1973; ID., *Difesa del razionalismo critico*, Roma 1975.

2/

J. MARITAIN, *Antimoderne*, Paris 1922; ID., *Trois Réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau*, Paris 1925.

3/

R. G. COLLINGWOOD, *Il concetto della storia*, Milano 1968; K. LÖWITH, *Significato e fine della storia*, Milano 1972³.

4/

W. PANNENBERG e altri, *Rivelazione come storia*, Bologna 1969; ID., *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Brescia 1975; ID., *Epistemologia e teologia*, Brescia 1975; ID., *La teologia e il regno di Dio*, Brescia 1971; E. SCHILLEBEECKX, *L'intelligenza della fede*, Roma 1973; ID., *Gesù, la storia di un vivente*, Brescia 1976; J. MOLTMANN, *Teologia della speranza*, Brescia 1970; J. B. METZ, *Teologia nel mondo*, Brescia 1971.

5/

G. THILS, *La Théologie de l'histoire*, in: ETL 26, 1950, 87-95; M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Teologia della storia*, in: Greg 35, 1954, 256-298.

6/

G. VON RÄD, *Teologia dell'A.T.*, 2 voll., Brescia 1971-1973; (altre opere sulla teologia della storia nell'A.T.: J. HEMPEL, *Altes Testament und Geschichte*, Gütersloh 1930; C. R. NORTH, *The O.T. Interpretation of History*, London 1946; ED. JACOB, *La tradition historique en Israel*, Montpellier 1946; R. CRIADO, *La teologia de la historia en el A.T.*, Madrid 1954).

STRUTTURALISMO

PAOLO VALORI

I/ INTRODUZIONE. - II/ I PUNTI CHIAVE DELLO STRUTTURALISMO. - III/ STORIA DEL MOVIMENTO E SUE CORRENTI PRINCIPALI. - IV/ INTERPRETAZIONI FILOSOFICHE DELLO STRUTTURALISMO. VALUTAZIONE CRITICA. - V/ STRUTTURALISMO E TEOLOGIA.

I/ INTRODUZIONE

Il termine *strutturalismo* (*structuralisme, Strukturalismus, structuralism...*) indica oggi, nel senso più corrente, un movimento culturale che considera tutte le manifestazioni della vita umana — linguaggio, modi di pensare, condotta morale, comportamento politico, sociale, religioso, arte, filosofia, diritto, letteratura, ecc. — quali espressioni di una *struttura* inconscia preriflessiva e collettiva, che può essere descritta e studiata secondo metodi rigorosamente scientifici. Lo strutturalismo si presenta perciò innanzitutto come una metodologia di ricerca che, in un certo fenomeno, non considera tanto il suo aspetto *storico-genetico* o «diacronico» quanto il suo aspetto *formale, orizzontale*, «sincronico». Come esempio semplice, ma chiarificatore, si pensi a come, per comprendere la situazione presente di una partita a scacchi, io possa considerare non tanto la sua storia passata (le «mosse» già fatte ecc.) o il suo esito futuro, quanto le regole formali combinatorie, la «struttura» appunto, operante nel contesto attuale.

In un fenomeno dato, il metodo strutturalista cerca dunque il *sistema di relazioni* che collega i suoi elementi componenti. Cercheremo di spiegare un pò più in dettaglio i punti-chiave dello strutturalismo per poi passare ad esporre il suo nascere e il suo sviluppo storico, i suoi influssi nelle diverse branche della cultura odierna, fino alle sue applicazioni sul piano teologico.

II/ I PUNTI-CHIAVE DELLO STRUTTURALISMO

Dal punto di vista teoretico non è troppo facile descrivere i canoni essenziali dello strutturalismo. Non si tratta infatti di un sistema filosofico compiuto, ma piuttosto, come si è detto, di un metodo di ricerca che comporta però, come spesso avviene, anche una certa *forma mentis*, un certo atteggiamento di pensiero. Talora poi sfocia, come succede in C. Lévi-Strauss, in veri e propri enunciati e assunti ontologici. Dal punto di vista procedurale-epistemologico

i principi-cardine dello strutturalismo possono essere descritti nel modo seguente.

a) Prima di tutto *uno sforzo di massima formalizzazione del discorso*, secondo il modello ideale fornito dalla matematica. In qualsiasi discorso, non soltanto nell'ambito strettamente linguistico — nel quale lo strutturalismo ha indubbiamente conseguito le sue prime e più brillanti applicazioni — ma anche in altri campi più vasti — la logica, l'etnologia, la sociologia, la critica letteraria, la mitologia, ma anche l'etica, il diritto, la religione... — si deve tendere alla ricerca di poche regole essenziali e, il più possibile, semplici, che costituiscono la sua struttura formale.

b) Tale formalizzazione dona quindi un *primito alla attività combinatoria dello spirito* rispetto al contenuto oggettivo dei concetti e alla loro esperienza vissuta. L'aspetto esistenziale dei fenomeni viene quindi messo in seconda linea in confronto al loro aspetto logico-formale.

c) Tutta la vita cosciente viene considerata, come si è detto, come *l'espressione di un substrato profondo inconscio, preriflessivo, precategoriale, collettivo e sociale*. In questo punto lo strutturalismo che, per i motivi precedenti si accostava piuttosto al neopositivismo e alla filosofia analitica, sembra avvicinarsi maggiormente alla psicanalisi, specie a quella di indirizzo junghiano, con la sua affermazione della potenza ineliminabile e determinante dell'inconscio collettivo sulla vita razionale e riflessiva. «L'uomo non parla ma è parlato», si intende, dall'*inconscio* sociale. Così potrebbe essere formulato il *motto* o *parola d'ordine* dello strutturalismo. Esso significa che le singole parole sono dette da me, ma il linguaggio che le sottende (nel suo tessuto, trama, organizzazione...) è il frutto non del singolo, ma di una struttura collettiva. E ciò che si dice del linguaggio si può ripetere di ogni altra forma espressiva: miti, costumi, usanze, riti, poesia, letteratura, diritto, ecc.

d) *Una forte accentuazione, di conseguenza, viene anche messa sugli aspetti sincronici, atemporalisti, storici di un fenomeno*, piuttosto che sui suoi aspetti *diacronici, temporali, storici*, come si è detto. Quello che interessa in linguistica, arte, letteratura, etnografia, morale, religione... non

è la genesi e l'evoluzione dei concetti, ma il sistema di relazioni e regole che li collega. Tale sistema costituisce una *invariante* che prescinde dal tempo e che lo trascende. Così come trascende i condizionamenti — biologici, psicologici, sociali, economici — che pure esistono ed influiscono sui concetti stessi. In altre parole, le regole del pensare e dell'agire umano — sia di antichi o di moderni, sia di «selvaggi» o di «civili» — possono essere colte nella loro neutralità e oggettività scientifica al di sopra delle contingenze storiche e delle situazioni ambientali occasionali, spesso mutevoli e cangianti, in cui si trovano collocate. I condizionamenti non sono negati ma razionalizzati in quanto obbediscono anch'essi a leggi profonde e, in qualche modo, stabili.

Tali regole sono assai differenti dalla antica «*lex naturalis*» degli Scolastici, anche se presentano con essa qualche rassomiglianza. Partecipano in certo modo alla sua atemporalità e universalità, ma non possiedono alcun carattere ontologico-metafisico. La loro assolutezza è unicamente quella propria dei collegamenti logico-formali di indole scientifica.

e) Lo strutturalismo, anche considerato come metodo di inchiesta, e non come filosofia sistematica, finisce però con l'assumere *negativamente* alcuni connotati ideologici caratteristici. Esso è *antistoricista*, non in quanto nega il valore della storia, ma in quanto lo ridimensiona, scorgendo nella *diacronia* soltanto le trasformazioni di strutture *sincroniche*. In questo senso, non avrebbe senso, nello strutturalismo, parlare di *progresso* (civile, morale, religioso...). Non esiste infatti un criterio che mi dica che alcune civiltà sono *superiori* ad altre. È un *antiidealismo*, in quanto non si interessa della immanenza e anche della interiorità della coscienza, ma solo del suo *opus operatum* nella oggettività di certi codici scientificamente verificabili. È un *anti-esistenzialismo*, in quanto non tematizza il fenomeno vissuto nella esperienza individuale, ma solo il fenomeno oggettivato nelle strutture sociali. Anche se vuole rimanere neutrale sul piano strettamente speculativo, lo strutturalismo dimostra positivamente le tendenze e le simpatie seguenti.

È *scientista*, in quanto vuole ridurre, al possibile, tutta la conoscenza umana valida alla rigidità formale delle scienze, naturali od umane. È *intellettualista*, in quanto spera di comprendere, attraverso regole razionali, tutta la complessità dei dati empirici. È, potenzialmente almeno — quando non lo è dichiaratamente — *naturalista* e *materialista*, in quanto anche le at-

tività spirituali sono l'espressione di leggi determinate ed inconscie. È *sociologista* ed *oggettivista*, in quanto tiene presente più la società e l'esperienza esteriore che il singolo e la sua coscienza individuale.

Questi rilievi dovranno essere tenuti presenti quando si tratterà di dare una valutazione critica sui rapporti tra metodo strutturalista e ricerca teologica.

III/ STORIA DEL MOVIMENTO E SUE CORRENTI PRINCIPALI

Dopo aver esposto le linee teoretiche comuni a tutti gli strutturalisti è utile conoscere come il movimento sia nato e si sia sviluppato, e quali siano gli indirizzi nei quali si è andato ramificando. E ciò sia in relazione ai suoi autori più rappresentativi, sia ai diversi domini del sapere nei quali ha esercitato il suo influsso.

Non v'è dubbio che l'attuale strutturalismo trae la sua origine dal volume di F. DE SAUSSURE: *Cours de linguistique générale*, Paris 1916, che, a differenza della filologia di intonazione storicista, metteva soprattutto in luce gli aspetti sincronico-formali del linguaggio.

Sorto dunque nell'ambito della linguistica, il metodo strutturalista ha toccato recentemente — soprattutto in Francia, negli anni intorno al 1960 — una amplissima applicazione in tutte le discipline concernenti le «scienze umane». Si può parlare, in quel periodo, di una vera fioritura o addirittura di una *moda* strutturalista. Anche oggi l'interesse per il metodo rimane, anche se si è un pò attenuato, ci sembra, l'entusiasmo dei primi tempi.

Il primo e più importante autore di questa operazione culturale — l'applicazione cioè dello strutturalismo fuori dell'ambito della linguistica, nel quale era nato — è stato l'etnologo francese C. LÉVI-STRAUSS. Già noto per i suoi libri di etnografia che descrivevano, con profonda partecipazione umana e afflato poetico, i costumi degli Indiani della America Meridionale, specialmente i *Bororos* del Brasile, egli applicò alla sua specializzazione il metodo logico-combinatorio che abbiamo sopradescritto. Pubblicò dapprima *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949; a cui seguirono *Anthropologie structurale*, Paris 1959, *La pensée sauvage*, Paris 1962 — il libro più noto e più filosofico e finalmente *Le cru et le cuit*, Paris 1964. Dopo questi primi approcci seguirono le estensioni del metodo ad altre discipline. R. BARTHES estese il metodo strutturalista alla

critica letteraria. Ecco ad es. alcune tesi tipiche nel suo lavoro *Sur Racine*, Paris 1963, p. 156: «La storia della letteratura è possibile solo dal punto di vista sociologico, se cioè si interessa delle istituzioni e delle attività collettive e non degli individui... Gli scrittori vengono con ciò considerati come compartecipi di una attività istituzionale che li supera come singoli, esattamente come nelle cosiddette società primitive l'incantatore partecipa ad una funzione magica... liberate la letteratura dall'individuo!».

J. LACAN in *Ecrits*, Paris 1966, introduce la mentalità strutturalista anche nella ricerca psicanalitica: pure in questo campo viene privilegiata non la metafisica meccanicistica, materialistica e deterministica ma la funzione catartica del linguaggio e della espressione.

Particolarmente interessanti, a nostro parere, per comprendere l'anima dello strutturalismo le due opere di L. ALTHUSSER: *Pour Marx e Lire le Capital*, Paris 1965. In esse l'Autore interpreta il pensiero marxiano in chiave strutturalista, demitizzando tutti gli aspetti metafisici ed ideologici di esso — materialismo dialettico, umanesimo moralistico, progressismo utopico... — e lasciando di esso solo l'analisi rigorosamente scientifica delle realtà sociali. Si tratta, come è noto, di una delle linee più interessanti e forse più convincenti del marxismo odierno, che ha suscitato polemiche e consensi anche in Italia.

M. FOUCAULT infine ha introdotto lo strutturalismo nella filosofia della cultura col libro: *Les mots et les choses*, Paris 1966. Tutte queste derivazioni, applicazioni, interpretazioni dello strutturalismo, spesso discusse ed ampiamente discusse — specie in Francia dove sono entrate in tensione con le correnti culturali di ispirazione cristiana, esistenzialista e marxista ortodossa — dimostrano comunque la fecondità indubbia del metodo in questione.

IV/ INTERPRETAZIONI FILOSOFICHE DELLO STRUTTURALISMO. VALUTAZIONE CRITICA

Dopo aver esposto le linee teoretiche essenziali dello strutturalismo, il suo sviluppo storico e il suo ampio raggio di diffusione, rimangono aperti degli interrogativi che ora si tratta rapidamente di esaminare. E, prima di tutto: qual è, se esiste, il significato filosofico dello strutturalismo? Ammesso che il suo valore, come si è detto sinora, sia soprattutto metodologico, si

possono trovare in esso anche degli indirizzi speculativi? E dato che essi si possano individuare, come giudicarli? Finalmente, quale è il suo rapporto al cristianesimo e alla teologia? Veniamo subito alla prima domanda. Prescindendo dalle questioni di procedura scientifico-epistemologica quale è la filosofia che anima in sostanza lo strutturalismo? Rispondiamo, con P. Ricoeur, studioso attento ma anche notevolmente critico dello strutturalismo, che gli esiti filosofici di esso potrebbero configurarsi in queste tre direzioni: «Una filosofia della natura o almeno una filosofia in cui lo spirito è organizzato come lo sono le cose: gli strutturalisti dicono che bisognerà arrivare un giorno a qualcosa come la tavola di Mendeleev dei corpi semplici della chimica; si deve poter arrivare a qualche cosa come a una tavola delle combinazioni fondamentali dello spirito umano e che sarà omologa alla natura, poiché essa è, in fin dei conti, una funzione della natura. Avremmo quindi una specie di nuova filosofia della natura in una specie di kantismo senza soggetto trascendentale... Una seconda direzione è possibile, una specie di rinnovamento del marxismo: è la *praxis* umana nel suo dispiegarsi che si struttura in una dialettica della natura e della cultura... Vi sarebbe anche una terza filosofia possibile, che sarebbe una filosofia dello Spirito oggettivo, in senso hegeliano» (P. RICOEUR, *Symbolique et temporalité*, in: *Ermeneutica e Tradizione*, Roma 1963, p. 40).

A nostro avviso, qualora si voglia trovare la *filosofia* dello strutturalismo, senza restringerne la portata a pure questioni di metodo, la prima interpretazione sembra la più soddisfacente. Del resto, C. Lévi-Strauss accetta, senza ambiguità, di chiamare la sua dottrina un «materialismo trascendentale»: nel senso che le leggi della cultura (linguaggio, arte, letteratura, poesia, miti, riti, costumi, filosofie, religioni...) non sono che l'espressione esterna e cosciente di omologhe *leggi della natura* fisico-biologica incosciente, che ne costituisce il substrato. In questo modo di pensare si capisce come «il fine ultimo delle scienze umane non è di costituire l'uomo ma di dissolverlo» (*La pensée sauvage*, o.c., p. 326).

In sostanza i presupposti scientifici, formalistici, positivistici, del metodo strutturalista non possono non portare, se trasferiti sul piano filosofico, al materialismo più rigido, cioè alla negazione della libertà e spiritualità dell'uomo, della moralità, responsabilità, soggettività coscientiale, e, finalmente alla dissoluzione della dignità della persona e del senso stesso della

esistenza umana. Che senso ha parlare di *valori* umani se l'uomo non è altro che *cosa della natura*, retto da leggi meccaniche e perfettamente determinate? Lo strutturalismo, come sistema, si rivela quindi come un materialismo rigidamente immanentistico.

Ciò non significa — e con ciò veniamo già ad una valutazione critica — che certi aspetti del metodo strutturalista non possano essere positivi ed accettabili. *La dimensione orizzontale, sincronica, sociale della cultura umana esiste e può essere studiata secondo quel metodo scientifico formale-combinatorio.*

Esso è fecondo in quanto si oppone ad una eccessiva interiorizzazione idealistica e storicistica; ad un esistenzialismo che separa il singolo dalla collettività o, come quello di Sartre, considera la libertà come arbitrio creatore *ex nihilo* dei valori; ma anche ad una fenomenologia che privilegiasse, in maniera eccessiva, il vissuto di coscienza, dimenticando gli aspetti logico-formali del linguaggio, i condizionamenti psico-sociologici, le relazioni oggettive che legano la interiorità umana alla natura. Detto questo rimangono le nostre riserve di fondo, già accennate, riguardo alla *filosofia* strutturalista.

Lo strutturalismo, accettabile ed utile *come metodo* applicato alle scienze umane, può risultare pericoloso e falso se diventa, come di fatto talora è accaduto, una *metafisica* materialistica, deterministica, naturalistica, immoralistica, ateistica. Il suo difetto essenziale, lo si è visto, è il *riduzionismo*. In realtà la scienza dell'uomo non è mai perfettamente oggettivabile e matematizzabile come le scienze della natura. In siffatta *Weltanschauung* lo spirito si aliena nella oggettività dei suoi codici, la morale e la religione divengono una «funzione» della società; la persona umana è negata nei suoi attributi più essenziali (spiritualità, soggettività, libertà, rapporti alla trascendenza, immortalità...).

V/ STRUTTURALISMO E TEOLOGIA

Da tutto ciò che si è detto appare già abbastanza chiaro quale giudizio si debba dare dello strutturalismo dal punto di vista teologico. Il suo *metodo* può essere validamente adoperato nella ricerca teologica, specie nel campo della ermeneutica biblica e patristica, della esegesi dei testi conciliari, spirituali, canonici, ecc. La rivelazione cristiana si incarna in espressioni letterarie, culturali, giuridiche, liturgiche, ecc.,

che possono essere studiate anche con metodo strutturalista.

Il noto libro di F. BELO, *Lecture matérialiste de l'Évangile de Marc. Récit Pratique Ideologie*, Paris 1975, nella sua terza parte, abbastanza tecnica, è appunto un esempio di tale applicazione. L'analisi del testo evangelico vi è condotta secondo il metodo strutturale di R. Barthes, di cui sopra abbiamo parlato. I codici di lettura sono i seguenti: topografico, metodologico, simbolico, sociale, di azione, analitico... Si cerca cioè di ritrovare le strutture sincroniche politiche, sociali, produttive, culturali, economiche, simbolico-rituali che, a parere dell'Autore, costituiscono il substrato del racconto evangelico. Coerentemente con questo presupposto strutturalista, vengono rifiutati i metodi ermeneutici — considerati borghesi! — della *Formgeschichte* (storia delle forme) e della *Redaktionsgeschichte* (storia della redazione). Così anche le interpretazioni esistenziali della Bibbia della scuola di Bultmann sono emarginate.

È chiaro che il metodo del Belo è chiaramente *riduzionista*. Nella esegesi biblica sono escluse non solo le realtà soprannaturali, ma anche quelle spirituali, morali, religiose, nel senso comune del termine. Ciò non toglie che, anche in questo libro, inaccettabile dal punto di vista teologico, esistano aspetti positivi, propri del metodo strutturalista: «ogni passo, ogni scena, ogni discorso deve essere interpretato attraverso tutte le altre scene e discorsi. Non si può isolare nulla. Leggere un elemento significa articolarlo con tutto l'insieme di cui fa parte...» (*o.c.*, pp. 45-46). Inoltre: cogliere il significato globale, vedere il testo letterario anche come prodotto di una data società, ecc.

Non si vede perché queste norme, valide almeno parzialmente, nella odierna critica letteraria, non possono valere anche per la critica testuale della Sacra Scrittura. D'altra parte si devono evitare, anche nel metodo stesso, i difetti sovramenzionati di oggettivismo, formalismo, antistoricismo, ecc. (cfr. per es. R. MARLÉ, *Ermeneutica ed analisi strutturale*, in: *Correnti teologiche postconciliari*, Roma 1974, p. 261).

Al metodo strutturale, in senso lato, escludendo cioè i suoi presupposti filosofici, si ispirano anche altri recenti lavori di esegesi biblica. Segnaliamo, tra gli altri: UGO VANNI, *La struttura letteraria dell'Apocalisse*, Roma 1971.

In conclusione ci sembra che possiamo ripetere, in sede di valutazione critica — circa il rapporto tra strutturalismo e teologia — ciò che abbiamo detto di sopra. *Anche nella ricerca teolo-*

gica si possono usare alcuni elementi validi del metodo scientifico strutturalista. Non si possono ammettere invece i suoi indirizzi filosofici, espliciti o impliciti. Come avviene in casi analoghi (neopositivismo, marxismo, psicanalisi...) il teologo moderno dovrà scorgere gli aspetti curistici validi di quei metodi, in quanto scientifici, senza cadere nelle ideologie, più o meno apertamente, sottese ad essi.

BIBLIOGRAFIA

1/

Per una bibliografia generale sullo strutturalismo in genere rimandiamo, oltre alle opere citate nel testo

e agli scritti degli autori strutturalisti — De Saussure, Lévi-Strauss, Lacan, Althusser, Foucault... — anche alla nostra bibliografia dopo la voce *Strutturalismo*, in: «Enciclopedia Filosofica» Firenze 1967², pp. 231-232.

2/

Per i rapporti strutturalismo-teologia, cfr. P. VALORI, *Strutturalismo e morale*, in: CC 1967, IV, 422-434; G. SCHIWY, *Strukturalismus und Christentum*, Freiburg i. Br. 1969, trad. it., *Strutturalismo e Cristianesimo*, Roma 1970. Lavoro interessante per il nostro tema, ma sul quale si debbono fare notevoli riserve. G. BERNINI, *Fernando Beló e la lettura materialistica del Vangelo*, in: CC 1975, IV, 218 ss.

TEOLOGIA DEI SINOTTICI

GIUSEPPE SEGALLA

I/ INTRODUZIONE. - II/ MATTEO: VANGELO DELLA CHIESA, VERO ISRAELE. - III/ MARCO: IL VANGELO DELLE EPIFANIE SEGRETE. - IV/ LUCA: STORIA E TEOLOGIA DELLA SALVEZZA. - V/ CONCLUSIONE.

I/ INTRODUZIONE

1/ Storia

I grandi autori della scuola morfologica (Schmidt, Dibelius, Bultmann) pensavano che gli evangelisti fossero dei redattori-raccoglitori di un materiale preesistente, ma non dei veri e propri autori. Si sarebbe allora potuto parlare di una teologia della chiesa primitiva, ma non di una teologia degli evangelisti.

Già nel 1901 però W. WREDE nel suo libro *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, aveva messo in evidenza il lavoro teologico di Marco: Gesù sarebbe stato riconosciuto Messia e Figlio di Dio solo dopo la risurrezione; non l'avrebbe mai rivelato durante la sua vita. L'evangelista Marco per togliere la tensione tra la fede attuale della chiesa e la storia di Gesù, avrebbe descritto Gesù che si dimostra e viene riconosciuto Messia e Figlio di Dio nella sua vita terrena, ma che di fatto rimane nascosto per il segreto raccomandato ai discepoli; di qui si spiega il riconoscimento pubblico solo dopo la risurrezione.

Il libro del Wrede ha fatto epoca e se ne parla ancora.

In questo modo W. Wrede faceva crollare il terreno sotto i piedi all'ipotesi della critica letteraria secondo cui Marco era il vangelo più

primitivo e più storico di tutti. Secondo lui invece sarebbe più teologico che storico.

Ma la vera e propria storia della teologia dei sinottici inizia dopo la seconda guerra mondiale, come dopo la prima guerra mondiale era iniziata la scuola morfologica. L'iniziatore fu H. CONZELMANN nel 1954 con la sua opera *Die Mitte der Zeit*. Nel 1956 W. MARXSEN proponeva di chiamare questo nuovo tipo di ricerca col nome di «Redaktionsgeschichte» (*Der Evangelist Markus*, Göttingen 1956, p. 11). Sulla loro scia, per Matteo si posero Bornkamm, Trilling, Strecker. Ormai però sono molti gli autori che lavorano in questo campo con monografie ed articoli. È un terreno ancora in via di dissodamento; di qui la difficoltà di offrire una sintesi unitaria. Pensiamo perciò sia necessario dare la chiave interpretativa dei risultati teologici, esponendo anzitutto il metodo usato per raggiungerli.

2/ Metodo

Una descrizione del metodo della «Redaktionsgeschichte» la si può trovare nel libro di H. ZIMMERMANN, *Metodologia del Nuovo Testamento*, Torino 1971, pp. 199-208. Per poter ricavare la teologia di un evangelista bisogna leggere il vangelo come una unità strutturata, facendo attenzione a ciò che in questa

struttura è proprio dell'autore. A tale scopo si possono utilizzare tre criteri.

a) La scelta e la modificazione del materiale, preso dalla tradizione. Ogni evangelista ha dovuto selezionare il materiale che gli offriva la tradizione. Questa selezione è stata fatta in base al fine e alla prospettiva teologica.

b) La strutturazione teologica del libro nell'insieme e nelle sue parti. Ad esempio, in Mt balzano subito all'occhio i cinque discorsi, che finiscono tutti allo stesso modo (7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1), come in Lc il cosiddetto «viaggio lucano» (9, 51 - 19, 27). Il suo senso è chiaro: il cristiano è chiamato a seguire Gesù sulla via della croce per entrare con lui nella gloria.

c) La cornice della narrazione è un terzo elemento per rilevare la teologia. Il primo studio su questo tema è quello di K. L. SCHMIDT, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin 1919. Alle volte i passaggi da un episodio all'altro possono provenire dalla tradizione, ma altre volte e più spesso sono dovuti all'evangelista. Tipici a questo riguardo sono i sommari storici.

3/ Valutazione

La storia della redazione è un nuovo metodo, non contrapposto a quello precedente della storia delle forme se non nell'uso radicale dell'uno e dell'altro. Esso ha permesso di individuare un terzo stadio vitale nella formazione dei vangeli: dopo quello del Gesù storico e della chiesa primitiva, si può distinguere ora anche quello dell'evangelista.

Come abbiamo accennato, ci può essere una forma radicale di usare il metodo di storia della redazione, quando si vuol scoprire dappertutto teologia, negando o diminuendo fortemente l'influsso della tradizione orale sulla raccolta e l'unificazione del materiale (il racconto della passione, le raccolte di parabole, di detti di Gesù, di miracoli ecc.), ed arrivando conseguentemente ad uno scetticismo storico, simile a quello di Bultmann in relazione al Gesù storico. Si sono perciò levate delle voci che richiamano alla prudenza ed all'equilibrio nella valutazione teologica dell'evangelista. Su Luca teologo hanno buttato parecchia acqua T. SCHRAMM (*Der Markus-Stoff bei Lukas*, London 1971) da un punto di vista critico-letterario (quando Lc discorda da Mc, questa discordanza può provenire da un'altra tradizione, diversa da Mc invece che sempre da Lc, come sembra supporre Conzelmann) ed S. G. WILSON (*The Gentiles and the Gentiles Mission*

in Luke-Acts, London 1973), che rivaluta il Luca storico contro l'esagerazione del Luca teologo.

Al di là dei limiti di ogni tesi quindi, mi sembra opportuno tener presenti i pericoli del metodo, proprio per evitarli e per portare un sufficiente giudizio critico su lavori di questo genere. Storia e teologia sono in continuità e non in discontinuità, almeno nell'essenziale; in altre parole l'evangelista non fonda la sua teologia ordinariamente su fatti e parole di Gesù da lui inventati, ma la ricava da parole e fatti di Gesù tramandati dalla tradizione e già da essa utilizzati e interpretati. Egli segue e sviluppa alcune delle linee di questa tradizione, che ha origine dal Gesù storico e si radica solidamente nella predicazione della chiesa primitiva.

La teologia dei singoli evangelisti che esporremo è un tentativo di raccogliere in sintesi gli elementi più significativi, partendo dai dati più sicuri, e cioè dalla cornice e dalla struttura di ogni vangelo.

II/ MATTEO: VANGELO DELLA CHIESA, VERO ISRAELE

1/ Cornice e struttura

Un primo quadro in cui porre la teologia di Mt ci vien dato dalla introduzione (1, 1 ss.) e dalla conclusione (28, 18-20). L'introduzione suona: «Genealogia di Gesù Cristo, figlio di Davide, figlio di Abramo». La conclusione riporta il comando del Signore risorto ai suoi apostoli: «^{18b} Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra. ¹⁹ Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, ²⁰ insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo».

L'introduzione va evidentemente letta in ambiente giudeo-cristiano, interessato al fatto che Gesù era figlio di David e di Abramo e quindi Messia. L'ambiente che riflette questa introduzione è quello palestinese della tradizione di un abbozzo del vangelo attuale, che l'ha preceduto. L'ambiente vitale invece che riflette la conclusione è quello ellenistico del redattore finale: di carattere universalistico. Si arguisce così, dal Kilpatrick in poi, la distinzione di un duplice ambiente: quello della tradizione e quello della redazione. Concentrandoci su quest'ultimo, possiamo osservare, con il TRILLING (*Das wahre Israel*, München 1964³, pp. 49-51), che

in questo brano Mt fonde insieme la professione di fede cristologica (anzi trinitaria) e l'ordinamento della chiesa: cristologia ed ecclesiologia. Scendendo, in dettaglio, ai temi, se ne possono individuare cinque: 1) anzitutto l'*universalismo* senza confini della fede cristiana, tanto che non vi si sente nessuna eco della distinzione tra giudei e pagani: tutti i popoli sono uguali di fronte al vangelo. Premessa e fondamento di questa missione universale è la signoria di Cristo, ottenuta mediante la sua elevazione-glorificazione; 2) i membri della chiesa sono considerati *discepoli (mathētai)* del Signore, che ha pieni poteri. Questa nozione non è più legata al Gesù terreno e alla testimonianza diretta come in Lc, ma al compiere la volontà del Padre (7, 21; 12, 50; 27, 57): discepolo di Cristo e cristiano è la stessa cosa; 3) il *comando* di Gesù è di far discepoli suoi tutti i popoli mediante il battesimo e l'osservanza dei comandamenti che ha insegnato Gesù: fede e prassi; 4) la parola che riguarda la *presenza continua* del Signore nella sua chiesa va intesa nel senso dinamico di assistenza continua nella storia sullo sfondo della nozione di Jahvé nell'AT; 5) la parola conclusiva «fino alla fine del mondo» apre alla prospettiva escatologica; Mt non riflette in alcun modo il ritardo della parusia. Considera pacifico un tempo della chiesa ragionevolmente lungo per poter fare tutti i popoli discepoli di Cristo. La sua escatologia è quella realizzata in Gesù risorto: la signoria di Dio si realizza in Gesù e la missione per la salvezza del mondo è affidata alla chiesa. Il regno di Dio come regno di Cristo e il popolo di Dio come chiesa di Cristo sono le due verità di fondo, che guidano la teologia di Mt.

Un secondo quadro, in cui porre la teologia di Mt è la *struttura* del suo vangelo. Prescindiamo da una struttura analitica, che comporterebbe la discussione di molte ipotesi, tra cui la più nota e criticata è quella della divisione in cinque libretti sul tipo del Pentateuco, per presentare il vangelo come la nuova Tora. Il vangelo di Mt si apre con i racconti dell'infanzia di Gesù (1 - 2), dove già si preannuncia l'universalità della salvezza nell'episodio dei magi (2, 1 - 12). Il corpo del vangelo viene generalmente diviso in cinque discorsi, che si chiudono tutti allo stesso modo (7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1). È questo il punto di riferimento più chiaro e sicuro, anche se gli autori sono incerti se legare questi discorsi con ciò che precede o con ciò che segue. Noi scegliamo la divisione che lega i discorsi con ciò

che precede. Così ognuna delle cinque parti ha una sezione narrativa ed una discorsiva: 1) l'annuncio del regno (3, 1 - 7, 29), diviso negli inizi del ministero (3, 1 - 4, 25) e il discorso della montagna (5, 1 - 7, 29); 2) il ministero in Galilea (8, 1 - 11, 1) diviso in: ciclo di dieci miracoli che presenta Gesù taumaturgo (8, 1 - 9, 35) e il discorso di missione (9, 36 - 11, 1); 3) controversie e parabole (11, 2 - 13, 52) divisi in: incredulità ed ostilità di fronte a Gesù-sapienza di Dio (11, 2 - 12, 50) e il discorso sulle parabole del regno (13, 1-52); 4) formazione dei discepoli, divisa in: vari episodi di missione ambulante (13, 53 - 17, 27) e il discorso ecclesiastico ad una comunità divisa (18, 1-35); 5) il ministero in Giudea e a Gerusalemme, diviso in: viaggio a Gerusalemme ed episodi ivi avvenuti (19, 1 - 22, 46) e discorsi agli scribi e farisei (23, 1-36), seguiti dal discorso escatologico (24, 1 - 25, 46). Le ultime due parti seguono gli altri vangeli e sono il racconto della passione (26, 1 - 27, 66) e quello della risurrezione (28, 1-20).

Da questa struttura appena abbozzata, emergono nuovamente i temi rilevati nella conclusione del vangelo: Gesù è maestro di giustizia (5 - 7), che invia in missione i suoi discepoli (10), ai quali rivela i segreti del regno di Dio (13), le norme per una comunità unita e in cui lui è presente (18, 20); rigettato dal mondo ufficiale giudaico (23), annuncia la venuta del suo giudizio futuro sul mondo intero (24 - 25), che verrà giudicato sulla carità, sintesi di ciò che egli comanda. Proprio nella fase escatologica si constata che il regno di Dio è realizzato nel regno di Cristo e che il vero popolo di Dio è la chiesa.

Da questa considerazione generale passiamo ad enucleare alcuni temi caratteristici della teologia di Mt.

2/ Vangelo cristologico ed ecclesiologico

È invalsa ormai l'idea che, essendo Mt il vangelo della chiesa sia anche un vangelo essenzialmente ecclesiologico. Però, recentemente, D. KINGSBURY (*The Structure of Matthew's Gospel and his Concepts of Salvation-History*, in: CBQ 35, 1973, 651-654) ha sostenuto polemicamente che la struttura del vangelo è essenzialmente cristologica e si dividerebbe in tre parti: *Genesi* e significato della persona di Gesù (1, 1 - 4, 16); *natura ed effetti della sua proclamazione* (4, 17 - 16, 20); *motivo e fi-*

nalità della sua morte e risurrezione (16, 21 - 28, 20). La divisione si fonda sulle clausole certamente redazionali: «Da allora cominciò a predicare e dire (4, 17)...ad annunciare ai suoi discepoli che doveva...» (16, 21). Questa reazione mette in evidenza un fatto che abbiamo già notato nella conclusione del vangelo: le due realtà non sono alternative, ma inserite l'una nell'altra. È certo però che delle due quella fondamentale è la *cristologia*. Dalla lettura delle opere ispirate al metodo della redazione finora uscite si ha l'impressione che la cristologia sia in realtà messa in secondo piano. Vogliamo quindi riequilibrare la teologia di Mt, presentando dapprima la cristologia. In Mt si trovano sia una cristologia implicita sia una esplicita nei titoli. Quella implicita si può proiettare sullo sfondo di «storia della salvezza». Gesù è infatti anzitutto «colui che compie le Scritture». Sono caratteristiche del primo vangelo le citazioni-compimento dell'AT in relazione alla persona ed alla missione di Gesù (1, 23 = Is 7, 14; 2, 6 = Mic 5, 1; 2, 15 = Os 11, 1; 2, 18 = Ger 31, 15; 2, 23 = ?; 4, 15-16 = Is 8, 23 e 9, 1; 8, 17 = Is 53, 4; 12, 18-21 = Is 42, 1-4; 13, 35 = Sal 78, 2; 21, 5 = Is 62, 11 e Zc 9, 9; 27, 9-10 = Zc 11, 12-13 e Ger 32, 6-9). «La parola di Dio, espressa dai profeti, trova il suo compimento in Gesù e si estende a tutta la nuova economia, che supera per la sua pienezza la lettera che la testimonia» (B. RIGAUX, *Testimonianza del vangelo di Matteo*, Padova 1969, p. 264). Matteo sottolinea la maestà di Gesù. «Egli è il maestro di giustizia del discorso della montagna; è il taumaturgo con i miracoli, è all'origine della missione nell'invio dei discepoli, è il predicatore in parabole, l'ordinatore della vita comunitaria...il rivelatore della fine. Il vangelo dell'infanzia gli attribuisce un'origine soprannaturale. La risurrezione lo pone nella gloria divina. Questo grandioso affresco fa del Gesù di Matteo un Cristo glorioso» (*Ibidem*, p. 269). Gesù è, infine, l'annunciatore e il portatore del regno; è quindi compimento e superamento delle attese giudaiche.

La cristologia si esplicita anche nei titoli di Nazareo, Maestro, Signore e Figlio dell'uomo. Ma il titolo che meglio esprime la cristologia di Mt è quello di «Figlio di Dio» o meglio «Figlio del Dio vivente». Oltre ai testi comuni con la tradizione sinottica al battesimo ed alla trasfigurazione (3, 17 e 17, 5), quelli con Mc (Mt 24, 36 par Mc 13, 32) e la fonte Q (Mt 11, 25-27 par Lc 10, 21-22), Mt ha al-

tri testi significativi propri: dopo la tempesta sedata i discepoli si prostrano davanti a lui e proclamano: «Tu sei veramente il Figlio di Dio» (14, 33). Nella confessione messianica Pietro proclama solennemente: «Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente» (16, 16). Questa stessa professione di fede ritorna (solo in Mt) nell'interrogatorio davanti al sommo sacerdote (Mt 26, 63 par Mc 14, 61 e Lc 22, 61). «Figlio del Dio vivente» perciò dev'essere stata la espressione della fede cristologica nella chiesa di Matteo. Nella conclusione del vangelo, a coronamento di tutto, ci viene presentato Gesù nella maestà di colui che ha ogni potere e riporta la formula trinitaria del battesimo. Dove si vede che si fa strada la confessione della divinità di Gesù.

L'*ecclesiologia* di Mt è più facile coglierla ed è certamente la più ricca dei tre sinottici. Centro privilegiato ne è il capitolo 18, cui sono state dedicate già diverse monografie. Colui che finora ha delineato più completamente l'*ecclesiologia* di Mt mi sembra il Trilling, che seguirò. L'ambiente ecclesiale, in cui vive Mt è già quello cristiano-ellenistico con un distacco definitivo dall'ambiente giudaico. Israele come popolo di Dio è stato respinto e condannato perché ha rifiutato Cristo; lo si può riscontrare nella parabola dei vignaiuoli omicidi (21 - 33 - 45) e nel processo davanti a Pilato (27, 15-26). Il regno di Dio, per colpa di Israele, passa perciò alla chiesa, che diviene così il vero Israele. C'è quindi un solo vero Israele, la chiesa. Non è un nuovo Israele o l'Israele spirituale come in Paolo, ma il vero, autentico Israele (W. TRILLING, *Das wahre Israel*, München 1964³, p. 96). La chiesa è il popolo di Dio ed è la chiesa dei popoli, che deve far discepoli di Cristo tutte le genti. È la comunità dei figli di Dio, che sono discepoli di Cristo e fratelli. Si presenta come una comunità strutturata, in cui Pietro ha una funzione particolare come portavoce e capo del gruppo apostolico (16, 18-19 è prioritario rispetto a 18, 18; cfr. anche la posizione di Pietro all'inizio ed alla fine dell'unità letteraria 17, 22 - 18, 35, osservazione quest'ultima di W. G. Thompson). Gli esegeti più recenti, contro un'opinione abbastanza comune in precedenza pensano che il capo 18 sia rivolto alla comunità con i suoi capi e non ai soli capi. È una comunità minacciata all'interno da divisioni e da «falsi profeti», e all'esterno dalle persecuzioni. Però contro tutte le minacce alla chiesa viene assicurata da Gesù la perennità e la indefettibilità (16, 19). Come il regno di Dio e quello del Figlio del-

l'uomo tendono a combaciare, così la chiesa tende ad identificarsi col vero popolo di Dio escatologico. La salvezza è presente nella chiesa non solo come proclamazione del messaggio cristologico e delle esigenze della volontà di Dio in Cristo, ma anche come partecipazione a questa salvezza, che agisce in essa con la perenne presenza del Signore risorto.

3/ Esigenze etiche ed escatologia

Al vero popolo di Dio viene data una legge molto esigente, che è la rivelazione definitiva in Cristo dell'autentica volontà di Dio. Tipica e centrale a questo riguardo è la composizione di detti di Gesù che precede quasi come una specie di titolo le antitesi del discorso della montagna: «Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non sono venuto per abolire, ma per dare compimento. In verità vi dico: finché non siano passati il cielo e la terra, non passerà dalla legge neppure uno iota o un segno, senza che tutto sia compiuto. Chi dunque trasgredirà uno solo di questi precetti, anche minimi, e insegnerà agli uomini a fare altrettanto, sarà considerato minimo nel regno dei cieli. Chi invece li osserverà e li insegnerà agli uomini, sarà considerato grande nel regno dei cieli. Poiché io vi dico: se la vostra giustizia non supererà quella degli scribi e dei farisei, non entrerete nel regno dei cieli» (5, 17-20). Gesù è venuto a compiere la volontà di Dio, espressa nella Legge e nei Profeti, cioè nell'AT. La Legge, in quanto volontà di Dio, è valida, ma va interpretata, anche contro l'interpretazione usuale della tradizione. E quindi al discepolo-cristiano si chiede e da lui si esige il compimento radicale della volontà di Dio, di cui interprete ed esecutore esemplare è Gesù stesso. Si tratta di una giustizia superiore a quella degli scribi e dei farisei, in interiorità e radicalità. Per una interpretazione autentica della legge Gesù si richiama al comandamento dell'amore come centro della legge del vero Israele (9, 13 e 12, 7, dove cita, solo lui, Os 6, 6; cfr. anche 22, 40). Il compimento della volontà di Dio avviene mediante una completa realizzazione dell'ideale della giustizia e della perfezione sul modello del Padre celeste (6, 48). La motivazione ultima delle esigenze radicali del discorso della montagna (5 - 7) e di quello ecclesiastico (18) è quella escatologica. Già nella conclusione del discorso della montagna risuona fortemente il motivo cristologico-escatologico nel monito a coloro che pensano di salvarsi solo a parole e con un

entusiasmo superficiale senza praticare le esigenze radicali di Gesù (7, 21-23); anzi tali persone vengono qualificate come «falsi profeti» (7, 15-20). Anche la parabola finale della casa fondata sulla roccia ha carattere escatologico. Questa unione, sia pure in forma inversa, la si trova pure alla fine del discorso escatologico in un'altra parabola, quella del giudizio universale dei popoli, dove oggetto del giudizio del Figlio dell'uomo sono le opere di carità ai più piccoli dei fratelli, considerate come fatte a lui (25, 31-46). Il monito alla vigilanza escatologica (24, 42 ss.), perché non si conosca né il giorno né l'ora (24, 36), si traduce in vita impegnata nel compiere la volontà del Padre, rivelata definitivamente e completamente in Gesù (cfr. le tre parabole del regno che seguono in Mt 24, 45 - 25, 29 prima di quella conclusiva del giudizio finale). La necessità di osservare ciò che Gesù ha comandato viene ribadita ancora una volta nella finale del vangelo: oggetto della missione degli apostoli è «insegnare ad osservare tutto ciò che vi ho comandato» (28, 20 a). L'imperativo etico è quindi oggetto di insegnamento e dev'essere praticato nella vita. L'imperativo però è preceduto dall'indicativo: si è figli di Dio, fratelli di Cristo (cfr. 12, 50, dove la fraternità dipende dal compimento della volontà di Dio), e quindi si deve agire di conseguenza. La presenza del Signore risorto è garanzia di salvezza e la venuta del Figlio dell'uomo è uno stimolo potente.

4/ Visione trinitaria ed universale

L'evangelista Mt vive in una chiesa ormai matura, che affronta già i problemi del «tempo della chiesa», considerato tempo di salvezza, di impegno radicale per il regno di Dio, di presenza del Risorto, di aspettativa, nella vigilanza attiva, del Figlio dell'uomo. Proprio per questo la visione di Mt è fra i sinottici quella più ampia sia nella linea verticale sia in quella orizzontale. Non è solo nella conclusione che compare il mistero della Trinità. Gesù, come abbiamo già visto, si rivela «Figlio del Dio vivente», in rapporto unico col Padre. Lo Spirito Santo, anche se non è così presente in Mt come in Lc, è tuttavia presentato come aiuto dei cristiani nella persecuzione (10, 20) ed una persona, che guida lo stesso Gesù (1, 18-20; 4, 1; 12, 8. 28). La storia della salvezza che ha come mediatore Gesù, si apre, nella chiesa, a tutti i popoli del mondo senza alcuna distinzione. Se la missione di Gesù, con qualche ec-

cezione, è limitata alle «pecore perdute della casa di Israele» (10, 6; 15, 24), ha tuttavia invitato i suoi a fare discepoli, cioè cristiani, tutti i popoli della terra. Il vangelo può essere predicato veramente a tutti perché, nel netto stacco ormai avvenuto dall'ambiente giudaico chiuso in sé, il regno di Dio e le sue esigenze appaiono con caratteristiche universali e Gesù stesso come Signore risorto è il Figlio dell'uomo che porta continuamente nel mondo il regno di Dio mediante i suoi apostoli, e con esso la salvezza «fino alla fine del mondo» (28, 20b). Quest'ampiezza verticale ed orizzontale spiega la fortuna che ebbe il vangelo di Matteo nella chiesa.

III/ MARCO: IL VANGELO DELLE EPIFANIE SEGRETE

La teologia di Mc è la più difficile da cogliere per due motivi: 1) il primo di carattere storico-letterario: Mc è il primo vangelo scritto e quindi non si ha un termine di confronto come per Mt e Lc; 2) il secondo di carattere teologico: la sua teologia è annunciata narrando fatti più che riferendo discorsi, a parte i due blocchi delle parabole (Mc 4) e del discorso escatologico (Mc 13). Perciò gli studi su Mc sono piuttosto frammentari. Procediamo, anche qui, partendo dalla cornice e dalla struttura.

1/ Cornice e struttura

Mc inizia con un titolo che vale per il prologo (1, 1-13) in quanto parla di «Inizio del vangelo di Gesù Cristo, Figlio di Dio» (1, 1). Evidentemente però Mc vuol definire anche tutta la sua opera come «vangelo», cioè «buona novella» ed è il primo che lo applica a quelli che anche noi oggi chiamiamo vangeli. La parola «vangelo», molto usata da Paolo, proviene dall'ambiente missionario, in cui significava il contenuto dell'annuncio (anche in Mc «vangelo» è usato spesso col verbo «annunciare»): il buon annuncio della salvezza. Fondamentalmente mantiene anche in Mc questo senso e quindi la sua opera vuol essere un «buon annuncio» più che un semplice racconto delle opere e delle parole di Gesù. O, meglio, vuol annunciare le parole e le opere di Gesù in forma narrativa, narrando cioè la vita pubblica di Gesù e in modo particolare dilungandosi sulla sua passione e morte (Mc 14-15). Il primo problema di questo titolo è il genitivo «di Gesù Cristo, Figlio di Dio». Si tratta di

un genitivo soggettivo od oggettivo: è Gesù l'annunciatore della buona novella del regno oppure Gesù con la sua missione, la sua persona e la sua morte è considerato l'oggetto di questa buona novella? Chi propende per l'una, chi per l'altra soluzione, chi addirittura sostiene che ambedue sono possibili e intese di fatto da Mc. A me sembra che il senso oggettivo sia il più ovvio, almeno nella redazione finale. È infatti l'evangelista che presenta Gesù come la buona novella della salvezza, narrando la sua vita.

La definizione di «vangelo» passò poi da Mc anche agli altri tre vangeli e alla fine indicò i quattro vangeli nel loro insieme come «buona novella». Il titolo «Inizio del vangelo di Gesù Cristo, Figlio di Dio» indica già un ambiente fuori della Palestina, perché «Cristo» non è più un titolo, ma un nome. «Figlio di Dio» invece (a parte il problema di critica testuale) potrebbe essere un titolo, che corrisponde a quello che dà il centurione, nel momento culminante del vangelo, sotto la croce, dove riconosce Gesù come «Figlio di Dio» (15, 39; diverso il par Lc 23, 47). Ed era probabilmente il titolo più qualificante dato dalla comunità a Gesù.

La conclusione del vangelo pone il problema della misteriosità del vangelo di Marco. È noto che la finale (16, 9-20) è ritenuta non autentica dalla maggioranza degli esegeti. W. R. FARMER ha recentemente tentato di dimostrarne l'autenticità (*The last Twelve Verses of Mark*, London 1974), ma con scarso successo. D'altra parte, nonostante i tentativi di dimostrare che 16, 8 potrebbe costituire la vera finale, è molto più naturale pensare ad una finale stroncata; tanto più che il comando di Gesù dato agli apostoli di precederlo in Galilea (14, 28) e ripetuto poi dall'angelo che annuncia la risurrezione (16, 7) non si realizza neppure nella finale aggiunta. Si rimane così col solo annuncio della risurrezione. Perciò la finale di Marco rimane un enigma.

W. Marxsen ha proposto una teoria suggestiva, ma che a mio avviso non regge. Il vangelo sarebbe stato scritto nell'imminenza della caduta di Gerusalemme tra il 66 e il 70 d. C. per invitare i cristiani a portarsi in Galilea perché là si sarebbe realizzata la parusia con la venuta del Figlio dell'uomo (forse la prova più forte è 13, 14). Perciò le due predizioni dell'apparizione di Gesù in Galilea (14, 28; 16, 7) riguarderebbero la imminente parusia. L'imminenza della fine spiegherebbe la fine del vangelo interrotta; però non spiegherebbe

come mai l'evangelista abbia speso il suo tempo a scrivere un vangelo, quando sapeva che era prossima la fine. L'enigma perciò rimane. Ma rimane così sottolineato anche il colore apocalittico del vangelo: l'annuncio della fine, forse sollecitata dalle persecuzioni e dall'imminente caduta di Gerusalemme, considerata come la venuta del Figlio dell'uomo. Il vangelo di Mc rimane quindi aperto al futuro. Annuncia il passato di Gesù, ma come fondamento del presente e del futuro.

Tenendo conto della cornice, Mc va posto quindi tra cristologia ed escatologia.

È passiamo ora alla *struttura* del vangelo. Ne sono state proposte diverse (I. DE LA POTTERIE, *De compositione evangelii marci*, in: VD 44, 1966, 135-141), ma alcune articolazioni fondamentali sono facilmente rilevabili. Dopo un prologo (1, 1-13) il vangelo si divide in due grandi parti: nella prima Gesù si rivela progressivamente come Messia (1, 14-8, 26); nella seconda si rivela il mistero del Figlio dell'uomo (8, 27-16, 8). Il cuore di questa seconda parte e di tutto il vangelo è 8, 27-10, 52, in cui alla confessione di Cesarea segue il triplice annuncio della passione-morte-risurrezione. Il tema è quello della «via» (8, 27; 10, 17. 32. 46. 52): la via di Gesù verso Gerusalemme (10, 32) è la stessa, via che deve seguire il cristiano (10, 52) come discepolo. Viene quindi la rivelazione del mistero del Figlio dell'uomo (11, 1-13, 27) e il suo compimento con la passione-morte-risurrezione (14, 1-16, 8).

Nel vangelo prevalgono le opere sulle parole di Gesù, le quali ultime si trovano praticamente concentrate in tre capitoli: il c. 4 delle parabole, la seconda parte del c. 9 e il c. 13 con il discorso escatologico. Però anche i fatti sono annuncio ed insegnamento. Lo mette bene in evidenza l'insegnamento della sinagoga di Cafarnao, unito alla cacciata di uno spirito impuro: «Che è mai questo? Una dottrina nuova insegnata con autorità. Comanda persino agli spiriti immondi e gli obbediscono!» (1, 27). Anche la struttura orienta ad una lettura cristologico-escatologica del vangelo. Centro di interesse è il Figlio dell'uomo e il suo messaggio del regno di Dio che viene. Le parabole trattano del mistero del regno rivelato ai discepoli; il discorso escatologico tratta il tema in modo ancora più esplicito. La lotta suprema tra il demonio ed il regno di Dio, impersonato in Gesù, appare in primo piano nei molti esorcismi, che vengono narrati nel vangelo di Mc. In conclusione: sia dalla cornice sia dalla strut-

tura si capisce che Mc vuole annunciare il mistero di Gesù, Messia e Figlio dell'uomo come centro del regno di Dio, che comincia già a realizzarsi nella sua vita e nella sua morte e verrà presto, anche se non si sa né il giorno né l'ora e non lo sa neppure il Figlio (13, 32), ma cui bisogna essere sempre preparati.

Enucleiamo i temi più caratteristici di Mc sotto tre titoli: cristologia, escatologia e discepolato.

2/ Il mistero del Messia

Si può dire che il punto di partenza della teologia dei sinottici sia il libro di W. WREDE sul segreto messianico (*Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Göttingen 1901, 1963³). Contro la tendenza della *Leben-Jesu-Forschung*, Wrede sostiene che il Gesù descritto in Mc non è il Gesù della storia, ma il Cristo glorioso della fede. Marco avrebbe proiettato la fede pasquale sulla persona storica di Gesù, e poiché così diveniva impossibile comprendere la morte di croce, avrebbe escogitato il segreto messianico per dire che Gesù, pur risplendente di gloria, non fu riconosciuto se non dai discepoli e da loro tenuto nascosto per comando di Gesù. Recentemente, G. MINETTE DE TILLESSE, nel suo libro *Le secret messianique dans l'Évangile de Marc*, Paris 1968, sostiene invece che il segreto messianico esprime la libertà con cui Gesù ha scelto il cammino della passione piuttosto che quello della gloria, perché tale era la volontà del Padre, espressa nella Scrittura. Perciò il segreto messianico ha in Mc la stessa funzione che ha il racconto della tentazione in Mt e Lc.

Ma a proposito del segreto messianico bisogna tener presenti anzitutto i testi per non cedere a giudizi unilaterali. Prima della rivelazione di Cesarea (8, 27) Gesù impone il silenzio ai demoni, che lo riconoscono «il Santo di Dio» (1, 24) e «il Figlio di Dio» (3, 11-12), e lo impone anche ai malati guariti (4, 40-45; 5, 43; 7, 31-37; 8, 36). Però, mentre si nasconde alle folle si rivela agli apostoli (4, 11; 7, 17-23). L'imposizione del silenzio agli apostoli deve durare solo fino a che «il Figlio dell'uomo sia risuscitato dai morti» (9, 9). Per di più, il segreto non è qualcosa di assoluto: viene violato dai demoni (3, 11-12); il cieco Bartimeo proclama Gesù «figlio di David» con piena libertà (10, 46-52); viene proclamato Messia nell'entrata trionfale a Gerusalemme (11, 7-10) e Gesù stesso rivela pubblicamente il suo carattere messianico (14, 62) senza par-

lare del potere di rimettere i peccati (2, 10-11) e del dominio sul sabato (2, 27-28). Bisogna perciò evitare di costruirvi sopra una teoria troppo rigida. Il segreto messianico lo si potrebbe leggere anche come una pedagogia sapiente per reinterpretare progressivamente il messianismo giudaico in senso umile e sacrificale (10, 45), ponendo al centro, invece che il Messia, l'enigmatica figura del Figlio dell'uomo. Dobbiamo però confessare che Mc sottolinea intenzionalmente il segreto, mentre Mt e Lc tentano di attenuarlo. Il segreto messianico rappresenta in realtà il mistero della persona di Gesù. «Marco fa servire la storia alla proclamazione che Gesù, morto e risorto, è il Messia, Figlio di Dio, salvatore del mondo» (B. RIGAUX, *Testimonianza del vangelo di Marco*, Padova 1968, p. 129). Questa proclamazione viene fatta dai demoni, che hanno una intelligenza superiore. Gli uomini invece non riescono a penetrare il mistero finché non arriva la luce della risurrezione. Il rifiuto di Gesù da parte dei giudei rientra nel quadro della prescienza e della volontà divina. Dopo la risurrezione, la rivelazione del mistero è fatta a coloro cui è data la chiave del mistero del regno (4, 11) e della persona di Gesù (9, 9). La cristologia di Mc è concentrata (la concentrazione è una caratteristica notata da W. Marxsen) in 8, 27-9, 13, come ha ben dimostrato M. HORSTMANN (*Studien zur markinischen Christologie*, Münster 1969). La prima parte del vangelo con l'attività esoterica e taumaturgica di Gesù in mezzo al popolo prepara la confessione del capo degli apostoli, Pietro: «Tu sei il Cristo» (8, 29); subito dopo però viene criticata nel suo senso trionfante dal rimprovero di Gesù: «Lungi da me, satana! Perché tu non pensi secondo Dio, ma secondo gli uomini» (8, 33). Alla confessione della messianità di Gesù segue subito la prima predizione della passione del Figlio dell'uomo, che intende reinterpretare la figura e la missione del Messia insieme con quella del discepolo; segue quindi il detto sulla parusia e il giudizio del Figlio dell'uomo (8, 38) e l'altro sulla prossima venuta del regno di Dio (9, 1). Gesù è quindi colui che porta il regno di Dio e ne è il centro. Nel seguente episodio della trasfigurazione egli viene proclamato Figlio prediletto del Padre e re escatologico nella gloria. Anche il titolo «Figlio» ha un contenuto di sofferenza e di passione, prefigurato dalla sorte del suo precursore Giovanni Battista, identificato con Elia (9, 11-12). Tutto sarà chiaro con la risurrezione del Figlio dell'uomo dai morti (9, 9-

10). Gesù è quindi il Messia, il Figlio dell'uomo e il Figlio di Dio: una persona storica, che deve soffrire e morire, ma che sarà glorificata nella risurrezione e sarà giudice nella parusia. Qui si inserisce il secondo grande tema di Mc, la escatologia.

3/ Escatologia e Figlio dell'uomo

W. Marxsen ha messo in luce l'escatologia apocalittica di Mc, tema che è stato trattato a più riprese anche recentemente nello studio del discorso escatologico di Mc 13, il più apocalittico dei sinottici (13, 5-8. 24-27).

Al centro di questa escatologia apocalittica sta la figura del Figlio dell'uomo. Lo sfondo è l'apocalittica giudaica, anche se attenuata. Essa vede nel mondo una guerra progressiva e sempre più accanita fra le forze del male, delle tenebre contro il regno di Dio finché si arriva ad una lotta finale ed al trionfo definitivo di Dio che elimina il male, il peccato e la morte. Tra i manoscritti di Qumran (contemporanei al NT) si trova un'opera intitolata *La guerra dei figli della luce contro i figli delle tenebre*.

Se è vero che troviamo in Mc uno sfondo giudaico apocalittico, non è invece esatto pretendere che Mc abbia fatto di Gesù un predicatore della prossima fine del mondo e che si sia ingannato. La chiave interpretativa della escatologia marciana è il celebre testo di 13, 32: «Quanto poi a quel giorno o a quell'ora, nessuno li conosce, neanche gli angeli nel cielo, e neppure il Figlio, ma solo il Padre». Il tempo della fine rimane quindi un mistero, nascosto in Dio, nonostante alcune affermazioni dello stesso discorso escatologico facciano pensare ad una fine imminente (13, 30; cfr. 14, 62). L'escatologia di Mc è quindi in tensione tra presente e futuro, un futuro che determina il presente come proiettato nell'aldilà. Gesù infatti inizia la sua vita pubblica con una lotta contro il demonio (1, 12-13). Tale lotta continua con gli esorcismi, talora presentati in forma drammatica come un vero combattimento, come nel caso dell'indemoniato dei Geraseni (5, 1-20). Il nome di Gesù è talmente potente che caccia i demoni anche usato da altri (9, 38); Gesù infine dà il potere di cacciare i demoni anche ai discepoli (3, 15; 6, 7-13). Tutto ciò significa che con Gesù è entrato il regno di Dio e in Gesù c'è uno più forte del demonio (3, 22-28). Oltre alla vittoria sul demonio con gli esorcismi, la presenza salvifica di Dio in Gesù appare nelle guarigioni, nel perdono dei peccati e viene simbolizzata nelle

parabole della crescita (4, 26-32). Con lui quindi inizia una nuova era, piena di speranza e di rosee aspettative, ma anche foriera di lotta escatologica contro il parossismo del male, che aumenterà sempre più fino alla parusia. Nel discorso escatologico le forze del male vengono identificate con i seduttori (13, 6), con i falsi Cristi e i falsi profeti che operano prodigi ingannando, se possibile, anche gli eletti (13, 21-22), e con le persecuzioni (13, 9). Però la vittoria e il trionfo finale di Dio sono sicuri e vengono descritti con colori apocalittici: oscuramento del sole e della luna, caduta degli astri, venuta del Figlio dell'uomo sulle nubi del cielo con grande potenza e gloria, il raduno degli eletti dai quattro venti, dalle estremità della terra fino alle estremità dei cieli (13, 24-27). Questo quadro pittorico apocalittico rivela più la certezza della vittoria del regno di Dio portato dal Figlio dell'uomo che la sua prossimità. È, in altre parole, una prossimità qualitativa che si inserisce come continua tensione nel presente, già escatologico, perché vi è entrato Gesù, che ha portato il tempo al suo compimento, proiettando l'uomo nell'aldilà. La lotta di Gesù contro le forze del male ha il suo culmine nella passione: «È venuta l'ora: ecco, il Figlio dell'uomo viene consegnato nelle mani dei peccatori» (14, 41). La vittoria finale perciò, che avverrà con la risurrezione e la parusia, viene preceduta dalla tragica sconfitta della croce. Ma chi non accetta Gesù e questa sua via della croce, sarà condannato nel giorno del giudizio e della parusia (8, 38). Il discorso escatologico si apre così al discorso antropologico come invito ad essere uomini nuovi, che vigilano e che seguono Gesù sulla sua via.

4/ I discepoli e i Dodici

La presenza di Gesù calamita intorno a sé un gruppo di discepoli. La parola «discepolo» è caratteristica di Mc, usata da lui 46 volte contro le 37 di Lc. Attorno a Gesù si raccolgono i discepoli e creano con lui una comunità. Anche per questo tema comunitario ha importanza centrale Mc 8, 27 - 10, 52, che si può leggere anche in chiave liturgico-battesimale. Il discepolo si distingue per la sua fede in Dio, la fiducia in Gesù, che si esprime come appartenenza a lui: «credere in Lui» (9, 42) ed «appartenere a Lui» (9, 41) sono paralleli. Proprio mediante la fede i discepoli comprendono il mistero del regno (4, 11) e arrivano alla conoscenza del mistero di Gesù, a leggere la sua

persona alla luce della sofferenza. Infine essi seguono Gesù portando la croce, cioè il suo stesso insuccesso e la sua umiliazione, partecipando alla sua sorte. Il detto, che fa seguito alla prima predizione della passione, costituisce lo statuto fondamentale della sequela ed è rivolto alla folla con i discepoli, cioè a tutti: «Se qualcuno vuol venire dietro di me rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua. Perché chi vorrà salvare la sua vita la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia e del vangelo, la salverà» (8, 34-35). Tutti sono invitati alla sequela radicale di Gesù, a seguire la stessa via di dedizione totale alla volontà di Dio e al suo regno, disponibili a tutto fino a donare la propria vita.

Tra i discepoli, che formano la nuova comunità si distingue il gruppo dei «Dodici» (termine usato da Mc 11 volte e suo caratteristico). Il posto riservato alla chiamata dei primi discepoli (1, 16-20), l'istituzione dei «Dodici» (3, 13-19) la loro missione (6, 6b-13) e il loro ritorno (6, 30-31) attestano il loro posto eccezionale nella chiesa primitiva. «I Dodici» sono una specie di collegio apostolico ed hanno un ruolo particolare. Sono associati a Gesù per continuare la sua missione nel mondo e portarvi il regno di Dio.

La nuova comunità escatologica, richiamata fortemente alla vigilanza contro il demonio, gli errori, le persecuzioni per non lasciarsi fiaccare, è caratterizzata dall'annuncio del vangelo del regno e dalla pratica della sequela. Il discepolo è colui che segue il maestro nella sua via più che colui il quale fa ciò che ha insegnato il maestro, come in Mt. Così facendo vince anche lui la tentazione diabolica del successo umano, professa con coraggio la sua fede, prende la sua croce e si avvia dietro a Gesù con la certezza della vittoria finale, nell'attesa del Figlio dell'uomo glorioso.

La tensione escatologica tra presente e futuro si risolve così in tensione esistenziale verso il Cristo crocifisso, nell'attesa e speranza del Figlio dell'uomo, che porta il regno definitivo di Dio. La tensione etica di Mt viene così espressa in termini di partecipazione esistenziale-escatologica alla persona di Gesù.

IV/ LUCA: STORIA E TEOLOGIA DELLA SALVEZZA

Dal vangelo di Lc è iniziato ad opera di H. Conzelmann il metodo di «storia della redazione» nello studio dei sinottici. Ed è forse il

vangelo più studiato, perché l'opera di Luca, che include anche gli Atti, copre circa un terzo del Nuovo Testamento. La forte accentuazione della teologia lucana a scapito della storicità, sottolineata antecedentemente, ha fatto nascere di recente una reazione che tende a recuperare il valore storico fondamentale di Luca senza negare quello teologico (cfr. p. I/, 2/). Per cui Lc ci appare nello stesso tempo storico e teologo.

Anche per Lc partiamo dalla cornice e dalla struttura per orientarci a comprendere la sua teologia.

1/ Cornice e struttura

In Lc abbiamo un *prologo* singolare (1, 1-4), cui corrisponde il prologo degli At (1, 1-5). È un prologo che nella forma greca è analogo a prologhi di storiografi ellenisti profani, in particolare di FLAVIO GIUSEPPE (*Bellum* I, 17). Un tale prologo programmatico è solo il tributo ad un costume letterario, con valore solo formale, oppure dobbiamo considerarlo un vero e proprio programma? Da A. J. CADBURY (*Commentary on the Preface of Luke*, in: *The Beginnings of Christianity*, vol. I, London 1922, p. 489) allo studio recente di I. I. DU PLESSIS (*Once more: the Purpose of Luke's Prologue*, in: NT 16, 1974, 260-271) il prologo di Lc non ha cessato di interessare gli studiosi. Chi ci vede un programma storico, chi invece teologico. Sarà bene leggerne il testo per darne un giudizio:

«Poiché molti han posto mano a stendere un racconto degli avvenimenti successi tra di noi, come ce li hanno trasmessi coloro che ne furono testimoni fin da principio e divennero ministri della parola, così ho deciso anch'io di fare ricerche accurate su ogni circostanza fin dagli inizi e di scriverne per te un resoconto ordinato, illustre Teofilo, perché ti possa rendere conto della solidità degli insegnamenti che hai ricevuto» (1, 1-4). L'autore espone qui il motivo, il metodo e lo scopo del suo scritto. Il motivo che l'ha spinto a scrivere è il fatto che anche altri («molti» è una forma stilistica) avevano intrapreso a scrivere gli eventi «compiutisi fra noi». In questo non c'è nessun giudizio negativo sugli antecessori, chiunque essi siano. Il metodo è una ricerca storica seria, fondata su testimoni di prima mano (pare si debbano includere anche quelli dei racconti dell'infanzia), che hanno tramandato le loro esperienze. Lo scopo non è quello di trarre delle lezioni dalla storia come per gli storiografi

greci, ma «per servire la cristianità con un autentico rapporto di Dio che agisce nella storia» (I. DU PLESSIS, *o.c.*, p. 271). Per Lc i fatti storici hanno senso solo se interpretati e ordinati in relazione ad una verità fondamentale. Il prologo non è perciò un vero e proprio programma, ma offre delle indicazioni sullo scopo del vangelo. La solidità di ciò che è stato insegnato all'illustre Teofilo sarà da Lui riconosciuta nel racconto di Lc. Solidità è lo stesso che verità: non semplicemente verità storica, ma verità storico-salvifica. L'insegnamento infatti riguarda una persona ed una storia, che rispondevano alle necessità di salvezza dell'uomo. Il prologo lucano perciò non va letto né in chiave apologetica, che tende ad evidenziare solo il valore storico di Lc (quasi sia solo preoccupato della precisione storica come appare dai sincronismi di 3, 1-2) né in chiave puramente teologica, che tende a minimizzare o addirittura a volatilizzare la solidità della verità storica. La fedeltà di Lc alle sue fonti è indubbia come anche la sua libertà nella interpretazione delle fonti. Nella prima appare lo storico, nella seconda il teologo.

La *conclusione* del vangelo (Lc 24) molto vicina per certi aspetti a Gv 20, è aperta alla seconda opera, gli Atti, i quali, di fatto riprendono il discorso interrotto. Nelle ultime raccomandazioni di Gesù (24, 44-49) viene anticipata la prima parte degli Atti, e l'Ascensione, che conclude il tutto, è permeata dalla lode e dalla gioia. I discepoli dopo la dipartita di Gesù vengono lasciati nel tempio a lodare il Signore con grande gioia. Due temi questi della lode e della gioia cari a Lc. L'ascensione è un distacco gioioso e pieno di speranza: speranza dello Spirito che verrà e che viene chiamato «la promessa del Padre mio» (24, 49). Tutto quello che è accaduto è sotto il segno della volontà del Padre («Non doveva...?» in 24, 26 e 44); quello che avverrà (negli Atti) è pure anticipato nel comando e nella promessa di Gesù. Dal tempo di Gesù si passa così al tempo dello Spirito, che è il tempo della chiesa.

La *struttura* del vangelo rimane caratterizzata dal cosiddetto viaggio lucano, che ne è il cuore e ne costituisce lo spartiacque tra annuncio e realizzazione del mistero pasquale (9, 51 - 19, 27). Il vangelo così risulta diviso in tre grandi parti con una introduzione, che sono i racconti dell'infanzia. In questi racconti (1, 5-2, 52) il mistero di Gesù e della salvezza da lui portata viene presentato globalmente nel suo insieme, tanto che qui troviamo già una

crisologia elevata (1, 32-35; 43; 2, 11), l'annuncio della futura passione e morte (2, 34-35) e la missione ricevuta dal Padre (2, 49). La prima parte (3, 1-9, 50) presenta l'annuncio del mistero pasquale (l'azione si svolge in Galilea, anche se sono straordinariamente presenti richiami alla Giudea: 4, 44; 5, 17; 6, 17; 7, 17). La seconda parte (9, 51-19, 27) prospetta la via al mistero pasquale e coincide col viaggio verso Gerusalemme: Gerusalemme e il compimento in essa della missione di Gesù sono il motivo-guida. Difatti questa parte inizia così: «Mentre stavano compiendosi i giorni in cui sarebbe stato tolto dal mondo (lett. della sua elevazione-dipartita), si diresse decisamente verso Gerusalemme» (9, 51). E verso la metà, in 13, 13 ritorna lo stesso motivo nella risposta che Gesù dà a coloro che gli facevano presente il pericolo che correva la sua vita da parte di Erode Antipa se rimaneva ancora in Galilea: «Però è necessario che oggi, domani e il giorno seguente io vada per la mia strada, perché non è possibile che un profeta muoia fuori di Gerusalemme». La terza parte descrive il compimento del mistero e della missione di Gesù: passione, morte e risurrezione-ascensione, che ha come centro Gerusalemme (19, 28-24, 53). È merito del Conzelmann l'aver notato il valore teologico della topografia lucana: Giovanni Battista predica «nella regione del Giordano» (3, 3). Gesù invece svolge il suo ministero nella Giudea e non esce da essa come avviene invece nei vangeli di Mc e Mt. La missione ai pagani comincerà solo con la Ascensione e la discesa dello Spirito. E sarà il tempo della chiesa (Atti degli Apostoli). La missione di salvezza di Gesù si compie infine a Gerusalemme. Va notato che anche il vangelo dell'infanzia ha come centro e culmine la città di Gerusalemme e prelude quindi già il compimento. Da qui si rileva anche la divisione dei tempi: Giovanni Battista appartiene ancora all'AT; Gesù proclama il tempo nuovo col discorso nella sinagoga di Nazaret (4, 16-20) e poi con le guarigioni e il discorso programmatico della pianura (6, 17-49). Questo tempo nuovo ha il suo compimento con la elevazione al cielo mediante la passione-morte-risurrezione-ascensione. È questo il vero centro del tempo fuori del tempo e divide decisamente il tempo di Gesù da quello della chiesa. È stata invece criticata da diversi punti di vista, ma soprattutto da quello di «uno spazio di salvezza libero dalla presenza del demonio», l'identificazione di questo centro del tempo col ministero pubblico

di Gesù fino alla passione, proposta dal Conzelmann (S. BROWN, *Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke*, Roma 1969).

Da questa struttura letteraria, topografica e temporale balza evidente l'importanza della storia di Gesù rispetto a Mt, dove le strutture nodali sono date invece dai discorsi. La storia di Gesù è una vita che si dipana secondo la volontà del Padre (i *dei* di Luca) in ordine alla salvezza, e quindi è una storia sacra. «Gli eventi successi in mezzo a noi», di cui parla nel prologo sono l'intervento di Dio, che si rivela nella persona e nell'opera di Gesù: compimento della storia della salvezza, preparata nell'AT, fondamento ed inizio del tempo della chiesa con l'offerta della salvezza a tutti gli uomini, partendo da Gerusalemme, sotto la spinta e la guida dello Spirito Santo.

2/ Storia della salvezza e suo centro nel Salvatore

H. FLENDER (*Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas*, München 1968) ha individuato nel pensiero lucano una struttura di base dialettica, per cui procede per confronti a due: le due annunciazioni e le due nascite in Lc 1-2, i due discorsi escatologici, le due ascensioni ecc.; ed anche la storia della salvezza sarebbe divisa in due fasi dall'elevazione di Gesù (cfr. il già citato 9, 51). Ciò è stabilito contro la divisione di Conzelmann della storia in tre stadi: l'AT fino a Giovanni Battista, il tempo di Gesù, che termina con la passione, e il tempo della chiesa, che va dall'innalzamento di Gesù al suo ritorno. In questo schema ternario il tempo di Gesù risulterebbe al centro della storia, da cui il titolo del suo libro *Die Mitte der Zeit*. Questa impostazione però è troppo unilateralmente fondata su Lc 16, 16: «La Legge e i Profeti fino a Giovanni; da allora in poi viene annunciato il regno di Dio e ognuno si sforza per entrarvi». Anche il motivo addotto per questa concezione della storia, cioè il ritardo della parusia, viene oggi messo in discussione.

Dalle due proposte di Conzelmann e Flender si deve comunque ritenere la centralità della persona di Gesù nella storia della salvezza in Lc: l'AT è una preparazione che arriva fino al Battista; l'inizio e il dispiegamento lo si ha nella vita di Gesù (già il vangelo dell'infanzia ne è una sintesi anticipata); il suo compimento si realizza nell'innalzamento. Tale compimento abbraccia cielo, mondo e cosmo come appare dal breve inno lucano: «Pace in terra e gloria

nel più alto dei cieli!» (19, 38). Solo con l'ascensione e l'innalzamento di Gesù come «Signore» viene inviato il promesso Spirito dal Padre, che inizia il tempo della chiesa, in cui Gesù è presente come Signore proprio mediante l'azione dello Spirito. In ciò la concezione lucana della storia della salvezza si avvicina molto a quella di Giovanni.

Come Gesù sta al centro di questa storia? Dovendo procedere per sintesi, ci sembra di poter rilevare tre aspetti della centralità di Gesù nella storia lucana: Gesù come profeta e Cristo sta al centro della storia della salvezza preparata dall'AT, come Salvatore degli uomini sta al centro della salvezza universale, come Signore si pone al di sopra della storia, cui dà impulso attraverso la sua presenza nella chiesa mediante lo Spirito.

a) Gesù profeta e Messia

Lc attribuisce a Gesù il titolo di «profeta» più che non gli altri evangelisti: 7 volte (4, 24; 7, 16, 39; 9, 8, 19; 13, 33; 24, 19), mentre Mt glielo attribuisce solo 5 volte e 3 Mc. Gesù stesso si chiama con questo nome (4, 24; 13, 33); ma anche la folla (7, 16, 39) e i discepoli (24, 19) lo chiamano così. In lui si compongono in armonia e si compiono i tratti caratteristici del profeta, uomo di Dio, inviato da lui a portare la rivelazione. Negli Atti sarà chiamato «il profeta» escatologico. Ma anche nel vangelo appare come il profeta che porta a compimento la rivelazione della salvezza. Scende su di lui lo Spirito, ed è guidato dallo Spirito; per questo realizza la profezia del servo profeta annunciato da Is 61, 2 e 58, 6 (Lc 4, 19). Egli è il servo che dà l'annuncio della salvezza, cioè «evangelizza» (questo verbo si trova 9 volte in Lc, 1 in Mt e 0 in Mc) mediante lo Spirito ricevuto (3, 22; 4, 1. 14. 18). Egli viene identificato col grande profeta Elia; anzi è superiore a lui (7, 11-17; 8, 42; 9, 38-42). Per questo anzi Lc deve tralasciare l'identificazione del Battista con Elia, che si trova nella tradizione (Mt 16, 10-13; Mc 1, 6). Come e più di Mosè è «un profeta potente in opere e parole», inviato da Dio «per liberare Israele» (24, 19, 21; cfr. At 7, 22-35). Gesù, sul tipo del profeta apocalittico, è come tale il migliore interprete delle Scritture, modello assoluto di ogni interprete cristiano (4, 16-21; 9, 44-45; 18, 31-34; 24, 27, 44, 46). Gesù è profeta e martire, come spesso lo furono i profeti (13, 33; 22, 43), l'eroe che obbedisce e serve la volontà di Dio fino alla morte. Gesù profeta sta quindi al ver-

tice di tutta la rivelazione profetica dell'AT. Lo stesso titolo «Cristo» è reinterpretato in questa luce. Gesù dice ai discepoli di Emmaus: «Non bisognava che il Cristo sopportasse queste sofferenze per entrare nella sua gloria?» (24, 26). È così reinterpretata l'aspettativa messianica gloriosa in chiave di patimenti, attraverso cui il Messia deve entrare nella sua gloria. Ritroviamo ancora una volta lo schema dialettico che domina la cristologia e l'escatologia lucana: la croce è via per entrare nella gloria. Il «bisognava» (*edei*) è espressione della volontà di Dio rivelata nell'AT (24, 27, 44). Gesù appare così al centro della storia della salvezza, preparata dall'AT. È il profeta che interpreta e porta a compimento ciò che era stato annunciato dai profeti e lo proietta nel futuro. Il Cristo, entrando nella sua gloria, dona lo Spirito, che porta l'annuncio della salvezza sulle strade del mondo.

b) Gesù, Salvatore degli uomini

Gesù non solo come profeta annuncia la salvezza e il giudizio, ma attua la salvezza che annuncia. Perciò è anche il Salvatore e come tale appare al centro della storia umana. Egli è il nuovo Adamo, capostipite di una nuova generazione (cfr. la genealogia in 3, 23-38). Fin dalla sua concezione si inserisce nella storia umana per salvarla. Luca è colui che tra gli evangelisti più usa «Salvatore» (1, 47; 2, 11; At 5, 31; 13, 23), «salvezza» (1, 69, 71, 77; 19, 9; cfr. pure 2, 30) e «salvare» (17 volte); quest'ultimo verbo sempre in senso spirituale (nel senso di guarigione fisica usa invece il verbo *diasózō*, che significa passare attraverso un pericolo per raggiungere la salvezza). «Salvatore» viene usato solo nel vangelo dell'infanzia e in ambiente evidentemente giudaico (1, 47; 2, 11). Anna parlava a tutti quelli che aspettavano la redenzione (liberazione) di Gerusalemme (2, 38). Però nel cantico di Simeone Gesù viene proclamato «salvezza» che il Signore ha preparato «davanti a tutti i popoli» (2, 30). In che cosa consiste questa salvezza? Ne offre il programma il discorso di Gesù a Nazaret (4, 18), dove è inclusa la liberazione dei prigionieri, la guarigione dei ciechi, la libertà agli oppressi. Lc perciò insiste sull'attività taumaturgica di Gesù fino a descrivere due risurrezioni. In essa vede realizzarsi la salvezza. Quanto alle guarigioni dalla oppressione del demonio. Luca, e solo lui, nota dopo la guarigione di una donna posseduta dal demone da 18 anni: «Se invece io scaccio i demoni con il dito di Dio, è dunque giunto a voi il re-

gno di Dio» (11, 20). La salvezza ha dunque una dimensione messianica-escatologica. Significativo al riguardo è l'episodio di Zaccheo: «Oggi la salvezza è entrata in questa casa, perché anch'egli è figlio di Abramo; il Figlio dell'uomo infatti è venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto» (19, 9-10). Al buon ladrone Gesù apre le porte del cielo: «Oggi sarai con me nel paradiso» (23, 43). La salvezza si realizza nella vita e nella passione di Gesù, preannunciata dalla profezia di Simeone e richiamata spesso nel viaggio lucano. Tutto ciò è compimento della volontà di Dio (2, 49; 4, 43; 9, 22; 13, 33; 17, 25; 21, 9; 22, 37; 24, 7. 26. 44), come ciò che è stato stabilito in precedenza (22, 22). La morte di Gesù non è considerata come espiazione (Mc e Mt), ma piuttosto come momento necessario per entrare nella gloria, cioè per raggiungere la salvezza e coinvolgere anche tutti gli uomini nel suo stesso destino di passione e di gloria.

La salvezza viene offerta ai poveri ed ai peccatori. L'anno che inizia col ministero di Gesù è l'anno di grazia del Signore (4, 18). Nessun evangelista ha esaltato così l'amore misericordioso di Gesù verso i poveri e i peccatori. Tutti ricordano le tre toccanti parabole della misericordia nel capo 15. Gesù è la personificazione dell'amore misericordioso di Dio, che perdona e salva. Ha il cuore del padre dei figliuoli prodigo.

Quanto alla povertà invece Lc non ha una dottrina elaborata. Gesù ha ricchi tra i suoi amici; ci sono invece dei ricchi malvagi, che vengono condannati. Il povero beatificato in Lc non è comunque semplicemente il povero di spirito, ma colui che è nell'indigenza ed è disprezzato per la sua condizione sociale. Basti leggere i quattro «guai» in contrapposizione alle quattro beatitudini (6, 20-26). Gesù è chiamato ad evangelizzare questi poveri (4, 18) e per questo li dichiara «beati» e per loro è il futuro regno di Dio. Anche qui appare la dialettica tra il presente povero e miserabile e il futuro escatologico, in cui le sorti muteranno. Il discepolo deve pure mettersi nello stato del povero, abbandonando tutto e dandolo ai poveri (14, 33; 18, 22).

La salvezza di Gesù è universale, anche se l'universalismo appare più nei racconti dell'infanzia che nel resto del vangelo. La missione universale, come abbiamo già notato dalla struttura, inizierà solo dopo l'ascensione-pentecoste. Gesù dunque come Salvatore sta al centro di tutta la storia umana. L'uomo è perduto, è schiavo delle potenze del male. Gesù entra nel

mondo con la potenza misericordiosa e salvatrice di Dio per portargli il perdono del peccato, la liberazione dal male, l'annuncio della beatitudine per i poveri, l'entrata nel regno mediante la fede.

c) Gesù Signore al di sopra della storia

Tra i titoli elevati, il più proprio di Lc è certamente quello di «Signore»: 103 volte nel vangelo e 107 negli At contro le 18 di Mc, le 80 di Mt e le 52 di Gv. Nel suo significato più alto lo si trova nei racconti dell'infanzia e in quelli conclusivi della risurrezione: una specie di inclusione? In ogni caso corrisponde certamente alla redazione, in cui «Signore» equivale a «Cristo Signore», titolo espresso nell'annuncio dell'angelo ai pastori: «Non temete, ecco vi annunzio una grande gioia, che sarà di tutto il popolo: oggi vi è nato nella città di Davide un salvatore, che è il Cristo Signore» (2, 10-11). Gesù risorto è pure chiamato «il Signore» (24, 3. 34). All'interno del vangelo Lc segue la tradizione prepasquale che chiamava Gesù «Signore» (*marf, maref*), termine di cortesia. Ma questo termine, nel contesto lucano, si carica talora di potenza e di autorità (5, 12; 20, 41-44) e si colora di carattere escatologico: Lc 6, 46 interpreta il corrispondente testo teologico di Mt 7, 22 in senso cristologico: «Perché mi chiamate: Signore, Signore e poi non fate quello che vi dico?». Il Signore è Gesù nel giorno del giudizio, il Cristo risuscitato ed esaltato in cielo, che ritornerà nella parusia (12, 37. 43. 45. 47). Gesù-Signore si rivela quindi come colui che sta al di sopra della storia dell'uomo, la porta al suo compimento e la conchiude. L'esaltazione di Gesù come Signore lo rivela non solo centro della storia, ma Signore della storia, che guida mediante il suo Spirito fino al suo compimento.

3/ Escatologia a lungo termine

Entriamo così nel problema della escatologia lucana, una dimensione essenziale della storia della salvezza. Conzelmann, come abbiamo detto, pensa che il problema cui vuol rispondere Lc con la sua concezione di «storia della salvezza» sia il ritardo della parusia. Al posto della prossima venuta del Figlio dell'uomo sarebbe subentrata la storia della chiesa, una escatologia a lungo termine. Ma questa posizione negativa del Conzelmann ha ricevuto diverse critiche. In realtà, anche nell'escatologia Lc unisce dialetticamente due termini: il presente

e il futuro, la storia e la escatologia. Storia ed escatologia non sono quindi in alternativa. Troviamo così chiari testi di escatologia realizzata, di cui tipici sono: «Ma se io scaccio i demoni con il dito di Dio, è dunque giunto a voi il regno di Dio» (11, 20), «Il regno di Dio non viene in modo da attirare l'attenzione, e nessuno dirà: Eccolo qui o eccolo là. Perché il regno di Dio è in mezzo a voi!» (17, 21). Il regno si realizza al presente in Gesù e si è realizzato in lui, innalzato al cielo nella gloria. Ma ciò non toglie la prospettiva futura come appare dalla piccola apocalisse e dal discorso escatologico. Qui però, a differenza degli altri due sinottici, troviamo legate insieme storia ed escatologia: così nella piccola apocalisse (17, 20-37) subito dopo aver parlato della venuta del Figlio dell'uomo come un lampo, Gesù aggiunge: «Ma prima è necessario che egli soffra molto e venga ripudiato da questa generazione» (17, 25). Un evento storico futuro precede la parusia. Così nel bel mezzo del discorso escatologico (21, 20-24) è introdotta la predizione della fine di Gerusalemme, già avvenuta all'epoca in cui scrive l'evangelista. Storia ed escatologia sono dunque coordinate: la fine di Gerusalemme è un segno, un simbolo della fine ultima. Luca mantiene alcuni brevi cenni alla prossimità della fine, anche se probabilmente, nel contesto attuale, hanno perduto il loro senso originale (18, 8; 21, 32), mentre più numerosi sono i testi sull'incertezza e la subitanità dell'ora, che capita improvvisa (12, 35-40; 17, 22-37; 21, 34-36). Lo scopo di Lc è quello di richiamare fortemente alla vigilanza. Egli vede nella sua comunità raffreddarsi l'impegno cristiano di fronte al ritardo della parusia. I cristiani sono tornati alle loro occupazioni e preoccupazioni di ogni giorno: mangiano, bevono ecc. come al tempo di Noè e di Lot. Stiano attenti perché il Figlio dell'uomo verrà come un lampo! L'attesa del regno nella gloria è una speranza da conservare e da promuovere. Uno studio recente sulle parabole escatologiche in Lc (G. SCHNEIDER, *Parustiegleichnisse im Lukas Evangelium*, Stuttgart 1975) va nello stesso senso. In Lc c'è una riflessione sul ritardo della parusia in funzione di risvegliare alla vigilanza continua. L'aspettativa lucana della parusia, dal momento che come «prontezza continua» conta sulla venuta improvvisa del Signore, non esclude in linea di principio una vicinanza della parusia, anche se espressioni della prossima vicinanza della parusia non ce ne sono. È certo che l'attesa di una fine imminente del mondo e un ri-

torno prossimo del Signore non rispondono alla visione lucana. Si deve però evitare di ridurre tutta l'escatologia lucana ad una escatologia solo presente. Egli lega il presente (morte di Gesù, fine di Gerusalemme) al dramma escatologico futuro. Così bisogna evitare di considerare il ritardo della parusia come un problema angustante e teoretico. Va riconosciuto piuttosto lo scopo pratico e pastorale di Luca: stimolare alla vigilanza, ricordando che la salvezza è già presente, ma la si può perdere; trascurando il regno di Dio e dedicandosi alle preoccupazioni del mondo. La venuta del regno dà significato al presente e il presente non ha consistenza se non nel suo aprirsi continuo al futuro. L'escatologia a lungo termine non toglie che essa debba proiettarsi continuamente nel presente perché il cristiano sia vigilante nell'attesa.

4/ L'uomo nuovo nello Spirito: gioia e preghiera

Gesù sta al centro del tempo e della storia proprio perché è il nuovo inizio di una nuova generazione, quella dei suoi discepoli. La condizione cristiana è caratterizzata dalla stretta relazione tra Gesù e il discepolo. Questi è l'uomo nuovo, che dimostra presente nello Spirito la salvezza escatologica, l'uomo salvato dallo stato di perdizione, in cui si trovava. Mentre in molti testi, dove segue Mc, «discepoli» è un termine generico che può indicare anche l'apostolo (5, 30; 6, 1; 8, 9, 22; 9, 14, 16, 18, 43b; 18, 15; 22, 39), nelle parti più proprie di Lc compare la sua distinzione tra apostolo e discepolo, tanto che questa distinzione in 6, 13 sembra quasi istituzionalizzata con la creazione del gruppo apostolico: «Quando fu giorno, chiamò a sé i suoi *discepoli* e ne scelse dodici, ai quali diede il nome di *apostoli*». Anche se c'è questa distinzione, tutti però, secondo Lc, dovrebbero seguire Gesù, Signore, Maestro e Capo. I discepoli sono messi davanti ad azioni di potenza in maniera da sperimentare Gesù come Signore, Maestro e Capo. In questo senso i miracoli hanno in Lc una punta apologetica (D. MERLI, *Fiducia e fede nei miracoli evangelici*, Genova 1973, pp. 290-291). A seguire Gesù ci sono tutti, incluse anche delle donne (8, 1-3). Gesù per il discepolo non è più, come in Mc, «colui che lo immerge nell'evento» né il Maestro di una nuova giustizia, come in Mt, ma il Capo e il Modello, che si deve seguire sulla via della passione per entrare con lui nella gloria: «Se qualcuno vuol veni-

re dietro di me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce *ogni giorno* e mi segua. Chi vorrà salvare la propria vita la perderà ma chi perderà la propria vita per me, la salverà» (9, 23-24). Questa dichiarazione di Gesù, che ha avuto larghissima eco nella chiesa primitiva, viene subito dopo la predizione della passione come volontà di Dio. Il discepolo deve accettare la stessa condizione del maestro. Simone il Cireneo è divenuto paradigmaticamente il tipo di questo compimento della volontà di Gesù (23, 26). «Portare la croce ogni giorno» non allude solo alla croce di legno portata da Gesù e alla via del Calvario da lui percorsa, ma anche alla via che ogni cristiano deve percorrere, la quale non dev'essere più la sua via, ma quella di Gesù. Lc con la semplice aggiunta «ogni giorno» trasforma la passione e la croce in un simbolo della vita del cristiano, simboleggiata nel viaggio di Gesù.

Accenniamo alle tre caratteristiche dell'uomo nuovo, che Lc ha in comune con la tradizione: il pentimento, che in Lc conserva l'aspetto fondamentale di «ritorno a Dio», come negli altri sinottici (3, 8. 10-14; cfr. At 26, 8-20), ma accentuandone gli aspetti pratici; si esprime poi positivamente nella fede, che in Lc si identifica col «seguire Gesù», una fede quindi personale e pratica (8, 12-13; 24, 25-26); infine il battesimo nello Spirito è appena ricordato nel vangelo (3, 16), ma è presentato ampiamente negli Atti.

Ma Lc caratterizza l'uomo nuovo in modo più proprio: egli è presente dovunque c'è una sofferenza da lenire (cfr. il buon samaritano); è distaccato da tutto e in primo luogo dalla ricchezza. Tale abbandono di tutto, anche della famiglia, è così radicalizzato da chiamarlo «odio» (18, 29-30). Il discepolo dev'essere quindi un uomo deciso, che non si volta indietro (9, 62) una volta presa la sua decisione. Libero da tutto e da tutti per il Signore e i fratelli, egli sperimenta questa libertà nella gioia e si esprime nella preghiera di lode: il tutto animato dallo Spirito. Il vangelo di Lc si apre e si chiude con un trionfo della gioia escatologica, segno indubbio della salvezza presente con Gesù. Ma tutto il vangelo è animato dal «proclamare la buona novella», che porta gioia (8, 13; 10, 17; 15, 7. 10; 24, 41. 42), entusiasmo nella missione dei discepoli (10, 7-20), gioia per Zaccheo (19, 6), gioia soprattutto nelle parabole della misericordia (15, 9-10. 17. 20-24. 32). La gioia della terra si congiunge con la gioia del cielo, per cui anche qui si riflette il legame tra presente e futuro, tra

uomini ed angeli. La gioia dà voce alla lode, che segue il cammino della gioia: con i quattro cantici nei racconti dell'infanzia e con la conclusione:

«Ed essi, dopo averlo adorato, tornarono a Gerusalemme con grande gioia, e stavano sempre nel tempio lodando Dio» (24, 52-53). L'uomo nuovo è un uomo in continua preghiera. Gesù stesso ne è il primo esempio. Lc ce lo presenta nove volte in preghiera (3, 21; 5, 15-16; 6, 12; 9, 18-22. 29; 10, 17-21; 11, 1; 22, 31-46; 23, 34. 46) dall'inizio della vita pubblica alla croce. È proprio di Lc l'insegnamento sulla preghiera (11, 1-13) ed è significativa l'introduzione redazionale alla parabola della vedova che chiede giustizia al giudice iniquo: «Disse loro una parabola sulla necessità di pregare sempre, senza stancarsi» (18, 1). La preghiera è particolarmente importante quando il cristiano si trova di fronte alla prova, che ha carattere escatologico, essendo lotta contro Satana. Lo fu per Gesù. La più caratteristica a tale riguardo è forse la pericope del Getsemani, tutta imperniata sulla preghiera (22, 39-45), dove ritorna per quattro volte il tema della preghiera «per non entrare in tentazione». E Gesù è l'eroe che vince così la potenza di Satana. La preghiera quindi aiuta la fedeltà e la costanza nella prova della croce per arrivare con Gesù alla gloria.

Il discepolo è quindi colui che sulla scia e ad imitazione del Maestro entra in una nuova comunità dove si chiede non solo la giustizia, ma una spoliazione totale e senza rimpianti. Il clima di questo nuovo comportamento morale è la gioia, la lode. La preghiera, piena di fiducia al Padre unisce il cristiano a Cristo, per chiedere il dono dello Spirito. Il Padre senz'altro lo darà a coloro che lo chiedono (11, 13). Anche quest'ultimo tema è molto evidente, ma rimane sullo sfondo del vangelo, mentre comparirà in primo piano negli Atti.

Il cammino della salvezza è già segnato da Gesù, Capo e Modello. I discepoli non hanno che da seguirlo. La storia di Gesù continua così nella storia della chiesa come storia di salvezza.

V/ CONCLUSIONE

Può essere utile, a questo punto, uno sguardo retrospettivo alla teologia comune dei sinottici e alla sua posizione nei confronti della teologia paolina (prima) e giovannea (dopo).

Verifichiamo la teologia dei sinottici su tre

punti: la cristologia, l'ecclesiologia e l'escatologia. La cristologia si esprime nei titoli fondamentali di Cristo, Figlio dell'uomo, Figlio di Dio e Signore (Luca), dati a Gesù, nel suo particolare rapporto di figliolanza col Padre, nel suo ruolo unico in ordine al regno di Dio e alla salvezza dell'uomo. L'ecclesiologia trova il suo punto nodale nel rapporto essenziale e irrinunciabile che l'uomo e la comunità (con i suoi capi) devono avere con Gesù (fede-vita) per entrare nel regno di Dio anche se questo rapporto viene diversamente sottolineato: nell'insegnamento (Matteo), nella sequela (Marco), in Gesù come modello e capo (Luca). L'escatologia mantiene sempre la tensione tra i due poli del presente e del futuro: presente in Gesù e nel suo mistero; futura nell'aspettativa del Figlio dell'uomo, che non si sa però quando verrà. Luca evidenzia più quella presente e Marco più quella futura, ma senza negare una delle due, eliminando così la tensione escatologica o portandola al parossismo dell'apocalittica. L'escatologia presente significa che l'eternità è entrata con Gesù decisamente nel tempo e nella storia; quella futura, significa che il tempo presente si proietta nel futuro verso il suo compimento nel Signore, Figlio dell'uomo. Il rapporto con Paolo si può considerare alla luce della posizione che assume la teologia di Paolo rispetto al kerigma, analoga a quella dei sinottici rispetto alla tradizione storica di Gesù (fatti + detti). L'originalità dei sinottici rispetto alle tradizioni loro antecedenti però è molto meno pronunciata di quella di Paolo rispetto al kerigma (cfr. teologia di Paolo). I sinottici sono più su una linea esplicativa-applicativa, mentre Paolo è decisamente un annunciatore ed elaboratore originale del kerigma. Così, attraverso la teologia dei sinottici, possiamo ancora intravedere il messaggio del Gesù storico (cfr. Messianismo escatologico e apparizione di Cristo).

Quanto a Giovanni, lasciando da parte il problema storico-letterario e limitandoci a quello teologico, possiamo dire che Giovanni porta a completo sviluppo la cristologia dei sinottici: Gesù non è solo il Cristo, il Figlio di Dio e Figlio dell'uomo, ma è Dio e Signore, Verbo incarnato. Figlio di Dio va inteso quindi in senso forte, come appare del resto già dalla finale di Matteo. Il contatto più vistoso Giovanni l'ha con Luca: nella cristologia (Gesù profeta, Salvatore e Signore), nella pneumatologia (lo Spirito è dono del Signore risorto) e nella escatologia (escatologia presenziale), anche se ovviamente con prospettive diverse. Giovanni

rappresenta quindi l'apice nello sviluppo della cristologia e di un'antropologia radicalmente cristologica; in lui la teologia del NT raggiunge il massimo di unità. La teologia dei sinottici comunque rimane il punto di riferimento più importante per Paolo e per Giovanni, perché irradia da un'esperienza storica più immediata. Da questa breve esposizione della teologia dei sinottici risulta qual è il senso di «vangelo», buona novella della salvezza. Ogni evangelista, narrando la vita di Gesù, ha espresso nello stesso tempo l'esperienza spirituale, che aveva la sua comunità in quel momento. Da ciò viene un duplice insegnamento per noi. Ogni nuova esperienza spirituale nella chiesa deve richiamarsi al ricordo meditato ed amante della storia e della persona di Gesù. Inoltre, le esperienze varie della comunità primitiva sono paradigmatiche per ogni attuale o futura esperienza. Il passato così si rende presente e il presente si immerge nel passato per potersi aprire continuamente al futuro: il regno di Dio realizzatosi in Cristo.

Il vangelo così ci appare non un libro, ma vita, esperienza vitale, partecipazione di quella esperienza originale che fu il contatto dei primi testimoni con la persona storica di Gesù nella sua missione terrena e nella sua risurrezione. Il vangelo significa che la buona novella della salvezza continua, purché ci lasciamo coinvolgere in questa storia di Gesù che ci impegna radicalmente per il regno di Dio e ci tiene continuamente aperti e pronti alla venuta del Figlio dell'uomo. È questo il messaggio comune ai tre sinottici.

BIBLIOGRAFIA

1/ *Sulla teologia dei sinottici in genere*

H. CONZELMANN, *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1972, pp. 183-196: è un paragrafo dedicato alla teologia dei sinottici da colui che è stato l'iniziatore del metodo «storia della redazione». È breve, ma per certi aspetti molto illuminante soprattutto per Luca; I. DE LA POTTERIE, (a cura di), *Da Gesù ai vangeli*, Assisi 1971, pp. 60-165: vi si trovano tre articoli, rispettivamente di J. NEIRYNCK, J. DELORME e A. GEORGE sui vangeli di Mt, Mc e Lc; J. GNILKA, *Die Verstockung Israels*, Isaias 6, 9-10 in der Theologie der Synoptiker, München 1961: è una monografia che studia la teologia dei sinottici, esaminando il modo di citare Is

6, 9-10; S. JOHNSON, *The Theology of the Gospels*, London 1966: è una trattazione di alta divulgazione della teologia dei quattro vangeli; D. MERLI, *Fiducia e fede nei miracoli evangelici*, Genova 1973: è una monografia scientifica, ma abbastanza accessibile. La teologia dei vangeli viene letta attraverso il racconto dei miracoli; J. ROHDE, *Die redaktionsgeschichtliche Methode*, Hamburg 1966: è considerato un classico su questo tema; S. SCHULZ, *Die Stunde der Botschaft*, Einführung in die Theologie der vier Evangelisten, Hamburg 1967: trattazione molto ampia della teologia dei quattro evangelisti; va letto con senso critico per le sue tesi minimiste. Appena qualche indicazione su trattazioni più popolari:

N. PERRIN, *What is Redaction Criticism?*, Philadelphia 1969: introduce in modo semplice e con esemplificazioni pratiche al metodo per individuare la teologia dei sinottici; J. PIKAZA - F. DE LA CALLE, *Teología de los evangelios de Jesús* (Biblioteca de estudios bíblicos, 6), Salamanca 1975²: è una presentazione della teologia dei quattro vangeli sul modulo di quella di Schulz, ma con altro metodo, cioè attraverso ad un'ampia lettura strutturale dei singoli vangeli con una breve introduzione e, per Mt e Mc, anche una ricapitolazione teologica finale; A. POPPI, *Le parole di Gesù in croce*, Padova 1974: conduce alla scoperta della teologia dei sinottici esaminando le parole di Gesù in croce; A. VANHOYE, *Le diverse prospettive dei quattro racconti evangelici della Passione*, in: CC 121, 1970, 463-475: breve ma ottima introduzione pratica alla teologia dei sinottici.

2/ Matteo

G. BORNKAMM - G. BARTH - H. J. HELD, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, Neukirchen 1965²: è un libro fondamentale; E. CHARPENTIER - LE POITTEVIN - S. LEGASSE, *Lettura del vangelo di Matteo* (Quaderni di spiritualità, 19), trad. fr. di L. Bacchiarello, Assisi 1975; M. DIDIER (ed.), *L'évangile selon Matthieu*. Rédaction et Théologie, Gembloux 1972: contiene un'ottima serie di contributi; R. HUMMEL, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*, München 1963: cerca di distinguere l'ambiente giudaico da quello della redazione; Th. DE KRUIFF, *Der Sohn des lebendigen Gottes*. Ein Beitrag zur Christologie des Matthäusevangeliums, Roma 1962: ancora classico per la cristologia di Matteo; W. PESCH, *Matthäus der Seelsorger*, Stuttgart 1966: studio del capitolo 18; B. RIGAU, *Testimonianza del vangelo di Matteo*, Padova 1969: ottimo e di alta divulgazione; G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit*. Untersuchung zur Theologie des Matthäus, Göttingen 1962, 1971²: un classico, insieme a Trilling; W. TRILLING, *Das wahre Israel*. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums, München 1964²: è considerato l'iniziatore dell'applicazione del metodo redazionale a Matteo; W. G. THOMPSON, *Matthew's Advice to a Divided Community*. Mt 17, 22 - 18, 35, Roma 1970: una ricerca scientifica molto specializzata sul

capitolo 18 e quindi sulla ecclesiologia di Mt; R. WALKER, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium*, Göttingen 1967.

3/ Marco

E. BEST, *The Temptation and the Passion*. The Marcan Soteriology, London 1965; J. DELORME, *Lettura del vangelo di Marco* (quaderni di spiritualità, 20), trad. fr. di L. Bacchiarello, Assisi 1975; M. HORSTMANN, *Studien zur markinischen Christologie*. Mk 8, 27 - 9, 13 als Zugang zum Christusbild des zweiten Evangeliums, Münster 1970: la migliore monografia assieme a quella di Weinacht sulla cristologia marciana; R. H. LIGHTFOOT, *The Gospel Message of St. Mark*, Oxford 1950 con molte ristampe successive: sono conferenze universitarie, pronunciate nel 1949, che sono considerate come un inizio in ambiente inglese del metodo della « storia della redazione », con cui si accede alla teologia dei sinottici; W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus*. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums, Göttingen 1956, 1959²: fondamentale e classico; G. MINETTE DE TILLESSE, *Le secret messianique dans l'Évangile de Marc*, Paris 1968: ottima esposizione della teologia di Marco attraverso uno dei problemi fondamentali che pone; anche se voluminoso e un pò prolisso; J. M. ROBINSON, *The Problem of History in Mark*, London 1957; B. RIGAU, *Testimonianza del vangelo di Marco*, Padova 1968: breve, ma ottima e personale esposizione della teologia di Marco, di alta divulgazione; M. SABBE (ed.), *L'évangile selon Marc*. Tradition et rédaction, Gembloux 1974: una buona raccolta di contributi scientifici; H. WEINACHT, *Die Menschwerdung des Sohnes Gottes im Markus Evangelium*, Tübingen 1972.

4/ Luca

H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*. Studien zur Theologie des Lukas, Tübingen 1954, 1962²: classico e fondamentale, anche se va tenuta presente la critica successiva; rimane comunque sempre un punto di riferimento; H. HLENDER, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas*, München 1965: discepolo di Conzelmann, ne corregge soprattutto la concezione di « storia della salvezza »; A. GEORGE, *Lettura del vangelo di Luca* (quaderni di spiritualità, 21), trad. fr. di L. Bacchiarello, Assisi 1975; L. E. KECK e J. L. MARTYN (ed.), *Studies in Luke-Acts*. Essays presented in Honour of P. Schubert, New York 1966 e London 1968: nel complesso si tratta di una reazione critica alla posizione di Conzelmann; D. KAESTLI, *L'eschatologie dans l'oeuvre de Luc*, Genève 1969: non molto rilevante; E. LOHSE, *Lukas als Theologe der Heilsgeschichte*, Bruxelles 1970; I. H. MARSHALL, *Luke Historian and Theologian*, Exeter 1970: esposizione ottima ed equilibrata delle acquisizioni più recenti sulla teologia lucana; F. NEIRYNCK (ed.), *L'évangile de Luc*. Problèmes littéraires et théologiques, Gembloux 1973: raccoglie contributi di specialisti sull'argomento; B. RIGAU, *Testimonianza del vangelo di Luca*, Padova 1973: oltre ad essere un ottimo

commento a Luca, ne presenta in maniera ampia ed accessibile anche la teologia; G. Voss, *Die Christologie der lukianischen Schriften in Grundzügen*, Paris 1965: fondamentale sulla cristologia lucana; S. G. WILSON, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*, Cambridge 1973: reazione a Conzelmann; vuol rivalutare il valore storico di Luca, es-

senzialmente fedele alle sue fonti, e tende a svalutare Luca teologo. La sua metodologia però è piuttosto pragmatica.

Inoltre, una breve presentazione della teologia dei sinottici la si può trovare in ogni introduzione al Nuovo Testamento ed in ogni introduzione ai commenti di Matteo, Marco e Luca.

TEOLOGIA (DELLA RESTAUZIONE) DEL GIUDAISMO INCIPIENTE

ROMEO CAVEDO

I/ CENNI STORICI. - II/ LA TEOLOGIA DELL'EPOCA DELLA RESTAUZIONE: 1/ Il culto e la legge. 2/ Il separatismo. 3/ La salvezza oltre la storia. 4/ L'individuo.

I/ CENNI STORICI

Il periodo dell'esilio babilonese (587-538 a.C.) segna certamente una cesura nella storia d'Israele e costituisce, se non propriamente l'inizio, certo un momento cruciale per la genesi di quella complessa caratterizzazione della fede d'Israele che va comunemente sotto il nome di *giudaismo*.

Con la distruzione di Gerusalemme e del suo tempio nel 587 e la deportazione in Babilonia — non in stato di schiavitù ma in una specie di soggiorno obbligato — della classe dirigente e di buona parte della popolazione più ricca e qualificata, specialmente non contadina, ebbe fine non solo la monarchia, ma lo stato di Giuda. Il periodo dell'esilio coatto fu in realtà breve, perché concrete possibilità di rimpatrio e ricostruzione furono concesse dai Persiani una cinquantina di anni dopo. Ma le condizioni politiche non permisero in nessun modo una vera ripresa dei moduli di organizzazione religioso-nazionale del passato, cosicché la catastrofe provocata da Nabucodonosor influi per secoli, più o meno direttamente, nel destino di Giuda, il che giustifica la qualifica di *postesilico* che comunemente si attribuisce, con molta elasticità cronologica, a fenomeni e aspetti che abbracciano talora l'intero periodo persiano o addirittura il seguente periodo ellenistico nonché alla produzione letteraria coeva.

Le fonti bibliche, specialmente il Cronista, ma già anche l'impostazione teologica di Geremia, non si interessano gran che della popolazione rimasta in Palestina: per la Bibbia il popolo di

Giuda è quello degli esiliati che, a suo tempo, ritorneranno in patria. Questa semplificazione è divenuta comune, ma deve probabilmente essere corretta. Lo stesso libretto delle *Lamentazioni*, certamente composto in Palestina, dimostra che la riflessione religiosa sulla distruzione della città e perfino l'attività letteraria non si erano spente. Giustamente M. Noth osserva che «il cronista — partendo da un concetto di legittimità, comprensibile per il suo tempo, e da una dichiarata opposizione allo scisma samaritano — ha presentato lo svolgimento dei fatti in modo da far apparire l' "esilio babilonese" dei giudei e il successivo ritorno di questi "esuli" nella provincia di Giuda come la vera storia di Israele dopo la caduta di Gerusalemme. Questo modo di vedere i fatti, diventato tradizionale per influsso del cronista, è parziale» (M. NOTH, *Geschichte Israels*, Göttingen 1966⁶, trad. it. *Storia d'Israele*, Brescia 1975, p. 362). Forse un po' troppo assolutamente, ma con buone ragioni, egli afferma che «il centro della storia e della vita di Israele rimase senza dubbio presso le tribù che erano rimaste nell'antica patria» (*Ibidem*, p. 357).

Senza sminuire questa radicale rivalutazione della vitalità del popolo in Palestina, si deve tuttavia dare anche grande importanza al gruppo degli esuli per il rinnovamento della vita giudaica. Essi riscoprirono in Babilonia, come si vedrà più oltre, molti dei valori tradizionali del popolo, e, integrandoli con nuove riflessioni, ne iniziarono rinnovate forme di attualizzazione. La loro «cultura» ebbe un'importanza fondamentale per la restaurazione nella Palestina della vita del popolo. La storia

dei Giudei dopo il 587 non passa quindi per l'unica linea dei reduci prima esiliati, ma è fortemente segnata dal loro influsso.

Durante la dominazione babilonese la Palestina non fu soggetta né a forzate immigrazioni straniere alla maniera assira, né a violente repressioni, ma rimase in uno stato miserrimo per le distruzioni subite, le carestie, la povertà della popolazione; le rovine del tempio rimasero il centro religioso e verosimilmente continuò una qualche forma di culto. In Babilonia, invece, i deportati vissero in una situazione civilmente dignitosa ed economicamente buona; privati del tempio, nell'ambito di una terra impura, si attaccarono ad alcune tradizioni come il sabato e la circoncisione, ed alla raccolta e mediazione delle tradizioni del passato. Il trauma dell'esilio fu così ben superato che la possibilità del rimpatrio non attirò che una minoranza.

Nel periodo postesilico il popolo giudaico rimase quasi del tutto emarginato dalla storia dei grandi imperi e ne subì soltanto di riflesso le conseguenze. La riduzione di Giuda a semplice provincia, senza indipendenza politica e con limitata autonomia amministrativa, ebbe, come si vedrà più oltre, grande influsso per la maturazione da parte del popolo di una nuova coscienza di sé anche dal punto di vista religioso. Per questo non è necessario presentare qui una sintesi storica degli avvenimenti di questi secoli, ma soltanto segnalare quelle situazioni che possono avere influito sull'esperienza religiosa del popolo.

La fine ufficiale dell'esilio coatto si fa coincidere con il decreto di Ciro del 538, il quale disponeva però soltanto la ricostruzione del tempio a spese dello stato, a cura dei residenti in Palestina. E' probabile che qualcuno, forse chi a corte aveva fatto presente, in accordo con la politica persiana di rispetto delle popolazioni soggette, l'utilità della ricostruzione, sia rimpatriato in questa data; ma il ritorno in patria avvenne mediante una successione di piccoli rimpatri ad opera di diversi gruppi e per diverse motivazioni.

L'episodio, in sé secondario, dell'usurpazione di Gaumata che contestava la successione di Dario a Cambise, accese in Giuda forti speranze di restaurazione e autonomia, di cui troviamo risonanza in Ag e nelle visioni di Zc (1, 7-6, 15) supposto che queste ultime siano databili in questo periodo. Non solo si ripresero i lavori di ricostruzione del tempio, pigramente trascinati durante il regno di Cambise (530-522), ma si arrivò addirittura a vedere in Zo-

robabele «il previsto futuro re di un risorto regno davidico» (Noth). La momentanea esaltazione, presto finita nel nulla, mise ancor più in crisi il tradizionale messianismo davidico ed il «secondo», tempio, inaugurato nella primavera del 515, divenne il centro ideale del giudaismo.

Non abbiamo notizie sui ca. 50 anni che vanno dalla consacrazione del tempio all'epoca di Neemia. Possiamo supporre ci siano stati tentativi di riorganizzazione della vita sociale attorno al culto, sulla base della legge deuteronomica ancora in vigore. In quest'epoca è calcolabile Malachia.

Verso la metà del secolo v la Persia, impegnata contro moti di indipendenza in Egitto e perciò bisognosa di tranquillità nella zona mediterranea, favorì una più ordinata restaurazione della comunità giudaica che si attuò con le missioni di Neemia ed Esdra. La loro cronologia assoluta e relativa è ancora discussa, ma si può considerare un dato sicuro che, al contrario di quanto lascerebbe intendere il testo biblico, Neemia ha preceduto Esdra. Neemia riuscì a ricostruire le mura di Gerusalemme, sistemò i distretti della provincia di Giuda, divenuta con lui autonoma da Samaria, ordinò il condono dei debiti, si oppose ai matrimoni misti, fissò regolari imposte per il tempio, inculcò un rigido rispetto del sabato, facendo probabilmente sottoscrivere agli anziani l'impegno di osservare le sue norme (Ne 10; cfr. con Ne 13). Nel complesso l'opera di Neemia corrisponde alle ispirazioni dei giudei esiliati di creare in Giuda uno stato di *rigido isolamento* per salvaguardare il carattere peculiare del popolo. Ma l'epoca di Neemia — in misura minore quella di Esdra — è anche caratterizzata dalla partecipazione popolare all'opera di ricostruzione. La «gente» di Giuda è protagonista e si può dire che Neemia raggiunge il suo scopo tramite la solidarietà popolare ed un apporto di energie che si potrebbe chiamare democratico; si tratta di un fenomeno che, in questa forma, non si trova altrove nell'AT.

Il sacerdote Esdra, una specie di commissario di stato per la legge religiosa (come lo chiama Noth), venne invece a Gerusalemme con l'incarico di imporre un ordine legale e religioso e culturale. Esso venne accolto (Ne 8) con una specie di rinnovazione dell'alleanza. E' incerto se la legge di Esdra sia l'intero codice P o soltanto una parte di esso (Lv 17 - 26; 1 - 7; 11 - 15) ed è pure discusso il ruolo di Esdra nella fissazione dell'attuale Pentateuco.

Dopo Esdra il tempio fu il centro religioso del

giudaismo, il culto fu rigidamente regolato dalla legge sotto la guida del sacerdozio, presero rilievo nuove forme di sacrifici e di feste, con prevalenza dei caratteri di memoriale ed espiazione. Si completò la raccolta delle antiche tradizioni e nacque una nuova forma di liturgia del «libro» con lettura ed interpretazione del testo ora ritenuto «sacro».

L'emarginazione di Giuda dalla storia trova conferma nello scarsissimo influsso che ebbe nel popolo l'evento di portata mondiale della conquista di Alessandro Magno, cui forse fanno cenno solo Ab 1, 2 e Zc 9, 1-8. La Giudea passò dai Tolomei ai Seleucidi nel 198 e fu trattata benevolmente. La situazione mutò con Antioco IV Epifane dopo il 175, quando questi, già sconfitto e pressato dai Romani, ebbe bisogno sia di denaro sia di assoluta compattezza all'interno dello stato. I contrasti, all'interno della Giudea, tra filoellenisti e seguaci del tradizionale isolazionismo, cui si aggiungevano lotte intestine per il possesso del sommo sacerdozio, diedero pretesto all'intervento del governo centrale e al tentativo di imporre drasticamente costumi ellenistici, cui seguirono resistenze e repressioni. Si inserisce in questo quadro la rivolta maccabea. L'asmoneo Mattatia diede inizio alla rivolta armata che fu continuata dai suoi figli: Giuda, il guerriero (1 Mac 3, 1-9, 22); Gionata, il diplomatico (9, 23-12, 54); Simone, lo scaltro governante (13, 1-16, 24). La violenza del conflitto rivelò l'incompatibilità tra l'ideale di vita giudaico e la dinamica storica degli imperi e diede origine non solo alla violenza della resistenza armata ma anche ad un ricorso, altrettanto spiritualmente violento, alla speranza nella vittoria escatologica di Dio, che si esprimerà nell'apocalittica.

La rivolta maccabea, nata con l'intento di salvaguardare la libertà religiosa del popolo, si trasformò sempre più in un'impresa politica per l'indipendenza del paese, tanto da provocare la secessione del gruppo dei «religiosi», che darà origine al movimento dei farisei. La dinastia asmonea sopravvisse fino alla conquista romana e fu soppiantata nel 37 dall'idumeo Erode che regnò fino al 4 a.C. e sotto il quale nacque Gesù. Questa panoramica storica non sarebbe completa senza due note aggiuntive.

L'importanza del gruppo ebraico babilonese non deve far dimenticare che anche in Egitto la diaspora ebraica ha avuto una presenza di grande rilievo. Nel secolo v si trova presente nell'isola di Elefantina, di fronte ad Assuan,

una colonia militare giudea, che quasi certamente era là stanziata già da parecchio tempo e della quale non abbiamo più notizie dopo il secolo v. In questo secolo però essa mantenne contatti con Gerusalemme. Aveva un suo tempio — contro la norma deuteronomica — in cui accanto a Jahvé si adorava una sua partner femminile. Si tratta di un fenomeno religioso non privo di interesse teologico (Ml 1, 11?). Del tutto distinti da questi sono gli ebrei che sfuggirono in Egitto dopo la distruzione di Gerusalemme e dei quali non abbiamo notizie fino al periodo ellenistico. A questa comunità, particolarmente viva ad Alessandria a partire dal secolo III, dobbiamo la traduzione greca dell'AT. Il fatto non ha solo importanza storico-linguistica, ma segna un certo distacco dalla cultura ebraica e un'apertura all'influsso della cultura ellenistica.

I *samaritani*, che si mostrano già al tempo di Neemia ostili agli Ebrei, finiranno per staccarsi definitivamente dai Giudei con un vero scisma religioso. Le ragioni remote stanno nella differenza atavica fra i gruppi del Nord e del Sud, soltanto sopita all'epoca della monarchia unita. L'inizio storico della progressiva differenziazione si può collocare nella conquista assira dello stato d'Israele, che diede origine ad una popolazione in parte mista. Il distacco fu poi favorito dall'isolazionismo giudaico all'epoca della restaurazione, paradossalmente proprio quando la perdita del carattere nazionalistico-regale da parte del tempio ricostruito poteva favorire una convergenza. Quando poi lo scisma si sia definitivamente compiuto, con la sostituzione del Garizim a Gerusalemme, non è facile determinarlo, fu probabilmente alla fine del periodo persiano o al tempo della conquista di Alessandro.

II/ LA TEOLOGIA DELL'EPOCA DELLA RESTAUZIONE

1/ Il culto e la legge

La caratteristica nuova, più evidente, della comunità postesilica è il suo raccogliersi attorno al tempio e alla legge.

Sempre il popolo di Dio si era domandato quale fosse la garanzia e la mediazione storica della promessa divina e, quindi, della sua identità. Israele è certo che, nella sua storia, esiste una realtà che è, contemporaneamente, segno e pegno sia della volontà salvifica di Dio sia della sua capacità di accoglienza e risposta. Que-

sta realtà che chiameremmo, anche se anacronisticamente, sacramentale e che costituisce una premessa per il discorso teologico sulla sacramentalità, era stata individuata, di volta in volta, in differenti mediazioni. Con molta approssimazione possiamo ricordare: la monarchia davidica (soprattutto per J ed Isaia), il profetismo (per E e il profetismo classico in genere, soprattutto del Nord), l'adesione personale e comunitaria all'alleanza (per D e Dt). La catastrofe e l'esilio, già nel tempo in cui si preannunciavano, avevano indotto Geremia ed Ezechiele a domandarsi, non già se la benevola disposizione di Dio all'alleanza fosse scomparsa, ma piuttosto se non fossero crollate tutte le possibilità di mediazione storiche fondate sulla tradizionale fede di Israele. L'alleanza futura, interiore e carismatica, di Ger 31, 31-34 e soprattutto di Ez 36, 24-28 sembrano orientare la speranza verso un nuovo tipo di patto indipendente dalla permanenza o dalla restaurazione delle strutture tradizionali. D'altra parte, anche in questi testi la promessa della nuova alleanza rimane legata alla terra e al popolo che vi abita (cfr. Ger 31, 23-28; Ez 36, 7-12, 28-30) ed il messianismo davidico, per quanto di scarsissimo rilievo, non scompare tuttavia del tutto (Ez 17, 22-24; 34, 23 s.; 37, 24 s.). La localizzazione storica *nella terra* della grazia dell'alleanza rimane un punto fermo sia per gli esiliati sia soprattutto perché, come abbiamo visto, la Palestina rimase storicamente il centro della vitalità del popolo. Già il Deutero Isaia durante l'esilio, con la sua grandiosa immagine del ritorno trionfale, riporta decisamente in primo piano la ripresa della vita in Palestina: la nuova creazione e il nuovo esodo hanno come meta quella che, per la prima volta in Zc 2, 16 (si veda poi Sap 12, 13; 2 Mac 1, 7), verrà chiamata terra santa. Antichissime tradizioni su Sion, cittadella inespugnabile dagli assalti nemici e centro di pace universale ed escatologica, vengono riprese nel periodo esilico e postesilico, sì che le troviamo ora inserite nel testo di profeti più antichi oltre che nel Deutero e Trito Isaia. La riflessione religiosa nell'esilio e nell'immediato postesilio superò quindi la crisi di smarrimento conseguente alla catastrofe del 587, riaffermando che la restaurazione del popolo di Dio non avrebbe potuto prescindere dalla terra e da Sion come centro ideale di essa. Quando le contingenze storiche portarono alla ricostruzione del tempio in una città ancora devastata e senza mura, esso fu visto come l'inizio della ripresa, il segno e il pegno della fu-

tura opera di restaurazione che Jahvé non avrebbe mancato di compiere. Il tempio diventa per Aggeo e il Proto Zaccaria il ben preciso luogo storico su cui può rifondarsi la speranza escatologica.

Ma, a partire da questo punto, molti fattori concorrono a dare alla centralità del tempio un significato profondamente diverso da quello che aveva nel passato, che ne farà un *centro sacrale assoluto, disancorato dalla storia*.

Come abbiamo già visto, il popolo di Giuda cessa di essere anche in minima parte attore della storia. Il tempio stesso non è più il santuario regale della casa davidica e quindi non è più il segno del cammino storico del popolo di Dio fra gli altri popoli; in esso non vi è più l'arca delle battaglie e delle conquiste di Jahvé. Aggeo, è vero, lo concepisce come la fonte delle benedizioni per il popolo nella terra, ma in un contesto non tanto storico ma sacrale, tanto che la mancata ricostruzione del tempio renderebbe tutto il popolo *impuro* (Ag 2, 13, 15-19). Il rapporto tra tempio e popolo tende a divenire statico, ritmato sulla regolarità del culto. La speranza escatologica non viene meno, tanto che riaffiorerà con violenza nell'apocalittica, ma il presente è vissuto non più come un dinamico farsi strada nella storia, ma piuttosto come un saldo ancorarsi ad un *ordine sacrale* immobile e rigido.

Poiché il tempio è ormai l'unico centro dell'esperienza religiosa d'Israele tutto viene influenzato da questa nuova visione culturale di cui esponiamo le principali caratteristiche.

La sezione di Ez 40 - 48 (che difficilmente si può attribuire al profeta) teologizza la centralità del tempio. L'edificio ha misure divine e perfette, come la copia terrena di un prototipo celeste, ha attorno a sé un vasto recinto sacro (45, 1-6) di là dal quale si estende la terra che è concessa al popolo. Ma questa terra è fecondata dall'acqua che esce dal tempio (47, 1-12; cfr. Zc 14, 8). Tutta la Palestina è una specie di grande giardino attorno al tempio: è, in ogni senso, la terra del tempio. Tuttavia il tempio, nella sua sacralità, si distanzia sempre più dalla terra e dal popolo (43, 7-8, 10-12). In esso abita la gloria di Dio o Dio stesso (43, 7, 9), non più soltanto il suo nome (1 Re 8, 27, 29). I sacerdoti stessi possono accedere al tempio solo con minuziose cautele rituali, il principe non vi compirà più direttamente il sacrificio. Non si dice più che il popolo avrà accesso al tempio né che vi sarà ascoltata la sua supplica, esso si prostrerà solo in adorazione (46, 3, 9-10 cfr. 1 Re 8, 30-40, 44-53); tan-

tomeno si dice che possa pregarvi ad essere esaudito lo straniero (1 Re 8, 41-43). Si deve per altro notare che la visione del libro dei Re è integralmente riprodotta dal cronista in 2 Cr 6; tuttavia, al di là di questa rievocazione storica, anche la teologia del cronista è prevalentemente interessata al ritualismo e alle prerogative culturali specialmente dei leviti. Anche qui il tempio è il centro religioso e sociale della vita del popolo, ma è circondato da sacrale rispetto e totalmente vigilato dalla classe sacerdotale.

Appunto in quest'epoca il sacerdozio diventa una classe autonoma, e potente. I sacerdoti sadoqiti di Gerusalemme erano, al tempo della monarchia, funzionari statali; ora sono i responsabili autonomi del tempio e, a capo di essi, sta la nuova figura del sommo sacerdote che, specialmente in assenza di personaggi regali e di profeti, diviene la persona più importante dell'intera nazione. Il clero dei santuari locali, anticamente autonomo, ma già giuridicamente privato di legittimità dalla riforma di Giosia, acquista ora uno status giuridico come clero inferiore del tempio e costituisce la numerosissima classe dei leviti. Sia sadoqiti sia leviti fanno risalire la loro funzione preminente alle più antiche istituzioni di Israele: i primi pretendono di riallacciarsi ad Aronne, i secondi, per cui parteggia fin troppo apertamente il cronista, si richiamano a presunti precisi statuti di Davide. In questo modo il sacerdozio tende a presentarsi come unico legittimo erede delle autentiche ed originarie mediazioni divine del popolo. La legislazione sacerdotale determina ora in modo minuzioso tutte le funzioni culturali, facendole risalire a Mosè, e così il sacerdozio si costruisce una legittimazione storico-teologica della sua funzione essenziale e praticamente unica nell'ambito del popolo di Dio. Il centro di riferimento ultimo, l'ultima istanza di diritto e di fatto è ormai il clero fissamente istituzionalizzato di Gerusalemme. Anche le poche voci profetiche che ancora risuonano all'inizio del periodo persiano sono a servizio del culto e del sacerdozio. Significativo è, a questo proposito il libretto detto di Malachia: sono sì denunciati i peccati dei sacerdoti, ma il criterio di giudizio non è più la libera rivelazione di Dio al profeta, ma la legislazione sul culto e i sacrifici (Ml 2, 7 s. 13 s.). Il «messaggero del Signore (= Malachia!) delle schiere» non è più il profeta, ma il sacerdote (Ml 1, 2, 7). Anche il popolo di Malachia prescrive il rispetto del santuario, dell'altare, delle decime (2, 10; 3, 8-10). Nelle visioni di Zaccaria al

sommo sacerdote Giosuè è affiancato Zorobabele o il germoglio di Davide. Ma come si è visto, l'entusiasmo per lui fu brevissimo e così precipitoso che, forse per l'unica volta in tutta la tradizione biblica, l'atteso messia del futuro venne identificato con una figura contemporanea. Scomparso il fugace entusiasmo per Zorobabele, il sacerdozio rimase l'unico detentore di autorità divina verso il popolo di Dio.

Il valore sacrale del tempio, la sua esclusiva centralità, la preminente mediazione del sacerdozio, unitamente al nuovo ruolo assunto dalla legge, come si vedrà subito, permettono, purché non se ne faccia una definizione, di usare il termine *teocratico* per designare il sistema politico-religioso del giudaismo.

Anche per l'evoluzione subita dalla concezione della legge occorre far riferimento alla situazione storica. Gli esiliati, privi di tempio e di istituzioni, si trovarono con il solo patrimonio delle tradizioni storiche, profetiche, legislative. Antiche usanze, come in primo luogo il sabato e la circoncisione, praticabili anche al di fuori della terra, assunsero ad elementi caratterizzanti dell'individualità del popolo di Dio. Ma ancor più forte e importante, soprattutto per la formazione dell'AT, fu l'attaccamento e lo studio delle antiche tradizioni. Si deve osservare che la custodia gelosa del proprio patrimonio di tradizioni e la conseguente fissazione scritta è propria di tutte le popolazioni oppresse o private della patria. Anche per la comunità dell'esilio si trattò di un'attività di «resistenza» che però, dato il peso culturalmente eccezionale e religiosamente soprannaturale delle tradizioni, permise al solo Israele, fra tutti i popoli che ebbero allora simile sorte, di permanere se stesso nella storia. Avevano inoltre, queste tradizioni, una forza di apertura sul futuro assolutamente unica e permisero ad Israele di sperare nella restaurazione e addirittura di concepirla nei termini paradisiaci che caratterizzano la più forte letteratura di resistenza dell'esilio, cioè il Deutero Isaia. Quindi, se da un lato è vero che tutte le popolazioni oppresse trovano una garanzia di autenticità e sopravvivenza nell'affidamento al loro passato e che vari interessi per l'antichità si possono di fatto registrare nell'antico oriente già al tempo della minaccia assira; d'altro canto deve essere riconosciuto il carattere eccezionalmente efficace delle tradizioni d'Israele e, in ciò la presenza della forza salvifica della parola di Dio trasmessa nella storia.

Il primo complesso che troviamo fissato già alla fine del periodo persiano è la Torah; nel pri-

mo secolo dell'età ellenistica sono già raccolti i libri che gli ebrei denominano profeti. A proposito dei profeti propriamente detti si deve sottolineare l'importanza della catastrofe dell'esilio per la loro accettazione. Sorprende infatti che testi rimasti inascoltati quando furono proclamati, testi che suscitavano violente reazioni e che furono in origine condivisi solo da alcuni circoli profetici e considerati ufficialmente disfattisti e antinazionali (si pensi a Geremia), diventino ora pacificamente accettati e pressoché canonici. Si deve probabilmente attribuire alla crisi dell'esilio la constatazione che i profeti avevano ragione e che il loro messaggio doveva essere continuamente meditato come *vero* giudizio sulla storia.

Sia la Torah sia i profeti divennero, almeno di fatto, sacri e canonici, fissi e intoccabili, sostanzialmente chiusi ad ogni ulteriore rimaneggiamento, in modo che la loro riattualizzazione nei diversi tempi e ambienti avvenisse solo mediante l'interpretazione. Solo in questo periodo il vivo patrimonio di tradizioni storiche e legislative diviene così un *libro sacro* e «costituisce la premessa di una particolare forma di culto che, accanto al culto centrale con l'offerta di sacrifici professato a Gerusalemme, poteva essere praticato anche al di fuori di questa città e soprattutto nella diaspora e consisteva nella lettura e nell'interpretazione di passi della "legge"» (M. NOTH, *o.c.*, p. 417).

Questa nascita del "libro sacro" non ha solo importanza per la teologia della scrittura, ma coinvolge la valutazione del senso dell'alleanza che diviene secondaria rispetto alla legge. Nella visione classica l'alleanza era il punto centrale e consisteva nel gratuito impegno da parte di Dio per la salvezza del suo popolo nella storia. L'unilaterale priorità della fedeltà di Dio si completava in un rapporto bilaterale in cui anche al popolo toccava una risposta di fedeltà. Il rispetto delle norme legislative era segno e realizzazione dell'alleanza, ma non coincideva con l'alleanza stessa, che era piuttosto una fedeltà radicale a Dio e al suo piano. Fin quando le norme legislative, così come le tradizioni storiche, rimasero vive, aperte a sviluppi, adattabili di volta in volta alle mutate situazioni storiche, la distinzione fra alleanza e legge era mantenuta, perché di volta in volta l'azione di Dio nella storia era la fonte prioritaria da cui dedurre modelli di fedeltà. Ora la legge diviene fissa e immutabile e la storia perde rilievo. Il giudeo è ora portato a non sentirsi più di fronte al dio Jahvé, imprevedibile pur nella sua fedeltà, che crea il volto del suo popolo dalla

storia e nella storia, ma piuttosto di fronte ad una legislazione scritta, la quale, con le sue norme presunte come antichissime e perenni, si presenta ora come una guida assoluta ad atemporale, che rischia di essere ritenuta valida per se stessa e autosufficiente nella sua intrinseca capacità di salvezza. Sorge così, adesso, una concezione di legge vicina a quella che si troverà in Paolo e nelle successive controversie teologiche sul rapporto legge-grazia e legge-fede: in un certo senso si può dire che solo in questo periodo la legislazione biblica diventa «legge» nel senso teologico del termine.

2/ Il separatismo

J. W. Rothstein, interpretando Ag 2, 10-14, vedeva in quest'oracolo del 20 dicembre 520 la data d'inizio del giudaismo. Anche se questa esegesi è ormai superata (vedi una sintetica discussione in G. BERNINI, *Aggeo, Zaccaria, Malachia*, Roma 1973, pp. 17-19), resta il fatto che l'isolazionismo è una caratteristica saliente di questo periodo. La valutazione teologica del fatto è complessa. In primo luogo occorre evitare eccessive semplificazioni, anche se l'epoca persiana è certamente caratterizzata in genere da un forte spirito antipagano. Non mancano infatti accenni di apertura universalistica: si pensi al libro di Giona, a Rut — ammesso che per datazione e intento sia in opposizione all'eccessivo rigore contro i matrimoni misti — a certi passi del Trito Isaia, al tema cui si è già accennato di Sion centro universale di pace. Chi ha posto le basi del separatismo giudaico è Neemia: sebbene Esdra sia chiamato dalla tradizione rabbinica il costruttore del muro della legge, in realtà egli curò il contatto con gli ebrei mescolatisi con altre popolazioni e anche con gli stessi samaritani, dal momento che questi accolsero il Pentateuco così come Esdra o chi per lui aveva contribuito a fissarlo. Il vero propugnatore di un nobile ma assoluto isolazionismo fu Neemia. Egli portò in Palestina la mentalità dei giudei di Babilonia, i quali, come è ben comprensibile, appresero per diretta esperienza che solo un muro ideale poteva salvaguardare la loro identità in terra straniera. È significativo che, perfino sul piano linguistico, costoro trasferiscano la denominazione «popolo del paese» ai giudei che ostacolano l'opera di restaurazione (Esd 3, 3; 9, 1. 2. 11; 10, 2. 11; Ne 9, 30; 10, 29. 31. 32) contrapponendoli al «popolo di Giuda» (Esd 4, 4) o al «popolo di Israele» (Esd 9, 1).

La prima causa della persistenza tenace di questo spirito sta probabilmente nella situazione storico-politica. A partire dall'esilio la Giudea è ormai impotente, in balia dei grandi eventi della politica mondiale. Non sentendosi più alla pari con le potenze circostanti, essa vive nella paura e nella difesa della sua originalità religiosa: l'isolazionismo è quindi in primo luogo una realtà ed una necessità di fatto. In secondo luogo la mutata concezione della legge che abbiamo illustrato esercita anch'essa un importante influsso. Innanzitutto ora, nella legge, prevale una massa di prescrizioni culturali che esigono di fatto comportamenti peculiari, ma soprattutto, presentandosi come valore assoluto e atemporale, la legge distacca il popolo dalla storia. Esso vive nella sua terra, o, se questa gli manca, nel suo mondo e nel suo tempo sacro, mentre la storia, nella quale non può più essere attore, né — se si eccettua il momento maccabaico — gli è richiesto di esserlo, si svolge al di fuori della sua esperienza in un conflitto di imperi che l'apocalittica coerentemente giudicherà satanico.

I Giudei rimangono un segno per i popoli, ma ritengono di esserlo perché da loro diversi e separati. Tuttavia non si può semplicisticamente classificare un tale atteggiamento, dal punto di vista etico-religioso, come superbo, perché nasce da uno stato di oggettiva debolezza; né dal punto di vista culturale, come chiuso e retrivo, perché non mancano sforzi di assimilazione e di dialogo con l'esterno, specie nella diaspora ellenistica; né tantomeno, dal punto di vista sociologico, come razzista, perché una tale impostazione non si trova mai assolutamente teorizzata negli scritti biblici. Anzi si dovrà piuttosto notare che, una volta posti come unica mediazione salvifica il culto e la legge, era, in linea di principio, eliminato ogni ostacolo di diritto e di fatto all'aggregazione degli stranieri al popolo di Dio. Il vasto fenomeno del proselitismo sta a dimostrare che seppero trarre anche le conseguenze pratiche di questa apertura di fondo.

Se si soppesano i dati di fatto che abbiamo esposto, il giudizio globale sul fenomeno del separatismo giudaico non potrà che essere, se non benevolo, almeno molto equilibrato. In sintesi si può dire che si tratta di una esasperazione della tradizionale teologia deuteronomista della storia provocata da particolari situazioni storiche. Infatti il giudizio deuteronomista denunciava che il popolo di Dio era stato colpito perché, a contatto con le nazioni e i loro culti, aveva pervertito la propria fedeltà.

Questa fedeltà viene ora ricercata al di sopra di tutto, e per conservarla, si è disposti ad eliminare il rischio che comporta l'impegno di partecipazione alla storia. Basta che la storia stessa di fatto emargini i giudei, perché nasca il separatismo.

D'altro canto onestà vuole che si mettano pure in rilievo alcuni eccessi provocati da questa impostazione isolazionista, che si verificarono soprattutto all'interno del popolo di Dio e sui quali il giudizio teologico non può che essere assai critico: ci riferiamo alla politica di Neemia contro i matrimoni misti e alla rivolta maccabaica.

Sulla decisione di abolire i matrimoni misti e di rimandare le mogli straniere (Esd 10 da legare come si è visto con l'opera di Neemia), che può anche essere esaltata come esempio di fedeltà alla legge, ci pare sufficiente riportare il giudizio molto acuto di R. North. «Le naturali obbligazioni di giustizia e rispetto verso spose in buona fede e bambini del tutto innocenti non sembrano aver fatto mai capolino nella mente di questi riformatori, eccitati da una specie di psicosi di massa... Il pericoloso e comodo ricorso ai diritti di Dio, che scavalcano ogni umana considerazione, può essere chiamato soltanto fanatismo. Ancor meno la "somma convenienza" di rafforzare l'esistenza delle autorità religiose può avere precedenza sugli obblighi profondamente umani della giustizia commutativa. D'altra parte anche la necessità di salvaguardare la verità e la legge religiosa è pure un'obbligazione della legge naturale. Ma il fatto che il comportamento di coloro che furono influenzati da Esdra sia presentato nella Bibbia come lodevole e normativo non significa che sia impeccabile o infallibile... Dobbiamo concludere che la religione è per sua stessa natura centrifuga e centripeta, nello stesso tempo universalistica, per allargare a tutti gli uomini i benefici di cui godono i suoi aderenti, e separatista, per proteggere questi ultimi dalla contaminazione e dalla perdita del loro prezioso tesoro. La proporzione in cui queste due obbligazioni antitetiche devono essere combinate richiederà decisioni prese secondo la prudenza umana, che non saranno sempre oggettivamente giuste neppure in persone del tutto sincere e zelanti» (R. NORTH, *The Chronicler: 1-2 Chronicles, Ezra, Nehemiah*, in: *The Jerome Biblical Commentary*, London 1968, p. 433; trad. it. *Grande commentario Biblico*, Brescia 1973).

Anche il giudizio complessivo sull'epopea maccabaica, non solo quindi sui fatti storici, ma so-

prattutto sulla idealizzazione epico-teologica che ce ne danno, sia pure in forma assai diversa, 1 e 2 Mac, è molto critico. In sintesi il messaggio di questi testi sembra essere che la fedeltà assoluta e integrale alla legge è a tal punto il dovere sommo del buon giudeo che ne deve conseguire come dovere pratico non solo l'opposizione separatista, ma anche la lotta armata o — come sottolinea 2 Mac — il martirio, quasi però ricercato come forma ostentata di resistenza. Ci si domanda, leggendo questi libri, se è mai possibile che questa sia la via per garantire nel mondo l'identità del popolo di Dio. Si potrebbe dire che paradossalmente il messaggio di questi libri e di quest'epoca sta proprio nella reazione negativa che essi suscitano nel lettore e, specialmente, nel lettore cristiano. Non si nega che la persecuzione sia una «nota» del popolo di Dio, che è sempre «ecclesia pressa», ma si esige che essa non implichi così costantemente e profondamente, come in questa epopea, l'esclusione della radicale universalità dell'amore. Quando il separatismo assurge a sistema non può più essere giustificato e una retta *analogia fidei* esige quindi che si neghi ai libri dei Maccabei la pretesa di indicare la vocazione del popolo di Dio, sia pure limitatamente a situazioni di oppressione, dal momento che anche la lotta e la persecuzione non possono esaurirsi in un «essere contro», che non sia dialetticamente superato da un almeno tendenziale «pro omnibus». Il che non pare di poter scorgere chiaramente in questo momento della storia giudaica.

L'opposizione ai matrimoni misti e la rivolta maccabaica sono due sintomi significativi della profonda ambiguità del giudaismo. Il popolo di Dio, per poter essere se stesso in uno sforzo di suprema fedeltà, rischia di smarrire la sua immagine proprio mentre si adopera a salvaguardarla: rischia di difendere una caricatura tragica di sé. L'urgenza di un rinnovamento radicale, che venga a rompere questo circolo letale, emerge dal giudaismo come una tacita invocazione messianica.

3/ La salvezza oltre la storia

L'assolutezza della legge e la sacralità del tempio hanno indotto il giudaismo a vivere entro un suo spazio separato all'interno della storia. Ma non hanno spento — e questo è molto significativo nella rivelazione del piano di Dio — l'attesa per un mutamento della storia che permettesse un reinserimento a pieno titolo dei giudei. Però questa speranza si è fatta, in

questo periodo, nettamente *escatologica*. Ciò significa che il giudaismo non segna il passaggio ad una concezione religiosa ideologicamente stabile, perennemente valida e immutabile di fronte al flusso della storia; ma piuttosto ad una speranza in un mutamento così radicale della storia che, in un certo senso, mentre ne costituisce una novità assoluta, ne segna anche il termine: la salvezza verrà oltre la storia. Per illustrare questa radicale escatologizzazione della speranza dobbiamo brevemente ripercorrere lo sviluppo dell'attesa della salvezza, e, poiché i due temi sono strettamente connessi, anche del messianismo. L'importanza del tema messianico è confermata dal fatto che, anche cessata la monarchia — che per altro era stato un semplice lungo episodio dopo il quale il popolo, nato come libera confederazione di tribù, seppe ritrovare una sua peculiare unità — la figura del messia rimase presente nelle speranze del popolo. Ezechiele, ad esempio, che pure riserva a Dio la diretta guida del popolo, non rinuncia ad un'essenziale, sebbene subordinata, funzione dell'Unto (cfr. Ez 34, 23-31). Similmente continuano ad essere vivi nel postesilio i salmi regali, ora riferiti ad un ideale re escatologico. L'evoluzione dell'idea di salvezza e di messia può far comprendere in che senso si possa dire che la salvezza della storia viene concepita nel giudaismo in chiave escatologica.

Il messianismo classico della profezia di Natan, del Sal 89, in parte di 1 Cr 17 (ma si confronti 17, 14 con 2 Sam 7, 16!) è ancora legato all'idea della perennità della monarchia: Dio assicurerà sempre al suo popolo, edificando a Davide un casato, l'esistenza di un Unto, ovvero di un Messia. Non si aspetta nessun mutamento della storia, ma, al contrario, una perpetua stabilità della istituzione monarchica, che è vista come la forma definitiva della costituzione storica del popolo di Dio. Non si attende un re particolare come persona individuale, ma piuttosto una serie ininterrotta di re. E' questa la concezione dello Jahvista e, quasi certamente, del senso primitivo dei salmi 2; 72 e 110, che venivano applicati di volta in volta ad ogni re; la si trova retrodatata in Gn 49, 9-12.

E' noto che il Nord non ha probabilmente mai condiviso questa visione nel cosiddetto libretto dell'Emanuele. Qui Isaia non si limita a sperare nella perpetua sopravvivenza della monarchia, ma profetizza la nascita di un re con caratteristiche ben determinate, che darà inizio ad una nuova era, definitiva e stabile, non più

sogetta né a crolli né a disfatte politiche e religiose. Se anche Isaia pensava ad un immediato successore di Acaz, ciò non impedisce che, in un certo senso, si possa qualificare la sua visione come escatologica, per il fatto che egli attende una persona particolare, mediante la quale Dio opera una svolta nella storia così radicalmente trasformatrice da mutarne il corso in maniera definitiva. Si tratta di escatologia in senso *qualificativo*, perché cronologicamente l'evento è considerato non solo prossimo — il che non ha grande importanza — ma soprattutto perfettamente inserito nel contemporaneo, normale procedere della storia.

La crisi dell'esilio provoca già in Geremia un'ulteriore evoluzione. Egli teorizza teologicamente la necessità di una rottura con la storia passata, che Ezechiele arriverà a leggere interamente, compreso il tempo del deserto, in chiave di peccato. In 31, 31-34 Geremia esclude ogni continuità con la storia passata, mantenendo come elemento fisso solo la disposizione divina all'alleanza, e attende un rinnovamento che non può essere raggiunto nell'ambito della storia neppure mediante la protezione divina che era garantita dalla vecchia alleanza. La rottura esplicita della continuità col passato, che secondo Geremia deve essere significata dall'accettazione dell'esilio, rende la sua visione nettamente escatologica. L'eventuale prossimità cronologica non ha di nuovo gran peso perché quel che conta è la natura completamente nuova dell'atteso gesto salvifico di Jahvé. Quando il Deutero Isaia descrive il ritorno degli esiliati in termini di natura tale da costituire un inizio nuovo della storia che non potrà più essere smentito dagli eventi come accadde invece per le speranze legate al vecchio status dell'alleanza. È anche vero che modalità storiche così radicalmente diverse dal prima e dall'oggi possono difficilmente essere pensate per un periodo che non sia anche cronologicamente ultimo, ma questa conclusione non sembra ancora tratta in modo esplicito. «Qualitativamente» escatologica è anche la figura del servo di Jahvé. Il fatto che la sofferenza e la morte, volontariamente accettate come espiazione vicaria, siano il mezzo definitivo della salvezza, rivoluziona totalmente il normale dinamismo della storia e presuppone che Dio cambi alla radice i moduli consueti con cui essa si svolge e con cui egli stesso l'ha finora diretta. Non vi è forse nulla di più essenzialmente escatologico in tutto l'AT.

L'epoca postesilica, di cui ci stiamo occupando, aggiunge a queste rotture con la *logica* del-

la storia, che già sono da considerarsi escatologiche, una più chiara sottolineatura dell'aspetto cronologico. La delusione del presente e la carenza di speranze a breve raggio approfondisce la consapevolezza che il nuovo non può realizzarsi se non a prezzo di una fine della storia. L'intervento divino per la restaurazione e le sue modalità — si pensi ad esempio al re mansueto e vittima del Deutero Zaccaria — non soltanto sono al di là della logica della storia, ma anche al di là dei suoi tempi: esigono cieli nuovi e terra nuova (Is 65, 17). Figurativamente questa concezione può essere espressa ponendo l'intervento di Dio al limite dei giorni della storia, e facendolo precedere da catastrofi paradisiache del rinnovamento (può essere interessante al proposito esaminare la struttura del libretto di Gioele). Tutto ciò implica certamente l'attesa di una cesura ben definita nel corso della storia che distingue i tempi ultimi da quelli del passato e del presente. Tuttavia la funzione di tali descrizioni, che tendono a divenire stereotipe e di repertorio, rimane pur sempre soprattutto quella di ribadire la totale trascendenza, rispetto ai moduli storici sperimentati, del nuovo intervento risolutivo di Dio. Nonostante tutto, prima della vera e propria apocalittica, si attende ancora non tanto una fine della storia, quanto piuttosto un suo totale rinnovamento: non si attende una realtà metastorica quanto una nuova storia. Ciò appare con assoluta chiarezza da testi come Is 60; 62; 65, 16-25; Gl 3, 1-5 e soprattutto 2, 18-27; Zc 8, 11-12; ecc. La speranza negli ultimi tempi sta saldamente ancorata ad alcuni elementi tradizionali come la terra, la prosperità agricola, la pacifica convivenza del popolo nella libertà, la pace e la benevola sottomissione delle nazioni.

Il concetto di salvezza escatologica si evolve in maniera nuova nella letteratura apocalittica e si rimanda perciò all'articolo specifico sul tema. È tuttavia necessaria qualche anticipazione per completare il discorso qui affrontato. Nelle visioni di Daniele la storia è considerata una manifestazione polimorfa di un unico potere malvagio nel succedersi degli imperi. L'unica speranza è che un intervento divino ponga fine alla storia stessa. Nel cielo già esiste l'archetipo delle realtà ultime che dovranno interessare la terra: si tratta di eventi non commensurabili con lo svolgimento della storia, assolutamente nascosti in Dio e, pertanto, misteriosi anche in senso gnoseologico, sì da essere notificabili solo in visioni o sogni a loro volta decifrabili solo tramite interpretazioni angeli-

che o una peculiare sapienza. Ciò sta a dimostrare la trascendenza rispetto alla storia dell'evento salvifico atteso. Ma non si tratta solo di trascendenza ma di vera e propria estraneità e incompatibilità con la storia presente: quest'ultima può rimanere ineluttabilmente oppressiva se non addirittura destinata a raggiungere limiti di inaudita perversità (cfr. Dn 9, 27) fino ad un'esplosione finale che darà inizio alla novità sperata. Ai giudei si domanda di credere alla rivelazione nonostante la sorda resistenza del presente, perché, in fondo, è logico che l'orizzonte storico rimanga impenetrabile alla salvezza, dal momento che essa è al di là della storia.

Chi, però, ha il coraggio di credere fino al punto di affidare, poggiando soltanto sulla fedeltà religiosa alle leggi di Dio, il potere satanico, può avere delle anticipazioni miracolose della salvezza escatologica: lo stanno a dimostrare nell'attuale redazione del libro le storie di Daniele e dei tre fanciulli.

A proposito di questa narrazione è bene osservare che esse sono probabilmente più antiche delle visioni. Probabilmente si riferiscono a periodi ed ambienti in cui gli ebrei erano pacificamente inseriti in un mondo pagano: addirittura rivestono importanti cariche ufficiali. La situazione non è dissimile da quella delle storie di Ester e Giuditta. In queste narrazioni popolari si vuol ammonire il popolo, pacificamente ambientato nella diaspora, non solo che deve mantenersi fedele alla legge, ma che non deve sorprendersi se in qualche occasione la malvagità dei pagani può risvegliarsi in tutta la sua crudeltà satanica. In questi momenti di strapotere del male si rivelerà anche il potere di Jahvé. Bastano la fedeltà alla sua legge e la preghiera per aprire la possibilità all'intervento di Dio. Il quale è sempre miracoloso fino all'inverosimile e lascia il pagano scornato oltre che sconfitto. Sono narrazioni di tipo popolare in cui si scorge un automatismo miracolistico che deve essere giudicato scadente. Tuttavia possono rappresentare dei prodromi interessanti della successiva visione apocalittica per il fatto che già qui l'intervento divino è di natura celeste e metastorica, e per questo miracoloso, sorprendente, inverosimile.

L'inviolabilità del popolo fedele alla legge è garantita da Dio, con suoi mezzi portentosi, che sorprendono il pagano al punto di aggiungere alla punizione la beffa. Anche qui le contrapposizioni sono nette: la salvezza dei giudei è un trionfo, la vendetta sui pagani, è, almeno sul piano morale, un annientamento. Questo

schematismo popolare e aneddótico esprime, con lo stile del romanzo popolare edificante, il presagio della vittoria cosmica delle visioni apocalittiche.

Il disegno di Dio rivelato nelle apocalissi è concepito come ineluttabile e non più inserito in un dialogo salvifico con l'uomo. Nelle visioni di Daniele viene rivelato l'esito ultimo della storia e ci si preoccupa di fissarne il calendario, ma non vi è spazio per rettifiche o conversioni. Nabucodonosor viene edotto del significato dei suoi sogni, ma non viene richiamato a penitenza. Gli antichi oracoli «contro» le nazioni erano un appello alla coscienza dei popoli; le rivelazioni di Daniele portano al massimo ad un riconoscimento della potenza di Dio che è solo una dichiarazione di sconfitta e di impotenza. La parola apocalittica non è più un «se» come quella della profezia classica e dell'alternativa deuteronomista tra benedizione e maledizione, ma una semplice notificazione dell'assolutezza del progetto divino. Neppure per Israele l'oppressione storica non è più un giudizio che chiama alla conversione. Il popolo osservante tende a considerarsi il popolo giusto, ingiustamente perseguitato, non più interpellato dalla tribolazione sulla *sua* giustizia, ma semplicemente in attesa dell'universale svolgimento. La storia presente rimane un tempo vuoto, non più dialetticamente presente in dialogo con la parola di Dio rivelantesi nei fatti: un tempo di pura resistenza e di pura attesa, in cui l'osservanza della legge è soltanto un obbligo, storicamente improduttivo, mera garanzia di un diritto di partecipazione alla felicità futura. La preghiera che ora si legge in Dn 9, 4-20 è certamente un testo più antico posteriormente inserito nel libro e non smentisce quanto abbiamo detto sulla sostanziale indifferenza dell'apocalittica al problema della conversione.

4/ L'individuo

Anche la salvezza dell'individuo tende a portarsi fuori della storia. E' certo significativo che proprio nell'ambito di una visione apocalittica (Dn 12, 2-3) si trovi una chiara indicazione della fede nella risurrezione individuale e che un altro testo celeberrimo si legga nel secondo libro dei Maccabei (12, 42-45) che appartiene più o meno allo stesso periodo. Il terzo testo, è quello di Sap 3, 1-10, appartiene al più tardo scritto dell'AT ed è certamente influenzato dalla antropologia ellenistica. In ogni modo il contatto con la persecuzione ha

portato i sapienti del popolo di Dio a formulare con sufficiente chiarezza quella verità della risurrezione individuale che sarà così importante nel NT.

Ma questa nozione va inserita in una riscoperta della responsabilità e, in un certo senso, dell'autonomia dell'individuo che risale molto più indietro nel tempo fino ad Ezechiele.

Questi, condividendo la tradizionale visione collettiva del popolo come un unico blocco, aveva sostenuto che il castigo dell'esilio colpiva quella generazione perché tutta la storia del popolo era stata una storia di peccato (Ez 16; 23). Ma quando, per l'esilio e la distruzione della nazione, il popolo cessa di essere una totalità politica ben individuabile, egli comprende che è avvenuto anche un cambiamento radicale sul piano dell'allenza. La nuova comunità che egli prospetta è un insieme di singoli penitenti e di singoli giusti (Ez 14, 12-20; 18; 33, 1-20). L'accento sulla responsabilità dei giusti era anche richiesto dalla necessità pastorale di dare agli esuli una concreta speranza di ripresa. Mentre il Deutero Isaia, per lo stesso scopo, introdurrà il principio della pena sovrabbondantemente scontata (Is 40, 2), Ezechiele prospetta una frattura tra un tipo monolitico di popolo durato fino all'esilio e una nuova impostazione della comunità in cui, compiuta la frattura col passato, ognuno è responsabile di se stesso. Tuttavia non si tratta di puro individualismo perché la solidarietà fra il popolo, secondo Ezechiele, esiste ancora, anche se non è più concepita in maniera giuridica e automatica come prima: ognuno è posto come sentinella in Israele e si crea una nuova forma di solidarietà che passa attraverso la responsabilità individuale (Ez 3, 16-21; 33, 1-20).

È significativo osservare che la scoperta della responsabilità individuale avviene nel momento in cui muta il modo di porsi di Israele di fronte alla storia: quando cessa di esistere una vera compartecipazione del popolo come tale alle vicende della storia, l'attenzione si sposta sul singolo e sulla sua fedeltà personale al culto e alla legge. Si sviluppa così una spiritualità individuale di cui si trovano tracce significative del salterio.

Sono pure interessanti i riflessi di questa concezione sul tema del resto.

Alla concezione classica del resto cosiddetto «storico» costituito dal complesso dei salvati fisicamente dalla distruzione, già forse in Isaia e certamente in Michea si accompagna l'esigenza di certe qualità morali che fanno del re-

sto una specie di popolo purificato. Geremia chiama ancora «resto» coloro che rimangono in patria, ma tutta la sua simpatia va agli esiliati. Quando ci si accorge che anche fra questi non tutti hanno le stesse attitudini religiose, si comincia a pensare che la cernita deve continuare e si sposta la determinazione di chi apparterrà al resto ad un tempo più lontano, quando Dio giudicherà il suo popolo (Ez 20, 35-38). Quando il resto diviene una realtà escatologica è posta una dissociazione fra l'Israele vero e l'Israele di fatto: non solo il popolo di Dio non si identifica più con l'istituzione monarchica, ma neppure con la totalità materiale degli ebrei, più o meno decimati da distruzioni o deportazioni. Il vero Israele nascosto in mezzo ad un apparente Israele più vasto può essere in parte identificato in coloro che possiedono alcune qualità religiose e morali, ad esempio in quelli che il Deutero Isaia chiama «Israele mio servo» i quali, essendo incaricati di una missione nei confronti della massa, sono un piccolo gruppo di umili credenti. In seguito costoro si chiameranno, quasi tecnicamente, «i poveri di Jahvé». Ma il termine «resto» viene riservato per la rivelazione escatologica alla fine della storia.

Importante è il fatto che non è più la storia che rivela il resto, ma il giudizio escatologico di Dio. Di nuovo riscontriamo che la valorizzazione delle qualità personali ed interiori in rapporto alla determinazione del resto si accompagna al mutamento della situazione del popolo di fronte alla storia. Quando i testi che abbiamo citato all'inizio del paragrafo annunciano la risurrezione individuale siamo giunti all'affermazione più emblematica. Ezechiele nella visione delle ossa secche (Ez 37) profetizzava ancora una rinascita del popolo, Daniele pensa ai singoli giusti. Il popolo non precede più i singoli, ma è semplicemente la loro somma.

La salvezza del singolo è anch'essa oltre la storia non solo perché cronologicamente è collocata dopo la fine del tempo, ma soprattutto perché non avviene più mediante la storia e in dialogo con essa. La sorte del singolo si gioca sì adesso, nella fedeltà della legge, ma nella speranza che la storia finisca e nello sforzo di passare indenni attraverso il suo assalto, a cui Dio non si oppone più mediante il servizio attivo del suo popolo, ma che si riserva di sconvolgere autonomamente alla fine, garantendo per ora ai suoi solo la forza di resistere e di attendere. Al massimo, come nelle storie di Daniele, ci sono ora dei segni episodici, non più

concatenati però in una linea salvifica, che sono materia di aneddoti edificanti, ma non di una *historia salutis*.

Conclusione

Abbiamo individuato nell'emarginazione dalla storia la caratteristica fondamentale del postesilio. Cessate, dopo il periodo iniziale, le voci profetiche, il libro sacro delle antiche tradizioni è diventato, insieme con le riflessioni dei sapienti, la fonte dell'autocomprensione di fede del popolo di Dio. Attorno alla legge, assoluta ed atemporale, e al culto, rigidamente ritualizzato, il popolo di Dio ha ritrovato la sua identità di comunità fedele e separata, in attesa della salvezza escatologica.

La sintesi che abbiamo dato può sembrare, sotto sotto, molto critica, quasi si rimpianga la scomparsa della libera vitalità nel dialogo con la storia che, pur con le sue contraddizioni e ambiguità, aveva animato le epoche precedenti. In realtà nella fissità un po' austera del giudaismo vi è il pericolo che vada perduta l'originale e originaria concezione della *historia salutis*. Se, adottando un'errata concezione evolutivista, dessimo al giudaismo il diritto di pronunciare l'ultima parola nel progresso della rivelazione veterotestamentaria, dovremmo prendere atto della perdita o della gravissima crisi di valori irrinunciabili. Ma il giudaismo rimane invece in dialettica con tutti i messaggi che lo precedono — ne furono consapevoli gli stessi giudei che li conservarono e li meditarono nel culto della parola — e si mantiene aperto ad ulteriori sviluppi della rivelazione. Così la sua funzione insostituibile sta soprattutto nel porre degli *interrogativi* che reclamano la pienezza della rivelazione in Cristo. Ne possiamo tentare un elenco.

a) Se il popolo di Dio non può esprimere la sua identità in un'istituzione sociopolitica (come fu il regno), attraverso quali mediazioni può rimanere un popolo fra i popoli, visibile ed individuabile? Forse istituzionalizzando la propria costituzione religiosa e sacrale mediante una legge ed un culto diversi e contrapposti anche alle esperienze religiose dei non giudei? Fino a che punto, in tal caso, la fedeltà alla vocazione di popolo di Dio esige separazione dal mondo e dalla storia per esigenza di purità?

b) Se la storia, nella sua prepotente ed invincibile insensatezza, si rivela indisponibile al dialogo con la parola di Dio e la salvezza ivi promessa e offerta, si deve rifiutare la storia per attenderne la fine? L'emarginazione e la soffre-

renza del popolo di Dio mantengono un valore per la storia o sono soltanto ineluttabili obbligazioni per assicurarsi la partecipazione alla salvezza escatologica? Questa salvezza è celeste o anche terrena? millenarista o storica? In una visione escatologica della salvezza sussiste ancora la possibilità che il popolo non si riduca alla somma dei singoli giusti?

c) Se il messia non può più essere concepito come un altro Davide in funzione del regno, ma diviene una figura idealizzata escatologicamente, come potrà mantenere contorni terreni e celesti senza divenire una figura mitica a sostegno di speranze impazzite e illusorie?

In sintesi il problema è allora questo: come può la salvezza trascendere la storia e, nel contempo, essere immanente ed essa? Il giudaismo opta per la trascendenza, ma cade in incongruenze e ambiguità, che trovano senso solo se lette come drammatica attesa del Cristo. Ma, supposto questo criterio ermeneutico fondamentale, è possibile ricevere dal giudaismo alcune affermazioni irrinunciabili che solo ora emergono con chiarezza e che rimarranno valide perennemente.

d) Nel giudaismo è affermata con assoluta chiarezza l'unicità e la trascendenza di Dio ed è esclusa ogni idolatria. La moltiplicazione e la personificazione dei mediatori angelici è funzionale a questa affermazione della trascendenza divina. Il regno di Dio è posto, in assoluto, come prima preoccupazione.

e) Senza nulla togliere alla sovranità universale dell'unico Dio si giunge ad affermare l'esistenza di un principio del male, senza che la tendenza dualista, presente nell'apocalittica, giunga — per lo stesso genere letterario dei testi — ad un erroneo dualismo metafisico.

f) Spogliata dai suoi eccessi, rimane valida la concezione del valore assoluto della legge.

g) Pure nonostante gli eccessi, vale l'affermazione del valore essenziale della dimensione culturale nel rapporto di fede con Dio.

h) La visione antropologica afferma il valore dell'individuo e della pietà personale; soprattutto nel periodo dell'esilio riconosce la gravità del peccato e della responsabilità individuale; scopre la destinazione alla risurrezione individuale.

Non trovano invece sufficienti sviluppi le intuizioni di Geremia ed Ezechiele sulla necessità assoluta della grazia interiore per la conversione, impossibile alle sole forze umane. Ciò a causa di una fiducia eccessiva nella legge e della volontà parenetica di inculcarne l'osservanza.

i) Nella diaspora viene, almeno in modo esistenziale, superata la presunzione di un necessario ruolo del possesso della terra e dell'accesso al tempio, tuttavia questa consapevolezza non giunge a teorizzarsi nel giudaismo palestinese.

l) Nasce il concetto di «scrittura sacra» e la parola di Dio diviene la mediazione essenziale della rivelazione.

m) Oggetto della speranza messianica non è più il regno, ma il popolo santo ed il Messia è concepito come una figura escatologica e trascendente.

In conclusione la teologia del giudaismo costituisce un irrinunciabile passo avanti rispetto al periodo precedente in quanto supera la prospettiva «terrena». La trascendenza della salvezza è ora chiaramente affermata nell'immagine di Dio, nell'assolutezza della legge, nel primato del culto, nell'escatologizzazione della speranza, nella valorizzazione della fedeltà personale dell'uomo destinato alla risurrezione. Ma la terrenità delle tradizioni classiche non annunciava solo il possesso di un paese, la benedizione della fecondità, la stabilità di uno stato, ma anche una convivenza umana libera e fraterna nello sviluppo e nella «pace». Il giudaismo non può convincersi che l'opera divina di salvezza non abbia nulla a che fare con tutto questo.

BIBLIOGRAFIA

Rimandiamo ai rispettivi elenchi bibliografici per le introduzioni bibliche, le teologie dell'Antico Testamento, i commentari ai singoli libri, limitandoci a segnalare alcune opere generali sulla storia e la teologia del giudaismo ed alcuni articoli di particolare interesse.

1/ Studi generali

F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion Arabe*, 2 voll., Paris 1952; P. R. ACKROYD, *Exile and Restoration. A study of Hebrew thought of the sixth century B.C.*, London 1968; Id., *Israel under Babylon and Persia*, London-New York 1970; J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme Palestinien*, 2 voll., Paris 1934; R. S. FORSTER, *The Restoration of Israel*, London 1970; K. GALLING, *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter*, Tübingen 1964; M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jhs. v. Chr.*, Tübingen 1973² (esiste una traduzione inglese); F. HESSE,

Verbannung und Heimkehr. Beiträge zur Geschichte und Theologie Israels in 6. und 5. Jh. v. Chr., Tübingen 1961; E. JANSSEN, *Juda in der Exilzeit. Ein Beitrag zur Frage der Entstehung des Judentums*, Göttingen 1956; M. J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris 1931³; J. MAIER, *Geschichte der jüdischen Religion. Von der Zeit Alexander des Grossen bis zur Aufklärung mit einem Ausblick auf das 19/20. Jh.*, Berlin-New York 1972; R. C. RUSSEL, *The Jews from Alexander to Herod*, Oxford 1967; A. SCHLATTER, *Geschichte Israels von Alexander dem Grossen bis Hadrian*, 1925; C. M. VOGT, *Studie zur nachexilischen Gemeinde in Esra und Nehemia*, Weis 1966; A. C. WELCH, *Post-exilic Judaism*, London 1935. Per una iniziale e sintetica visione del periodo si consiglia: C. STUHL-MUELLER, *Post-exilic Period: Spirit, Apocalyptic* in: R. E. BROWN - J. A. FITZMYER - R. E. MURPHY, *The Jerome Biblical Commentary*, London 1968, pp.337-334; trad. it. *Grande Commentario Biblico*, Brescia 1973;

Sulla profezia postesilica: T. CHARY, *Les Prophètes et le culte à partir de l'Exil*, Paris 1955; Id., *Le prophétisme à l'époque perse*, in: *Introduction à la Bible*, nuova ed. Paris 1973, pp. 440-475; D. L. PETERSEN, *Israelite Prophecy and Prophetic Traditions in the Exilic and Postexilic Periods* (tesi di laurea), in: «Diss. Abstr. Int.» 34, 1973-74, 409 ss.; J. STEINMANN, *Le livre de la Consolation d'Israel et les prophètes du retour de l'exile*, Paris 1960.

Sull'apocalittica: H. H. ROWLEY, *The Relevance of Apocalyptic*, London 1947²; W. SCHMITHALS, *Die Apokalyptik. Einführung und Deutung*, Göttingen 1973.

Sul messianismo consigliamo gli studi di J. COPPENS, che si possono trovare elencati insieme con altra bibliografia e ad una utile sintesi dell'argomento in W. HARRINGTON, *Nuova Introduzione alla Bibbia*, Bologna 1975.

2/ Studi particolari

A. MOMIGLIANO, *Fattori orientali della storiografia ebraica postesilica e della storiografia greca*, in: «Lin-
cei» 76, 1976, 137-146; K. M. BEYSE, *Serubbabel und die Königserwartungen der Propheten Haggai und Sacharja. Eine historische und traditionsgeschichtliche Untersuchung*, Stuttgart-Berlin Ost 1972; W. VISCHER, *Nehemia, der Sonderbeauftragte und Statthalter des Königs. Die Bedeutung des Befestigung Jerusalems für die biblische Geschichte und Theologie*, in: *Probleme biblischer Theologie (G. von Rad zum 70. Geburtstag)* München 1971; per la cronologia di Esdra si veda il punto sugli studi attuali di H. LUSSEAU in: *Introduction à la Bible*, nuova ed., Paris 1973, pp. 660-664; R. J. COGGINS, *Samaritans and the Jews. The Origin of Samaritans Reconsidered*, Oxford 1975; R. NORTH, *Theology of the Chronicler*, in: JBL 82, 1963, 369-381; É. LIPINSKI, *Recherches sur le livre de Zacharie*, in: VT 20, 1970, 25-55; A. PETITJEAN, *Les Oracles du Proto-Zacharie. Un programme de restauration pour la communauté juive d'après l'exil*, Paris 1969; R. T. SIEBENECK, *The Messianism of Aggaeus*

and Proto-Zacharias, in: CBQ 19, 1957, 312-328; G. RINALDI, *Il germoglio messianico in Zacc 3,8; 6,12*, in: «Atti Sett. Bibl. It.» 18, 1966, 179-191; S. F. NORTH, *Critical Analysis of the Book of Haggai*, in: ZAW 68, 1956, 25-46; G.

W. AHLSTROEM, *Joel and the Temple Cult in Jerusalem*, Leiden 1971; P. LAMARCHE, *Zacharie IX-XIV. Structure littéraire et messianisme*, Paris 1961; G. GAIDE, *Jérusalem, voici ton Roi*, Paris 1968; P. A. VERHOEF, *Maleachi*, Kampen 1972.

TEOLOGIA DELLE RELIGIONI NON CRISTIANE

LUIGI SARTORI

I/ NATURA OGGETTO METODO. - II/ CENNI STORICI. - III/ LE DUE TENDENZE NELLA TEOLOGIA CATTOLICA. - IV/ INDICAZIONI DEL VATICANO II. - V/ PROBLEMI E PROSPETTIVE.

I/ NATURA OGGETTO METODO

a)

Già di per sé la denominazione di «teologia delle religioni non cristiane» porta a pensare all'ambito oggi assai vasto e crescente delle cosiddette *teologie del genitivo* (teologia delle realtà terrene; teologia della storia; teologia del lavoro; teologia della pace; teologia della liberazione; teologia della rivoluzione; ecc.). Il problema di queste teologie indica, sostanzialmente che ci troviamo in una fase di passaggio: da una vecchia teologia che non dava spazio a certi temi (od era insufficiente al riguardo) ad una nuova teologia ancora in gestazione, non ancora elaborata. Il genitivo, infatti, dovrebbe corrispondere al titolo delle parti dell'oggetto materiale della teologia (entro le grandi divisioni dei trattati: *de Deo* [Uno et Trino]; *de Homine*; *de Ecclesia*; *de Novissimis*; ecc.).

In realtà, invece, le teologie del genitivo, più che costituirsi come capitoli specifici di un determinato trattato, si presentano come ripensamento globale della teologia in funzione di un punto particolare, normalmente in dialogo con la cultura e la sensibilità attuale. Sono, di fatto, provocazioni che investono tutta la mentalità teologica; difficilmente si potrebbero compaginare come «capitoli» accanto agli altri della sistemazione classica. Per la legge della totalità, l'attenzione ad un punto nuovo qualsiasi porta a convocare tutti gli altri punti della sintesi per un cambiamento di prospettiva. Solo in una sintesi nuova, futura, quando cioè la prospettiva globale avrà influito su tutto il resto, solo allora le teologie del genitivo potranno rientra-

re nel rango di «capitoli». Per il momento sono quasi sempre delle focalizzazioni su un problema specifico, che chiamano in causa quasi tutte le tematiche della teologia.

b)

La *teologia delle religioni non cristiane* potrebbe anche intendersi in senso di genitivo soggettivo (= la teologia promossa od emergente dalle varie religioni, sia dall'una o dall'altra di queste religioni, sia comparativamente da tutte). Ma di fatto l'accezione più diffusa è quella del genitivo oggettivo: è quella teologia che ha come oggetto, come materia e campo di riflessione, le religioni non cristiane.

La teologia delle religioni non cristiane è, dunque, l'interpretazione del fatto delle religioni esistenti alla luce della fede. Non occorre diffondersi sull'oggetto formale: «alla luce della fede». La fede, di cui qui si parla, è anche la fede-virtù, luce interiore dello spirito; ma è soprattutto la fede-dottrina, includendovi tutta la riflessione maturata lungo i secoli dalla chiesa ascoltatrice ed interprete della Parola di Dio.

L'oggetto o problema che viene preso in considerazione alla luce della fede è un fatto: le religioni non cristiane. Non direttamente la loro dottrina; né ogni singola religione in quanto specifica. Il fatto da esaminare e interpretare è la *pluralità* delle religioni, intesa come *varietà* ma anche come *divergenza*. In questo senso, il discorso potrebbe essere rivolto anche a una sola religione determinata (ad es. il buddismo); ma anche in questo caso il problema globale che verrebbe centrato sarebbe ancora quello della pluralità in quanto si dovrebbe mi-

surare la legittimità o meno di una religione divergente rispetto al cristianesimo. Interessa dunque il fatto globale della presenza, nella storia, di molte religioni così diverse tra di loro da mettere in crisi l'esigenza di unità della Verità, soprattutto della Verità Religiosa; e in particolare da contrastare direttamente la coscienza di *unicità* propria della religione cristiana. (NB: Quando qui parliamo di religione cristiana, lo facciamo in termini di cultura corrente, prescindendo dalla problematica sollevata a proposito della natura «religiosa» o meno della fede cristiana).

Storicamente la teologia delle religioni non cristiane si è sviluppata proprio in rapporto all'affermarsi degli studi comparatisti, che hanno messo in evidenza la peculiarità di ogni grande religione mondiale, e quindi anche le loro affinità e le loro divergenze. Con tendenze ora radicalmente dialettiche, ora radicalmente sincretistiche.

c)

Se il problema di fondo della teologia delle religioni non cristiane è quello della pluralità di fatto delle religioni (in rapporto alla pretesa di assolutezza, di insuperabilità e di universalità del cristianesimo; e più radicalmente in rapporto all'esigenza di unità e di unicità della Verità e della Parola di Dio), *altri problemi* si legano strettamente al precedente, e quindi rientrano nell'ambito della teologia in questione: il valore salvifico delle religioni non cristiane (si può parlare di «vie di salvezza?» e in che misura, eventualmente? di salvezza «nonostante» esse, o «in» esse, o «mediante» esse? almeno in prospettiva storica e dinamica, e parzialmente?...); a quali criteri deve ispirarsi l'incontro e il confronto del cristianesimo con le religioni? (qual è il senso delle missioni? solo la conversione dei singoli? e per rapporto alle religioni in quanto tali, assumerle o farle morire? portarle a compimento o distruggerle? Come accordare missione ed ecumenismo?...).

d)

Il *metodo* di studio della teologia delle religioni non cristiane potrebbe essere molteplice. Il migliore, ma il più difficile, per non dire impossibile, sarebbe quello «a posteriori», che parte dalla conoscenza profonda delle singole religioni non cristiane (e naturalmente anzitutto del cristianesimo), dal di dentro, per attuare poi un confronto di esse tra di loro e col cristianesimo naturalmente per rapporto al problema radicale, più sopra individuato, del co-

me viene concepito e risolto il fatto della pluralità delle religioni.

Un uomo solo, per quanto studioso e competente, non riuscirebbe a tanto. Nemmeno forse un'équipe di studiosi.

L'altro metodo possiamo chiamarlo «a priori», nel senso che non chiede la conoscenza specifica delle varie religioni, in quanto parte dalla prospettiva cristiana, chiedendo ai suoi principi un giudizio sulla legittimità o meno, sul valore o meno della varietà di religioni che di fatto esistono.

È chiaro che questo discorso potrebbe apparire astratto ed esterno al problema concreto dell'incontro tra cristianesimo ed altre religioni; quasi appunto un «a priori».

Ma non se ne può misconoscere la legittimità; ognuno ha diritto e dovere di partire dalla propria prospettiva (soprattutto se essa presenta la consapevolezza di verità garantita) per passare all'interpretazione di fatti, anche dei fatti che interessano e coinvolgono altri.

Certamente un metodo che potesse combinare insieme l'«a priori» con l'«a posteriori» sarebbe concretamente preferibile. In ogni caso, la conoscenza delle altre religioni è condizione indispensabile perché l'utilizzazione e la valorizzazione dei principi interni della fede e della teologia cattolica siano fatte in maniera non chiusa ma aperta e disponibile al dialogo con tutti. Farsi capire e capire è condizione anche per capirsi meglio, per comprendere meglio se stessi!

II/ CENNI STORICI

a)

Non esiste una vera storia del problema. Abbiamo la possibilità di ricorrere a monografie molto particolari. Lo studio del rapporto fra rivelazione biblica e altre religioni, *tra i biblisti*, si può dire che sia appena iniziato, almeno per quanto riguarda la prospettiva che interessa la teologia delle religioni non cristiane. Già all'interno del discorso biblico è ancora problematico il rapporto tra Antico e Nuovo Testamento, almeno per quanto concerne i protestanti; solo da qualche anno la commissione «Fede e Costituzione» del Consiglio ecumenico delle chiese ha promosso lo studio globale del problema, mostrando di comprendere come esista un'analogia profonda tra il significato che conserva l'Antico Testamento per chi vive e accetta il Nuovo e il significato che può avere anche per i cristiani, ma in particolare

per gli altri credenti, il permanere delle grandi religioni mondiali. Gli studi biblici, in ogni caso, sono orientati generalmente ad individuare l'originalità della rivelazione biblica anche quando sottolineano le dipendenze culturali dal contesto religioso pagano. Manca tuttora una decisa lettura in chiave ecumenica. Sta solo cominciando.

b)

Per quanto riguarda i *Padri della chiesa* la messe di studi è più abbondante, soprattutto per merito di P. Daniélou e della sua scuola, che ha molto valorizzato, ad es., la dottrina di Giustino e degli Alessandrini sui «semi del Verbo» e quella di Eusebio di Cesarea sulla «preparazione evangelica» (dottrine che, come vedremo, sono entrate nel Vaticano II). Non altrettanto si può dire degli studi sul Medioevo e sulla Scolastica, dove pure troviamo nomi di estremo interesse (oltre a S. Bernardo, a Ugo di S. Vittore, a S. Tommaso d'Aquino, che valorizzano il tema dei «sacramenta Legis naturae» prima dei «sacramenta Legis Mosaiacae» e dei «sacramenta Legis Christianae», dovremmo ricordare gli apostoli dell'incontro con le religioni musulmana ed ebraica, R. Lullo, Pietro il Venerabile, e più avanti N. Cusano e T. Moro...).

c)

Di solito, cenni storici — che partono dalla Bibbia e passando attraverso i Padri, e con più velocità attraverso gli Scolastici, arrivano all'epoca moderna — si trovano in maniera ordinata ma superficiale nelle monografie dedicate a problemi specifici, come «la salvezza fuori del cristianesimo», (tale il caso di A. MAURIER, *Teologia del paganesimo*, Torino 1968; di H. NYS, *La salvezza senza il Vangelo*, Roma 1969); oppure vengono dati come elementi di prova, a guida delle vecchie tesi manualistiche nelle quali le citazioni bibliche o patristiche venivano raccolte senza preoccupazione di riflettere un'adeguata «teologia biblica» o «teologia patristica» (che di fatto, spesso, mancavano), o almeno gli autentici «temi biblici» sintetici (tale è il caso, ad es. di E. BENZ, *Ideen zur eine Theologie der Religionsgeschichte*; e soprattutto di J. HEILSBETZ, *Theologische Gründe der nicht-christlichen Religionen*: cfr. bibl.). Forse il più adeguato è il lavoro di P. DAMBORIENA, *La salvación en las religiones no cristianas*; prima della parte sistematica, com'è costume, ormai, nelle moderne trattazioni teologi-

che, viene proposta la visione «storica» del problema; ma anche questo studio limita la ricerca al tema della «salvezza».

d)

In tutti i casi, schematizzando, *la linea evolutiva* si può fissare nel modo seguente.

L'*Antico Testamento* evidenzia soprattutto l'originalità e l'indipendenza teologica (d'origine e di contenuto) del suo Credo, insieme alla dipendenza culturale ed espressiva. Prevale l'ostilità e il giudizio negativo sulle religioni dei non ebrei. Ma oggi si devono valorizzare, per una comprensione più completa dei dati biblici, altri elementi: gli accenni ai valori delle altre religioni; la valorizzazione di santi «pagani» (come ha già fatto Daniélou); l'apertura universalistica della stessa religione biblica, e non nell'interpretazione univoca secondo lo schema dell'assoggettamento dei popoli e della distruzione dei loro idoli; il contesto culturale dei vaticini contro i pagani, in forza del quale l'ostilità al culto e alla religione altrui è strettamente determinata dall'ostilità politica; il valore quindi, rilevante, in questo contesto così condizionato, dei cenni di Provvidenza divina che sembrano riservare anche ad altri popoli parziali forme di «storia biblica» (con analogia in rivelazione e in *Mirabilia Dei*, quali ad esempio l'Esodo); l'importanza dell'inserimento della storia specifica del Popolo di Dio dentro la storia universale: i primi undici capitoli della Genesi rappresenterebbero, secondo alcuni studiosi, un corrispettivo dell'Antico Testamento per rapporto al Nuovo: come la novità di Cristo viene letta, dai primi cristiani, quale compimento e non quale pura distruzione del passato, così la rivelazione biblica, dai pii israeliti, viene non solo contrapposta ma anche collegata con la storia generale dell'umanità sotto l'azione dell'Unico Dio Salvatore.

Il *Nuovo Testamento* pone al centro la fede in Cristo e nella sua azione-missione universale, in forte polemica anche con la fase religiosa del giudaismo, che pure prepara al Cristo. Tuttavia, anche per il Nuovo Testamento si devono valorizzare alcuni aspetti importanti: l'apertura missionaria di Gesù verso i pagani e la loro «fede»; l'universalismo della storia salvifica, sia nel momento negativo — che vede parificati «ebrei» e «gentili» nell'esito («La Scrittura tutti ha racchiuso sotto il peccato» Gal 3, 22), sia nel momento positivo — Cristo fa degli uni e degli altri «un solo popolo», quasi una sola persona; particolare importanza acquista oggi la riflessione teologica di Paolo,

specie nei cc. 9 - 11 della Lettera ai Romani, sul « mistero di Israele » (sulla sua permanenza storica, nonostante la venuta del Messia), in quanto anche il Vaticano II ha battuto questa pista della lettura paradigmatica del rapporto tra cristianesimo ed ebraismo per cogliervi un significato di approccio al mistero del permanere delle altre religioni.

e)

Dallo studio sui *Padri della chiesa* risulta che, in un clima di generale ostilità nei confronti del paganesimo (le prime polemiche sono « contro i Giudei » ma anche « contro i pagani »), si è costretti a prendere in considerazione certi valori, soprattutto di filosofia (come Platone, Aristotele e lo stoicismo). Accanto a teorie che salvano l'originalità in senso storico (come priorità) dei valori biblici — come, ad esempio, quella del « furto », o « latrocinio », che parte dalla convinzione della maggiore antichità dei testi biblici, e ritiene la presenza di saggezza nei pagani come frutto di contraffazioni, addirittura suggerite o perpetrate dal demonio, attingendo dai Libri Sacri —, si arriva a dare peso a un'azione provvidenziale del Verbo, il quale, mentre si è dato in pienezza nella Bibbia, al suo popolo, non ha negato ad altri la partecipazione di frammenti di verità. È la celebre teoria dei « semi del Verbo » (*spermata tu Logu*, in greco) di Giustino e di Clemente Alessandrino. Nonostante lo sfondo pessimistico, anche Sant'Agostino è preso da ammirazione per i valori presenti nel paganesimo.

Paolo VI, tornato dal suo celebre viaggio in India, in un discorso dedicato alla stima cristiana dei valori religiosi portati da ogni popolo, ha potuto citare un passo di S. Agostino: « Non c'è dubbio che anche i pagani hanno i loro profeti ». Del resto archeologia, arte e liturgia hanno trasmesso fin dai primi secoli cristiani non solo la valenza pregnante del misterioso episodio della stella che chiama i Magi dall'Oriente a Betlemme (l'iconografia rileva il parallelismo tra la vocazione dei Pastori tramite l'Angelo — simbolo del popolo ebreo — e la vocazione dei Magi tramite la stella — simbolo dei popoli pagani) — ma anche l'esplicitazione di un profetismo extrabiblico come quello, ad es. delle Sibille.

In ogni caso, l'atteggiamento di benevolenza riservato alla filosofia pagana ha determinato un più facile accoglimento del materiale culturale pagano, quando il cristianesimo ebbe battaglia vinta nella polemica autodifesa contro il

paganesimo. Acquisita una certa sicurezza, il cristianesimo ha potuto attingere rivestimenti della propria teologia e della propria liturgia dai misteri e culti pagani; in analogia e in continuità con quanto era avvenuto per la teologia e il rituale della religione dell'Antico Testamento.

f)

Nell'*epoca medioevale* i motivi di interesse per la teologia delle religioni non cristiane sono molteplici. Anzitutto, come già accennato, in sede teologica si manda avanti il discorso della successione delle tre economie: della legge naturale (che è sempre un'economia di salvezza storica, non un limbo di esistenza a livello di « natura pura »); della legge mosaica; della legge cristiana. Per S. Bernardo, ad es. e per Ugo di S. Vittore, il problema del come si salvassero donne e bambini che morivano prima dell'ottavo giorno (per i quali non poteva valere la circoncisione), entro il popolo ebreo, veniva risolto mediante la permanenza dei mezzi dell'economia anteriore o esteriore a quella mosaica, vale a dire dei « sacramenta legis naturae ». Principio importantissimo, perché mette in crisi la concezione rigida della successione delle fasi della « storia della salvezza », e permette di pensare ad un incunearsi e a un permanere di una fase « giuridicamente » abolita dentro la nuova fase storica.

Altro tipo di riflessione, più interiorizzante, viene svolta da S. Tommaso. Presso di lui, della vecchia teoria dei « semi del Verbo » rimane la traduzione piuttosto agostiniana della « ispirazione interiore » (accanto all'ipotesi dell'azione degli Angeli, come mediatori di rivelazione in casi straordinari); ma soprattutto il tema della fede viene radicalizzato nel nucleo essenziale di contenuti oggettivi (=sulla scorta di Eb 11, 6, l'esistenza di un Dio Remuneratore) e di atteggiamento soggettivo (addirittura nella disposizione od opzione fondamentale di ordine morale, come apertura all'iniziativa di Dio): discorso, questo, che introduce la ricchezza dell'esplicito cristianesimo nell'implicito di momenti vitali germinali.

Sul piano dell'incontro storico, il Medioevo vede iniziarsi, in alcuni fronti, soprattutto nella Spagna, lo studio diretto dei testi religiosi degli ebrei e degli arabi, ancora prevalentemente con intento polemico, ma già con aperture ecumeniche. La conoscenza diretta degli « altri » maturerà progressivamente (abbiamo già ricordato i nomi di Pietro il Venerabile, di Raimondo Lullo); per giungere più tardi a tentati-

vi di dialogo interreligioso, del tipo di quello sognato da N. Cusano nel suo celebre *De Pace Fidei*.

g)

Intanto ci si avvia all'*epoca moderna*, quando con la scoperta del Nuovo Mondo prende vigoroso rilancio la missione, e il cristianesimo viene posto in contatto con religioni diverse da quelle tradizionali (ebraismo e mussulmanesimo). Nonostante il prevalere di una tendenza colonialista, che vede la missione come esportazione del cristianesimo — carico anche della cultura europea — e demolizione delle vecchie religioni, si devono segnalare gli sforzi generosi di alcuni pionieri (specie, nelle missioni d'Oriente, con Roberto De Nobili e Matteo Ricci) che intendono valorizzare il più possibile le culture indigene, anche nelle loro forme religiose. Ma ancora più interessante è l'ingresso nella teologia manualistica del problema della «promulgazione della legge evangelica»: vengono messi in crisi i canoni desunti dalla giurisprudenza civile (che potevano ritenersi pacifici quando il mondo conosciuto sembrava ormai tutto diventato cristiano); e ci si domanda, a proposito dei popoli scoperti dopo 1500 anni di cristianesimo, che cosa pensare della loro situazione anteriore al momento della evangelizzazione; ovviamente la risposta più comune è quella benigna, che vede la «promulgazione della legge evangelica» più un fatto di coscienza e di accesso interiore alla luce, che come una scadenza storica esteriore.

h)

Le cose però si trascinano avanti senza novità, fino al secolo scorso. Nel frattempo la cultura si era allargata, ed aveva sempre più avvicinato mondi distanti. Ma solo con il nascere e lo svilupparsi delle scienze della religione, nell'800, la teologia è costretta improvvisamente a prendere di petto il problema dell'incontro tra cristianesimo ed altre religioni.

La radice remota va cercata nell'*illuminismo*, che vuole approdare ad una religione naturale-universale (frutto della ragione), in polemica contro ogni forma di privilegio consolidatosi nella storia a favore di una determinata religione positiva (in concreto, il cristianesimo, giudicato responsabile di tante lotte religiose, prima sul fronte esterno, dei rapporti con giudaismo e con mussulmanesimo, e poi sul fronte interno, dei rapporti tra confessioni cristiane in antitesi fra di loro).

Il sogno di una religione universale, però, vie-

ne in seguito sostenuto in due modi assai diversi, che oggi confluiscono a determinare degli orientamenti anche all'interno della teologia. V'è anzitutto il momento dell'*idealismo romantico*, che ha preteso di riaffermare la superiorità del cristianesimo. Il cristianesimo è accettato come pienezza, ma come pienezza (relativa!) dello spirito razionale. Dentro questa matrice si situa il sorgere del protestantesimo liberale, il quale — anche quando sposerà il metodo delle scienze positivo-storiche — resterà fedele alla ricerca dell'essenza della religione in un «fondo di religiosità», che è comune in ogni uomo religioso e in ogni religione. Si arriverà a ridurre ogni religione ad espressione di un «a priori» religioso: sentimento di dipendenza (Schleiermacher), senso del sacro (Otto). L'idealismo può essere considerato il genitore della filosofia della religione.

Viceversa l'istanza del *positivismo* ha portato alla ricerca di una religione universale-naturale, tramite lo sviluppo delle scienze. Il metodo scientifico è stato applicato anche al settore della religione, considerata come fenomeno storico, come fatto umano. La religione universale si presenta come prodotto finale sincretistico dell'incontro fra le varie religioni positive esistenti sulla terra.

Sulla fine dell'800 il metodo storico si è introdotto nella teologia, e trionfa il comparativismo sincretistico. La storia delle religioni è un fatto già consolidato. Ecco, nel 1902, porsi il problema teologico dello studio delle religioni come crisi della pretesa di assolutezza da parte del cristianesimo; è appunto del 1902 la prima edizione del celebre volume di TRÖLTSCH, *L'Assolutezza del Cristianesimo e la Storia delle religioni* (trad. it., Napoli 1968). Più tardi Althaus introduce l'espressione *teologia delle religioni*.

La teologia protestante liberale, derivata dalle istanze dell'idealismo e del positivismo, con la sua tendenza alla riduzione del cristianesimo a un minimo comune — pur vissuto in pienezza — che lo rende disponibile a una sorta di religione universale sincretistica, restò però fenomeno di università. La pastorale missionaria del protestantesimo rimase piuttosto fedele alla rivendicazione dell'originalità assoluta del cristianesimo e dell'unicità della fede (e religione) autentica. Il merito, però, di aver dato forza e vigore a questa intransigenza va alla teologia dialettica di K. Barth.

Questi, col suo radicalismo, ha contrapposto la «superbia» (*Hybris*) demoniaca, che sarebbe alla base di ogni religione umana, alla «gra-

zia» della rivelazione cristiana (che porta alla «fede», ma non alla «religione»); per Barth il cristianesimo è una fede, non una religione, almeno nel senso sociologico). La religione è *Unglaube* (incredulità); nelle religioni viene negato l'atto sovrano della grazia di Dio, che unico salva, perché esse si pongono come tentativi e ritrovati dell'uomo per una specie di paradossale auto-justificazione e auto-salvazione. Barth, però, non arriva a negare i valori umani e tutto ciò che di vero, di bello e di buono si può trovare nelle religioni.

La posizione di K. Barth dominerà lo stesso Consiglio ecumenico delle chiese (sorto, come si sa, per impulso decisivo dato all'ecumenismo dalle frontiere missionarie del protestantesimo). Il maggior responsabile dell'attività missionaria in seno al Consiglio è stato fino a non molti anni fa H. Kraemer, seguace della teologia dialettica di K. Barth. Soltanto in questi ultimi anni si è notato in seno al Consiglio un mutamento di prospettiva, con tendenza a valutare più positivamente le religioni non cristiane.

i)

Le due tendenze, quella più aperta e quella più rigida, della teologia protestante troveranno un certo parallelo, come vedremo, nella teologia cattolica. Il rapido cammino verso un discorso più ottimistico è stato favorito tuttavia, più che da motivazioni teologiche, da *istanze pratiche*. L'esperienza di altri mondi si è fatta più diffusa e più profonda; l'unificazione progressiva del genere umano, anche per via di mezzi tecnici, sociali, politici, porta a chiedere un'armonizzazione più intima tra le diverse religioni; perché si tolga definitivamente ogni discriminazione motivata da fattori religiosi; il problema della pace richiede che il fatto del «pluralismo religioso» venga affrontato con più decisa volontà di incontro fecondo e sereno. Le motivazioni storiche estrinseche portano, dunque, a un profondo ripensamento anche sul fronte teologico.

Il sorgere, già nel lontano 1893 a Chicago, del primo «Parlamento mondiale delle religioni» poté sembrare un giuoco. Oggi, dopo una serie di congressi (organizzati sia da cultori di scienza della religione d'Occidente, e sia da uomini religiosi d'Oriente), si arriva a considerarlo come una specie di ONU delle religioni, quasi in competizione con l'istanza universalistica rappresentata da Roma, centro del cattolicesimo, e da Ginevra, sede del Consiglio ecumenico delle chiese.

In questo contesto si spiega l'interesse notevole portato, provvidenzialmente, dal concilio Vaticano II al problema teologico e pastorale dell'incontro tra chiesa cattolica (e cristianesimo) e religioni non cristiane; come pure il rapido svilupparsi, anche dentro la teologia cattolica, della riflessione su tale problema.

III/ LE DUE TENDENZE NELLA TEOLOGIA CATTOLICA

Di solito lo sviluppo recente della teologia cattolica, per rapporto al nostro problema, viene presentato schematicamente così:

a) in un *primo tempo* (nei primi decenni del nostro secolo), seguendo la linea di Monsabré e Hugon, si affronta il tema della possibilità di salvezza dei singoli pagani, mediante l'applicazione al caso, della distinzione tra appartenenza all'«anima» della chiesa e appartenenza al «corpo» di essa (= discorso ancora soggettivo, del credere);

b) negli *anni 30-40* viene tentata una via che si può chiamare di possibilità «storico-giuridica»: si fa leva sulla permanenza nei popoli di residui della primitiva rivelazione (almeno per quel nucleo necessario della fede, di cui fa menzione Eb 11, 6, e sul quale la teologia medioevale, in specie S. Tommaso d'Aquino, tanto insisteva (è la via battuta con risonanza, anche se tardiva, da Caperan, e poi da R. Lombardi);

c) negli *anni più vicini al Vaticano II* si batte la strada del «voto o desiderio implicito», senza chiedere residui di rivelazione primitiva (Maritain, Congar, Journet).

Questa ricostruzione dei passi è esatta. Ma per comprendere il Vaticano II e la attuale situazione della teologia delle religioni non cristiane, conviene prestare attenzione piuttosto a due correnti (che vengono addirittura presentate come due scuole). Per comodità, ma senza pretesa di piena oggettività, le due linee di tendenza vengono legate a due nomi: la prima a J. Daniélou; la seconda a K. Rahner.

1/ La cosiddetta «linea Daniélou»

È difficile fare dei nomi. Si può dire che, a monte, vi sia il pensiero teologico di P. De Lubac, interessatosi soprattutto del rapporto tra cristianesimo e buddismo. Al Daniélou si possono associare i nomi di H. Maurier, di Bruls, di Cornelis (parzialmente), di Heinrichs

e di Damboriena. Ma questi accostamenti sono approssimativi. Quello che importa è di individuare i tratti di questa tendenza.

a)

Intenzione primaria di questa corrente non è quella di proporre una teologia delle religioni non cristiane, bensì quella di ripensare la *missione della chiesa*. Un problema, quindi, eminentemente pratico: aggiornamento dello statuto missionario della chiesa.

Diversi sono gli atteggiamenti possibili (cfr. E. CORNELIS, *Valeurs chrétiennes des Religions non chrétiennes*, cfr. bibl.): le religioni non cristiane sono diaboliche; la missione è lotta contro il demonio; le religioni non cristiane sono frutto di ricerca pretenziosa; la missione è conversione, per togliere da queste la *hybris*, l'orgoglio; le religioni non cristiane sono manifestazione del bisogno di salvezza; la missione è risposta e saturazione; le religioni non cristiane sono residuo di rivelazione primitiva; la missione è reintegrazione; le religioni non cristiane sono *pierres d'attente*; la missione è il loro inserimento sulla pietra angolare, Cristo; le religioni non cristiane sono valori parziali in attesa di coronamento; la missione è tale coronamento; le religioni non cristiane sono già frutto di iniziativa salvifica di Dio; la missione deve portare scienziatizzazione ed esplicitazione cristiana.

La linea Daniélou si presenta come «via media» tra due estremi: evita il pessimismo, ma non accede all'ottimismo sincretistico nella valutazione delle religioni non cristiane.

b)

Ma la sua specifica attitudine è la *ricerca positivo-storica*. Suo merito è l'aver messo in cantiere la riscoperta delle basi biblicopatristiche per la soluzione del problema missionario d'oggi. Il discorso di Daniélou sui *Santi pagani dell'Antico Testamento* (si trovano corrispettivi extrabiblici dei grandi filoni biblici: Enoch corrisponde ad Elia, e al profetismo; Noè ai patriarchi; Giobbe ai sapienti; Melchisedek ai sacerdoti; Daniel ai re...; è, questa, una lettura simbolica e tipologica della Bibbia), e quello sul «Mistero dell'Avvento» (nel quale ritorna il tema degli Angeli protettori dei popoli, di Ismaele punto di partenza di una particolare valorizzazione positiva dell'Islam, della Madonna tipo di ogni stadio umano «precursore» di Cristo e della chiesa) è un discorso ricco di intuizioni, spesso disimpegna-

te da ogni ricerca di sintesi, ma che ha stimolato e stimola la fondazione positiva della riflessione teologica.

c)

Quanto, poi, al *giudizio sulle religioni* non cristiane, possiamo dire quanto segue.

La linea Daniélou situa le religioni non cristiane all'interno della cosiddetta «rivelazione cosmica», intesa come autentica rivelazione positiva di Dio, ma legata al cosmo. Si distinguerebbero, infatti, tre gruppi di religioni: cosmiche, bibliche (ebrei e mussulmani), cristiana. La rivelazione cosmica non è sinonimo di rivelazione «naturale», per via di ragione, di orizzonte filosofico. Anzi viene quasi contrapposta ad essa. Si parla di una presenza comunicativa di Dio attraverso la creazione, di un sacramentalismo universale, di un rapporto anche personale con Dio che può toccare le vette dell'Alleanza (anche se non oltre quella di Noè). Si parla di «rivelazione cosmica», e non di contemplazione filosofica, perché in queste religioni: non si dà rilievo alle cose e ai loro caratteri metafisici, bensì alle vicende cosmiche, ai ritmi delle stagioni, nei quali si scopre un certo linguaggio divino, una certa presenza personale di Dio; si attribuisce molta importanza alle vicende storiche, ai fatti misteriosi, al ciclo umano (si pensi ai miti; si pensi, per restare nella Bibbia, alle vicende preabramitiche, a Caino e Abele, alla tavola dei popoli, alla torre di Babele, alla dispersione delle genti...); si dà rilievo alla via della coscienza e alla storia anche collettiva del suo svilupparsi, soprattutto secondo l'antitesi violenta tra bene e male...

Si tratterebbe, dunque, di qualcosa che sta al di qua della rivelazione propriamente biblica, iniziata con Abramo, ma al di là della semplice comunicazione di Dio tramite i segni metafisici impressi nelle creature. Bisogna però riconoscere che nella corrente Daniélou l'analisi teologica di questo tipo di rivelazione non viene mai fatta con intenzionale e diretta preoccupazione.

Circa il *valore salvifico* delle religioni non cristiane, si resta fedeli ad un giudizio di ambiguità. Le religioni non cristiane sono aggredite dal peccato originale, e manifestano quindi caratteri negativi (idolatria, panteismo, magia, immoralità...); ma il segno più evidente della presenza in esse del male è la loro autosufficienza, in quanto istituzionalizzando per così dire il livello da esse raggiunto, e ritenendolo definitivo ed universale, tali religioni si rendono impermeabili a qualsiasi valore che le sti-

moli al superamento di sé, e perciò all'apertura al cristianesimo. Questo rilievo, però, viene anche fatto alla chiesa cattolica, per quel tanto che si mantiene chiusa ai valori assumibili dalle religioni non cristiane.

Che le religioni non cristiane possiedano dei valori, è pacifico. Perché il peccato originale non ha compromesso irrimediabilmente tutto l'uomo; perché anche quelle religioni rappresentano delle tappe del cammino storico dell'umanità verso Cristo; perché si ha diritto di pensare a dei «semi del Verbo», o in genere a delle «pierres d'attente» disposte nella creazione e nella storia in vista della chiesa.

Non si giunge, però, a parlare di «valore delle religioni», ma ci si limita a parlare di «valori nelle religioni». Infatti, se in esse è forte, ad esempio, il senso della trascendenza di Dio, manca quasi del tutto il senso dell'incarnazione, che è specifico del cristianesimo.

d)

Quanto al *significato attuale* del permanere di queste religioni, la linea Daniélou giunge alle seguenti affermazioni: non si può parlare di vie ordinarie di salvezza, o di loro intrinseca attuale validità; si può anche concedere un discorso che parli di «cristiani anonimi», ma non certo di «cristianesimo anonimo»; il cristianesimo si presenta come compimento ultimo e definitivo di tali religioni, ma in senso originale e trascendente, che richiede una conversione radicale di esse, in quanto il cristianesimo non è portatore solo del «principio di incarnazione», bensì anche del «principio di redenzione». Solo in questo senso la chiesa può essere vista come la «mediatrice di tutte le grazie e la patria di tutti i valori». Non in senso sincretistico!

2/ La cosiddetta «linea Rahner»

A differenza del precedente, questo indirizzo affronta più direttamente il problema delle altre religioni (e solo indirettamente quello missionario); e svolge prevalentemente riflessioni d'indole speculativa, deduttiva, legandosi alla tradizione tomistica. Ma, in forza di un risalto maggiore dato alla *fides qua* (atteggiamento di fede), rispetto alla *fides quae* (contenuti di rivelazione) minima indispensabile alla salvezza, si può parlare di una svolta in senso antropologico. Di fatto viene analizzato teologicamente il «senso religioso» dell'uomo, l'intenzionalità profonda della religiosità che si presuppone stia alla base di tutte le religioni. Si studia il fe-

nomeno religioso, più che come fatto storico superficiale, come espressione della religiosità radicale; e questa viene considerata come vita personale e globale, come dimensione che coinvolge tutta la persona, e non solo la ragione, come vita vissuta implicitamente prima che come teorizzazione esplicita, in stretta connessione col momento morale della persona.

L'apparizione di questa tendenza, nell'ambito della teologia cattolica, viene fissata nel 1934 col volume di O. KARRER, *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum*. Si possono considerare su questa linea — con le precauzioni di cui si è detto all'inizio, e in rispetto della loro originalità — T. Ohm, lo stesso J. Maritain, J. Mouroux, T. Seckler, Y. Congar (cfr. bibl.).

Il principale teorico però rimane K. Rahner. Infatti, solo dopo di lui si può parlare veramente di tendenza. Sulla sua scia troviamo: A. Roeser, H. R. Schlette, R. Panikkar, ed anche G. Thils ed altri (cfr. bibl.).

A voler riassumere la posizione di K. Rahner, potremmo formulare le seguenti tesi.

a) *Salvezza e grazia investono tutta la storia e tutto l'uomo*

Non si può parlare di due storie: una salvifica e una non salvifica. La storia della salvezza è unica e si attua dentro la storia del mondo. La salvezza non è infatti un puro e semplice futuro, e non è neppure un bene «riservato» entro un determinato ambito della storia. Se è vera e reale la volontà salvifica universale di Dio, l'azione di Dio deve essere presente, anche se in maniera nascosta, dentro tutta la storia. Certamente storia della salvezza e storia profana si distinguono (Rahner non identifica le due storie!). Ma la cosa più importante da affermare, nel tentativo di decifrare l'essenziale differenza tra l'una e l'altra storia, è che nella maggior parte dei casi l'agire salvifico di Dio non arriva alla coscienza dell'uomo, non viene tematizzato, o può essere interpretato solo ambigualmente. Ecco il senso profondo della storia specifica della salvezza: essa è il momento cosciente della salvezza, è il luogo profetico dell'azione di Dio; in essa si compie la decifrazione profetica della grazia salvifica di Dio.

Qualcosa di analogo si può dire della persona dell'uomo. Tutto l'arco della vita d'un uomo — se è vera ed autentica la volontà salvifica universale di Dio — è costitutivamente attraversato dalla presenza attiva della grazia. Va combattuto ogni estrinsecismo nella concezione dei rapporti tra natura e grazia. La grazia

entra dentro i costitutivi essenziali dell'uomo, ponendosi in essi come costitutivo storico (Rahner lo chiama «esistenziale soprannaturale»). L'uomo per il fatto stesso di essere esistente e vivo, ha a che fare non solo con la propria natura, ma anche con la grazia. E non — come poteva sostenere la vecchia teologia estrinseca — con una grazia e un soprannaturale da concepirsi quasi come un «miracolo» e come un «premio» accordabile da Dio solo al termine di un itinerario speso per ottenerlo od adeguarsi ad esso (il «soprannaturale» inteso come ciò che trascende, anche nella successione storica, gli elementi costitutivi, consecutivi, le possibilità e le esigenze della natura), o come un dono sempre provvisorio e soprattutto sempre condizionato e quindi saltuario (fino ad ipotizzare la situazione in cui qualche uomo non giunga mai a disporsi alla grazia, nemmeno attuale, o che qualche altro si renda meritevole di un abbandono definitivo).

b) *Trascendentalità dell'azione di Dio e dell'uomo*

Seguendo tracciati fortemente sottolineati da Heidegger — e questo è certamente il lato più discutibile della posizione di Rahner —, si va alla ricerca, prima che della realtà, delle «condizioni di possibilità» dell'agire di Dio e dell'uomo. Questi prima di attualizzarsi in espressioni tematizzabili, categoriali, esplicite, con contenuti ben determinabili, si radicano in un orizzonte trascendentale che precede qualsiasi decisione e qualsiasi coscienza esplicita. Nell'uomo la esperienza della grazia può verificarsi anche prima della sua coscienza e della sua accettazione esplicita. L'uomo, in altri termini, già si intreccia con Dio in maniera radicale, quando decide per un trascendersi pieno, quando si accetta per quello che è veramente e in profondità, cioè per un essere aperto, quando soprattutto operando si mantiene tale, cioè aperto. Questa decisione personale non può non avere a che fare con la grazia. Questo atteggiamento religioso radicale è chiamato «fede implicita». L'accoglimento di sé come esistenza aperta mantiene l'uomo nel dinamismo teso a Dio, ed equivale a un abbozzo di fede. Altrettanto dicasi dell'azione di Dio. Dio parla e la sua grazia agisce, anche prima di trasmettere messaggi codificati e anche prima di compiere dei gesti concreti. Rivelazione e grazia sono anzitutto quelle «increate» e non quelle «create» (secondo la terminologia scolastica); prima delle «cose comunicate e date» da Dio, c'è lo stesso autocomunicarsi e auto-

donarsi di Dio. Non si tratta del «Dio in sé», ma del «Dio in quanto rivolto all'uomo, alla sua salvezza», il «Dio remuneratore» o «Salvatore». È ciò che spiega la possibilità dell'incarnazione e di ogni altra grazia. È l'assoluta disponibilità di Dio verso l'uomo. Questa permette di parlare di cristiani anonimi, ma anche di cristianesimo anonimo, in quanto struttura radicale di rapporti tra Dio e uomo, in cui l'intreccio si attua anche prima della coscienza e della tematizzazione o formulazione esplicita e categoriale.

c) *Storia e teologia forniscono controprove*

Finora il discorso era rimasto speculativo, e deduttivo: si dava valore alla tesi della «volontà salvifica universale» e al «realismo» della grazia. Ora si cercano controprove, o meglio comprove. Ma anche queste sono d'ordine sintetico e globale.

Anzitutto l'esperienza storica della chiesa ha potuto insegnare come il pessimismo nutrito a priori e in lontananza può cambiarsi in ottimismo quando si avvicinino realmente persone e strutture religiose che vivono al di fuori della chiesa. Ci si convince della capacità di retto uso della libertà, nell'intreccio con le istanze etiche e quindi con la grazia. L'ipotesi che fuori della chiesa sia normale il rifiuto della grazia offerta da Dio nell'ambito delle scelte morali, mentre sarebbe normale l'accoglimento della stessa grazia tra coloro che si trovano dentro il cristianesimo esplicito e consapevole, viene smentita da chi guarda ai fatti e all'esperienza. D'altra parte nella teologia cattolica si è sempre sostenuto che la grazia può venire accordata anteriormente ai sacramenti (e l'anteriorità valorizza l'implicito e il voto, ma anche l'extra, l'al di fuori dell'area del cristianesimo esplicito). Nei Padri della chiesa non si è per nulla favorevoli all'idea dei sacramenti come forze magiche, alle quali meccanicamente ed esclusivamente si legherebbe la grazia. Ma anche dalla scolastica in poi è normale l'idea che il momento visibile della grazia vien dopo il momento invisibile: il sacramento è necessario, ma la grazia lo può precedere, anzi nei casi ideali — di buone disposizioni — lo precede, per cui esso sopravviene come ratifica e consacrazione storica di un dono già concesso.

d) *Anche i dati sociologici e storici sono importanti*

Non si può negare il valore universale del regime di incarnazione, che si è evidenziato proprio nel cristianesimo. Ebbene: in questa pro-

spettiva l'incarnazione della religiosità nella religione è un fatto necessario, e va presa sul serio. Ogni religione storica è espressione visibile in cui si traduce il senso religioso, e di cui poi esso stesso si alimenta. Non si può contrapporre un discorso positivo che valorizzi la religiosità (giungendo ad esempio a parlare di cristiani anonimi) e un discorso negativo che disprezzi le religioni.

Altro fatto da considerare seriamente è il permanere storico di un pluralismo di religioni. Se ciò non porta a una relativizzazione assiologica del cristianesimo in quanto tale, denuncia però una certa insufficienza dell'attuale concretizzazione del cristianesimo, un certo suo carattere parziale (almeno per quanto riguarda il «rivestimento culturale»), non perfettamente adeguato alla sua fondamentale universalità. In ogni caso il pluralismo delle religioni è un segno misterioso che la teologia deve interpretare, in quanto pone degli interrogativi seri; come ad es. circa la salvezza e circa l'estensione del piano salvifico nella storia della persona e dell'umanità.

e) *Rinnovato significato delle missioni*

Il rapporto tra cristianesimo ed altre religioni non può ridursi ad antitesi netta, come se tutto il bene fosse da una parte e tutto il male dall'altra. Ambiguità, imperfezioni si insinuano nella concretezza storica di ogni religione.

Il rapporto sarà invece di graduale approssimazione, o di graduale partecipazione alla perfezione «in pienezza e assolutezza» che viene indicata (anche se non perfettamente tradotta in realtà storica) dal cristianesimo. Il cristianesimo è la tappa esplicita finale di un cammino religioso. Il modello di questo rapporto è sempre costituito dal legame tra Antico e Nuovo Testamento; anche se bisogna tener conto della analogia. Comunque l'Antico Testamento offre criteri ermeneutici per decifrare la situazione di tutte le altre religioni per rapporto al cristianesimo.

In questo contesto, e con questi limiti, si può parlare di una certa legittimità provvisoria delle altre religioni, nella misura in cui esse rappresentano tappe verso la definitività escatologica del cristianesimo. Difficile dire quando scatti l'obbligatorietà del superamento storico di una tappa.

L'esigenza missionaria rimane, ma viene motivata più che dalla necessità di salvezza individuale dalla necessità di incarnazione della chiesa come strumento storico-visibile della grazia: la grazia tende a visibilizzarsi pubblicamente

nella storia, come meta della sua pienezza integrale.

Alcune di queste idee sono oggetto di cocenti dibattiti, specie nell'ambito dei missionari; specie dopo il celebre Colloquio di Bombay (25-28 novembre 1964), nel quale alcuni teologi (soprattutto H. Kueng) diedero espressione radicale alle tesi di Rahner, ad esempio sostenendo che il cristianesimo è «via straordinaria» di salvezza rispetto alle altre religioni che costituirebbero delle «vie ordinarie». Linguaggio senz'altro equivoco, quando solo si pensi che nella teologia classica ormai il termine «ordinario» ha preso il senso di «secondo la norma», «voluto da Dio come norma ordinaria», quindi «obbligatorio» e il termine «straordinario» significa «eccezionale» anche rispetto alle intenzioni di Dio; mentre nel linguaggio sociologico moderno «ordinario» prende il senso di «comune», «fatto di maggioranza» senza rilevanza giuridica od etica. In ogni caso, nonostante i limiti della nostra classificazione delle due correnti o linee di tendenza, si può dire che il discorso attuale della teologia cattolica sulle religioni non cristiane si muova tutto tra l'una e l'altra tendenza, ed esiga lo sforzo di una integrazione delle due prospettive almeno per quanto riguarda il metodo: poiché non basta l'indagine positivistorica promossa dalla prima, né la riflessione teoretica su cui si fonda la seconda; è necessaria una più stretta e feconda armonizzazione tra i due procedimenti.

IV/ INDICAZIONI DEL VATICANO II

a)

Le tappe che portano il concilio a formulare una incipiente dottrina sulle religioni non cristiane sono abbastanza significative.

L'inizio può essere considerato quella «crisi di coscienza» che è stata seminata nei popoli, e di riflesso ha coinvolto la chiesa, in seguito alla conoscenza dei misfatti compiuti dall'antisemitismo hitleriano. La persistenza storica di Israele e le persecuzioni atroci contro gli ebrei furono presentate alla coscienza cristiana come due misteri storici da interpretare. Tutto cominciò quando lo storico ebreo francese Jules Isaac, autore del libro *Gesù e Israele*, in una memorabile udienza ottenne da Giovanni XXIII la promessa che la chiesa si sarebbe interessata a un ripensamento della teologia in funzione di rivedere i fattori antisemiti, inac-

ceffabili, eppure forse ancora presenti, nell'inssegnamento cattolico.

Una felice combinazione di motivazioni politiche (non avvallare interpretazioni prosionistiche e antiarabe del nuovo atteggiamento della chiesa; predisporre un piano religioso di pace che guardasse a tutto il mondo) portò progressivamente l'interesse su tutto il fronte delle religioni non cristiane. Tocca a Paolo VI questo ampliamento decisivo d'orizzonte. Più che le parole, sono emblematici i suoi gesti. Il viaggio in Palestina (4-6 gennaio 1964) esprime il primo grande incontro di tre religioni: la cristiana, la giudaica, la mussulmana. Nella Pentecoste dello stesso anno (19 maggio) istituisce il Segretariato per i non cristiani. Il 6 agosto, sempre del 1964, pubblica l'enciclica *Ecclesiam Suam* che teorizza fra gli altri, il cerchio del dialogo con i non cristiani. Il 2-5 dicembre, l'anno dei «non cristiani» si conclude col famoso viaggio del Papa in India.

È in questo contesto che si sviluppa la riflessione teologica conciliare: con preponderanza data ai problemi concreti della lotta ad ogni discriminazione, della pace del mondo. Il breve cenno dedicato al problema ebraico si trova dapprima gestito dal Segretariato per l'unità dei cristiani, in quanto momento del problema ecumenico generale. In seguito riceverà autonomia, e con l'apporto del nuovo Segretariato per i non cristiani diventerà un documento originale, la dichiarazione *Nostra Aetate*, promulgata definitivamente il 28 ottobre 1965.

Accanto a quel testo, però, si può dire che quasi tutto il concilio apporta molti altri contributi. In particolare la *Lumen Gentium* (specie al n. 16 del c. II sul Popolo di Dio), la *Dei Verbum* (con la più ampia accezione di rivelazione, che riguarda tutta la storia a partire dalla stessa creazione; e solo dopo questa descrizione della Parola di Dio si pone il tema della fede), l'*Ad Gentes* (con la sua interpretazione ampliata del senso e del significato delle missioni), la *Gaudium et Spes* (con l'accettazione del ruolo della storia, e dell'impegno per l'uomo).

b)

Volendo ricavare le linee portanti della dottrina conciliare, si possono fare le seguenti osservazioni.

a) Anzitutto, il contesto storico nuovo è dato dall'impegno primario della chiesa per la pace e per l'unità del genere umano. Due sono i risvolti di questo impegno: uno negativo, in forza del quale la chiesa non vuole più trarre dalla propria coscienza di verità e unicità motivi o

pretesti per introdurre discriminazioni tra gli uomini; l'altro positivo, in forza del quale la chiesa mira a fare storia promovendo la persona umana, i suoi valori, e indirettamente anche i valori autentici delle varie culture e delle varie religioni.

b) Perciò viene preso in maggiore considerazione l'*homo religiosus*.

Si può quasi dire che risulti evidente la preoccupazione di fedeltà ai dati della fenomenologia della religione, evitando di anteporre o sovrapporre giudizi di verità. L'attenzione, quindi, alle strutture storiche e visibili in cui si esprime la religiosità si fa anche più adeguata al principio dell'incarnazione. Il soggetto del dialogo è sempre l'uomo, il singolo o il popolo (il concilio evita di mettere in primo piano, come soggetto, le religioni in quanto tali); ma progressivamente, proprio ampliando e concretizzando l'uomo partner del dialogo, anche le religioni in quanto tali prendono rilievo (questo passaggio è evidente nella *Nostra Aetate*).

Anche più interessante è l'interpretazione del senso religioso che sta alla base delle religioni. Esso risulta sì da una problematica che coinvolge l'uomo stesso («l'uomo si fa sé stesso problema»), ma si accende in una misteriosa intuizione del divino che ha i caratteri dell'*attesa-ascolto*. La descrizione risente dei dati della fenomenologia, ma è interessante notare come non vi sia traccia — nella descrizione assunta dal concilio — del discorso sulle «religioni come creazione della superbia umana», come «frutto di autosalvazione». Anzi, si può notare come il sentimento religioso di base venga descritto, nel c. II della *Nostra Aetate*, quasi in analogia con la struttura dell'atto di fede soprannaturale (senza impegnarsi, è chiaro, in una ulteriore sua valorizzazione teologica): i verbi sottolineano non l'attività dell'uomo ma la sua passività (si parla infatti di «perceptio», che a volte sale fino a diventare «agnitio»; e il «senso dell'arcano» viene orientato alla percezione di Dio presente nella storia). Soltanto quando si parla delle religioni culturali (e non delle primitive) si fa cenno alla creatività dell'uomo; ma anche in questo caso, si tratta di una creatività che non tocca la produzione dell'essenza della religione ma il suo rivestimento espressivo (perché «rispondono ai problemi già percepiti col senso religioso mediante nozioni più raffinate e linguaggio più elaborato»). L'iniziativa dell'uomo viene dopo il momento di attesa, di ascolto, e si colloca piuttosto nel momento di traduzione culturale. Sulla stessa strada si colloca l'attenzione nuova

morale, all'interno della coscienza, perché ivi si colloca il primo e più radicale incontro tra uomo e Dio, tra libertà e grazia.

c) Di conseguenza alcune *tesi teologiche* ricevono *nuova luce*.

Come la chiesa riconosce che il mistero di Israele, permanente nella storia, stimola la chiesa stessa a decifrare meglio il proprio mistero (l'attenzione agli altri fa tornare meno sprovveduti a se stessi), così dall'impatto sul problema delle religioni non cristiane molte tesi teologiche si ricaricano di senso più profondo.

Sul piano della realtà della salvezza, i testi conciliari ribadiscono l'indecifrabilità del mistero. Chi si salverà? quanti si salveranno? Si può anzi, dire che i testi conciliari portano avanti una positiva speranza che molti siano coloro che, anche fuori della struttura visibile della chiesa, si salvano.

Sul piano delle strutture, o vie di salvezza, si ammette (specie nell'*Ad Gentes*, nn. 3 e 6) che ci si possa trovare dentro senza saperlo, per cui non c'è adeguazione tra l'esistenza di una via di salvezza e il suo riconoscimento; si parla di Dio *presente, anche se nascostamente*, nella ricerca umana; si evita di parlare di scadenza nella successione delle tappe della storia salvifica (specie in *Nostra Aetate*, c. IV, a proposito del rapporto Israele e chiesa).

Al posto di «assolutezza» del cristianesimo si parla di *pienezza, di integralità, di ricapitolazione*. Le teorie patristiche dei «semi del Verbo» e della «praeparatio evangelica» — specie la prima — sono recepite in modo abbondante nei testi conciliari; tanto che si potrebbe quasi affermare che ciò che costituiva una semplice «dottrina nella chiesa» (presente in essa, tollerata o semplicemente ammessa) e temporaneamente soltanto, ora è diventata «dottrina della chiesa» (fatta propria ufficialmente, anche se non in modo imperativo, e tanto meno esclusivo). Ma forse il concetto più nuovo e più ricco è quello della «ricapitolazione escatologica», mandato avanti nell'*Ad Gentes* (n. 9): l'era della chiesa, vien detto, è l'era finale della storia, in cui si raccoglie il già seminato e già presente; è *l'era dell'epifania*, o della scoperta dei valori e dei tesori di verità e di grazia che dal Verbo e dallo Spirito sono stati già seminati e fecondati nella storia.

È chiaro che questo impegno di scoperta — o di epifania — non è una pura coscientizzazione ed esplicitazione; implica sempre — è quasi un ritornello nei testi conciliari — tre momenti successivi e integrativi: purificare, consolidare,

posta dalla chiesa al momento della opzione elevare (o sintetizzare, ricapitolare nel Cristo). L'*ambiguità* derivante dall'azione del *Maligno* si trova ovunque e sempre. Certamente la chiesa ha garanzie irripetibili: può toccare vertici di infallibilità, è indefettibile nonostante la possibilità di peccato. Ma anche quando si parla degli altri, si adopera sempre il verbo «purificare»; e questo logicamente implica che il male non intacca la sostanza delle realtà toccate dal male. Anche se il tema della «conversione» rimane centrale, esso riguarda tutti e sempre, anche la chiesa; e comunque il discorso non può essere fatto in termini quantitativi, di percentuale (il buddismo...sarebbe nella verità il 30%, il 60%?!).

c)

L'*impegno missionario* rimane duplice: negativo, eliminare il male che contagia persone, culture, e religioni; positivo, valorizzare, consolidare, ricapitolare nella pienezza di Cristo tutti i valori. Certamente il concilio ha dato particolare impulso al compito positivo.

d)

Una *domanda finale*. A quale delle due tendenze della teologia cattolica il concilio ha dato maggior peso? Si risponde normalmente: alla linea Daniélou. Era infatti la linea più consolidata, più agganciata esplicitamente con la tradizione, più rappresentata nell'équipe che operò nella preparazione dei testi conciliari. Ma leggendo in profondità i testi conciliari, soprattutto là dove si valorizza il criterio dell'implicito, e dove si dà importanza al momento delle opzioni morali all'interno della coscienza, e al «senso religioso» radicale, e dove si toccano i principi teologici di partenza (rivelazione, fede, salvezza, storia), ci si accorge che anche la linea Rahner ha trovato eco ed appoggi nella dottrina conciliare.

Ma non importa chiudere un bilancio, per dare un vincitore. Importa che la riflessione teologica cammini, maturando un'esegesi equilibrata della dottrina conciliare, integrando le varie prospettive senza contrapporle artificialmente.

V/ PROBLEMI E PROSPETTIVE

Nonostante le motivazioni prevalentemente pastorali e pratiche, la dottrina conciliare è sufficientemente ricca e completa. Sarà molto difficile che la teologia che ha ruotato intorno al concilio riesca a dire parole veramente nuove. Se è vero, però, che il concilio è punto di par-

tenza e non solo punto di arrivo, bisogna prepararsi a un cammino nuovo anche per quanto riguarda il rapporto colle religioni non cristiane. Siamo appena agli inizi. Ma a chi spetterà ora questo passo in avanti?

Probabilmente qualcosa avrà da fare ancora la teologia accademica (delle nostre facoltà teologiche e dei nostri seminari o studentati). Ma probabilmente l'impegno maggiore sarà d'ora in avanti proprio quello pastorale-missionario, sul fronte degli incontri concreti tra cristianesimo e culture.

Tentiamo un'indicazione di prospettive.

a)

Senz'altro dovranno continuare gli *studi teoretici*, specialmente per quanto riguarda il rapporto rivelazione e storia, storia generale della salvezza e storia speciale; ma dovranno farsi più concreti, applicandosi alla Bibbia, per cogliere dalla Bibbia e nella Bibbia il senso universalistico e la tensione tra «resto» o «piccolo gruppo eletto» e «massa dell'umanità».

b)

Concretezza maggiore si richiederà, anche per la soluzione dei predetti problemi, accettando l'incontro effettivo con *Ebrei e Mussulmani* anche nella interpretazione della storia biblica e della storia generale alla luce della Bibbia. Il fatto conciliare che ha portato all'interesse per le religioni non cristiane partendo dal problema ebraico e poi allargandolo a quello arabo (a tutt'oggi il rapporto religioso con gli Ebrei è legato al Segretariato per l'unione dei Cristiani, anche se con organismo distinto) si è rivelato sempre più come significativo e provvidenziale. Il leggere insieme la Bibbia e l'interpretarla insieme (insieme a fratelli Ebrei e a fratelli Mussulmani) porta una luce nuova. Da fatto culturale diventa fatto teologico.

La presa di coscienza che il primo rapporto-scontro — quello del cristianesimo nascente col giudaismo — è paradigmatico di ogni altro incontro-scontro, sta portando i suoi frutti. Si stanno scoprendo nuovi criteri per la decifrazione degli elementi culturali che si incrostano in ogni incarnazione della fede cristiana; anche in quella provvidenziale operata da Paolo (come protagonista, anche se non unico), che aprì il cristianesimo al mondo greco-romano. Ora si stanno riscoprendo i segni e i resti del primitivo cristianesimo, quello ancora legato al ceppo giudaizzante; e se ne vedono i valori, soprattutto emblematici per rapporto a possibilità future di nuovi impianti in altre culture.

Qualcosa di analogo potrà darci l'incontro più deciso e diretto con il mondo mussulmano, con la sua teologia e la sua metodologia.

c)

Ma certamente la parte più decisiva spetta alle esperienze di dialogo sul *fronte missionario* vero e proprio: sia in Africa che in Asia. La chiesa intera sta muovendosi per facilitare questa impresa e per sintonizzarsi ad essa: il tema dell'incontro cristianesimo e culture (varie e varianti) domina ormai il discorso pastorale dell'intera cattolicità.

Esperienze liturgiche e di spiritualità già vengono segnalate come inizio di un nuovo corso promettente. Letture di «libri sacri» delle antiche religioni dell'India entrano nelle celebrazioni liturgiche, accanto o prima delle letture dell'Antico Testamento. Monasteri cristiani ospitano monaci indù o viceversa, per giorni ed incontri di preghiera. Alcune di queste esperienze sono organizzate anche ufficialmente: o dalla gerarchia cattolica, o dallo stesso Consiglio ecumenico delle chiese.

Una penetrazione più profonda nel cuore delle altre religioni dona migliore comprensione di esse e della stessa fede cristiana. Dai grandi «spirituali» (pensiamo all'Abate Monchanin, a Dom Le Saux, pionieri di incontro ecumenico tra monaci in India) ci viene assicurato che il vero ecumenismo è quello praticato nelle vette e nel cuore delle religioni là dove ogni religione è vissuta nella sua potenza più alta; ivi è possibile intendersi di più, per arrivare a scoprirsi più vicini e sentirsi anche più diversi. Non è a livello di «minimo comune denominatore» che si attua l'incontro più vero e fecondo; anzi, là si rischia il sincretismo e l'indifferenzismo. Due santi — ci vien detto — della stessa chiesa sono al tempo stesso i più uniti e i più diversi; quando si sale in alto o si va in profondità, si scopre l'armonizzazione tra unità e diversità.

Promuovendo questo tipo di incontri e di esperienze, la teologia futura avrà modo di approfondire le sue tesi più vecchie ma anche quelle più recenti convalidate dal discorso del Vaticano II. E allora nuovi passi in avanti saranno possibili; superando certi «impasse» di oggi.

d)

Analogo discorso dovrebbe farsi per quanto riguarda la *sacramentalità* e la *struttura istituzionale* che caratterizzano la concreta incarnazione del cristianesimo.

Finché la teologia rimane chiusa nell'ambito delle esperienze cristiane e di chiesa realizzate in Occidente, potrà solamente parlare di astratte distinzioni: tra nucleo permanente ed essenziale del contenuto di fede e rivestimento culturale accidentale e provvisorio; tra struttura immutabile d'istituzione divina della chiesa e forme variabili della sua concretizzazione storica. Ma individuare bene il confine tra sostanza ed accidenti, tra invariabile e variabile, è compito che rileva più dal cammino storico concreto; quando è possibile verificare il confronto tra culture, ed eventualmente tra impianti diversi di fede cristiana. Daniélou ha potuto accennare all'accostamento dei «bagni sacri nel Gange» col Battesimo cristiano. Ma altre cose potrebbero suggerire le esperienze dirette di chi vive in profondità dentro la spiritualità induista. E così dicasi di altri sacramenti cristiani; e di altri aspetti della struttura della chiesa.

La delicatezza estrema del compito spiega la prudenza, oltre che il coraggio, necessaria, e sempre richiamata dai responsabili. Ma il problema è quello; esso rimane, e chiede soluzione. E l'orientamento tracciato è una pista di cammino irreversibile.

e)

Certamente, come ha teorizzato Paolo VI nella sua enciclica *Ecclesiam suam*, anche il dialogo tra chiesa e non cristiani — di cui si interessa, per le premesse dottrinali di fondo, la teologia delle religioni non cristiane — viene inglobato dentro il cerchio più vasto del dialogo col mondo. È penultimo, rispetto al confronto chiesa-mondo.

L'impegno per i problemi umani, quelli della persona e quelli del genere umano inteso come unità globale di sorte e di storia, condiziona — oltre che esserne condizionato — il discorso sulle religioni. Già si è visto come è stata proprio la considerazione degli aspetti soggettivi (la persona nella sua dignità, la buona fede presupposta e non a priori sospetta, i diritti della ricerca della verità, il dinamismo segreto della coscienza per rapporto ai valori etici, prima che religiosi...) a mettere in moto un'attenzione nuova, più benevola, nei riguardi degli «altri». Certamente, la comunione fra tutti gli uomini di fedi diverse, la partecipazione di cristiani e credenti non cristiani alle stesse lotte per l'unità dei popoli, per la pace, per la soluzione di problemi della fame, della miseria, delle ingiustizie, rinsalderanno nuovi vincoli tra le stesse religioni diverse, e creeranno così

nuova mentalità, daranno nuove e insospettite capacità di scoprire ciò che sul piano religioso è unificante e può essere inserito in Cristo, e ciò che invece è dispersivo e deve essere lasciato.

La teologia però, non può lasciare che questo avvenga casualmente o fatalmente. Deve seguire questi passi dell'incontro concreto e vivo, per aiutarlo ad essere autentico, ossia pregno di senso religioso — e non scadere nel riduttivismo della politica —, e per riceverne le stimolazioni maturandole in nuove e più meditate riflessioni sui principi della fede cristiana.

f)

A conclusione di quanto detto va sottolineata la funzione storica del *Segretariato romano per i non cristiani*. Questo organismo di curia ha modeste possibilità e funzioni, attualmente; ma ha immenso significato storico di itinerario futuro.

La sua competenza potrebbe sembrare prevalentemente tecnica. Gli statuti prevedono: la promozione di studi e di contatti; la ricerca di metodo e di vie per il dialogo; la preoccupazione per far conoscere e apprezzare equamente sia il cristianesimo ai non cristiani, sia le religioni non cristiane ai cristiani.

Ma il solo fatto della sua presenza richiama un impegno, garantisce la permanenza nella chiesa, ai suoi stessi vertici, di una preoccupazione. E sta ad indicare, appunto, che la teologia, soprattutto in questo campo, non può muoversi da sola; ha bisogno di stringersi alla missione, di accompagnare la chiesa che vive, soffre, sperimenta il suo cammino verso il futuro, verso l'incontro con le religioni, con la storia, col mondo.

BIBLIOGRAFIA

1/

Rimandiamo ai vari Dizionari ed Enciclopedie dedicati allo studio delle religioni; ove qualche traccia, specie sotto alcune voci, di teologia delle religioni...si può trovare. Non diamo bibliografia alcuna per quanto riguarda l'aspetto storico, psicologico, sociologico, fenomenologico o di storia comparata delle religioni, come invece fa V. BOUBLIK nel suo *Teologia delle religioni*, Roma 1973.

2/

Rassegne bibliografiche sulla teologia delle religioni non cristiane si possono trovare in: E. BENZ, *Das Christentum und die nicht-christlichen Hochreligi-*

gionen. Begegnung und Auseinandersetzung. Eine internationale Bibliographie, Leiden 1960; P. ROSSANO, *Le religioni non cristiane nella storia della salvezza*, in: ScuolC, 1965, suppl. 2.

3/

L'attenzione al problema inizia con: E. TROELTSCH, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen 1902¹, 1929³; trad. it. *L'assolutezza del Cristianesimo e la storia delle religioni*, Napoli 1968; la storia di questa problematica, in: J. HESSEN, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, München 1963.

4/

Per la teologia cattolica, catalizzatore diventa il testo conciliare *Nostra Aetate*; vedere i vari commentari: nelle collane della Elle-Di-Ci, Torino; di «Unam Sanctam», Paris; di LThK Freiburg i. Br.; in T. FEDERICI, *Il Concilio e i non cristiani*, Roma 1966; in AA. VV., *La Chiesa e le religioni non cristiane*, Napoli 1966; in L. VILLA, *Vaticano II e religioni non cristiane*, Brescia 1971. Commentari al concilio si possono considerare i numeri unici di varie riviste e atti di congressi di missionologia: il n. 80, 1966, di «Lumière et vie»; il n. 21, 1966, di «Lumen Vitae»; il n. 15 di «Studia Missionalia» (*L'Eglise et les religions*) dell'Università Gregoriana di Roma, 1966. Da allora le riviste missionarie, le settimane missionarie e i congressi missionari si dedicano a riflettere sul concilio. Prima del concilio, essi hanno offerto preziosi approcci; come la «XXXIV Semaine de Missiologie» (*Approche du non-chrétien*), Louvain 1964; la «V Sessione delle Settimane di studi missionari» org. dall'Università Cattolica del S. Cuore (*Le missioni e le religioni non cristiane*), Milano 1964. Importante anche un numero speciale di «Seminarium», sul tema *De habitudine christianorum ad religiones*, 12, 1972, 2.

5/

Il dibattito, però, ha trovato la sua accensione più forte nel «Colloquio di Bombay» novembre 1964; gli *Atti* sono editi a cura di J. NEUNER, *Christian Revelation and World Religions* (contiene i contributi di P. FRANSEN, H. KÜNG, J. MASSON, R. PANIKKAR), London 1967.

6/

Anche l'attività del *Segretariato per i non cristiani* esprime una teologia; vedere il suo «Bulletin» e soprattutto alcune pubblicazioni, come: *Vers la rencontre des Religions. Suggestions pour le dialogue*, Roma 1967; ed. it., a cura di P. ROSSANO, *Guida al dialogo con le religioni*, Brescia 1968; *Religions. Thèmes fondamentaux pour une connaissance dialogique*, Roma-Milano 1970 (edito in più lingue).

7/

Per la «linea Daniélou». Vanno, anzitutto segnalate le opere di H. DE LUBAC: *Le fondements théologiques des missions*, Paris 1946; ID., *Catholicisme*, 1938¹, 1952³; trad. it., *Cattolicesimo*, Roma 1948; ID., *Aspects du Bouddhisme*, Paris 1952; ID., *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, Paris 1952;

trad. it. *Buddismo e Occidente*, Milano 1958. Studio globale sulla «linea Daniélou»: R. ESTEBAN VERASTEGUY, *Christianisme et Religions non chrétiennes: analyse de la tendance Daniélou*, in: ED 2, 1970, 229-279. Opere principali di J. DANIELOU, *Le Mystère du salut des nations*, Paris 1946; 1948; trad. it., *Il mistero della salvezza delle nazioni*, Brescia 1954; ID., *Le Mystère de l'Advent*, Paris 1948; trad. it., *Il mistero dell'Avvento*, Brescia 1953; ID., *Les saints païens de l'Ancient Testament*, Paris 1956; trad. it., *I santi pagani nell'Antico Testamento*, Brescia 1964; ID., *Dieu et nous*, Paris 1956; trad. it., *Dio e noi*, Alba 1957; ID., *Au commencement - Genèse I-XI*, Paris 1963; trad. it., *In principio: Genesi 1-11*, Brescia 1963.

8/

Per la «linea Rahner». Un ragguglio sugli antecedenti: H. NYS, *Le salut sans l'Évangile*, Paris 1966; trad. it., *La salvezza senza Vangelo*, Roma 1969 (questo lavoro dà ragguglio anche bibliografico sulle posizioni di numerosi teologi: L. Capéran, R. Lombardi, O. Karrer, J. Maritain, P.-A. Liégé, J. Mouroux, M. Seckler, Y. Congar, Th. Ohm, Ch. Journet, E. H. Schillebeeckx. Ci dispensiamo, perciò, di dare la bibliografia su questi). La «linea Rahner», che spesso viene definita del «cristianesimo anonimo», è ricostruita puntualmente da A. ROEPER, *Die anonymen Christen*, Mainz 1963; trad. it., *I Cristiani anonimi*, Brescia 1966. Principali studi di K. RAHNER: *Weltgeschichte und Heilsgeschichte* in: *Schriften zur Theologie*, vol. V, Einsiedeln, 1962, pp. 115-135; ID., *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, *Ibidem*, pp. 136-158; ID., *Das Christentum und der «Neue Mensch»*, *Ibidem*, pp. 159-179; questi tre saggi sono stati pubblicati nella medesima successione in trad. it. in: *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1965; *Storia del mondo e storia della salvezza*, pp. 497-532; *Cristianesimo e religioni non cristiane*, pp. 533-571; *Il Cristianesimo e il «nuovo uomo»*, pp. 573-609; ID., *Die anonymen Christen*, in: *Schriften zur Theologie*, vol. VI, Einsiedeln 1965, pp. 545-554; trad. it., *I cristiani anonimi*, in: *Nuovi saggi*, vol. I, Roma 1968, pp. 759-772; ID., *Il cristianesimo anonimo e il compito missionario della Chiesa*, in: IDoc 10, 1970, 55-60 (l'A. si difende dalle accuse e dagli equivoci di interpretazione della sua teoria). Per un ragguglio ulteriore sulla discussione pro e contro la posizione di K. Rahner, cfr. V. BOUBLIK, o.c., pp. 254-256, con nota bibliografica.

9/

Altri AA. cattolici: AA. VV., *La valeur religieuse des religions païennes*, Québec 1950; AA. VV., *Das Christentum und die Weltreligionen*, Würzburg 1965 (contributi di H. FRIES, G. LANCZOWSKI, R. PARET, R. SCHLETTE); AA. VV., *Christentum und Religion*, Regensburg 1966; H. R. SCHLETTE, *Die Religionen als Thema der Theologie*, Freiburg i. Br. 1964; trad. it., *Le religioni come tema di teologia*, Brescia 1968; ID., *Die Konfrontation mit den Reli-*

gionen, Köln 1964; trad. it., *Il confronto con le religioni*, Brescia 1967; ID., *Colloquium salutis: Christen und Nichtchristen heute*, Köln 1965; trad. it., *Colloquium salutis: cristiani e non cristiani oggi*, Brescia 1966; R. PANIKKAR, *L'incontro delle religioni nel mondo contemporaneo*, Roma 1962; ID., *Religione e religioni*, Brescia 1964; ID., *Ogni autentica religione è via di salvezza*, in: AA. VV., *Incontro tra le religioni*, Milano 1968, pp. 107-123 (in questo volume si trovano saggi di T. FEDERICI, V. IOANNES, K. RAHNER, M. VESCI, e altri); G. THILS, *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*, Paris 1966; trad. it., *Religioni e Cristianesimo*, Assisi 1972; J. HEILSBETZ, *Theologische Gründe der nicht-christlichen Religionen*, Freiburg i. Br. 1967; K. KUNNUNPURAN, *Wais of Salvation. The salvific Meaning of non-christian religion according to teaching of Vatican II*, Poona (India) 1971; L. BOF, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, Paderborn 1972. Tutti i predetti autori, si trovano, più o meno, sulla linea di K. Rahner. Più vicini alla linea Daniélou: H. MAURIER, *Essai d'une théologie du paganisme*, Paris 1965; trad. it. *Teologia del paganesimo*, Torino 1968; E. CORNELIS, *Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes*, Paris 1965; B. STOECKLE, *L'umanità extra-biblica e le religioni del mondo*, in: *Mysterium Salutis*, Vol. IV, Brescia 1970, pp. 851-884; P. DAMBORIENA, *La salvación en las religiones no cristianas*, Madrid 1973 (il più completo trattato teologico sulle religioni non cristiane, a tutt'oggi; ricco nella parte storico-positiva e nella informativa,

elaborato in quella sistematico-speculativa; esso pure vicino alla linea Daniélou); il già citato V. BOUBLIK, *Teologia delle religioni*, Roma 1973, tenta una via di mezzo; al posto di «cristianesimo anonimo» parla di «catecumenato anonimo», e definisce «rappresentativa» la funzione della chiesa per rapporto alla missione salvifica.

10/

Per la teologia protestante. Una panoramica in: P. BEYERHAUS, *Zur Theologie der Religionen im Protestantismus*, in: *KerDo* 15, 1969, 87-104. Rimandiamo poi a: G. ROSENKRANZ, *Evangelische Religionskunde. Einführung in die theologische Schau der Religionen*, Tübingen 1951 (segue Barth e Tillich). Le posizioni di Barth e di Brunner sono contenute nella loro *Dogmatica*. Di P. TILlich segnaliamo: *Christianity and the Encounter of the World Religion*, New York 1963; trad. it., *Il Cristianesimo e le religioni*, Milano 1971; e *The Future of Religion*, New York 1966; trad. it. *Il futuro delle religioni*, Brescia 1970. Seguace di Barth: H. KRAEMER, *The christian Message in a non-christian World*, London 1938; ID., *La foi chrétienne et les religions non chrétiennes*, Genève 1956. Generica introduzione: E. BENZ, *Ideen zur eine Theologie der Religionsgeschichte*, Wiesbaden 1961. La linea attuale del Consiglio ecumenico delle chiese si trova in: *Religioni vive e dialogo ecumenico* (in varie lingue), Bologna 1974 (a cura di S. J. SAMARTHA; si nota un superamento della precedente linea di Kraemer).

TEOLOGIA E FILOSOFIA

ANTONIO MARGARITTI

I/ PREMESA STORICA AL CONFIGURARSI CONTEMPORANEO DEL CONFRONTO TEOLOGIA-FILOSOFIA. - II/ ALCUNE TRA LE POSIZIONI PIU' TIPICHE DELLA RIFLESSIONE CATTOLICA CONTEMPORANEA. - III/ ALCUNE TRA LE POSIZIONI PIU' TIPICHE DELLA RIFLESSIONE PROTESTANTE CONTEMPORANEA. - IV/ TENTATIVO DI BILANCIO.

È scontato che al confronto teologia-filosofia sono strettamente legati, direttamente o indirettamente, tutti i livelli della riflessione teologica e tutti i suoi contenuti; la questione infatti riguarda la metodologia teologica e il momento metodologico è decisivo per ogni ricerca. La «svolta» in atto, con i problemi che comporta, l'evidenziarsi di carenze nell'ambito dello statuto epistemologico (rese sempre più intollerabili), l'attuale contesto pluralistico (al di là delle loro indicazioni più percepite e percepibili), non fanno che rimandare, confermandone la necessità, all'interrogativo dei rapporti teologia-filosofia. Esigenza di completezza vorrebbe che alla

prospettiva di analisi «dalla teologia alla filosofia» fosse aggiunta la prospettiva reciproca e corrispondente «dalla filosofia alla teologia». Benché il collegamento fra di loro sia ovvio, una trattazione che dall'interno della teologia, e per il suo costituirsi come scienza stabilisca il confronto con la filosofia, possiede una sua specificità non riduttiva né depauperante. Il confronto prospettato nel quadro della riflessione contemporanea, mentre delimita la ricerca, non impedisce di indicare almeno la modalità fondamentale della problematica contemporanea come viene ricevuta dal passato, richiamato nei suoi momenti essenziali e tipici. Inoltre il termine «confronto» è sufficiente-

mente ampio, permettendo articolazioni diverse ed anche antitetiche: l'utilizzazione e il rimando come il rifiuto e l'antagonismo, ed è sufficientemente comprensivo di molteplici provenienze, motivazioni e sviluppi della riflessione contemporanea.

Sarebbe necessario preliminarmente precisare l'accezione di teologia e filosofia, ma a nessuno sfugge la precarietà di una simile richiesta, in quanto, da un lato, ogni risposta al «che cosa è filosofia» ha già implicito l'esercizio della riflessione filosofica e suppone la scelta di una tra le molte filosofie proponibili almeno a livello storico, e, dall'altro lato, intendere la teologia come «riflessione umana nella fede e ricavata dalla fede (*intellectus fidei* nella forma medioevale)» può sembrare una chiarificazione facilitante, ma sarebbe solo semplificazione indebita se non supponesse «il problema del concetto di fede», che nel caso riveste importanza decisiva con tutto il suo peso di oscurità e complessità.

I/ PREMessa STORICA AL CONFIGURARSI CONTEMPORANEO DEL CONFRONTO TEOLOGIA-FILOSOFIA

1/ L'utilizzazione della nozione aristotelica di scienza caratterizza il momento in cui il tema della teologia come scienza viene riflessamente proposto

Il tema della teologia come scienza è stato proposto in modo riflesso nell'alta scolastica; ciò non significa che il confronto tra teologia e filosofia abbia la stessa data di nascita, ma significa che il periodo in questione segna una data di particolare rilievo, in quanto l'utilizzazione della nozione aristotelica di scienza caratterizza un nuovo modo di stabilire il confronto. L'impossibilità di una contraddizione tra teologia e filosofia (a causa della fonte ultima: Dio creatore e rivelatore), la possibilità e la necessità di un influsso reciproco con la conseguente triplice funzione della ragione in teologia (dimostrare i preamboli della fede, illustrare le verità rivelate attraverso il confronto tra le verità stesse e con quelle puramente razionali, difendere le verità della fede dalle accuse che contro di esse si elevano) sono strettamente legate all'accettazione della nozione di scienza proposta da Aristotele. La riflessione tomistica in generale e come evidenziazione di problemi e come determinazione di proposte

risolutive, diventa inintelligibile supponendo una prospettiva di analisi diversa da quella suddetta. Inoltre è noto che il dialogo tra la facoltà delle arti e la facoltà di teologia fu perseguito da S. Tommaso attraverso l'utilizzazione della nozione aristotelica di scienza.

Nella «conoscenza dell'essenza universale delle cose e delle loro cause», due sono principalmente gli aspetti sottolineati: il comprendere inteso come rapportare il particolare all'universale e il collegamento causa-effetto di tipo deterministico; il primo aspetto è dipendente dal modello aristotelico di intendere il pensare; il secondo è collegato non solo con la ragione intesa come potere di deduzione o di dimostrazione, ma anche con la ragione intesa come facoltà dei principii, come la facoltà dell'immediato: ciò che ha in sé la propria giustificazione e può servire come punto di partenza per ogni dimostrazione. Al concetto di scienza così inteso applicato da S. Tommaso alla teologia, soggiace perciò l'orizzonte di analisi e la scelta teoretica della metafisica di Aristotele, per cui si può dire che la teologia è scienza per mezzo dell'ontologia. L'utilizzazione di Aristotele non ha lasciato senza difficoltà la riflessione tomistica; ed è esattamente nella risposta a tali difficoltà che S. Tommaso conferma la sua dipendenza da Aristotele. Una prima difficoltà riguarda i principii della scienza che sono immediatamente evidenti, mentre quelli della teologia non lo sono. S. Tommaso risolve l'aporia con il ricorso alla scienza subalternata (scienza che riceve i suoi principii da un'altra scienza: *scientia Dei et beatorum*); la teologia è scienza «per conclusionem» perché in essa si trova l'evidenza delle conclusioni e non dei principii. Questa difficoltà è collegata con il secondo elemento della definizione; col primo invece è collegata un'altra difficoltà: la scienza è dell'universale mentre la teologia è del particolare. La risposta di S. Tommaso afferma che anche in teologia il particolare è «figura, esempio e mezzo introduttivo dell'universale». Questa risposta suppone che nella mente dell'Angelico era condivisa la nozione di pensare come riportare il particolare nell'universale. Non tutti gli scolastici, neppure nella grande scolastica condividono questo modo di intendere la teologia come scienza; c'è chi sostiene la teologia come sapienza, e chi sostiene la teologia come scienza pratica (Bonaventura e Scoto). La reazione all'applicazione di scienza alla teologia e le difficoltà connesse, non impedirono alla soluzione tomista di divenire prevalente e di restare sostanzialmente immutata nella riflessio-

ne cattolica fino al Vaticano I (vedi per esempio la *Dei Filius* in cui la fede è presentata come accettazione della verità rivelata non a causa della sua evidenza intrinseca acquisita con il lume naturale della ragione, ma per l'autorità di Dio rivelante che non può ingannarsi né ingannare) e alla condanna del modernismo (secondo l'enciclica *Pascendi* attribuire, come fa il modernismo, la teologia naturale, i motivi di credibilità, all'intellettualismo — «ridicolo sistema tramontato già di gran tempo» — è atteggiamento agnostico) in cui quasi *ad litteram* sono ripresi testi tomistici. Il prevalere della prospettiva tomista non comporta l'esclusione di ogni tentativo di revisione, ma sottolinea che i tentativi fatti non divennero comunemente e pacificamente condivisi.

2/ La crisi della nozione aristotelica di scienza causata dalla variazione della riflessione metafisica e dall'ingresso della storia nell'ambito scientifico

Due furono principalmente i motivi della crisi della nozione aristotelica di scienza: la crisi della metafisica aristotelica e la variazione della scienza dal «come le cose devono essere» al «come di fatto sono». Tutta la complessa vicenda della metafisica moderna è in rapporto al tema della scienza. In Kant diventa evidente (non in lui soltanto e non in lui per primo, anche se in lui in maniera più coerente ed originale) il superamento del principio della originaria illimitazione e indivenienza dell'essere, fondamento del mondo dell'esperienza e del pensiero come è in S. Tommaso, e la trasposizione del fondamento dall'ambito dell'essere a quello del pensiero: l'essere da fondamento del pensare, diventa ciò che deve essere recuperato dal pensiero, per altro già privato in anticipo del suo rapporto immediato ed essenziale con l'essere. In questo tipo di metafisica radicalmente nuovo, la teologia come scienza attraverso l'ontologia, sente pesantemente la critica della dialettica kantiana, la quale sostituisce la filosofia prima aristotelica con la ontologia della coscienza trascendentale dell'ente che comporta il passaggio dalla teologia per via dell'ontologia alla teologia della fede razionale, morale, dei postulati della ragion pratica. Il superamento del gnoseologismo con il recupero dell'immanenza e con il correlativo rifiuto della trascendenza reintroduce nell'epoca seguente la metafisica non su base realistica, ma idealistica, in cui la scienza non ha spazio autonomo, divenendo sinonimo del procedimento

trascendentale, e scomparendo dalla triade fondamentale dello spirito assoluto. Il riconoscimento della gratuità dell'immanentismo metafisico segna un'ulteriore fase della riflessione, la quale, se è caratterizzata dal ritorno alla domanda ontologica, non implica il ricupero e la ripetizione dell'orizzonte greco di analisi, ma segna l'inizio di un'epoca nuova, dopo il nichilismo, l'esito più coerente dell'oblio dell'essere iniziato nella riflessione greca.

Se il momento critico della metafisica aristotelica può essere identificato in Kant, l'ingresso della storia nell'ambito della scienza, può essere identificato in G. B. Vico. Rifacendosi formalmente ad Aristotele egli dichiara che la vera conoscenza è conoscenza delle cause, ma da questa idea antica, egli trae una conseguenza del tutto nuova: *verum quia factum, verum est factum*. Il dominio incontrastato del *factum* segna una rivalutazione dell'opera dell'uomo, la quale è vista come l'unico elemento a lui noto. Compito delle facoltà dello spirito umano non è riflettere sull'essere ma sul *factum*, sul fatto compiuto, sul mondo tipico dell'uomo. L'uomo non ha creato il cosmo, per cui esso gli rimane impenetrabile. Una vera conoscenza completa, dimostrabile, gli risulta conseguibile unicamente nel campo della storia, la quale è appunto il settore dell'operato dell'uomo stesso e quindi dello scibile da lui. Il *factum* che segna il superamento dell'*ens* come criterio veritativo è anche la premessa del *faciendum* il nuovo criterio che ha aperto le porte alla scienza tecnica. Questa variazione nell'analisi della scienza comporta conseguenti variazioni sul piano della riflessione, dell'essere, del mondo, del valore, del tempo.

La riflessione potenziata come «ritorno all'immutabile» viene ridotta «come cammino verso la concretezza storica» per essere poi sostituita dalla constatazione empirica. L'essere visto come oggetto da comprendere con le categorie di essenza ed esistenza, potenza ed atto, sostanza ed accidenti, materia e forma, diventa, nella fase successiva, il divenire storico, il farsi ad opera dell'uomo, per trasformarsi ulteriormente in «ambito dell'empiricamente ripetibile». Il mondo da complesso di enti molteplici e divenienti, diventa l'insieme di avvenimenti storici e poi ancora teatro della progettualità umana. Il valore inizialmente considerato in rapporto all'immutabile, in seguito in rapporto al concreto storico e poi in rapporto alla novità. Mentre nell'età antica e medioevale l'uomo si era mantenuto nell'orientamento verso l'eterno, nel periodo dello storicismo si era

buttato sul passato, nel dominio del *faciendum*, egli si proietta sul futuro, su ciò che egli stesso è all'altezza di fare.

II/ ALCUNE TRA LE POSIZIONI PIÙ TIPICHE DELLA RIFLESSIONE CATTOLICA CONTEMPORANEA

Nella riflessione cattolica contemporanea la necessità del confronto con la filosofia per una teologia che voglia costituirsi come scienza, è espressa in vari modi.

1/ Nella linea della deduzione

Secondo G. SOHNGEN (*Misterium Salutis*, Brescia 1968, vol. I, parte II, pp. 511 ss.), la teologia è scienza perché insieme di enunciati e perché tali enunciati sono legati a presupposti; non è scienza perché i suoi presupposti sono dogmatici quando la scienza e la filosofia partono da presupposti non dogmatici; «questo è il taglio più netto nella tovaglia tra i due commensali della sapienza». Né il teologo né il filosofo devono cercare di appianare la distinzione radicale tra il modo di ricerca filosofico e teologico; i presupposti non vengono messi in discussione né dalla filosofia né dalla teologia, ma nel primo caso perché essi sono evidenti immediatamente, nel secondo caso sono accettati come rivelati; l'ammissione dei presupposti però non chiude la ricerca ma la stimola: i presupposti giustificano la costante apertura della ricerca, i presupposti non sono tutta la scienza anche se la caratterizzano costantemente, i presupposti possono essere soggetto di indagine. È perciò nella linea della chiarificazione dei presupposti — non nella loro fondazione autonoma — e nella linea della deduzione che si configura principalmente la necessità del filosofare in teologia.

2/ Per la struttura polare della realtà e di ogni riflessione su di essa

Il ricorso alla filosofia è per R. GUARDINI (*L'opposizione polare*, in: *Scritti filosofici*, vol. I, Milano 1964) struttura ineliminabile della teologia come scienza; egli sceglie non la contraddizione ma l'unità secondo la riflessione cattolica; ma l'unità non è armonia, ma polarità, della quale è da osservare l'opposizione senza eliminazione, il richiamo e l'integrazione reciproca, senza identificazione. I due tratti ca-

ratteristici della polarità sono tensione e intraneazione; la tensione tende ad eliminare il polo opposto (la ragione tende ad eliminare la fede, la fede tende ad eliminare la ragione; la filosofia sembra esaurire tutta la sfera del conoscibile non lasciando spazio alla fede, ma anche la fede sembra escludere la filosofia); l'intraneazione tende ad identificarsi con esso (la filosofia senza la fede sprofonda nel vuoto del non senso, e la fede senza filosofia è altrettanto priva di insignificanza). La realtà è unica anche se ci sono diversi poli di attrazione; non si possono distinguere i vari aspetti del reale per poi giustapporli uno all'altro; la realtà è polarità, contrappone e unisce, distingue senza separare; un mirabile intreccio di polarità permea tutta la realtà (atto-struttura; originalità-regola; immanenza-trascendenza; affinità-distinzione; unità-pluralità).

3/ L'aporia metafisica necessaria alla libertà della ricerca teologica

Né la «filosofia cristiana» né la riduzione di filosofia a teologia, proposta da Hegel, né la filosofia classica identificata con la metafisica sono il modo attualmente valido di intendere il confronto tra filosofia e teologia, ma l'aporia metafisica.

H. R. SCHLETTE (*Filosofia, teologia, ideologia*, Brescia 1969) critica la filosofia cristiana perché teologia applicata, perché assolutizzazione indebita di una filosofia caratteristica di una determinata epoca storica, e perché segnata da strutturale ambiguità, che non può riuscire gradita né al filosofo né al teologo. Schlette critica la riduzione di filosofia a teologia perché «teologia camuffata» e perché in essa si nasconde una premessa del tutto indimostrabile; e condivide la validità delle critiche fatte da Kant alla metafisica classica. Solo l'aporia metafisica secondo la quale «la partita metafisica, se non si insinuano errori, termina alla pari» tiene aperta la possibilità della vera ricerca teologica. L'aporia metafisica non significa certo una assicurazione filosofica della fede, ma neanche una legittimazione dell'ateismo e del nichilismo. L'aporia è qui in questione non tanto come coscienza problematica che mira a suscitare negli interlocutori il disincantamento dalla boria dogmatica di chi è ancora legato acriticamente della *doxa*, quanto come incertezza di fronte a due opinioni ugualmente ragionevoli nel risolvere una questione circa la quale l'unica soluzione legittima è la sospensione dell'assenso. Per lo Schlette, la teologia ha

bisogno dell'aporia metafisica perché una possibile o reale *certitudo methodica* distruggerebbe definitivamente la libertà necessaria alla ricerca. «Chiunque presupponga come possibile o addirittura affermi una certezza filosofico-metafisica, sia egli un marxista, un positivista, un aristotelico, oppure un "filosofo cristiano", egli è con ciò, *eo ipso*, il carnefice della libertà». Il filosofo constata l'impossibilità di superare l'aporia, pur sentendo l'esigenza di risposte, egli è in grado solo di fare domande; il teologo supera l'aporia ma solo attraverso l'adesione della fede; in quanto uomo di una determinata epoca anche il teologo non può sbarazzarsi dell'aporia, ma egli la trascende mediante l'adesione della fede.

4/ La filosofia come riflessione sistemata trascendentale è necessaria alla teologia non come scienza fondamentale ma come «ars philosophandi»

L'uomo necessariamente «filosofa» nella teologia (K. RAHNER, *Teologia e antropologia*, in: *Nuovi saggi*, vol. III, Roma 1969). La teologia intesa come riflessione sulla rivelazione e sulla predicazione ecclesiastica è messa in moto dalla precomprensione filosofica; infatti la rivelazione e la successiva predicazione avviene attraverso concetti che contengono una data interpretazione dell'uomo storicamente condizionata; l'uomo confronta tali orizzonti di precomprensione con la totalità della sua comprensione dell'esistenza, li purifica da fraintendimenti possibili e si lascia mettere in discussione nei propri quadri mentali. Tutto questo significa filosofare.

Quando nel trattare la teologia si crede di non dover filosofare, si cade semplicemente sotto qualche filosofia che si fa valere in modo irriflesso, oppure si scende ad una chiacchiera puramente edificante. Il procedimento filosofico di cui ha bisogno la teologia non costituisce la filosofia come scienza fondamentale, in modo tale da affidare ad essa il compito di illuminare e dominare da sola l'esistenza concreta dell'uomo. La filosofia è pura riflessività e mediazione mai totale e perciò rimanda alla mediazione storica, nella quale l'uomo cerca l'attuazione della propria esistenza; la filosofia non raggiunge mai in modo materialmente adeguato la concretezza dell'esistenza; qualora venisse intesa come «maieutica» esercitata praticamente nei confronti dell'esistenza concreta, essa diverrebbe l'unità in sé plurizzata di teologia e filosofia: sotto il nome di filosofia si tro-

verebbe una falsa teologia. La filosofia è invece riflessione sistematica trascendentale che non può di per se stessa pretendere di essere la concreta, salvifica e adeguata interpretazione dell'esistenza e perciò non può sostituirsi alla religione concreta e storica.

Se da un lato la filosofia, in quanto non è scienza fondamentale, non esclude la riflessione teologica il cui ambito specifico è la concreta e storica realizzazione della religione, dall'altro lato rimanda alla teologia, perché l'esistenza sulla quale riflette il filosofo è un'esistenza qualificata dall'esistenziale soprannaturale.

Per esistenziale si intende: «una struttura dell'uomo concreto, una componente comune a tutti gli uomini anteriore ad ogni decisione personale, ad ogni impiego della libertà, così potentemente radicata nella nostra natura concreta da sopravvivere al rifiuto proprio del peccato»; qualunque cosa faccia l'uomo resta interiormente ordinato alla comunicazione assoluta con Dio; non sempre e necessariamente nello stato della grazia (in senso corrente) l'uomo è sempre nell'ordine della grazia, «sotto il dominio della sua offerta ontologica».

Per soprannaturale si intende che la destinazione ontologica al regno non costituisce una componente necessaria del nostro spirito come spirito (come per esempio l'universalità dei concetti, tolta la quale non c'è il concetto, non c'è il modo di conoscere intellettuale, non vi è lo spirito, secondo il modo di argomentare proprio del medioevo); la tendenza al possesso di Dio non entra in questo modo nella essenza dell'uomo; privata di tale tendenza la natura umana non sarebbe contraddittoria, manterrebbe senso, intelligibilità e possibilità; se si usa il termine «componente della natura umana» bisogna supporre la natura umana storica e concreta tale e quale Dio l'ha voluta nel suo disegno di salvezza.

Il filosofo, lo sappia o no, lo accetti o lo rifiuti, interroga un'esistenza, esplora un universo in cui figurano realtà, in cui sono contenuti elementi diversi da quelli che provengono dall'esistenza naturale dell'uomo. Se il filosofo non limitandosi a tematizzare l'esistenza personale, cerca — come è suo dovere — di interpretare l'uomo nella società e nella storia in cui si realizza, questo oggetto della sua ricerca non è esclusivamente naturale. Non soltanto l'oggetto della riflessione, ma anche la riflessione stessa, nella quale il filosofo guarda l'oggetto, è già penetrata dalla luce della grazia. Così dicendo non si intende dire che il filosofo sia in

grado di distinguere ciò che nella sua esistenza spirituale deriva dalla grazia e ciò che deriva dalla natura. Su questo problema MALEVEZ (*Theologie et philosophie: leur inclusion réciproque*, in: NRT, feb. 1971, 113-144) continua la riflessione rahneriana arrivando ad affermare che la scoperta della reciproca inclusione tra filosofia e teologia benché difficile non è impossibile. Qui si vuole solo dire che anche quando il filosofo lo ignora, l'oggetto della sua riflessione e la facoltà con la quale svolge la ricerca non sono semplicemente naturali; da qui la profonda unità tra filosofia e teologia.

5/ Per l'analisi epistemologica del kerygma

Per I. MANCINI (*Teologia, ideologia, utopia*, Brescia 1974) l'unico modo valido di intendere il confronto e il necessario ricorso alla filosofia in campo teologico è la filosofia della religione, intesa come «sponda epistemologica» dell'analisi del kerygma, come coscienza trascendentale del dato proprio della teologia studiata al di là del modo proprio del teologo puro e del pastore, preoccupato l'uno della dimensione dogmatica, l'altro dell'efficacia della prassi. La prima funzione della filosofia della religione, che mette la teologia nella condizione di essere l'unica vera possibilità religiosa in senso forte, è l'identificazione dell'oggetto cioè il kerygma inteso come parola-evento-comunità-comandamento.

Il secondo contributo della filosofia della religione consiste nell'identificare il «riconoscere» come la struttura formale della teologia, con il conseguente primato dell'oggetto, e il rifiuto della prospettiva del «pensare» come esclusiva e fondamentale. Nel primato dell'oggetto, sta il rispetto della logica propria che da esso deriva; ciò impedisce la perdita di autonomia della teologia e la soppressione dello spazio tipico della fede. L'analisi della filosofia della religione, necessaria per la teologia (essa non può sfuggire alle domande: a quali condizioni è possibile il kerygma; con quale metodo può essere riconosciuto; su quali ragioni può essere fondato), non crea una subordinazione della teologia alla filosofia, perché, in questo caso, la ragione è chiamata a giudicare una forma anomala nei confronti della logica comune, anche se è sempre la sua forza strutturante a stabilire l'ambito di tale forma particolare di logica. Inoltre la filosofia della religione propone una indagine sulle strutture formali, e non sui contenuti, per cui essa entra nel costituirsi della

teologia come scienza, non tanto come offerta di contenuti, quanto come incidenza della struttura originaria dell'uomo in quanto possibilità teoretica e pratica. Il filosofo e il suo ambito antropologico sono chiamati a decidere lo schema di possibilità teoretica e pratica di qualcosa come kerygma, a discutere se e come può farsi presente un ambito teologico. A partire da questa possibilità la teologia procede in modo autonomo nel costituire i suoi contenuti secondo la logica anomala che le è propria.

III/ ALCUNE TRA LE POSIZIONI PIÙ TIPICHE DELLA RIFLESSIONE PROTESTANTE CONTEMPORANEA

1/ K. Barth: l'infinita differenza qualitativa non sopprime il ricorso alla filosofia, ma lo configura come non determinante

Nonostante la continua modificazione, gli sviluppi significativi e gli ammorbidimenti (K. BARTH, *Philosophie und Theologie*, in: *Philosophie und christliche Existenz, Festschrift H. Barth*, Basel 1960) il principio dell'infinita differenza qualitativa tra ragione e fede rimane fisso in tutta la riflessione barthiana. È possibile documentare questa costante presenza, analizzando alcuni tra i principali aspetti della sua riflessione: il superamento della teologia liberale, le opposte valutazioni della filosofia di Kierkegaard, l'avversione sempre ripetuta alla teologia naturale, il rifiuto dell'analogia dell'essere e la sua sostituzione con l'analogia della fede. Chiedere aiuto alla scienza delle religioni, al metodo storico, alla filosofia, come propone la teologia liberale, è un'ingiuria alla trascendenza di Dio «assolutamente altro» e conseguentemente alla fede, «miracolo dell'intervento verticale e puntuale di Dio nella vita dell'uomo».

Se nella edizione riveduta della *Lettera ai Romani*, Barth considera Kierkegaard come «il più grande pensatore cristiano del secolo scorso», ciò sta nel fatto che egli sostiene l'infinita differenza qualitativa tra il tempo e l'eterno. Se in *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Barth non ricorda neppure il nome di Kierkegaard, il cui pensiero esistenziale era da ritenersi «un residuo di pietismo», ciò avviene per la paura di introdurre la filosofia entro le mura di cinta della teologia, pericolo in cui secondo Barth cade Bultmann. Quando si cerca nel mondo naturale una garanzia, in

forza della quale, sia ragionevole credere, la fede non è più fede; Barth ha costantemente negato la possibilità di una vera conoscenza di Dio, mediante la sola ragione; egli constata «con stupore» che la teologia naturale esiste ed è convinto che «la sua esistenza è dovuta ad un errore radicale» perché «quello che nell'uomo e per mezzo dell'uomo ottiene essere, forma ed estensione, è sempre, dovunque, e come tale, empietà e insubordinazione. Il regno dell'uomo non è mai regno di Dio» (*L'epistola ai Romani*, Milano 1962, p. 31). Per Barth il motivo decisivo (tutti gli altri sono «miopi e poco veri» che impedisce di accettare la fede cattolica è *l'analogia entis* «l'invenzione dell'anticristo», perché tenta di arrivare dall'essere dell'uomo all'essere di Dio, sulla base di un precedente concetto generale dell'essere. Se vi è analogia fra Dio e l'uomo essa esiste solo perché Dio ha rivelato all'uomo la sua essenza; non dalla creatura al creatore ma dal creatore alla creatura; è la rivelazione della grazia di Dio che apre tutte le prospettive per la conoscenza di Dio e dell'uomo; il rapporto analogico tra Dio e l'uomo può essere riconosciuto solo nella fede.

La realtà della creazione — natura, storia, mondo, uomo — è ingoiata dalla realtà della redenzione: «tra creazione e redenzione non è lasciato lo spazio necessario per respirare» (H. ZAHN, *Alle prese con Dio*, Brescia 1969, p. 114). Logica conseguenza di questa premessa è la radicale rottura, l'insanabile contrasto e conflitto tra teologia e filosofia; tuttavia Barth sostiene la necessità del loro rapporto e del ricorso alla filosofia da parte della teologia, e questo non solo per ragioni storiche, perché nessun teologo è riuscito a proporre una teologia totalmente indipendente dalla filosofia: «tutti ci serviamo di qualche paio di occhiali: se non lo facessimo, non potremmo vedere», ma anche perché tale ricorso è accordabile con le premesse barthiane: «come l'antagonismo tra Dio e l'uomo non si conclude con l'annullamento dell'uomo, così l'antagonismo tra fede e filosofia non si conclude con l'estromissione di quest'ultima»; anzi Barth si serve regolarmente per spiegare il rapporto tra filosofia e teologia del modello forma e contenuto: la filosofia è la forma della fede; le presupposizioni, le categorie, il linguaggio umano non si possono eliminare; anche se entrano in teologia vi entrano non come parte di una sintesi, ma soltanto come forma di un oggetto superiore.

Ma la filosofia è una forma che tende sistematicamente a sopprimere il contenuto; è perciò

da precisare che il ricorso alla filosofia, pur necessario, non è determinante: perché presupposti filosofici validi, non fanno una teologia valida, e viceversa una teologia valida non è tale in funzione dei suoi presupposti filosofici, in quanto nessun sistema filosofico possiede speciali credenziali per essere esclusivo interprete della parola di Dio; perché il compito della teologia non è combattere una filosofia od approvarla; la fede non è responsabile di fronte a nessuna filosofia, in quanto la comprensione della Parola dipende dalla Scrittura e non dalla filosofia. La pericolosità della filosofia deriva dal non riconoscere «la relatività»: la filosofia non deve mai essere considerata un assoluto, allo stesso livello della Parola; essa è sempre «ancella» e il teologo deve disporre della filosofia con «estrema libertà».

2/ P. Tillich: nella correlazione il rimando reciproco esclude l'identificazione, il conflitto e la sintesi

La riflessione teologica è paragonabile ad un'ellisse a due fuochi: l'uno è il problema esistenziale, l'altro è la risposta teologica. Non è decisivo lo studio del punto di partenza della riflessione teologica; se «dall'esterno» cioè dal problema dell'uomo, dalla filosofia, dalla cultura, dalla religione, o «dall'interno» cioè da Cristo, definitiva rivelazione del Padre; è decisivo invece il mettere i due fuochi dell'ellisse in rapporto tra di loro: necessariamente l'uno rimanda all'altro. Nessuna teologia può fare a meno della filosofia, se vuole esprimersi in maniera intelligibile per l'uomo, la verità su Dio; le risposte espresse dalla rivelazione acquistano senso, solo se messe in rapporto con i problemi dell'esistenza umana; se non fosse così esse resterebbero «corpi estranei venuti dall'altro mondo»; nella rivelazione stessa è da distinguere l'elemento oggettivo (evento storico) e quello soggettivo (la risposta dell'uomo che Tillich chiama religione); se niente accade oggettivamente, niente è rivelato, se nessuno accoglie ciò che oggettivamente è accaduto, la rivelazione finisce nel vuoto e cessa di essere rivelazione.

Si può parlare di rivelazione solo allorché si realizza l'incontro tra aspetto oggettivo e accoglimento soggettivo.

L'atto di nascita del cristianesimo non coincide con l'atto di nascita di Cristo, ma con il momento in cui uno dei discepoli confessa a suo riguardo «tu sei il Cristo».

Se il teologo volesse sfuggire alla filosofia

avrebbe a sua disposizione un'unica strada, quella costruita e lastricata dalla filosofia. Il nucleo della filosofia è l'ontologia e tutte le affermazioni della teologia su Dio, sull'uomo, sul mondo, si pongono all'interno dell'essere; «senza una filosofia in cui si pone la questione ontologica, la teologia non sarebbe in grado di spiegare l'essere di Dio a coloro che vorrebbero sapere in che senso si può dire che Dio è». Tillich considera l'esistenzialismo «alleato naturale del cristianesimo» nonostante il suo carattere spesso ateo, perché le indicazioni che i miti e i simboli religiosi della rivelazione contengono, vengono comprese come soluzioni ai problemi dell'esistenza umana grazie al modo nuovo e radicale di porre tali problemi propri dell'analisi esistenzialista. Non solo la teologia rimanda alla filosofia, ma anche la filosofia rimanda alla teologia; la filosofia è in grado di formulare delle domande non di dare delle risposte; l'uomo è l'interrogativo, ma non la soluzione: Dio non è rivelato che da Dio. Il filosofo sa che il suo impegno è parziale, perciò presuppone quello assoluto da cui non può venire isolato. Ogni filosofo geniale è un teologo mascherato. Egli è teologo nella misura in cui la sua intuizione del *logos* universale della struttura della realtà come totalità è determinata dal *logos* particolare. È teologo nella misura in cui il *logos* particolare diventa oggetto di dedizione affettiva all'interno di una comunità particolare (*Systematic Theology*, Chicago, vol. I, p. 25).

Per Tillich notare la reciproca dipendenza non significa sopprimere ogni forma di indipendenza. È questo oggetto di studio eccezionalmente attento da parte di Tillich. Se le domande venissero ricavate dalle risposte date dalla rivelazione e non dall'analisi dell'esistenza, sarebbero interrogativi non autentici; se le risposte venissero ricavate dalle domande cioè dall'orizzonte dell'esistenza umana, esse sopprimerebbero l'evento della rivelazione, l'uomo in ultima analisi risponderebbe a se stesso. In questo quadro, ad approfondimento della indipendenza reciproca nonostante il rimando, si inserisce tutta una serie di rilievi e di distinzioni: la teologia procede concretamente, la filosofia astrattamente; alla filosofia interessa l'essere in se stesso, alla teologia l'essere «per noi»; la filosofia suppone un atteggiamento di distaccata oggettività di fronte all'essere, la teologia suppone un coinvolgimento del soggetto «che guarda l'oggetto con passione, paura, ed amore»; la filosofia non possiede alcun punto di osservazione privilegiato, la teologia ha «nel

logos fatto carne, il suo osservatorio privilegiato»; se oggetto della filosofia è l'essere nelle sue strutture, l'oggetto della teologia è l'essere nella sua novità. Il necessario rimando esclude il conflitto; le differenze impediscono alla sintesi di trasformarsi in identificazione.

3/ R. Bultmann: la «affinità vivente» da relazione formale a relazione di preminenza filosofica

In un passo di *Jesus Christus und die Mythologie* (Hamburg 1958, p. 56) Bultmann afferma: «La presupposizione della nostra esegesi è costituita sulla base di una relazione ad un contenuto essenziale...a partire dal quale voi interrogate un testo. Dò a questa relazione il nome di "affinità vivente"». Il concetto di affinità vivente può essere preso come espressione del modo corretto di intendere il rapporto tra filosofia e teologia (I. MANCINI, *Teologia e filosofia nel pensiero protestante*, in: AA. VV., *Il Cristianesimo e le filosofie*, Milano 1971, p. 130). Tuttavia Bultmann sente la difficoltà: «Mi si fa continuamente l'obiezione che la demitizzazione trasforma la fede cristiana in filosofia» (o.c., p. 50). La «affinità vivente» è una relazione, è una relazione formale, è una relazione di preminenza filosofica.

I più importanti elementi che stanno a fondamento della teologia bultmanniana sono individuabili nella stretta relazione tra rivelazione, parola e fede della teologia dialettica, nella critica storica della teologia liberale, nella dottrina della giustificazione propria della teologia della riforma e nella filosofia dell'esistenza di Heidegger. Questi servono anche a precisare la relazione tra filosofia e teologia; in accordo con la teologia dialettica anche per Bultmann nessuna speculazione filosofica, nessuna scienza di Dio dà alla fede il suo fondamento; la rivelazione ha il suo fondamento solo in se stessa e nessun sforzo umano, per quanto articolato, può servire come garanzia della fede. Il rientro della critica storica nella riflessione teologica, non significa, per Bultmann, solamente il superamento della teologia dialettica, ma anche la presa di posizione critica nei confronti della stessa teologia liberale, la quale perché aveva trascurato «l'avvenimento» attraverso il quale Dio ha realizzato la salvezza del mondo, aveva ridotto il messaggio del Nuovo Testamento ad una etica idealistica motivata religiosamente o ad un pietismo mistico. Se da un lato la concezione di giustificazione, propria della riforma, può servire a precisare

soprattutto la formalità della relazione tra filosofia e teologia, dall'altro lato il ricorso all'analisi dell'esistenza proposta da Heidegger e considerata come «giusta filosofia», è più esplicitamente pertinente il modo di intendere la relazione proprio di Bultmann. Se il compito della teologia è il mito «non da eliminare criticamente, ma da interpretare esistenzialmente», la demitizzazione deve essere vista come parziale applicazione dell'ermeneutica; in questa il primo compito è affidato al riconoscere, e non si dà riconoscere nel vuoto del pensare, cioè senza presupposizione o precomprensione di natura filosofica, e la precomprensione deve essere ricondotta alla analitica esistenziale.

Tuttavia la relazione proposta da Bultmann è di natura formale. Bultmann assume da Heidegger solo la spiegazione dei concetti e nessun genere di contenuti; il ricorso all'esistenzialismo si limita all'utilizzazione della fenomenologia delle strutture dell'esistenza umana; l'esistenzialismo è una filosofia neutrale in quanto secondo Bultmann non proclama alcun ideale di esistenza, non è credente né miscredente, né ateo né cristiano, per questo può servire i concetti guida per la spiegazione della Bibbia. Bultmann non limita a questo la sua analisi della differenza fra esistenzialismo e rivelazione; estende la sua ricerca dal campo del conoscere a quello dell'agire: in quanto la filosofia non si rende conto del peccato pensa che la distinzione tra vita banale e vita autentica sia colmabile, mentre per il Nuovo Testamento ogni movimento dell'uomo è verso la disfatta; la sua salvezza non può avvenire che dall'esterno; solo l'amore di Dio può liberare l'uomo da se stesso e condurlo alla vita nella fede e nell'amore; su questo punto Bultmann ha conservato la dottrina della riforma sulla giustificazione. L'«affinità vivente» si trasforma in relazione di preminenza filosofica. Si può documentare questa prevalenza soprattutto con lo spostamento di tutta la storia nella storicità dell'esistenza, secondo l'affermazione di Heidegger: «l'analisi della storicità dell'esserci cerca di mostrare che questo esistente non è temporale perché si trova nella storia, ma al contrario, se non esiste e non può esistere che storicamente, è per la ragione che è temporale nel fondo del suo essere» (*Essere e tempo*, trad. it. di P. Chioldi, Milano 1970, p. 65). La storicità dell'uomo non si basa sull'esperienza della realtà come storia, ma viceversa è la possibilità di diventare storia, che si fonda sulla storicità dell'esistenza umana (H. ZAHNNT).

Questo fa sentire il suo influsso determinante non solo sulla filosofia, secondo la quale l'uomo ridotto a sola volontà che si storicizza nell'atto di scelta, toglie valore alla vicenda storica e ad ogni altra mediazione, ma anche sulla teologia in quanto nulla può sostenere l'annuncio, né fatto storico né esperienza religiosa, l'annuncio può essere colto solo nella predicazione e verificato nella decisione, non avendo alle spalle nessun'altra garanzia.

4/ D. Bonhoeffer: il rilievo dell'onestà intellettuale nella riflessione teologica

La funzione della ragione in teologia è quella esigita dall'onestà intellettuale. Essere intellettualmente onesto, vuol dire mantenere il proprio pensiero in accordo con la realtà, e la realtà oggi è caratterizzata dalla secolarizzazione: «chi non crede a ciò vuol vivere in un mondo che non esiste più». Principalmente l'onestà intellettuale si manifesta nel riconoscimento spregiudicato della secolarizzazione e conseguentemente nel rifiuto di ogni reintroduzione indebita di Dio e nel lavoro positivo della interpretazione areligiosa dei concetti biblici. Ammettere l'autonomia moderna della ragione e la mondanizzazione del mondo come risultato di un necessario processo storico, non vuol dire soltanto riconoscere valore all'origine della secolarizzazione, ma significa anche intendere la religione come una espressione del cristianesimo storicamente condizionata e perciò mutabile, e ammettere come legittima la fine della religione dichiarata esplicitamente dalla secolarizzazione: la religione come completamento della realtà per mezzo di Dio, e la religione come regione particolare ai margini della vita.

L'onestà intellettuale comporta una novità senza pari ed un capovolgimento definitivo, quando ammette che gli uomini non possono più essere semplicemente religiosi come lo sono stati fin'ora, e quando in una cultura «realmente e radicalmente senza religione», identifica come interrogativo di fondo, la cui soluzione condiziona ogni momento della riflessione, «che cosa sia veramente oggi per noi il cristianesimo e chi sia il Cristo...; la questione è dunque questa, Cristo e il mondo divenuto maturo». Questa onestà di andare alla radice, ha come conseguenza l'alternativa o non più religione o la religione che permea tutta la realtà della vita. L'ammissione di questa seconda ipotesi, suppone il passaggio da una secolarizzazione che male intende se stessa

(perché minaccia la fede chiudendola nella morale privata, preoccupata solo della salvezza individuale, allontanando sempre di più la chiesa dal mondo, e minaccia la stessa mondanizzazione del mondo, in quanto in esso l'uomo sperimenta l'instabilità del suo trono di signore di sé e del mondo) ad una secolarizzazione che coglie il suo giusto posto e ruolo, lasciando doverosamente spazio ad una concezione di fede, che non è più fuga oltre la realtà mutata del mondo, è essenza della religione vera. Questa riscoperta della fede non è frutto di una riammissione acritica di Dio nel mondo. L'onestà intellettuale esige, su questo punto principalmente, il rifiuto della utilizzazione apologetica del sentimento di finitudine e di colpevolezza, la negazione dell'etica naturale, ed il superamento del principio di causalità.

Il ricorso alle situazioni limite — malattie, sofferenze, peccato, morte — è un assalire di sorpresa per fare violenza religiosa, è ricacciare l'uomo nello stato di minorità, è «immorale, anticristiano ed insensato» come se «per conoscere una bella casa si dovessero scoprire le ragnatele dell'ultima cantina». L'etica naturale, intesa come giustificazione razionale delle norme autonome del bene e del male, viene considerata da Bonhoeffer «sommamente anticristiana» perché conoscere il bene e il male significa conoscere se stessi come origine del bene e del male, come origine di una scelta e di una elezione eterna, significa cioè privare le norme etiche del loro carattere di normatività e di autorevolezza. L'utilizzazione del principio di causalità è da considerare come la più grande sorgente dell'ateismo, in quanto Dio, in tale prospettiva è visto come «il tappabuchi dei nostri vuoti di conoscenza» e la scienza progredendo, colmando cioè tali vuoti, costringe Dio a ritirarsi sempre più indietro, «una volta occupava tutto il duomo del mondo, ora si è ritirato nell'abside o proprio sull'altare, dimorandovi con lo spirito di una qualsiasi religione pagana».

L'interpretazione non religiosa dei concetti biblici è il compito che Bonhoeffer si assume positivamente, per esigenza personale, frutto dell'esperienza dell'incontro fraterno con i non credenti; esso rimane una meta che deve costantemente preoccupare più che un compito integralmente svolto, stante anche la frammentarietà della riflessione di Bonhoeffer; questo tuttavia non impedisce una delineazione della «profonda profanità» del cristiano, di cui si enuncia la formula riassuntiva «il cristiano è l'uomo identificato», si indica il fondamento

non in una filosofia panteistica, immanentistica, naturalistica, ma solo nella Rivelazione di Dio in Cristo e nella sua incarnazione, si nota la differenza nei confronti della profanità piatta e banale degli illuminati, in quanto non vi è reale mondanità al di fuori della realtà di Cristo, ma anche non esiste un essere cristiano veramente tale, al di fuori della realtà del mondo. Chi aderisce alla realtà di Cristo come alla rivelazione di Dio «nello stesso istante» aderisce alla realtà del mondo perché Dio sta proprio nel mezzo della vita; la trascendenza è sperimentabile solo nell'immanenza; la chiesa non sta alla periferia, ma al centro del villaggio nel senso che essa compie il suo mandato nel mondo non esigendo uno spazio proprio, un settore esclusivo, ma aiutando il mondo ad essere e rimanere mondo.

§/ Ulteriori variazioni del rapporto filosofia-teologia

Per Pannenberg l'elaborazione di una teologia della ragione è compito di primaria urgenza; infatti se la fede fosse solo un salto nel buio, o una decisione non qualificata, né il predicatore che la propone né il credente che la confessa potrebbero essere teologi; ma non vi è pura opposizione tra conoscenza della fede e conoscenza naturale. Una intelligenza della rivelazione definita in opposizione con la conoscenza naturale corre il rischio di assimilare la rivelazione storica ad un sapere misterioso di tipo gnostico. I fatti in cui Dio si è rivelato sono accessibili a tutti gli uomini anche se non sono *bruta facta*, ma nel complesso di una tradizione; se non vengono riconosciuti non è perché sfuggano alla conoscenza, ma perché gli uomini non si sono ancora resi capaci di coglierli. In questo contesto l'ellenismo non deve essere visto come l'inizio di tutti i mali, ma come un principio di un buon cammino anche se carente dell'analisi della storia.

In questa analisi Pannenberg si differenzia da Bultmann perché non è la storicità come struttura dell'esistenza personale, che fonda il sorgere della storia, ma al contrario tale storicità si fonda sull'esperienza della realtà come storia quale si è sviluppata nella storia della promessa di Dio ad Israele, compiuta a titolo pieno in Cristo. Su questo ricupero della storia è d'accordo anche Moltmann per il quale il ricorso alla filosofia è necessario per la teologia interprete della struttura escatologica della fede cioè «scienza della speranza». Il rilievo più caratteristico sta nell'insistenza sulla prassi in

quanto la speranza è per sua natura « agente »; non si tratta di interpretare in maniera particolare la storia e la realtà umana, ma si tratta, nell'attesa della trasformazione divina, di trasformarla. La fede si sviluppa, si esplicita, si realizza nella missione; nel quadro nell'ermeneutica della missione è da ricercare l'apporto della filosofia.

IV/ TENTATIVO DI BILANCIO

1/ Difficoltà del confronto

La possibilità stessa del confronto, ed ancor più del ricorso alla filosofia da parte della teologia, è messa in questione da molteplici parti, e principalmente:

a) dalla natura stessa della fede. L'atteggiamento della fede che sta a fondamento della teologia, sembra escludere, per la sua natura e per il suo contenuto, la possibilità stessa della filosofia. La modalità della fede, intesa come atto di radicale umiltà, come accettazione incondizionata della rivelazione e abbandono confidente alla Parola, sembra inaridire la filosofia nella sua stessa origine, in quanto rinuncia alla « audace, radicale ed orgogliosa solitudine del filosofo, la cui ricerca inizia dall'esperienza dello stupore di fronte all'essere "perché c'è l'essere e non il nulla" o "perché c'è l'essere e il nulla", si sviluppa regolata costantemente ed esclusivamente dallo stesso principio attivo che non cerca una risposta se non in se stesso, escludendo ogni luce che viene dall'alto o dal fuori. Conseguentemente anche per il suo contenuto, la fede sembra escludere la filosofia, in quanto il credente confessa che l'essere è creato da Dio, e perciò nega ogni diritto alla domanda fondamentale del filosofo. Colui che rimane sul terreno della fede, può senza dubbio in qualche modo riproporre la domanda, può parteciparvi ma non può veramente interrogarsi senza tradire la sua fede... "egli non può agire che come se"... non può formulare realmente la domanda nella pienezza della sua capacità interrogativa né nell'angoscia che le è inseparabile; la sua fede nel creatore lo sottrae alla vertigine dell'inquietudine metafisica » (L. MALEVEZ, *Fede e impegno cristiano*, Bologna 1973, p. 17).

b) Dalla radicalità della riflessione filosofica che si afferma come autonoma e come alternativa alla riflessione teologica. La filosofia come chiarimento eseguito con metodo scientifico e riflesso dell'esistenza in generale, rivendi-

ca a sé la posizione di scienza fondamentale; la filosofia infatti si presenta come il tipo di pensiero che assume anche se stesso come oggetto di riflessione critica, e con ciò e oltre ciò non vuole e non può escludere a priori nulla dall'ambito della propria ricerca (K. RAHNER, *Filosofia e teologia*, in: *Sacramentum mundi*, vol. IV, Brescia 1975, coll. 2-13). La teologia che vuole giudicare tutto senza essere giudicata da nessuno, tende ad uguale posizione di scienza fondamentale. L'antitesi e l'esclusione reciproca si presenta come la necessaria conseguenza. c) Dalla situazione pluralistica. Il pluralismo come compresenza di posizioni diverse ed anche contraddittorie nello stesso ambito culturale, crea una particolare difficoltà, per il ricorso e l'utilizzazione della filosofia in teologia, sia perché porta all'affermazione dell'impossibilità di elaborare oggi una visione filosofica che superi tutte le altre per certezza e verità, sia perché da una teologia intesa in diverse maniere deriva non solo un ricorso alla filosofia inteso in diverse maniere, ma anche la negazione della necessità di tale ricorso.

d) Dalla perdita, da parte della filosofia, della posizione di costitutivo culturale necessario per la comunicazione della verità rivelata. Se la storicità e la tensione verso il futuro sono identificabili come i due aspetti fondamentali dell'autocomprendimento dell'uomo di oggi, le scienze umane, e non la filosofia, hanno la necessaria attitudine a fare da valido interprete della fede per l'uomo del nostro tempo; le scienze umane e non la filosofia sono lo strumento ermeneutico per l'intelligibilità attuale del messaggio cristiano, perché « la filosofia può riflettere solo formalmente sulla storicità e sulla dimensione verso il futuro, le scienze invece sono storia e sono futuro, soprattutto tenendo conto che la storia e il futuro non sono realtà reificate, bensì coincidono con quello che l'uomo e la sua coscienza pratica creano, e che quindi portano in se stesse la "scienza", come loro dimensione intrinseca » (RAHNER: *Filosofia e procedimento filosofico in teologia*, in: *Nuovi saggi*, vol. III, Roma 1969, p. 87).

2/ Necessità del confronto

La teologia, come forma culturale, utilizza concetti che non sono mai neutri; sia che li voglia assumere, sia che li voglia criticare, il teologo deve indicare il contesto storico preciso, e la precisa connotazione teoretica; la ricerca del contesto storico e della connotazione teoretica è opera della riflessione filosofica. La necessità

del confronto diventa più chiara se si precisa la filosofia come «la problematica di una epoca allo stato riflesso, o come lo sforzo con cui i problemi degli uomini diventano coscienti» e la teologia come «fede che diventa comprensione o come problematica umana nel cuore della fede». La riflessione del teologo è situata culturalmente, e perché il ricercatore entra in campo teologico con il bagaglio di precomprensione che gli è proprio, e perché il dato da esaminare da parte del teologo è da riscoprire, nella sua assolutezza, attraverso l'indagine della forma situazionale nella quale è calato, e perché la possibilità di comunicazione dei risultati di una ricerca, qualsiasi essa sia — perciò anche quella teologica — è sempre una trascuratizzazione. I concetti non sono mai neutri (ad es. l'essere di Spinoza non è l'essere di Descartes e l'essere come *eidos* non è l'essere come funzione); evitare un tale sondaggio esporrebbe non solo al rischio di fraintendimenti, ma anche di assunzioni acritiche, pregiudiziali ad ogni ricerca che voglia essere scientifica. Se il compito del teologo è superare, in una comprensione la più ampia e la più vera possibile, ogni riduzione falsificante o parziale, la necessità del ricorso alla riflessione filosofica, si evidenzia come condizione previa, sia nel senso della rigorizzazione nel campo delle accezioni, per evitare confusioni e per favorire sintesi superiori, sia nel senso del ritorno al fondamento indicando la pertinenza teoretica. È una logica e una necessità particolare quella che regola la teologia, cioè la logica e la necessità della fede (per esempio «era necessario che il figlio dell'uomo morisse» Gv 12, 32); ma anche quello teologico è un pensare e il pensare comporta una logica e una necessità; stabilire questa logica e questa necessità è opera della filosofia, nel suo livello epistemologico, pur nel rispetto della logica della fede in quanto questa ha di specifico e di proprio; la filosofia è qui intesa come fondazione e rigorizzazione della logica in quanto tale, un genere del quale la logica della fede è una specie (in termini aristotelici).

Il rispetto della struttura formale di ogni discorso proponibile che abbia significato, è condizione che regola anche il discorso teologico, se questo vuole essere significativo; e se la riflessione teologica utilizza mediazioni e fondazioni proprie, ciò non significa che tali mediazioni siano le uniche e che non rimandino alla mediazione intesa come struttura formale della riflessione in generale. Ciò potrebbe ingenerare la paura di una dissoluzione dell'autonomia

e della ricerca teologica, e ciò spiega come vari tentativi siano stati fatti per accordare l'autonomia della ricerca teologica con la necessità del ricorso alla filosofia (la filosofia discorso formale e non di contenuti come la teologia; riduzione della teologia ad *ars philosophandi*; la correlazione non è dissoluzione di uno dei due poli del rapporto; la polarità si salva solo nel rispetto del proprium dei due opposti...) se la fagocitazione della ricerca teologica a beneficio della filosofia è un dato documentabile in determinati modi di intendere il confronto, ciò spiega soltanto la difficoltà della ricerca in questione, e non prova l'ineluttabilità dell'esito negativo temuto, in quanto sono evidenziabili passi indebiti dell'iter riflessivo: punti che la critica tra vari teologi contemporanei ha chiaramente sottolineato.

3/ Modalità del confronto

Sono state proposte nella riflessione contemporanea varie modalità del confronto.

Il parallelismo, inteso come disattenzione reciproca, è considerato un'ingiusta soppressione dell'esigenza di confronto; storicamente non è mai riuscito a mantenersi in una neutralità assoluta, ma ha finito in una forma di subordinazione più o meno larvata; il parallelismo impedisce alla filosofia di dire ogni parola valida in un campo della realtà che è di sua competenza, in quanto realtà, anche se non di autonomia gestione; esso ignora l'utilizzazione che la teologia fa di concetti culturalmente e teoreticamente determinanti; esso conclude nel positivismo della rivelazione che sfugge ad ogni forma di controllo e corre il rischio di avere tanto i difetti della subordinazione della filosofia alla teologia, quanto quelli antitetici della subordinazione della teologia alla filosofia. La prima subordinazione rende la teologia ribelle ad ogni controllo, esclude ogni forma di motivazione e giustificazione che non sia quella derivata dalla sola fede, rifiuta ogni legittimazione attraverso elementi di constatazione storica, facilita od anche obbliga indirettamente la teologia a cadere nelle mani di una comprensione filosofica acriticamente posta a fondamento della comprensione di fede, porta ad una forma di integrismo in quanto sottopone alla riflessione teologica (o alla regola della fede) ogni sapere, anche quello doverosamente autonomo, estendendo l'ambito della regola della fede anche a tempi che per sé non la riguardano direttamente. La seconda subordinazione segna il predominio della filosofia, certamente

negativo per il dissolversi della specifica autonomia della teologia, ma anche dannoso alla filosofia stessa, che eccedendo il campo di sua competenza, non rispetta i limiti che sono condizioni della sua stessa validità; inoltre tale subordinazione facilita il cadere della teologia in braccio a filosofie frutto di moda.

A completamento dell'analisi riguardante la modalità del confronto, meritano un'attenzione particolare la filosofia cristiana e la riduzione di filosofia ad *ars philosophandi*. Se per *filosofia cristiana* si intende una teologia applicata, nessuno dubita che questo confronto significhi un annullamento della filosofia la quale deve restare scienza del fondamento se vuole compiere il servizio che le viene richiesto. La logica della fede e la logica razionale devono restare distinte anche se non proposte in modo parallelo perché una confusione tra il «necessario filosofico» e il «gratuito della fede» impedisce non solo alla filosofia di svolgere il compito affidatole, ma anche alla teologia di potersene servire in modo pertinente. Porre come condizione previa il non ignorare la differenza essenziale e la incommensurabilità dei settori non significa negare i rapporti positivi derivati storicamente dall'influsso della teologia alla filosofia né escludere la positività dello sforzo che il filosofo credente fa per accordare la sua filosofia e la sua fede e neppure escludere che il cristianesimo possa essere studiato come dato di fatto con metodo filosofico; significa principalmente tenere distinte le ricerche anche se la linea di demarcazione è praticamente fluida. L'ingresso della filosofia nella teologia proposto dalla riduzione di filosofia ad *ars philosophandi* è una modalità di rapporto nello stesso tempo troppo ristretta ed eccessivamente ampia; troppo ristretta perché la filosofia non può ridursi ad una generica ricerca, essendo la ricerca del fondamento e dovendo conseguentemente procedere con metodo rigoroso; eccessivamente ampia se si riconosce all'*ars philosophandi* la forza del sistema, è solo apparentemente umile l'ingresso della filosofia nella teologia, in quanto la coerenza sistematica della filosofia non perdona e porta coerentemente alla soppressione della «anormalità della logica della fede» e della assolutezza dei concetti rivelati.

4/ Esito del confronto

È decisiva nel confronto teologia-filosofia la variazione dello statuto epistemologico. Si possono enumerare anche altri aspetti (per

esempio la variazione terminologica e concettuale; le prospettive diverse nell'analisi della storia e nell'analisi dell'uomo) ma questi aspetti sono tutti connessi e dipendenti dalla variazione di statuto epistemologico della teologia. Questa non può essere espressa come passaggio dalla scienza deduttiva alla scienza empirica se a quest'ultimo termine non si dà un significato più preciso.

La necessità di trovare un tipo di rigore adeguato alla ricerca teologica che le permette di qualificarsi come scienza, non porta all'assunzione della metodologia scientifica se al dire di Husserl «il vero metodo segue la natura delle cose sottoposte alla ricerca», ma alla individuazione di un rigore diverso anche se di ugual valore. Solo un rigore diverso da quello della scienza permette alla teologia di porsi come riflessione valida, stante la specificità della conoscenza di fede; una conoscenza «circolare» che torna cioè sempre al punto di partenza in quanto il tutto è conosciuto fin dall'inizio anche se vi ritorna ad un livello critico maggiore e passando da un modo di conoscenza imperfetto ad un modo di conoscenza sempre più adeguato. Si può e si deve parlare della «immensa umiltà» della conoscenza di fede; essa esige non solo il tempo per realizzare un oggettivo distacco di fronte all'urgenza dei problemi, ma anche segue il ritmo di maturazione proprio della chiesa-comunità. Una verità quella della fede, che si può facilmente perdere, e che non si trova alla conclusione di un ragionamento. La lunga familiarità con le «cose dello spirito» specifica questa conoscenza la quale possiede propri punti di riferimento che sono le intuizioni della comunità primitiva, l'assistenza costantemente attuale dello Spirito Santo, l'adesione incondizionata a Cristo, definitiva rivelazione del Padre.

Sono perciò necessarie «condizioni previe». Se provare sorpresa e meraviglia nei confronti del reale può essere visto come condizione previa ad ogni ricerca, ciò non sopprime l'esigenza di condizioni previe specifiche, per la ricerca teologica. Certe realtà, come quelle che entrano in gioco in teologia, non diventano visibili che ad uno sguardo capace di vedere; la realtà teologica esige una particolare disposizione; occorre una preparazione previa fatta in modo da togliere ogni repulsione affettiva a credere e in modo di creare quella sintonia con l'oggetto che da un lato non dà spazio a forme di opzioni arbitrarie, e dall'altro crea la disponibilità ad accogliere la proposta della fede qualora venissero addotte giustificazioni perti-

menti; un tipo di apertura e di disponibilità, indispensabile per permettere all'oggetto di apparire come tale. Qui l'oggetto entra in questione non solo nella sua genericità, ma anche nella sua specificità. Ecco perché è necessario l'intervento di una iniziazione, almeno sommaria, del proprium della fede.

È inoltre da notare che i presupposti scientifici e i presupposti teologici non coincidono. Se i presupposti sono inevitabili e l'accettazione di essi non comporta necessariamente disonestà intellettuale, i presupposti non possiedono tutti egual valore (quelli assunti per convenzione non raggiungono il livello di quelli che si autogiustificano) e i presupposti della teologia sono evidenziabili solo per mezzo di una ricerca complessa, lunga ed esigente mentre quelli della scienza hanno un notevole grado di chiarezza da poter essere facilmente ed universalmente accolti. I presupposti della teologia non sono formulabili almeno nel senso che le formulazioni proposte sono costantemente riformabili data la ricchezza dei loro contenuti, e data la loro superiorità nei confronti degli oggetti abituali della ragione; hanno perciò un certo tasso di arbitrarietà maggiore di quello della scienza.

Conseguentemente è legittimo parlare di dimostrazione e di constatazione in teologia solo usando questi termini in senso analogico, perché la constatazione è sempre legata alla decisione della fede, e la dimostrazione in teologia parte da premesse che il non credente non è in grado di accogliere integralmente (può cogliere tali premesse a livello culturale e questo può creare particolari difficoltà perché egli pensa di poter dare delle valutazioni in campo teologico, mentre la mancanza di fede è mancanza della condizione indispensabile per valutare) dall'uso analogico della dimostrazione e della constatazione deriva la necessità di dare per scontate la critica e la svalutazione dei procedimenti specifici della teologia, in chi non ha compiuto l'opzione fondamentale della fede. Il voler sopprimere la diversità suddetta, magari scegliendo, per rendere accettabile la ricerca teologica all'uomo di oggi, la metodologia (se di un'unica metodologia e se di metodologia si tratta) delle scienze umane può significare dilazionare nel tempo una crisi che apparirà più drammatica perché la via di soluzione proposta come apparentemente risolutiva, si è, solo in ritardo, rivelata impraticabile. Rigore diverso, quello della teologia, ma vero rigore capace di soddisfare esigenze radicali. Rigore vero, perché accetta di sottoporre ad

esame le certezze della fede, non nel senso di abbandonare le certezze autentiche sotto il pretesto di verificarle, e neppure nel senso di diminuire la familiarità con le cose religiose, esigita dalle condizioni previe, per acquisire un maggiore livello di oggettività, ma nel senso di evitare gli apriori inverificabili. Le condizioni previe sono proposte spesso come profondamente segnate da apriori arbitrari che portano a maggiorazioni indebite (in quanto vengono giudicate capaci di fornire certezze reali, senza essere studiate nelle loro radici e nel loro sviluppo) o a svalutazioni che considerano le conoscenze previe come inoperanti o fondate in semplici certezze soggettive; è invece necessario che vengano rigorizzate nel senso che la loro utilizzazione non porti all'obbligo di riconoscere ciò che non è, ma all'obbligo di non escludere, in nome di dati oggettivi, realtà e possibilità di altro ordine. Anche la scienza accetta le premesse derivanti dalla tradizione, ma le sottopone ad analisi; lo scienziato rifà integralmente il percorso della ricerca ed accetta di rivedere, in vista di una concezione più ampia e più vera, ciò che era precedentemente considerato indiscutibile. Questo modo di procedere è condiviso dal teologo.

Le evidenze, in teologia come in scienza, non sono tali perché riconosciute dalla maggioranza o dalla totalità, ma perché risultano tali da analisi, e se vengono accettate, ciò avviene non perché l'indimostrabile deve essere accettato, «perché in fin dei conti ne occorre uno», ma andando all'estremo di una ricerca. Rigore vero, perché rispetta la metodologia propria delle varie parti della ricerca teologica, la loro rigorosità interna di fondazione e di applicazione. La metodologia filologica, critica, storica deve avere un suo autonomo sviluppo, quello derivante dalla competenza tecnica più consumata; quando si afferma che fatto questo lavoro non è fatto tutto il lavoro, e che la specificità della ricerca teologica ha necessariamente anche altri livelli, non si vuole impedire minimamente l'applicazione della metodologia propria delle varie aree di analisi, ma si vuole solo osservare che la loro pertinenza non è esclusività. Rigore vero, perché esamina le concatenazioni della riflessione teologica, per evidenziare che in nessuna di esse facciamo ingresso subretizio elementi non esplicitamente tematizzati, perché la coerenza, anche se non prova di verità, è condizione perché una riflessione — anche teologica — possa essere vera. Una riflessione coerente non è necessariamente vera, ma per essere vera necessita di ulteriori media-

zioni come fondazioni assolute. È necessario sottoporre a critica la riduzione positivista di scienza dominante oggi a livello culturale, e conseguentemente recuperare un più ampio spazio alla scienza per permettere alla teologia di qualificarsi come scienza in cui abbia il dovuto rilievo la fede nella ragione che precisa l'ingresso della prassi nella verifica teologica e l'analisi della significazione viene chiarificata nei suoi elementi costitutivi.

BIBLIOGRAFIA

M. D. CHENU, *La Théologie comme science au XIII siècle*, Paris 1969; H. D. GARDEIL, *S. Thomas d'Aquin. La Théologie*, Rome 1968; Y. CONGAR, *Théologie*, in: DTC XV, I, 1946, 341-502; I., *Le moment «économique» et le moment «ontologique» dans la Sacra Doctrina*, in: *Mélanges M. D. Chenu*, Paris 1967; B. CASPER - K. HEMMERLE - P. HUNERMANN, *Theologie als Wissenschaft*, «Quaestiones disputatae», Freiburg i. Br. 1970; E. SIMON - K. HECKER, *Theologisches Verstehen*, Düsseldorf 1969; C. GEFFRÉ, *Un nouvel âge de la théologie*, Paris 1972; J. RATZINGER - H. FRIES, *Einsicht und Glaube*, Freiburg i. Br. 1962; AA. VV., *Il cristianesimo e le filosofie*, in: ViPc 1971; G. SOHNGEN, *La sa-*

pienza della teologia sulla via della scienza, in: *Mysterium salutis*, vol. I, parte II, Brescia 1968; R. GUARDINI, *L'opposizione polare*. Scritti filosofici, vol. I, Milano 1964; H. R. SCHLETTE, *Filosofia, teologia, ideologia*, Brescia 1969; K. RAHNER, *Filosofia e procedimento filosofico in teologia*, in: *Nuovi saggi*, vol. III, Roma 1969; L. MALEVEZ, *Théologie et philosophie: leur inclusion réciproque*, in: NRT febbraio 1971, 113-144; I. MANCINI, *Teologia, ideologia, utopia*, Brescia 1974; K. BARTH, *Philosophie und Theologie*. Philosophie und christliche Existenz, *Festschrift H. Barth*, Basel 1960; P. TILLICH, *Philosophie und Theologie*, in: *Gesammelte Werke*, vol. V, Stuttgart 1956; R. BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie*, Hamburg-Bergstedt 1948; D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung*, München 1949; W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main 1973; H. ZAHNT, *Die Sache mit Gott*, München 1966; S. BRETON, *Foi et raison logique*, Paris 1971; D. DUBARLE, *La recherche en Philosophie et en Théologie*, Paris 1970; B. LONERGAN, *Method in Theology*, London 1972; T. TORRENCE, *Theological Science*, London 1969; G. TAVARD, *La Théologie parmi les sciences humaines*, Paris 1975; H. BOUILLARD, *Comprendre ce que l'on croit*, Paris 1971; A. VERGOTE, *La teologia e la sua archeologia*, Fossano 1974; L. MALEVEZ, *Pour une théologie de la foi*, Paris-Bruges 1969; O. RABUT, *Recherche théologique et rigueur scientifique*, in: «Etudes» nov. 1975, 603-616.

TEOLOGIA NELLA PIETÀ: CULTO, PREGHIERA, RITO

GIANFRANCO RAVASI

1/ Dio. 2/ L'uomo. 3/ Il mondo. - I/ LA DIMENSIONE SPAZIALE. - II/ LA DIMENSIONE TEMPORALE. - III/ LA DIMENSIONE RITUALE: 1/ Il sacrificio. 2/ Il sacramento. 3/ I gesti rituali. - IV/ LA DIMENSIONE ANTROPOLOGICA: 1/ Sacralizzazione biologica. 2/ Sacralizzazione ontologica. 3/ Sacralizzazione culturale. - V/ LA DIMENSIONE EUCOLOGICA: 1/ La preghiera dei patriarchi. 2/ La preghiera dell'esodo. 3/ La preghiera della Terra. 4/ La preghiera dell'esilio e del Giudaismo. 5/ La preghiera del Salterio. 6/ La preghiera della Nuova Alleanza.

Il fenomeno culturale si muove nell'ambito di una tensione bipolare tra componente rituale e componente esistenziale, tra esperienza cultica ed esperienza vitale, tra sacralismo e santità. Se l'unificazione non è realizzata, si può procedere solo sul versante «teologico» esasperando il sacro, ipostatizzando il rito, creando una mistica evanescente. Oppure ci si trasferisce solo sul versante antropologico, secolarizzando il culto, rendendolo magico e «profanandolo» totalmente. L'esperienza religiosa biblica, invece, si orienta verso un continuo tentativo di unificazione, rifiutando ogni impostazione alternativa o radicale. Perciò alla categoria «spazio», tipica delle culture orientali e più in-

cline alla sacralizzazione, la Bibbia preferisce il «tempo», come testimonia il contrasto dell'oracolo di Natan (2 Sam 7) centrato sulla bivalenza semantica di *bāyit*, «casa-tempio» e «casato-dinastia» (v. 11). Senza escludere la sacralità spaziale, ribadita dall'aggiunta deuteronomistica del v. 13, l'oracolo dichiara la necessità ineliminabile del «tempo», qualità inerente all'uomo, accanto al tempio.

Il recupero di questa prospettiva unitaria non è certo spontaneo: la storia della lotta contro la magia o i culti cananei della fertilità testimonia una faticosa riconquista da parte d'Israele della trascendenza e della libertà di Dio. La magia, infatti, imprigiona Dio in una rete tecnico-

rituale necessitante, e l'uomo in un rapporto meccanico-esoterico da lui stesso escogitato. La cancellazione della magia, seccamente ribadita dai tre corpi legislativi di Es 22, 17; Lv 19, 31; 20, 6. 27; Dt 18, 9-12, è alla base di ogni genuina riforma religiosa, come quella giosiana (2 Re 23, 24). L'efficacia della Parola divina infrange tutti gli strumenti divinatori (Es 7-9; Sap 18, 13).

Prima di tracciare lungo alcune direttrici cultiche essenziali questo processo di autentica religiosità, vediamo attuato nella concezione biblica dei tre protagonisti della vicenda cultica, Dio, l'uomo e il mondo.

1/ Dio

La radice *qds* e la relativa costellazione di vocaboli indicante la «separazione» sacro-profano (*hl, thr*, ecc.) favoriscono indubbiamente la visione trascendente di Dio, costante in Israele (1 Sam 2, 2; Os 11, 9; Am 4, 2) teorizzata da Ezechiele, visione generatrice di una teologia più sofisticata, più «analogica» e quindi meno impigliata in crassi antropomorfismi o immanentismi. Ma l'esclusività di questa impostazione rischia di vanificare la presenza di Dio nella storia, relegando Dio in un Olimpo invalicabile e «totalmente altro». Osea tenta di superare l'ostacolo identificando la santità di Dio con il suo amore personalistico per Israele (Os 2); Isaia conia la felice espressione «Santo d'Israele» (1, 4 e passim) che, pur salvaguardando la santità trascendente di Dio (6, 3), la collega ad un popolo di cui è l'Emmanuele. È nei gesti storici di trionfo sul male e di liberazione dell'uomo che Jahvé si rivela «santo» (Is 29, 23; 41, 14; 43, 3). Il Credo storico d'Israele (Gs 24; Dt 26, 5-9) diventa così il modello ideale per la teologia biblica. Ed il raccordo più alto fra trascendenza ed immanenza si attuerà nell'incarnazione del Cristo, «Santo di Dio» (Mc 1, 24).

2/ L'uomo

«Siate santi perché io sono santo» è il leitmotiv del Levitico (11, 45; 17, 1; 19, 2; 22, 32). La prima fase di attuazione di questa esigenza è decisamente sacrale: è una concezione «fisica» ed automatica, per cui tradizioni, standard di vita, oggetti (la veste soprattutto, per il suo simbolismo) vengono canonizzati e resi intangibili da profani. Il rischio dell'ipostatizzazione di queste realtà umane, già avvertito nella tradizione sacerdotale (cfr. ad es.

Nm 15, 37-41), è puntualizzato con lucidità da Gesù (Mc 7, 14-23; Mt 23, 13-32).

Un progresso è realizzato nella definizione della relazione uomo-Dio. Il sovrano, secondo il *Königsprotokoll* egiziano, otteneva una filiazione fisica, naturale e panteistica dalla divinità; il monarca ebreo è solo figlio adottivo di Dio (Sal 2; 110). I culti cananei e mesopotamici, attraverso una teologia mitica e il rito della prostituzione sacra, delle ierogamie e del Nuovo Anno, trasferivano la sessualità umana nella divinità; Israele, invece, riduce miti e riti a simboli rifiutando la «baalizzazione» blasfema di Jahvé (Es 32) e riscoprendo la «santità» del rapporto d'amore (Ct; Os 1-3; Ez 16). La sacralità, infine, viene affidata all'impegno etico, connettendo così vita e culto (cfr. Lv 19-20). L'idea di separazione non è esclusa, ma viene vincolata ad un rapporto personale con Dio, come testimonia la famosa dichiarazione di Es 19, 6: «Voi sarete per me un regno di sacerdoti e di leviti». La teologia neotestamentaria è, al riguardo, decisiva. Dio santifica il credente (1 Ts 5, 23) non per mezzo di un'operazione magica, ma solo nel Cristo «santo di Dio» (1 Cor 1, 30), nella fede (Rm 15, 16), nell'adesione esistenziale (1 TS 4, 3-8; 1 Cor 6, 19; 1 Pv 1, 15; 2 Pt 3, 11) e nel culto sacramentale (battesimo ed eucarestia).

3/ Il mondo

Lo spazio e le realtà materiali in esso contenute possono più facilmente correre il rischio di una sacralizzazione immanentistica o di una secolarizzazione totale. La santificazione delle realtà terrestri, «create per mezzo del Cristo e in vista del Cristo e in lui sussistenti» (Col 1, 16-17), fa sì che le singole componenti cosmiche non siano più porzioni sacrali di realtà, ma elementi strutturali del «disegno di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra» (Ef 1, 10).

Il nucleo centrale è la Tenda del convegno (Es 28, 43), luogo dell'incontro dialogico tra Dio e l'orante. Il primo cerchio che si apre da questo centro è Sion (Is 27, 13; Ger 31, 22), che accoglie nel suo grembo la presenza di Dio nello spazio (Tempio) e nella storia (la dinastia davidica). Ad esso si unisce l'intera Gerusalemme («Salmi di Sion»), perché la Sapienza abita «nella città amata, in Gerusalemme è il suo potere» (Sir 24, 11). Verso la città santa convergono «vie sacre» (Is 35, 8; 40, 3), non più nel senso materiale di vie piane e rettilinee tracciate davanti ai templi babilonesi, ma nel

senso di processioni vive di popoli protesi verso la legge e la Parola (Is 2, 2-3). Tutta la terra d'Israele è quindi coinvolta in questo movimento, come esige la centralizzazione deuteronomistica del culto ufficiale. Anche oltre i confini di Israele si può estendere un cerchio più ampio della presenza di Dio: è il cespuglio di Madian (Es 3, 5), il monte Sinai (Es 29, 13-16), la città di Gerico (Gs 5, 15), l'Egitto stesso (Is 19, 18-25; Ez 29, 13-16), ogni luogo del nostro pianeta (Ml 1, 10) e i cieli, «santa dimora di Dio» (Dt 26, 15). Solo ciò che è alienato rispetto a questi cerchi cosmici, il male, il peccato, il «nemico» che attenta allo splendore della realtà, è il falso, precario, «profano».

«La santità è l'eminente dignità, ottenuta nell'interiorità stessa dell'essere, derivante dalla partecipazione alla vita divina. Malgrado questa comunione col trascendente, la santità, di per sé, non mette in disparte... Il profano, passando al sacro, cessa d'essere profano; il profano, divenendo santo, rimane profano» (M.-D. CHENU, *Consecratio mundi*, in: NRT 86, 1964, 612).

II/ LA DIMENSIONE SPAZIALE

Lo spazio sacro, recintato anche automaticamente (Gn 28, 16; Es 3, 5) per Dio, è fondamentale in ogni esordio religioso. Alture e *zigurat* sono i santuari semitici iniziali collegati alla superiorità «verticale» di Dio (*El-Saddaj* contiene la radice di «monte»). Ma la Bibbia, fin dall'inizio, collegando eziologicamente i santuari alle memorie storiche dei patriarchi o di Israele (Sichem, Betel, Mamre, Bersabea, Ghilgal, Silo, Mizpa...), tenta di strappare il carattere sacrale al territorio per affidarlo alla vicenda religiosa ed umana ad esso vincolata. Anche il primo santuario di Israele, *la tenda* (Es 25 - 31; 35 - 40), era mobile come nomade era il popolo nel deserto e stabile con Israele sedentario di cui coordinava l'unità nazionale nell'anfizionia premonarchica (Noth). Esso è perciò sacralmente *mīškan* (*Šekinab* di Dio), ma anche centro dialogico col popolo perché *ōhel mōēd* («tenda del convegno»).

Si passa poi al *tempio*, vera e propria struttura edilizia, salomonica, postesilica («secondo Tempio» consacrato nel 515), erodiana (dedicazione nel 64 d. C. e distruzione sei anni dopo per opera delle armate di Tito e Vespasiano). Se il sacralismo non è del tutto eliminato (l'«orientamento», simile alla *qiblab* meccana

in 1 Re 8, 38; Dn 6, 11 e la concezione di Sir 24, 7 - 8. 10 - 11; Sal 87, 2), il pellegrinaggio a Sion diventa però un incontro del credente col suo Dio. Appena appare «la santa dimora dell'Altissimo» (Sal 46, 5), rinasce la speranza perché «il Signore degli eserciti è con noi» (Sal 46, 12).

Il rischio magico-sacrale permane: Geremia deve demitizzare l'invocazione «Tempio del Signore, tempio del Signore» (7, 1-15; 26, 1-15). Richiamandosi al santuario di Silo, ridotto ad un cumulo di rovine (Sal 78, 60), il profeta ricorda (7, 12-15) che la presenza di Dio è personale e può cessare per sua libera decisione, qualora sia assente la risposta umana nella fede e nella vita (7, 5-6). Altrimenti il tempio è solo spelonca di rifugio per peccatori (7, 10; Mc 11, 17). Il movimento deuteronomistico, spiritualmente intenso ai suoi esordi, si era fossilizzato nel conservatorismo cultico e nel sacramentalismo quasi superstizioso. La reazione di Geremia, anticipatrice della polemica di Gesù (Mt 23, 17. 19), è un appello alla fede e alla giustizia contro il sacralismo magico. Ma questa desacralizzazione non è totale dissacrazione dello spazio: Ger 35 replica ai Recabiti, movimento reazionario ed integralista, non accettando il loro rifiuto del tempio.

I due versanti del problema, presenza nello spazio di Sion e infinità di Dio, sono conciliati anche dalla preghiera di Salomone per la consacrazione del tempio (1 Re 8; cfr. At 7, 47-50). E persino Ezechiele, nonostante i suoi agganci col sacerdozio ebraico, intuisce che la vera sacralità del tempio tratteggiato come emblema del futuro d'Israele (40, 1 - 43, 12) e del suo culto (43, 13 - 46, 24) è da collocare nella presenza trascendente di Dio (43, 1-12). L'isolamento architettonico del tempio tutelato da mura e portici è ancora un filtro sacrale per definire la comunità dei consacrati, ma è anche il segno della presenza reale di Dio nell'ambito umano, come dice l'anagramma di Ez 48, 35 (Gerusalemme - *Jabve šammāb* città-Emmanuele).

Il protezionismo del ghetto razziale di Esdra e Neemia ritorna ad una materializzazione del sacro, identificando la sacralità con l'area topografica del tempio (Esd 1, 53; per le Cronache la discriminante della gestione monarchica di Davide e Salomone è il tempio; cfr. 1 Mac. 2, 7; 2 Mac 14, 3). Ma il profetismo contemporaneo supera questo esclusivismo sacrale ed autarchico: Ag 2, 6-9 (cfr. Tb 13, 10-13) prepara l'ardita visione di Is 56, 6-7 e 66, 18-21.

Tuttavia la più completa integrazione avverrà nel NT. Gesù accetta e ricomponde il tempio nella sua funzione di «casa di preghiera» (Mc 11, 15-17). Anche Paolo (At 21, 26; 24, 6. 12. 18; 26, 21) e la comunità primitiva (At 2, 46; 3, 1) lo frequentano, ma propongono contemporaneamente una nuova mistica dello spazio. Gv 1, 14 vede nel Cristo incarnato la nuova tenda della *šekināh* (*eskēnōsen*) in cui contempliamo la *doxa-kabōd* del Dio-Emmanuel (Mt 1, 23). La stessa idea somatica del tempio è ripresa in chiave pasquale in Gv 2, 19-22; 19, 37 («lato destro» allude a Zc 12, 10 e all'acqua da esso sgorgante nel tempio) e in Mc 14, 58 (*acheiropoieton*). Il tema è anche suggerito nella metonimia «porta» di Gv 10, 7. 9: Gesù è la mediazione per la comunione con Dio e il santuario in cui questa comunione si attua. Porta e tempio antichi sono ora spezzati (il velo del tempio, Mc 15, 38), perché il Cristo, nuova via (Gv 14, 6) e centro del culto, è superiore al tempio stesso (Mt 12, 6).

Con l'incarnazione del Cristo la presenza di Dio diventa «onnisantificante e onnifecondante» (L. Maldonado): «Non vedi alcun tempio in essa perché il Signore Dio, l'Onnipotente, e l'Agnello sono il suo Tempio» (Ap 21, 22). E Paolo, per il quale il Tempio è pure simbolo cristologico (Rm 15, 20; 1 Cor 3, 10-17), lo celebra come simbolo ecclesiologico: la chiesa locale è tempio costruito su Cristo e con l'opera della comunità apostolica (1 Cor 6, 10-17; Ef 2, 19-22; Rm 9, 6-13. 26-29; 2 Tm 2, 19; 2 Cor 6, 16), anzi il singolo cristiano è «tempio dello Spirito» (1 Cor 6, 19-20). La chiesa, perciò, «casa di pietre viventi» (1 Pt 2, 4-5) unisce tempo (uomini), spazio (realtà terrestri) ed eterno (Dio).

Anche l'omelia degli Ebrei nella sua sezione centrale (cc. 8 - 9; cfr. 4, 14 - 5, 10 il «Tempio celeste») si espande in una complessa riflessione su questa nuova visione «somatica» del Tempio e del culto. E si intuisce anche come in questa smaterializzazione della sinagoga cristiana, l'edificio di culto non abbia preoccupazioni di salvaguardia dal profano quanto piuttosto dal peccato, come dimostra Gc 2, 1-5. L'accusa di ateismo lanciata da Celso contro i cristiani (ORIGENE, *Contra Celsum*, 7, 62) conferma invece la liberazione del cristiano da ogni schema magico e immanentista.

A questo processo di desacralizzazione spaziale partecipa anche il cosiddetto *aniconismo biblico*, cioè la sistematica proibizione di raffigurazione pittorica o stereometrica della divinità.

Questa interdizione, che pure ha conosciuto qualche tardiva esitazione nella sua estensione alle immagini di ogni essere vivente (affreschi della sinagoga di Dura Europos, bassorilievi della sinagoga di Cafarnaò), è senz'altro originalissima nell'ambito culturale della Mezzaluna Fertile. La sua accettazione è già esplicita in una delle tre formulazioni del «comandamento principale» conservate nel Decalogo: «Non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù nel cielo né di ciò che è quassù sulla terra, né di ciò che è nelle acque sotto la terra» (Es 20, 4; cfr. Dt 5, 8; 27, 15; Lv 26, 1). Essa sarà successivamente tematizzata dalla polemica anti-idolatrca (Ger 10, 1-9; il Secondo Isaia; il trattatello di Sap 13-15). Non è solo il superamento di un primitivismo culturale spirituale per cui si confondono criticamente immagine e realtà. È anche il superamento di una concezione sacrale immanentistica: con il simulacro il mondo fisico emana il divino, l'efficacia dello strumento terreno diventa necessaria per Dio e per l'uomo. Ma il rapporto di Dio col mondo è diverso: il cosmo non è una sua forma fenomenica, ma neppure è settore «laico» e profano in quanto il Signore ne è il Creatore.

Per questo motivo la rivelazione non sarà astratta ma storica e cosmica, gli antropomorfismi più spregiudicati saranno tollerati e l'arte figurativa sarà proibita solo preventivamente. L'«immagine di Dio» più vera e più alta sarà proprio l'uomo (Gn 1, 26; cfr. 2 Cor 3, 18; 4, 4; Col 1, 15; 3, 15; Rm 8, 29).

Per la Bibbia la santità cosmico-spaziale non si effettua attraverso una «segregazione» ma attraverso un'incorporazione nell'incarnazione del Cristo nella quale tutte le realtà e le dimensioni «terra-cielo» sono «riconciliate» (Col 1, 20). Perché «la creazione stessa sarà liberata dalla schiavitù della corruzione per aver parte alla libertà della gloria dei figli di Dio» (Rm 8, 21). Il corpo del Cristo risorto non è integrato nell'universo delle relazioni cosmiche, ma è piuttosto principio d'integrazione dell'universo intero.

II/ LA DIMENSIONE TEMPORALE

Se la rivelazione biblica non è un florilegio di verità atemporali, è naturale che il dinamismo della storia sia il luogo privilegiato del suo sviluppo. La prima, spontanea incidenza del culto si presenta, perciò, nella canonizzazione del ca-

lendaro liturgico a livello annuale (le feste) ed ebdomadario (il sabato).

Ma si può così indurre una forma di sacralismo, d'altronde ben documentata nel mondo semitico, per cui le feste restano riti ciclici, naturalistici e meccanici legati al succedersi necessario delle stagioni. Infatti, all'inizio Pasqua ed Azimi sono riti di transumanza dal sapore prettamente pastorale: trasmigrazione verso nuovi pascoli al plenilunio di primavera, abbigliamento da viaggio, cibi di fortuna, sacrificio di auspicio, rito apotropaico del sangue. Pentecoste, seconda festa primaverile, è la celebrazione agraria della mietitura e delle primizie (cfr. i cataloghi rituali di cereali in Dt 18, 4; Lv 19, 24; 23, 9-11; 15-17).

D'autunno si celebra la vendemmia nelle tende innalzate tra le vigne per il riposo notturno e la pigiatura (Gdc 9, 27; 21, 19-23).

Ma il calendario religioso ebraico fa stabilire a queste feste un trattamento desacralizzante storicizzandone l'esperienza rituale.

La Pasqua viene inserita nel contesto esodico (Es 11 - 13): la notte è quella della liberazione, gli azimi sono «i pani della miseria» cioè della schiavitù (Dt 16, 3) e della fretta nella fuga (Es 12, 34, 39). La Pasqua è divenuta la celebrazione del dono storico di Dio, non è più il muoversi meccanico della natura ma il muoversi di persone libere sotto la «Guida», il Signore. Per questo la sezione narrativo-legislativa di Es 11, 1-12, 39, i due cicli complementari di 12, 40-13, 16 e la narrazione di 13, 17-14, 31 sono carichi di connotazioni temporali, eventi e gesti sono segnati ora per ora (12, 6, 8, 10, 15, 16, 17, 18, 19, 29, 30, 31, 41, 42, 51; 14, 20-21, 24, 27, 30).

È nel tempo che la Pasqua dev'essere celebrata e ciò comporta il recupero della sua tridimensionalità, come sottolinea la categoria biblica di «memoriale» (Es 12, 14). Essa implica il passato, evocato nella catechesi sull'intervento liberatore di Dio in Egitto, ma non è solo un evento del passato suscettibile di ripetizione mnemonica, patriottica o storiografica; è riattualizzazione iscritta nel presente, è un segno «sacramentale» che riproduce nell'«oggi» (12, 26; 13, 8, 14) della nuova generazione il gesto del Dio fedele, come testimonianza la riedizione della Pasqua nei momenti essenziali della storia d'Israele (Pasqua della Terra in Gs 5, 10-11, Pasqua della Riforma in 2 Cr 30 e 2 Re 23, 21-23, del Nuovo Esodo in Is 43, 14-21, del Nuovo Tempio in Esd 6, 19-22, del Giudaismo nell'*haggadah* pasquale sinagogale). Strappata ad una struttura fissa e ciclica, la

Pasqua si proietta anche verso un futuro definitivo (trasposizione escatologica nel *midrasb* di Sap 11 - 19).

Nasce così la Pasqua cristiana che nella Risurrezione e Glorificazione del Cristo celebra l'esodo definitivo. Significativa è l'Ultima Cena la cui qualità pasquale, dimostrata da J. Jeremias (*Le parole dell'Ultima Cena*, Brescia 1973, 9-104), emerge soprattutto dalla fusione tra parole e liturgia (cfr. Gv 6). L'interpretazione catechetica, essenziale alla struttura del rito pasquale, verteva sulle tre componenti del banchetto (agnello, azimi, erbe). Sull'agnello immolato e sul pane spezzato Gesù pronuncia la sua nuova catechesi: «Questo è il mio corpo» e sul sangue dell'agnello e sulla coppa di vino esclama: «Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue» (formula «antiochena» di 1 Cor 11, 25 e Lc 22, 20 che richiama esplicitamente la Nuova Alleanza interiore e «pneumatica» di Ger 31, 31-34, mentre Mc 14, 24 e Mt 26, 28 si rifanno ad Es 24, 8). Nasce la nuova comunità dei salvati: la Pasqua, infatti, è festività ecclesiale, a livello familiare sotto la presidenza del padre (Es 12, 3-4) e a livello nazionale nella tenda del tempio, dopo la centralizzazione del culto a Gerusalemme (Dt 16, 5-7). Gesù stesso partecipa col suo popolo a tre festività pasquali che, secondo l'attualizzazione giovannea, possono essere definite «Pasqua del nuovo tempio» (2, 12-22), del «Pane di vita» (c. 6), dell'«Ora» (cc. 13 - 20).

Anche la seconda solennità primaverile, la festa delle Settimane o *Pentecoste*, nell'epoca postesilica, viene inserita nella linea della storia della salvezza. In 2 Cron 15, 10 ss essa riattualizza le tre grandi alleanze del passato (Noè, Abramo, Mosè; cfr. i *Giubilei*), mentre la «Regola» di Qumran la proietta verso la «Nuova Alleanza» geremiana escatologica (1 QS, II, 19 ss.). Proprio per questo nell'esperienza neotestamentaria diventa celebrazione dell'effusione dello Spirito. Il «soffio-spirito» (*rúah-pneuma*) dato agli Apostoli (Gv 20, 22) suggerisce ri-creazione (Gn 2, 7; Sap 15, 11; Ez 37, 9) e nuova nascita (Gv 3, 3-8; Ez 11, 9; 36, 26-27). Anche il rito agricolo delle «primizie» subisce una storicizzazione nell'ambito del Credo storico (Dt 26, 5-9): la terra è dono di Dio offerto al termine della vicenda esodica (Es 23, 19; 34, 26); primizia di Dio diventano Israele stesso (Es 4, 22; Ger 2, 3) e il primogenito d'ogni famiglia (Es 13, 2; 22, 28-29; Dt 15, 19). Cristo, «primizia dei morti» (1 Cor 15, 20), trasforma i cristiani in

«primizie per Dio» (Rm 16, 5; 1 Cor 16, 5), effondendo in loro le «primizie dello Spirito» (Rm 8, 23).

Anche la festa autunnale delle *Tende* è trasformata totalmente in Dt 16, 13-17 e in Lv 23, 33-43. Le tende divengono quelle del soggiorno nel deserto (Lv 23, 42-43). È un invito a partecipare all'esperienza storica dei Padri a recuperare i valori del deserto (Os 2), tempo del fidanzamento e dell'intimità con Dio, valori incrinati dall'attuale sedentarizzazione nella terra. Ma la Tenda per eccellenza è il Tempio: la festa dei tabernacoli è l'occasione per la dedicazione del Tempio salomonico (1 Re 8, 2. 65; 2 Cr 5, 2), del Secondo Tempio postesilico (Esd 3, 4) e del Tempio escatologico (Zc 14). Is 5, 1-7 nel «canto della vigna» ne propone una celebrazione nella giustizia e nel diritto. E Gv 7-10, ambientato nel contesto della stessa solennità, struttura su due elementi del rituale dei Tabernacoli (acqua di Siloe e luce) la nuova celebrazione cristiana della fede, del battesimo (Gv 8, 12; 9, 5; cfr. 2 Cor 4, 4-6; Ef 1, 18), della tensione verso la luce definitiva (Ap 7; 21-22).

Da ultimo, lasciando tra parentesi feste minori (9 Av, il carnevale di Purim, Hannukāh), un cenno merita *Yôm-Kippūr*, solennità capitale nel giudaismo e, proprio perché autoctona, festa vincolata intimamente all'esistenza. Testo biblico essenziale è Lv 16 dalla stratigrafia complessa; con Esdra nascerà lo statuto liturgico definitivo dopo un processo di approfondimento e di epurazione della teologia del peccato e del perdono. L'espiazione attraverso il sangue (Lv 17, 11; cfr. 4, 1 ss.; Gn 9, 4 e Dt 12, 23) ristabilisce la normalità delle relazioni Israele-Jahvé, liquidando il passato e rigenerando la comunità in un collettivo esame di coscienza. Il digiuno è il segno esteriore della conversione (*šûb*) a Dio che offre la grazia del perdono a causa della sua *hesed* (Es 34, 6-7; Nm 14, 18-19; Gl 2, 13-14): grazia divina ed impegno umano sono i due poli su cui si svolge questa liturgia.

La natura e la civiltà del benessere sono quindi il punto di partenza del rituale ebraico, che è però successivamente incanalato nella corrente più libera ed umana della storia della salvezza. Questo procedimento è ravvisabile anche nel *sabato*, celebrazione ritmica nella sua genesi babilonese, cananea o qenita (R. DE VAUX, *Le istituzioni dell'AT*, Torino 1964, pp. 458-462; W. RORDORF, *Der Sonntag*, Zürich 1962; N. NEGRETTI, *Il settimo giorno*, Roma 1973); il *šapattu* accadico segnava magica-

mente le date controindicate perché di malaugurio per ogni impresa. Anche l'astensione ciclica dal lavoro per riservare a Dio uno «spazio» sacro nel tempo può rendere il sabato «un'isola» e non il «contrappunto del nostro vivere... la consapevolezza che Dio è presente nel mondo» (cfr. J. HESCHEL, *Il sabato*, Milano 1972). Il «tabù» del sabato per i lavori «secolari» e quindi profani è già presente in Nm 15, 32-36, è ribadito dal ghetto postesilico (Ne 13, 15-22), è esasperato dai Maccabei che si lasciavano massacrare di sabato (1 Mac 2, 31-41; 2 Mac 15, 2-4) ed è ipostatizzato dal casuismo rabbinico (39 proibizioni con centinaia di interpretazioni).

Eppure le motivazioni sabbatiche del Decalogo sono ben diverse: celebrazione della creazione ed invito all'uomo ad uscire dal «sesto giorno» imperfetto per entrare nel «tempo» di Dio in Es 20, 8-11 (cfr. Eb 3, 7-4, 11); impegno sociale in Dt 5, 12-15 (schiavitù-libertà); «preservare la mano da ogni male» in Is 56, 2 (anche se Is 58, 13 conosce la versione sacrale). Cristo è il grande demitizzatore del sabato di cui si autoproclama «padrone» (Mt 12, 8). Il suo principio del «sabato fatto per l'uomo» (Mc 2, 27) è decisivo per riportare il sabato all'«umanità» deuteronomistica, e la conferma della nuova impostazione è nelle guarigioni e nelle controversie «sabbatiche» (Mc 2, 23-3, 6; Mt 12, 1-8; Lc 13, 10-17, 14, 1-6; Gv 5, 1-18; 7, 22-23; 9, 14-16). Gesù non è il dissacratore, ma il vero osservante del sabato (Lc 4, 16, 31; Mc 6, 2; Gv 6, 59) perché inaugura «il tempo propizio, il giorno della salvezza» (2 Cor 6, 2), in cui «il primo giorno della settimana» è memoriale della risurrezione del Cristo (Mc 16, 2, 9; Gv 20, 1, 19) ed occasione per la sua presenza eucaristica (1 Cor 16, 2; At 20, 7).

III/ LA DIMENSIONE RITUALE

I gesti sacri, se sono ricordati all'esistenza, non si trasformano in un rituale rubricario magico né in un alibi per sottrarsi agli impegni della fedeltà interiore.

1/ Il sacrificio

Esso si articola in olocausto, sacrificio espiatorio, di comunione (o «di pace») e in offerte votive o spontanee (vegetali, pani, incenso). L'Antico Oriente aveva sacralizzato fino alla magia il rito sacrificale: il totemismo supponeva che il fedele, cibandosi della vittima totem,

si unisse alla divinità; oppure il pasto sacrificale era considerato cibo per la Divinità (cfr. Gn 8, 21 J). Il sangue, essendo simbolo della vita (Lv 4), poteva suggerire comunione sacrale con la Divinità. Tracce di sacrifici arcaici sono rintracciabili in Gn 15 e 18 (Abramo), Gdc 6, 18-22 (Gedeone), 13, 15-20 (Manoach), 1 Re 18 (Elia).

La teologia profetica intraprende un'opera di desacralizzazione proprio per recuperare l'autentica spiritualità. La celebre requisitoria di Is 1, 10-20 dichiara l'insufficienza del culto (vv. 11-15) qualora sia privo della giustizia sociale (vv. 16-17). La lista di testi paralleli è abbondante: 1 Sam 15, 22; Os 6, 6; Am 5, 21-25; Mic 6, 6-8; Ger 6, 20; 7, 21-23; Sal 40, 7-9; 50, 8-15; 51, 18-19 e la ripresa neotestamentaria di Mt 9, 13 e 12, 7. Dio rifiuta la compensazione di esercizi culturali, quando non c'è l'attitudine religiosa globale senza la quale il culto è farsa e i riti non sono più simboli della realtà che devono significare, ma ipocrisia magica. Anche il sangue al Sinai (Es 24, 3-8 E) unisce simbolicamente popolo e altare (Jahvé) solo attraverso un impegno di fedeltà e di vita.

Similmente la congiunzione col tema della fede (Gv 6), con la soteriologia (Mt 26, 28), con la categoria «nuova alleanza» (1 Cor 11, 25) impedisce l'interpretazione «cafarnaitica» (Gv 6, 52) per il sangue di Cristo. Ma i Profeti non hanno dissacrato o secolarizzato totalmente il culto: si tratta piuttosto, come si usa dire, di una «negazione dialettica» («non solo...ma anche»): Ezechiele, infatti, preparerà un piano per il sacrificio escatologico, Ml 1, 11 spererà nell'«oblazione pura» universale e il Servo di Jahvé è presentato nel IV Carne come sacrificio espiatorio (Is 53, 7, 12) e Sir 35, 5-11 dichiara che la vita morale non annulla ma vivifica il culto.

Questo processo di coordinamento tra sacrificio e vita è sviluppato con pienezza dalla comunità cristiana che pone in parallelo tutte le sue componenti strutturali cultiche ed esistenziali: preghiere, frazione del pane, catechesi e *koinonia* (At 2, 42).

Ugualmente esplicito è l'orientamento del vocabolario liturgico neotestamentario.

Latreia è certamente servizio sacrificale (Eb 8, 5; 9, 9; 10, 2; 13, 10), ma designa il ministero apostolico (Rm 1, 9; 2 Tm 1, 3) e l'esistenza cristiana (Mc 12, 33 e Rm 12, 1-2).

Liturgia ha senso cultico in Lc 1, 23; Rm 15, 16; At 13, 2; Eb 8, 2. 6. 8; 9, 21; 10, 11; ma è il ministero apostolico in Rm 1, 9; Fil 2,

17, la colletta in 2 Cor 9, 12; Fil 2, 30-3, 3; 4, 18; Rm 15, 27.

Thysia ha senso liturgico (Mt 5, 23-24; 23, 18 ss.; 1 Cor 9, 13; 10, 18 ss.) ma anche senso esistenziale (Mc 12, 33; la vocazione di Paolo in Fil 2, 17; 2 Tm 4, 6; sacrificio di Cristo in Ef 5, 2; Eb 9-10), sintetizzati in 1 Pt 2, 5.

Diakonia è funzione liturgica del missionario (At 6, 4; 20, 24; Rm 12, 7), dell'evangelista (2 Tm 4, 5) del diacono (1 Tm 3, 8, 12), ma è anche la colletta (2 Cor 8, 19), il servizio della carità reciproca (Eb 6, 10, Ap 2, 19), l'edificazione della chiesa (Ef 4, 11 ss.) e il codice del presidente d'assemblea (Lc 22, 26-27).

Therapeuein è servire Dio nel culto (At 17, 25), ma anche guarire miracolosamente e la *threskeia* (Gc 1, 27) si muove nella suggestione di Eb 1-13: il nuovo culto è «non dimenticare la beneficenza e la *koinonia* perché di tali sacrifici si compiace Dio» (Eb 13, 16).

2/ Il sacramento

Potrebbe essere, come avvenne col «mistero» gnostico, una delle vie più rischiose per la liturgia: l'esclusivismo dell'*opus operatum* assicura efficacia automatica una volta posto l'atto, l'*opus operantis*, da solo, riduce la salvezza a commemorazione o ad auspicio. Il discorso sacramentale vetero e neotestamentario, sia pure in gradi e forme differenti, è orientato ad eliminare le esasperazioni «irreligiose» per un culto veramente libero ed efficace. Scegliamo i tre sacramenti più precisati nella riflessione biblica.

a) La circoncisione-battesimo

Rito dalle origini oscure (iniziazione sessuale dalla pubertà alla virilità?), ha lasciato anche nella Bibbia una traccia dell'esoterismo iniziale nell'oscuro frammento arcaico di Es 4, 24-26. La pagina a struttura concentrica di Gn 17 (P) rende, però, questo rito un segno vivo e «carneo» della risposta dell'uomo alla Parola di Dio. Questa prima adesione è indispensabile per il resto del rituale ebraico (Es 12, 44, 48; Gs 5, 2-12). Di fronte al rischio della riduzione magica la scuola deuteronomistica reagisce con la formula «circoncisione del cuore» (Dt 10, 16; 30, 6) ripresa da Geremia (4, 4; 9, 25-26; cfr. 6, 10).

La disputa della comunità cristiana primitiva, conclusasi, dopo faticose mediazioni, col decreto del concilio di Gerusalemme (At 15), rivela la difficoltà della composizione tra rito e

fede. Circoncisione e noncirconcisione sono indifferenti ai fini dell'esistenza cristiana («nulla») se manca «l'osservanza dei comandamenti di Dio», scrive Paolo in 1 Cor 7, 18-20 (cfr. Gal 5, 6; 6, 15; Rm 2, 25-29; 4, 1-12).

Il battesimo è una componente essenziale della missione del Cristo risorto (Mt 28, 16-20) che l'ha prefigurato al Giordano con l'effusione dello spirito profetico (Mc 1, 9-11 par; cfr. At 2, battesimo «pentecostale» della comunità). Esso è *rito efficace*, azione promanante da Dio. Gv 3, 5, secondo l'ampia allusività sacramentaria del quarto vangelo, parla di «acqua e Spirito», di «nascere *anòthen*» (3, 3). Anche il miracolo del cieco nato (Gv 9) è forse letto in filigrana come il dono della luce battesimale (2 Cor 4, 4-6; Ef 1, 18; 3, 9) a cui corrisponde la progressiva adesione dell'uomo come indica la successione dei titoli cristologici nei vv. 11. 17. 22. 33. 35. 38. Lo schema «resurrezione» è applicato al battesimo da Rm 6, 3-11 in cui il sepolcro d'acqua battesimale è attualizzazione del sepolcro di pietra dal quale risorge Cristo, nuovo Adamo (cfr. Col 2, 11-12 ed Ef 2, 5-6). Il battesimo, perciò, è nuova creazione e nuova vita (1 Cor 6, 11; Rm 6, 3-4, Col 1, 12; Ef 5, 6; Tt 3, 5), come suggerisce anche la metafora della veste usata da Gal 3, 26-28 ed Ef 4, 20-24. Per questo esso viene amministrato «nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo» (Mt 28, 19) o nel nome di Gesù (At 8, 16; 10, 48; 19, 5). L'efficacia sacramentale è quindi esplicita nella comunità cristiana anche col rischio di qualche degenerazione (il «battesimo per i morti» di 1 Cor 15, 29).

Ma la consacrazione battesimale (1 Pt 2, 9) in Cristo (1 Cor 1, 9. 13; Gal 3, 27) nasce da una *conversione personale* (At 2, 38-39). Il «che dobbiamo fare?» dopo il discorso del Battista (Lc 3, 10-14) e di Pietro (At 2, 37) è forse una formula liturgica che rompe la concezione corporativa e di autarchia liturgica della circoncisione giudaica. Abramo è salvato per la fede e non per un rito esteriore (Rm 4, 12). Il battesimo è immersione esistenziale in un evento salvifico ed adesione totale al Regno, come suggerisce la traccia di discussione teologica tra cristiani e «battisti» in Gv 3, 22-36. L'impegno morale continuo è un'esigenza inderogabile nell'escatologia realizzantesi (cfr. 1 Cor 10, 1-13).

b) La riconciliazione

Kippur, liturgie penitenziali e sacrificio espiatorio sono tre grandi espressioni «sacramentali» del

perdono nell'AT. Dio e uomo sono convocati per un abbraccio di riconciliazione davanti al *Kapporet* dell'Arca verso cui il sacerdote asperge il sangue del sacrificio espiatorio (Rm 3, 25 vede in Cristo il nuovo e perfetto «*hilasterion* per i nostri peccati»). Anche il *diguno*, atto religioso fondamentale del giudaismo e dell'Islam, è un segno di espiazione (Lv 16, 29 ss., Ne 9, 1 ss.), purché non sia pratica magica ma sincera manifestazione di conversione (Is 58, 3-12; Ger 14, 12; Zc 7; v. la polemica anti-farisaica di Gesù in Mc 2, 18-20).

Anche l'acqua è strumento lustrale efficace (Nm 16; il rituale della «vacca rossa» in Nm 19, 17 ss.) contrò quattro classi di impurità codificate dalla teologia sacerdotale: cibi (Lv 11), lebbra (Lv 13-14), cadaveri (Nm 19), sesso (Lv 15). Ma questa casistica sacrale «profano-impuro» viene integrata dall'aspetto positivo che il simbolismo dell'acqua contiene: se esso rimanda a Jahvé stesso (Ger 2, 13; 17, 13) e alla fecondità della vita e della nuova creazione (Ez 36, 25-29; 47, 1-12; Ap 22, 1), il sacramento è allora trasformazione integrale dell'uomo per un futuro nuovo.

La riconciliazione è una gioiosa possibilità soprattutto col Cristo (Mc 2, 10-12) e con la comunità cristiana (Mt 9, 8). Il ministero apostolico della riconciliazione (2 Cor 5, 17-6, 1) si attua «oggettivamente» attraverso la morte e risurrezione del Cristo (Rm 5, 10) ed è esteso «soggettivamente» all'umanità storica attraverso la diaconia apostolica (Mt 16, 18; Gv 20, 19-23; Mt 18). Ma al movimento efficace di Dio deve corrispondere la confessione della colpa: *exomologeîn* denota «confessione-lode» di Dio perché, riconoscendo il peccato, il credente celebra la giustizia-amore di Dio (Gc 5, 16). È la *metanoia*, inizio o riedizione dell'opzione fondamentale contro l'opposto orientamento «satanico» nella «menzogna e omicidio» (1 Gv 3, 6-9). La *metanoia*, definita descrittivamente in Lc 15, è anche uno dei quattro elementi strutturali del *kerygma* di Mc 1, 15. La comunità cristiana è, quindi, dialetticamente peccatrice e santa (1 Gv 3, 6-9; 1, 5. 8. 10); al «restare» «indicativo» della Parola nel credente (Gv 8, 31-32; 1 Gv 2, 24; 2 Gv 9) deve rispondere il «restare» «imperativo» del credente nella Parola (1 Gv 2, 14; 2 Gv 2).

c) L'Eucarestia

Al di là dei collegamenti allegorici applicati anche da Paolo e Giovanni (tematica esodica), dalla lettera agli Ebrei (Melkisedek) e dalla

patristica, per l'AT il riferimento più esatto è alla Pasqua e alla teoria sacrificale, unendovi le categorie «nuova alleanza» (Ger 31, 31-34; cfr. Lc 22, 20; 1 Cor 11, 25) e banchetto messianico (Is 25, 6-7). Appaiono così i due versanti sacramentali di dono divino e di adesione libera umana. L'eucarestia ne è, infatti, espressione evidente. Come dicono 1 Cor 10, 16-17 e Gv 6, 56, è *koinonia* del sangue e del corpo di Cristo, è come la Pasqua, memoriale efficace del sacrificio di Cristo e della sua risurrezione (Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24-25), è proclamazione salvifica della morte espiatrice (1 Cor 11, 26). L'elemento rituale affiora non solo tra le quattro componenti strutturali della comunità primitiva («klasis tou artou» di At 2, 42) o nel «velo» eucaristico steso sui racconti della moltiplicazione dei pani (cfr. Mc 6, 41 e 8, 6), dell'apparizione di Emmaus (Lc 24, 30-31) dal chiaro *Sitz-im-Leben* eucaristico, ma anche nella duplicità delle formule dell'Ultima Cena, quella «palestinese» (Mc 14, 22-25) e quella «ellenistica» (1 Cor 11, 23-25). Riappare nelle omelie eucaristiche di Gv 6, 53-58, di Eb 10, 19-25 (cfr. 1 Gv 3, 11-4, 21) e nella descrizione dell'agape di 1 Cor 11 (Gd 12; 2 Pt 2, 13 B). Contemporaneamente appare, però, il risvolto antropologico di fede e carità postulato dall'eucarestia al cristiano. Essa, infatti, oltre che comunione con l'*eschaton* («nell'attesa della sua venuta», secondo l'anamnesi di 1 Cor 11, 26), è radicata nel tempo, essendo memoriale dell'evento morte-risurrezione («la notte in cui fu tradito») di cui è attualizzazione nel presente. Dev'essere quindi celebrata nella fede e nell'amore dell'esistenza cristiana. Per questo, Gv 6 al discorso eucaristico vero e proprio (vv. 53-58) fa precedere un'esortazione sulla fede; per questo la menzione della «nuova alleanza» richiama la trasformazione del cuore (Ger 31, 33; Ez 36, 26); per questo, oltre che *koinonia* col Cristo, è fondamento della *koinonia* nella comunità (1 Cor 10, 16-17; At 2, 42; *Didachè*; «congregare in unum» dell'anafora d'Ippolito; cfr. *Lumen Gentium* n. 3); per questo l'agape concreta è il suo sbocco naturale (1 Cor 11).

3/ I gesti rituali

Il movimento di unificazione rito-esistenza appare anche dalla massa di gesti e rituali che la Bibbia conserva. Gli stessi simboli scelti sono elementari e vicini alla realtà quotidiana: l'acqua, il pasto, le mani, le nozze, la confessione

del figlio al padre, l'olio. La liturgia non fa che esaltare ed esplicitare la semantica già intuita dall'uso quotidiano di questi simboli.

Nell'ambito dei testi più spiccatamente rituali scegliamo un'esemplificazione significativa. È il genere letterario *liturgia d'ingresso*, atto penitenziale previo alla celebrazione liturgica vera e propria. Esso è documentato dai Sal 15 e 24 (probabilmente anche il 134 e i Salmi ad «ideologia profetica» come il 50; 52-53; 81; 95). Come per le iscrizioni del pronao dei templi egiziani e babilonesi la condizione preesistente inizialmente era la purità rituale ed esteriore; successivamente diventa invece un'esigenza sempre più etica ed esistenziale. Così è per Dt 26, 13-15; 27; Is 33, 15; Mic 6, 6-8; Ez 18, 5-7 e per i due salmi citati. Infatti, i vv. 2-5 b del Sal 15 sono strutturati sul Decalogo, da taluni ritenuto impropriamente esso stesso liturgia d'ingresso. Il culto deve ramificarsi nella quotidianità dell'esistenza, «perché non coloro che ascoltano la legge sono giusti davanti a Dio, ma quelli che mettono in pratica la legge saranno giustificati» (Rm 2, 13). Almeno tre punti della lista di proposte su cui condurre l'esame di coscienza sono dedicati al peccato di lingua, essendo la parola l'elemento fondamentale nelle relazioni umane e socio-giuridiche del mondo orientale. La carità verso il prossimo, soprattutto nel settore socio-economico (vv. 4-5), è la «giustizia» che spalanca al credente le porte del Tempio.

Anche la seconda strofa del Sal 24 (vv. 3-6) è una liturgia d'ingresso in cui i sacerdoti rispondono col Decalogo alla domanda sulle condizioni d'accesso al culto avanzata dal popolo. La sequenza di impegni del Sal 15 è qui vigorosamente sintetizzata in tre semplici e precise esigenze. «Chi ha mani innocenti e cuore puro» è la prima e fondamentale condizione. «Mani» e «cuore» riassumono l'azione e l'intenzione, cioè l'essere dell'uomo e quindi l'anima della morale. La seconda richiama «chi non pronunzia menzogna» appartiene forse al vocabolario anti-idolatrato: «vanità», «menzogna» è l'idolo (cfr. Es 20, 7). La dimensione verticale dell'impegno religioso è così associata alla prospettiva orizzontale che è ripresa dal terzo e ultimo comandamento: «chi non giura a danno del suo prossimo».

Nella Bibbia il rito non è separato dalla «profanità» dell'azione umana, ma è espressione ed anima dell'esistenza mondana del credente. Il «corpo», cioè l'uomo intero sperimentabile come unità operativa, è «il sacrificio vivente, santo, gradito a Dio... il culto spirituale» (Rm

12, 1). È indispensabile superare il culto intimistico di stampo gnostico: «io ti ho glorificato sopra la terra, compiendo l'opera che mi hai dato da fare» (Gv 17, 4).

IV/ LA DIMENSIONE ANTROPOLOGICA

Se le vittime rituali sono espressione del sacro, è naturale che esse richiedano una classe di specialisti, professionisti del sacro, ufficialmente investiti del potere di offrirle con validità e liceità rituali alla divinità. L'istituzione del sacerdozio levitico in Israele è narrata da una pericope piuttosto polemica nei confronti del precedente sacerdozio aaronitico (Es 32, 25-29). Il termine «levita» che in Dt 10, 8; 17, 9, 18; 18, 1 è equivalente di «sacerdote», altrove (Ez 44, 10-31; 1 Cr 23) sembra essere più esteso rispetto al sacerdozio. Col postesilio la moltiplicazione delle classi sacerdotali (21 in Ne 12, 1-7, 12-21 e 24 in 1 Cr 24; cfr. Lc 1, 5) fa sospettare che il levitismo non fosse che una generalizzazione semantica del più antico degli ordini sacerdotali preesilici. Il movimento di desacralizzazione è verificabile anche nell'ambito dell'uomo «sacro» così da ricondurlo ad una sua più genuina funzione nel culto.

1/ Sacralizzazione biologica

L'ereditarietà del sacerdozio, che ha amare conseguenze nei figli di Aronne (Lv 10, 2-3), di Eli (1 Sam 2, 12-17), di Samuele (1 Sam 8, 3) viene già ridimensionata dalla benedizione deuteronomistica di Mosè su Levi che spezza i legami clanici e biologici (Dt 33, 9; cfr. Mt 8, 21-22; Lc 14, 26). Come il Cristo, che è «senza genealogia» (Eb 7, 3), la nuova economia contrappone al sacerdozio ereditario quello carismatico con diretta vocazione divina. Il sacerdozio di Cristo, non più secondo la carne e il sangue, diventa il tipo del sacerdozio della nuova alleanza: è il tema strutturale della grandiosa riflessione omiletica di Eb 7 - 10 sul Cristo «grande sacerdote secondo l'ordine di Melchisedek».

2/ Sacralizzazione ontologica

Il rituale d'investitura esprime con evidenza la segregazione a cui è sottoposto il sacerdote e la sua collocazione in uno statuto separato: il bagno di purificazione, il cambio delle vesti (Es

24, 4-9; 40, 12-14; Zc 3, 1-7), l'essere stranieri nella terra promessa (Nm 18, 20, 23; Dt 18, 1-5), l'iscrizione della lamina della tiara («sacro al Signore» Es 39, 30) dimostrano che nel sacerdote si concentra quasi metafisicamente il sacro. Tuttavia la celebre e ancora non pienamente decifrata definizione di Es 19, 5-6 sul sacerdozio «comune» dell'intero Israele tende a dialettizzare il rapporto sacro-profano.

Anche il Terzo Isaia ripropone la riconsacrazione dell'intero Israele, senza per questo negare come Core (Nm 16, 3) la legittimità del sacerdozio «ministeriale»: «Voi sarete chiamati sacerdoti del Signore, ministri del nostro Dio sarete detti» (Is 61, 6). Il Cristo, che pure è il «santo» per eccellenza (Mt 1, 20) desacralizzerà ulteriormente questa segregazione, divenendo in tutto simile ai fratelli (Eb 2, 17; 1 Cor 9, 22).

3/ Sacralizzazione culturale

Il Siracide offre forse il quadro più suggestivo dell'ieratismo liturgico nelle figure sacerdotali di Aronne e Simone (45, 6-22; 50, 1-24), ma il testo più preciso sulle funzioni del sacerdote è Dt 33, 8-10. Egli innanzitutto esercita una funzione *oracolare* attraverso gli «Urim e Tummim» (Es 28, 30; Lv 8, 8) e l'*efod* divinatorio. Ma l'intervento profetico farà sì che questi strumenti oracolari primitivi siano destinati all'estinzione e si affermi un'interpretazione della qualità salvifica della storia attraverso una parola libera da addentellati magici. Altra funzione per Dt 33 è «insegnare i decreti e la legge» (v. 10), cioè la *catechesi*. Ma anche in questo settore il profetismo contrappone la sua presenza spesso autonoma (Ger 28; Ez 7, 26) e persino «laica» (Os 4, 6; Am 7, 10-17). Gli scribi, prevalentemente laici, completeranno quest'opera di desacralizzazione appellando anche a valori desunti dalla cultura profana, come testimonia la letteratura sapienziale.

«Ogni sommo sacerdote, preso fra gli uomini, viene costituito per il bene degli uomini nelle cose che riguardano Dio, per offrire doni e sacrifici» (Eb 5, 1; cfr. Sir 45, 16): il ministero strettamente *cultico* è decisivo per la figura del sacerdote, anche se all'origine era funzione tipica del capofamiglia (Gn 22; Gdc 6, 26; 13, 19; 1 Re 18, 30 ss.; la Pasqua secondo Es 12 - 13). Ma l'esigenza, già puntualizzata, di un culto ancorato all'esistenza e quindi non meramente collegato all'«ex opere operato», conduce la funzione cultica ad un'impostazione

più vitale. Essendo mediatore tra Dio e il suo popolo (non per nulla sul pettorale, secondo Es 28, 21 sono incastonate dodici pietre, «ciascuna col nome delle dodici tribù»), il sacerdote dev'essere «modello del suo gregge» (1 Pt 5, 3); «un insegnamento fedele è sulla sua bocca, né c'è falsità sulle sue labbra; con pace e rettitudine cammina davanti a me e trattiene molti dal male» (Ml 2, 6), come sarà l'unico, definitivo mediatore, Cristo Gesù che «ha dato se stesso in riscatto per tutti» (1 Tm 2, 5-6).

V/ LA DIMENSIONE EUCOLOGICA

Data la natura dialogica della rivelazione biblica, alla parola divina incarnata nell'iniziativa degli atti storici confessati nel credo d'Israele e nella persona di Cristo corrisponde la reazione umana spesso intessuta di crisi, di dubbi e di rifiuti. La preghiera è perciò continuamente innestata dalla Bibbia nella storia, che diviene così non solo il luogo privilegiato della rivelazione divina ma anche quello della risposta dell'uomo al Signore. Usando la terminologia di C. WESTERMANN (*Das Loben Gottes in den Psalmen*, Göttingen 1954, pp. 83-87) si potrebbe affermare che la preghiera d'Israele è quasi costantemente una *lude narrativa* contrariamente alle *lodi descrittive*, cioè costruite su attributi celebrativi astratti, tipiche delle culture extrabibliche. Il nesso con la storia è, quindi, strutturale nel culto ebraico-cristiano e la base per tracciare un quadro della preghiera biblica e per scoprirne il raccordo con la storia è naturalmente il cosiddetto «credo storico» d'Israele, documentato da Gs 24, 1-13 e da Dt 26, 5-9. Anche se l'ipotesi di von Rad sul *kleine Credo* è stata sottoposta recentemente a critiche e a rimaneggiamenti, resta pur sempre un'utile impostazione generale per una teologia biblica.

1/ La preghiera dei patriarchi

Il primo articolo di fede è il «dono» della promessa fatta ai Padri (Dt 26, 5b e Gs 24, 2b-4). I contenuti del «giuramento» (N. Lohfink) sono due, la terra e la posterità (Gn 12, 1-3). Anche la preghiera riflette l'attesa ansiosa di queste due realtà. La terra è al centro della lamentazione di Giacobbe al suo rientro in Canaan (Gn 32, 10-13). La posterità, accompagnata dalla dialettica fede-incredulità

(«riso») è messa a tema, invece, dalle preghiere di Abramo (Gn 15, 2-3) e di Sara (Gn 21, 6).

Nell'ambito del discorso sulla fede si collocano anche le forme piuttosto primitive di preghiera come quelle collegate ad un *voto* o ad un *segno*. Il rapporto con la promessa le riscatta da una sottesa impostazione magica. La vivace narrazione jahvistica di Gn 24 sulle trattative matrimoniali di Eliezer per Isacco è punteggiata da simili preghiere per ottenere un segno dalla divinità. In questa linea si muove anche la tradizionale pericope del sogno della scala a Betel (Gn 28, 10-22). Pur essendo stata interpretata come simbolo classico del dialogo orante (S. Giovanni Climaco), essa ha come motivo dominante il voto del santuario e la relativa eziologia.

Più suggestiva è l'analisi della preghiera come *lotta con Dio* (vedi l'agonia al Getsemani in Lc 22, 39-46 e il *synagōnizēsēhai* di Rm 15, 30). La scena notturna della lotta di Giacobbe (Gn 32, 25-31), letta già come preghiera da Os 12, 5 e Sap 10, 12, introduce una finissima descrizione del mistero dell'incontro con Dio, incontro che genera l'uomo nuovo, Israele, all'alba di un nuovo giorno di salvezza. Anche l'audace confronto tra Dio ed Abramo, l'«amico», sul numero dei giusti per la salvezza di Sodoma (Gn 18, 22b-33) presuppone una simile concezione.

Tuttavia, la preghiera più specifica della promessa patriarcale è indubbiamente la *benedizione*. Essa si muove lungo una duplice direzione: parte da Dio e si effonde sull'uomo dandogli efficacemente fecondità, benessere, gioia («benedizione costitutiva»); parte dall'uomo beneficiato come risposta riconoscente ed ha per termine Dio («benedizione dichiarativa» o anche «commemorativa» dei benefici ricevuti). La motivazione storica è anche qui indispensabile perché la vicinanza benedittiva del Signore è sperimentabile proprio nella trama degli eventi storici della tribù o del popolo. Benedizione «costitutiva» è quella strappata da Giacobbe ad Isacco (Gn 27, 27-29) o quella di Giacobbe per Efraim e Manasse (Gn 48, 15-16, 20). Apparentemente «costitutiva», ma in realtà «commemorativa» della situazione tribale contemporanea (retroproiettata però nell'antenato), sono le arcaiche benedizioni di Gn 49, divenute modello per successive composizioni (Dt 33). Anche i nomi dei figli di Giacobbe non sono che microscopiche benedizioni augurali (Gn 29 - 30). Dichiarativa è anche la benedizione di Melchisedek (Gn 14, 19-20).

2/ La preghiera dell'esodo

L'articolo di fede della liberazione (Dt 26, 6-8; Gs 24, 5-7), lungi dall'essere la celebrazione epica di un passato glorioso, ha rivestito sempre per Israele un valore permanente attualizzabile nell'«oggi» del popolo eletto. La riedizione deuteroinaiana nel ritorno dall'esilio babilonese, la rimediazione midrashica di Sap 11 - 19, l'annuale celebrazione pasquale, la riletture cristiana (Lc 9, 31; Gv 6; Eb 13, 13; Ap 15, 3-4) lo testimoniano ampiamente.

La preghiera dell'esodo è contemporaneamente *lamento e inno di ringraziamento*. La supplica nasce innanzitutto da Mosè, guida renitente e titubante, come testimoniano tutte le tradizioni (J, E, P) in Es 3. 4. 6: la loro descrizione della vocazione di Mosè è sempre a schema « diplomatico » (Wogel) o ad « obiezione » (cfr. Es 4, 10-13; Ger 1; vedi anche Es 5, 22-23). Ma è soprattutto il lamento d'Israele schiavo (Es 2, 23-25) la preghiera più significativa: in essa si invoca il « ricordo » di Dio (Sal 105, 8), cioè la ripresa dell'atteggiamento fondamentale dell'Alleanza, a cui corrisponderà il « ricordo » obbediente del popolo (Sal 77, 12).

L'inno esodico di ringraziamento ha il suo modello in Es 15 la cui *Formgeschichte* può essere così sintetizzata: nucleo originale nel canto di Maria (Es 15, 21); prima espansione celebrativa in 15, 1-12; attualizzazione successiva con l'introduzione del tema terra-Sion in 15, 13-18. Ma la storia non è solo oggetto di rievocazione patriottica, di ricerca erudita d'archivio o di ripetizione « mnemonica ». Per questa ragione l'inno, nella sua redazione finale, diverrà la base per le imitazioni posteriori di Is 12 (inno deuteroinaiano), Sap 19, 6-21 e Ap 15, 3-4.

Tra l'«uscire» egiziano e l'«entrare» nella Terra ci sono però lo spazio e il tempo intermedi del *deserto*, luogo dell'attesa, del rischio e della tentazione. In esso operano forze antisalvezza che si pongono davanti alla libertà dell'uomo la cui scelta tra le « due vie » diventa decisiva per la realizzazione dello stesso atto di salvezza. La preghiera del deserto riflette perciò tre atteggiamenti fondamentali d'Israele durante la marcia verso la Terra.

Innanzitutto la preghiera di *supplica per la sopravvivenza* contro la resistenza frapposta dal cosmo alla salvezza: preghiere per l'acqua (Es 17, 1-7; Nm 20, 1-13), contro i serpenti (Nm 21, 6-9), contro le forze militari ostili di Amalek (Es 17, 8-16: scena in cui campeggia

la figura orante di Mosè). Ma l'ostacolo radicale alla liberazione è la ribellione interiore del popolo davanti alla quale Dio si arresta attendendo la conversione. La supplica, allora, si trasforma in *confessione del peccato*. Essa è presente nei frequenti tentativi di colpo di stato contro Mosè (Nm 11; 12, 13; 14; 16). La motivazione dominante della domanda di perdono è apologetica: se mancherà ad Israele la liberazione, la gloria del Signore resterà umiliata presso le altre nazioni (Nm 14, 13-19). La confessione è più intensa quando il peccato è esplicitamente d'apostasia, come nell'episodio di « baalizzazione » di Jahvé nel vitello (Es 32; Dt 9, 26-29).

Ma il deserto, per chi sceglie l'adesione a Dio, diventa il luogo dell'intimità, della mistica e della benedizione. La letteratura profetica, soprattutto con Osea, collegherà il deserto allo schema « nuziale » dell'Alleanza (Os 2, 16-17). L'antico inno gioioso per la liturgia della processione dell'Arca conservato in Nm 10, 35-36, la benedizione sacerdotale di Nm 6, 24-27, le benedizioni deuteronomistiche di Dt 28, 1-14 e 33, la splendida serie dei quattro *mashal*-benedizioni di Balaam (Nm 22-24), i due stupendi dialoghi tra Mosè e Dio sulla visione del volto di Dio e della sua gloria (Es 33) sono una continua, commossa celebrazione dell'incontro intimo col Signore, della trascendenza e dell'immanenza divina accanto ad Israele pellegrino. « Infatti, quale grande nazione ha la divinità così vicina a sé, come il Signore nostro Dio è vicino a noi ogni volta che lo invociamo? » (Dt 4, 7).

3/ La preghiera della Terra

Il terzo articolo di fede abbraccia secoli di storia ebraica e ruota attorno al tema della Terra d'Israele, anticipato già nelle tradizioni patriarcali (Gn 12, 5-6; 15, 7; 15, 18), proclamato nel Credo (Dt 26, 9; Gs 24, 8. 13) meditato con entusiasmo nelle omelie deuteronomistiche (vedi, ad esempio, l'inno alla Terra di Dt 8, 7-10 con la settemplice ripresa del vocabolo *'rs*), trasformato in oggetto di lamentazioni col crollo di Gerusalemme sotto le armate babilonesi di Nabucodonosor nel 586 a.C. La preghiera riflette la risposta a Dio di un Israele sedentario, coinvolto nei problemi quotidiani dell'esistenza e della politica, che sa, quindi, raccordare rito e vita, culto e storia. La fine notazione di psicologia della preghiera dichiarata da Anna in 1 Sam 1, 15 (« sto sfogandomi davanti a Dio ») può essere la pro-

spettiva di lettura dei numerosi testi eucologici che la Bibbia ha inserito nella narrazione dell'epoca «democratica» della giudicatura e della successiva fase monarchica.

a) La preghiera per la vita

La preghiera per la vita fisica, cioè per la vittoria, affiora per prima in un periodo di conquista cronologicamente più esteso di quanto faccia intendere la finale narrazione «panisraelitico-giosuanaica» dell'ingresso nella terra di Canaan. L'occupazione di uno spazio territoriale proprio, l'ideologia del *berem* (guerra santa), la successiva visuale escatologica del *Jôm-Jahweh* permeano spesso gli inni di battaglia. Se Gs 10, 11-14 è più celebre per la controversia astronomico-teologica di Galileo, le sette strofe dell'inno di Debora (Gdc 5), la Madre della Patria, sono letterariamente molto più alte e preziose. Una sequenza di quadri impressionistici e spesso antitetici celebra l'epopea cosmica oltre che militare della battaglia decisiva per il possesso ebraico della Galilea. Su tutto giganteggia la figura del Signore, unico alleato d'Israele (cfr. Sal 68).

In assenza di una visione teologicamente precisa sull'oltrevita (lo Sheol è solo soggiorno spettrale e squallido) e in presenza di una teoria della retribuzione a sfondo terrenista, la morte, soprattutto se prematura, è vista solo come punizione ed incubo, come è possibile capire dalla supplica di Ezechia malato citata da Is 38, 9-20. Sorge così una primitiva *liturgia funebre* affidata al ritmo spezzato (3 + 2) della *qinab*, cioè della lamentazione. Il modello più perfetto ed appassionato «da insegnare ai figli d'Israele» è il lamento di Davide per la morte di Saul e di Gionata (2 Sam 1, 19-27), scandito da un'antifona che contiene il tradizionale ed amaro «perché?» dei salmi di supplica: «Perché sono caduti gli eroi?» (vv. 19, 25, 27). Solo più tardi, sotto gli influssi egiziani, persiani ed ellenistici assorbiti nella Diaspora, nascerà una più ottimistica visione dell'oltrevita testimoniata da Dn 12, da Sap 1 - 5, e da 1 e 2 Mac: si dichiareranno possibili allora la preghiera di suffragio dei vivi per i defunti (2 Mac 12, 38-45) e quella di intercessione dei defunti per i vivi (2 Mac 15, 12).

Alla vita fisica si collega anche la *vita interiore*, vita di pace, di dialogo, di intimità con Dio, interrotta solo dal peccato di idolatria e dalla tentazione del benessere (Dt 8). Nasce così la *liturgia penitenziale* che vuole ristabilire l'alleanza con Dio dopo la frattura causata dal peccato. Gs 7, 6-9 contiene una supplica per

la conquista di Ai dopo la violazione delle norme del *berem*; l'intero popolo, e non più il solo mediatore («democratizzazione» verificabile anche nelle cosiddette «suppliche-noi»: cfr. E. LIPINSKI, *La liturgie pénitentielle dans la Bible*, Paris 1969), celebra a Mizpa una liturgia per risolvere il problema dell'atteggiamento nei confronti della tribù scomunicata, Beniamino (Gdc 21, 1-7); due liturgie penitenziali in seguito alla sconfitta di Gabaa sono raccolte da Gdc 20. Ancora a Mizpa si segue un rituale per una calamità nazionale nel quale viene introdotto l'uso dell'acqua lustrale e la formula penitenziale è affidata ad una preghiera semplicissima: «Abbiamo peccato contro il Signore» (1 Sam 7, 2-9).

Vita fisica e vita interiore vengono coinvolte anche in una serie di preghiere piuttosto primitive ed «istintive» che riflettono la *psicologia* dell'orante. Quattro personaggi significativi della storia della terra d'Israele si rivelano proprio attraverso la loro preghiera che diviene così specchio delle loro coscienze e dei loro sentimenti. La vocazione di Gedeone (Gdc 6) è accompagnata da una tipica invocazione del segno, che è sottoposto persino a controprova (nella stessa linea si colloca il segno della meridiana richiesto da Ezechia in 2 Re 20, 11). Il ciclo, spesso mitico, di Sansone conserva preghiere tutte connotate dalla primitività bellicosa di questo eroe «solare» (ad es., Gdc 15, 18). La sua stessa fine, vista come lotta impari tra Dagon-Nulla e Jahvé-Tutto e non più tra Filistei e Sansone, è accompagnata da un'invocazione spontanea al Signore (Gdc 16, 28). Anche la nascita di Samuele, che segnerà lo spartiacque tra il regime intertribale dei Giudici e quello nazionale della monarchia, è presentata sotto lo schema delle nascite degli eroi (la sterilità indica che il figlio sarà solo dono della grazia divina). Se l'attesa ansiosa di questa nascita in Anna è radice di preghiera (1 Sam 1, 11), la generazione di Samuele darà origine ad un inno di ringraziamento, senz'altro di inserzione posteriore, che esalta la tesi deuteronomistica del trionfo dell'umile sostenuto dal Signore (1 Sam 2). Questo canto regale di vittoria, che può costituire un tritico coi Sal 20 e 21, è applicabile ad Anna per i vv. 5b-6: nel grembo sterile, e quindi simile ad un sepolcro, Dio celebra la vittoria della vita che supera i confini invalicabili della morte. Da ultimo, Elia e il suo dialogo con Dio durante la teofania dell'Oreb. In quella fugapellegrinaggio alle sorgenti della nazione ebraica, il profeta «focoso» (1 Re 18), attra-

verso un processo pedagogico, riscopre Dio non più secondo schemi tradizionali e personali a lui congeniali (fuoco, terremoto, vento), ma secondo una teologia più autentica. È l'uomo immagine di Dio (Gn 1, 27) e non viceversa.

b) *La preghiera regale*

La fase più ampia dell'esperienza d'Israele nella terra di Canaan è affidata alla struttura politica di tipo monarchico attuata in due tronconi dinastici distinti, quello giudaico-gerosolimitano (fine nel 586 a.C.) e quello, più fragile e tormentato, israelitico-samaritano (fine nel 721 a.C.). Due figure, Davide e Salomone sono però emblematiche e riassuntive di quest'esperienza. Essi divengono anche i modelli classici della risposta orante d'Israele al Signore. Davide, il grande iniziatore della dinastia giudaica, riflette nella sua preghiera ansie, desideri, peccati, interrogativi propri della sua esistenza, ma contemporaneamente li proietta sul destino dell'intera nazione in lui incarnata. Due ringraziamenti a Dio aprono e chiudono il regno di Davide. Un inno, composto da un ringraziamento, una supplica e una benedizione (2 Sam 7, 18-29), esprime la gratitudine per la promessa della continuità della dinastia davidica, annunciata dalla profezia di Natan immediatamente precedente. La finale della vita del re è invece contrassegnata in 2 Sam 22 da un salmo di ringraziamento che si ritrova anche nel Sal 18. Questa inclusione orante della vita di Davide riflette la tendenza successiva ad attribuire al sovrano ebraico la paternità dell'intero Salterio (in realtà solo una parte di esso ha nei titoli un'esplicita attribuzione davidica). La teologia sacerdotale, oltre all'organizzazione del culto, assegna a Davide un posto di prestigio nell'innologia ebraica col canto di 1 Cr 16 (= Sal 105; 96; 106) per il trasferimento dell'Arca nella Cittadella di Sion.

La debolezza personale del sovrano nei confronti di Uria e di Betsabea, svelata senza reticenze dall'accusa di Natan («Tu sei quell'uomo!»), dà origine alla supplica penitenziale di 2 Sam 12, 13. 16 («Ho peccato contro il Signore»). Ma il peccato del re ha sempre una dimensione comunitaria, come nel caso del censimento (2 Sam 24): la supplica di Davide fortemente allitterata sul pronome di prima persona singolare tenta di sottrarre Israele a questa logica implacabile della «personalità corporativa» del re (2 Sam 24, 10. 17).

c) *La preghiera di Salomone*

Ideale del perfetto monarca e del perfetto sapiente, Salomone non poteva che invocare il dono della sapienza, radice di quell'«umanesimo integrale» che egli aveva introdotto nella sua concezione politica. La visione di Gabaon e la relativa invocazione della sapienza (1 Re 3) avrà un'imitazione nelle tre strofe concentriche di Sap 9, preghiera destinata a tutti gli uomini di governo.

Ma il suo capolavoro resta la solenne orazione per la consacrazione del Tempio, fondamentale per la teologia del «mistero del Tempio» (Congar) e, come abbiamo notato, della dialettica trascendenza-immanenza (1 Re 8). Inclusa tra due benedizioni (vv. 14 - 21 e 54 - 61) e centrata sul rapporto tra la promessa divina e la risposta umana realizzata proprio nella costruzione del Tempio, la supplica tenta di offrire una soluzione (v. 30) al dilemma tra presenza nel Tempio (v. 13) e infinità di Dio (v. 27). Un settenario di casi di preghiera nel Tempio (giudizio di Dio, sconfitta militare, siccità, calamità pubbliche, gli stranieri, guerra ed esilio) testimonia la profonda incarnazione del culto nell'esistenza.

4/ *La preghiera dell'esilio e del Giudaismo*

L'esperienza traumatica dell'esilio babilonese seguito alla distruzione di Gerusalemme, il ritorno al focolare nazionale con l'editto di Ciro (538 a.C.: Esd 1, 2-4; 6, 3-5), il ghetto razziale e l'autarchia culturale di Esdra e Neemia, la normalizzazione siro-ellenistica, la rivoluzione e la resistenza maccabaica lasciano una scia vivissima nella preghiera dispersa nei libri postesilici.

La preghiera dell'esilio è fondamentalmente intrisa di dolore e di nostalgia: lo testimoniano il pathos insuperabile del Sal 137, il lamento di Tobia (3, 2-6) che nella morte vede l'unica liberazione possibile, il canto di nostalgia per Gerusalemme di Tob 13 in cui il nome della città è ripetuto con passione quattro volte. L'unico spiraglio è visto nella possibilità di conversione e di attività missionaria che esilio e Diaspora offrono.

Dolore nel lamento di Sara (Tb 3, 11-15), suppliche in Ger 14, 7-9. 19-22, disperazione in Ger 20, 7-9: 14-18 e nel grido di Gb 3, letterariamente dipendente da Geremia, come in tutte le «confessioni» del grande profeta di Anatot (11, 18 - 12, 3; 17, 14-18; 18, 18-

23) appello all'intervento cosmico e storico del Signore nell'inno di Na 1, 2-8, lamento corale dell'intera nazione sofferente nelle cinque Lamentazioni (cc. 1, 2, 4, canti funebri nazionali; c. 3, lamento individuale; c. 5, lamento collettivo). Il leit-motiv della prima Lamentazione «nessuno la consola» (1, 2, 9, 16, 17, 21) e il tradizionale *'ekab* d'avvio (1, 1) esprimono la tonalità di fondo di questa preghiera. La tesi teologica retribuzionistica è esplicita in Lam 5, 7: «I nostri padri peccarono e non sono più, noi portiamo la pena delle loro iniquità».

Infatti, l'esperienza esilica esalta la coscienza della peccaminosità d'Israele. È una sensibilità che si manifesta nella coreografia dei digiuni, delle vesti di sacco, nella cenere e nelle grida, ma che mai si riduce a rituale magico ed automatico di perdono a causa della presenza della preghiera che raccorda il peccato e la riconciliazione al rapporto decalogico con Dio e col prossimo. Nasce così il ricchissimo campionario di *liturgie penitenziali* disperso nei libri post-esilici. Esse tecnicamente sono definite «confessioni» (*hitwaddah*, Esd 10, 1) per il loro nesso col Credo: riconoscendo il peccato, l'uomo professa la sua fede negli atti salvifici di Dio ai quali ora risponde non come in passato col rifiuto, ma con l'adesione.

La lista dei testi è estesa e può essere iniziata anche con Os 14, 3-4; seguono testi prevalentemente postesilici: Ger 3, 23-25; Is 59; 63, 7-64, 11; i classici Esd 9; Ne 1, 5-11; 9 («una delle più belle e complete preghiere liturgiche fuori del Salterio» secondo la *Bible de la Pléiade*); si può continuare con le testimonianze della letteratura apocalittica, come Dn 9 di epoca maccabaica divenuta modello per Bar 1, 15-3, 8, usato nella liturgia del Kipur, o come Dn 3, 26-45 (LXX), «la preghiera di Azaria» attenta alla responsabilità collettiva delle colpe; si possono aggiungere le due suppliche del testo greco di Ester, quelle di Mardocheo e di Ester, poste dopo 4, 17 del TM (4, 17b-h; 4, 171-z); si può concludere coi due magnifici esempi di Gl 1, 5-15 e 2, 12-18 ambientati nel contesto di una calamità agricola (le cavallette) e divenuti celebri anche nella liturgia cattolica («Parce, Domine, parce populo tuo»).

Il riferimento al Credo coi gesti d'amore del Signore cui risponde l'Anti-Credo delle continue infedeltà umane (cfr. Ez 20; Sal 78; 106), la confessione dei peccati e la supplica, il collegamento tra rituale esteriore e conversione del cuore (Gl 2, 13: «laceratevi il cuore e

non le vesti») rivelano la presenza di una «forma letteraria» costante, di un «cliché» che poteva essere ripetuto e riattualizzato.

Accanto alla supplica si sviluppa anche la *preghiera di lode*. Nelle sue forme più primitive è invocazione bellicosa (Ger 10, 25; Gdt 9; 13, 17); il sacralismo teocratico maccabaico ha un riflesso anche nella preghiera che eredita temi delle tradizioni militari e sacrali del movimento. L'intervento angelico come «deus ex machina» è spesso decisivo e la vittoria diventa allora solo frutto di preghiera (2 Mac 15, 22-24; 13, 10-17). Ma la gioia della liberazione dà origine anche a canti di lode più puri nei quali viene convocata tutta la creazione, ora professata anche in nuovo articolo di fede (Is 40, 12-14, 25-26; il «canto dei tre giovani» di Dn 3, 52-90 LXX). L'Apocalisse di Isaia (24-27), opera postesilica, conserva un inno di risurrezione nazionale (26, 1-19) e uno di gioia per la sconfitta di Babel (25, 1-5). Al «canto nuovo» di Is 42, 10-13 si unisce la celebrazione del riscatto d'Israele in Is 44, 23, perché ormai «re d'Israele è solo il Signore» (Sof 3, 14-18a) che trionfa alleandosi coi deboli e coi poveri (Gdt 16). Il Terzo Isaia vede Israele e il Signore legati da un rinnovato e perfetto legame nuziale: il breve inno di Is 61, 10-62, 5 può essere quasi la miniatura del poema della mistica, il Cantico dei Cantici.

Non sono più solo la terra promessa ed Israele, ma l'universo intero ed Adamo (Gn 4, 1; 4, 25-26; 8, 20-21) che offrono «in ogni luogo incenso al mio nome e un'oblazione pura» (Ml 1, 11; cfr. Is 19, 19-21) perché anche tra essi il Signore «si prenderà sacerdoti e leviti» (Is 66, 21). Tutto il cosmo si trasforma in una grande preghiera sinfonica, proprio come avevano già intuito alcuni testi antichi come l'inno di Abac 3 (forse del secolo X) e quello disperso nel libro di Amos (4, 13; 5, 8; 9, 5-6) o come il Salmo forse più antico (secolo XII?), il 29, costruito sullo scenario del progressivo dispiegarsi di una tempesta, scandita dall'onomatopeica ripetizione dei sette *qôl* (tuono-voce di Dio).

Questo itinerario nell'ambito della preghiera veterotestamentaria, pur nella sua essenzialità, rivela lo sforzo sistematico della Bibbia di estrarsi dal «monofisismo culturale e dal doctismo liturgico» (Bouyer). Anche nella pluralità terminologica che designa il fenomeno «preghiera» possiamo rilevare l'oscillazione dal sacralismo ad una sempre più completa interiorizzazione esistenziale. Questo movimento

si verifica alcune volte nella storia semantica dello stesso vocabolo come nel caso del principale termine eucologico dell'AT, la radice *pll*. Quindi non o il rito o l'esistenza, ma rito e vita in un culto riassuntivo, nervatura dell'esistenza che pure mantiene la sua autonomia. Il «servizio» (*'bd*), il «memoriale» (*zkr*), la benedizione (*brk*), la professione di fede (*jd*), la lode (*bl*), il lamento (*'nb*), la domanda (*š'l*) si propongono soprattutto come energica accettazione della proposta dell'Alleanza e si misurano sul Credo storico d'Israele e sulle vicende umane e sociali d'Israele. In questa linea si muove anche quel frammento privilegiato del «servizio» orante di Israele che è il Salterio, attualizzato anche nella preghiera dell'«oggi» cristiano.

5/ La preghiera del Salterio

Essendo immenso il materiale eucologico raccolto nel Salterio, è possibile solo tracciare un diagramma delle sue coordinate fondamentali attraverso un breve sondaggio sintetico.

I Salmi, lungi dall'essere un modello sacrale e magico come l'eucologia egiziana e mesopotamica (cfr. ad es., ANET 29-30; 326-328) o una pura documentazione della vicenda «secolare» d'Israele, sono l'espressione d'un incontro non solo orante ma anche esistenziale tra un Dio, che «si prende cura» dell'uomo (Is 40, 27), e la libertà della scelta umana. Perciò essi non sono un'evasione sacrale dalla vita concreta (anzi il *Sitz-im-Leben* delle varie composizioni è decisivo per la loro catalogazione letteraria ed ermeneutica), ma sono uno specchio dei problemi, dei drammi, delle gioie di tutto un popolo. Psicologia, sociologia e teologia si fondono nell'armonica unità della preghiera.

a) Il versante teologico

Dio spesso si rivela nella preghiera per cui da essa nasce la norma della fede («lex credendi, lex orandi»). Nella letteratura salmica alcuni generi letterari al riguardo sono decisivi. È il caso dell'*inno*, professione di fede nella salvezza che il Signore effonde nella storia e nella creazione. Tre sono gli articoli di fede celebrati: la creazione con la presenza centrale dell'uomo (Sal 8; 19; 29; 33; 65; 66; 100; 103; 104; 111; 113; 114; 117; 135; 145; 146; 148; 149; 150), la regalità universale e storica di Jahvé (Sal 47; 93; 96-99) e la *Sekinah* in Sion (Sal 46; 48; 76; 84; 87; 122). L'inno è la preghiera allo stato puro, è celebra-

zione e lode in cui il soggetto scompare per lasciare spazio alla contemplazione libera di Dio nel ringraziamento per la sua presenza nel cosmo e nella storia. È il *doxazein* di Gv 17, 1. 4 (cfr. Ef 5, 19-20).

Nella stessa linea si muovono i *salmi fiduciali*. La radice *'mn* della fede indica la sicurezza dell'abbandono in Dio, roccia, «rifugio e fortezza» (Sal 91, 2) ed «esprime la particolare forma di esistenza del popolo di Dio posto nella dimensione di un rapporto vivo con Dio... per cui la certezza di Dio sprigiona nuove energie di fede e di vita» (A. WEISER, *pi-steuó*, in: GLNT 10, Brescia 1975, 400). È il principio formulato con l'omofonia di due radicali *'mn* in Is 7, 9: «Se non crederete, non sussisterete». Questa presenza di Dio, pastore (Sal 23) e «speranza d'Israele» (Ger 14, 8; 17, 13), è espressa in una serie di salmi non vincolati ad una struttura precisa, ma affidati ad un'esplosione spontanea di idee e sentimenti (Sal 4; 11; 16; 23; 27; 46; 62; 125; 129; 131).

Ma se, come si è detto, la formula perfetta di fede nella Bibbia è la celebrazione delle azioni di Dio verso il suo popolo, la preghiera dovrà necessariamente riflettere questa struttura. I salmi storici hanno appunto una loro ottica propria nello sviluppare il Credo: il Sal 78 è solenne e contemplativo, orientato verso lo stupore per l'insospettabile ed inesauribile ricchezza delle gesta di Dio; il Sal 105 offre una lettura ottimista della storia della salvezza, mentre il Sal 106, più pessimista, è attento a cogliere i «no» dell'uomo all'amore di Dio; il Sal 136 è una gioiosa litania, mentre i Sal 111, 114, 135 si distendono in meditazioni serene.

b) Il versante antropologico

La preghiera biblica, proprio perché attinge all'esistenza e alla storia umana, ignora l'astrattezza geometrica di certe preghiere eccessivamente tecniche. Significativa è la testimonianza dei *salmi sapienziali* (Sal 1; 37; 49; 73; 91; 112; 119; 127; 128; 133; 139). La *hokmah* abbraccia tutti i settori della formazione umana in una sorta di genuino «umanesimo integrale»: dai temi sociali (giustizia, misericordia) a quelli etici (rapporto con prossimo, comandamenti), dagli interrogativi «filosofici» (la teodicea e la retribuzione, come nei Sal 37; 49; 73) alla ricerca religiosa (sapienza, Torāh, come nel monumentale Sal 119), l'arco intero dell'esperienza umana è «santificata» e ricondotta a Dio.

Ora, il segno sotto cui si colloca maggiormente l'esistenza è quello del dolore e della crisi. Perciò il genere che impera nel Salterio è quello della *supplica* (un terzo circa della collezione salmica). Pur con una sobrietà e compostezza ignote al mondo extrabiblico, il «nemico» ostacola la gioia; può essere una malattia grave (Sal 6; 22; 38; 88; 102), oppure una tragedia nazionale (Sal 44; 60; 74; 79; 80; 83; 85; 90; 137), o una persecuzione (Sal 7, 2; 35, 19; 38, 20; 69, 5; 86, 17; 142, 7) o lo stesso peccato dell'orante (Sal 6; 38; 51; 130). I simboli sono realistici (metafora bellica in 3, 7; 27, 3; 55, 19; 56, 2; zoomorfa in 7, 3; 22, 14; 27, 2; 35, 21; venatoria in 7, 6, 16; 31, 5; 35, 7-8; 57, 7) e la tensione contiene l'eterno interrogativo del dolore: «Perché? Fino a quando?» (Sal 6, 4; 13, 2-3; 35, 17; 42, 10; 43, 2; 90, 13) che talora si trasforma in un ardito atto d'accusa contro l'indifferenza di Dio («Fino a quando, o Signore, starai a guardare?» Sal 35, 17). La preghiera, proprio perché è espressione di umanità, raggiunge vertici di audacia e di spontaneità nei quali anche Dio è coinvolto (cfr. Ger 20, 7-10, 14-18; Gb 3). È il tempo nella sua tridimensionalità che organizza la struttura del lamento: la felicità perduta del passato, il tragico presente, la speranza nel futuro in cui il Dio ora muto e lontano rivelerà il suo intervento salvatore.

Si anticipa così nella speranza il *salmo di ringraziamento* (Sal 9-10; 30; 32; 34; 65-68; 92; 116; 118; 124; 138). Il passato amaro è descritto solo per rendere più intense gioia e gratitudine che ora occupano l'intera preghiera.

Il Salterio è, quindi, un continuo invito a coordinare l'esistenza verso Dio. Tutto ciò che si sottrae o si sostituisce sacralmente a lui, è il «nemico», il male, negazione del culto autentico.

6/ La preghiera della Nuova Alleanza

Essa è esemplata ed animata dal Cristo uomo e figlio di Dio. Questo, infatti, è l'articolo di fede specifico del Credo cristiano, come testimoniano le formule kerygmatiche di 1 Cor 15, 3-4; 1 Ts 4, 14; Rm 10, 9; Mc 1, 15 o i discorsi kerygmatici di At 2; 3; 4; 5; 10; 13. Nei Vangeli si presenta un movimento discendente in cui l'amore di Dio si indirizza verso l'uomo santificandolo e salvandolo. Esso viene a noi attraverso una persona che, pur essendo divina, ha anche un'esistenza umana: Gesù si

svela come uomo proprio attraverso la preghiera del Getsemani, la croce e la morte; si svela come giudeo nelle benedizioni, negli esorcismi, nel ringraziamento; si svela come credente nella fiducia che accompagna la sua preghiera (Mc 11, 24). Ma la preghiera lo rivela anche figlio di Dio (Gv 17). «Gesù non è solo la rivelazione salvatrice di Dio, egli è anche l'adoratore supremo del Padre, la realizzazione suprema e perfetta di ogni religione... Dio ci ha dunque rivelato nel Cristo la forma concreta della religione, la figura di un uomo veramente religioso» (E. H. SCHILLEBECKX, *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*, Roma 1965, p. 33). Questo movimento di «ritorno» al Padre che è la preghiera ha, quindi, una struttura piramidale. Il cristiano prega nel Cristo «che ci dà il coraggio di avvicinarci in piena fiducia a Dio» (Ef 3, 12) e nello Spirito (Gv 14, 13; 15, 16; 16, 24-26; Rm 8, 15-16, 26; Gal 4, 6; 1 Cor 3, 26-28; 12, 3). Il Cristo prega «nel Padre» (Gv 11, 41-42; 17, 1) e quindi anche il cristiano, attraverso il Cristo, prega nel Padre (Rm 8, 15-16; Gal 3, 26-28).

Anche per la spiritualità di Cristo la tensione dialettica tra trascendenza e incarnazione ha spesso portato i cristiani a costruire su di lui una duplice ed antitetica spiritualità basata o su di un radicalismo trascendentalista o su di un radicalismo incarnazionista. Cristo, invece, non è né un illuminato immerso nella sola contemplazione estatica, né un pragmatista che monopolizza nelle tecniche pastorali tutta la sua attività spirituale.

a) La spiritualità contemplativa

Il cammino del buddismo, del sufismo, dell'*eros* platonico o plotiniano, di Agostino e della teologia monastica ha una sua presenza equivalente in quella forma fondamentale della preghiera biblica che è la lode, la dossologia, l'*«eucaristia»*, a cui è riducibile come sottospice anche la domanda (Mt 7, 7-11).

Gesù prega spesso in un colloquio con Dio che è solo glorificazione, celebrazione della sua immensa gloria. Non c'è bisogno di ricorrere al meccanismo dei rituali rubricati pagani (Mt 6, 7), né Dio ha bisogno di essere informato su ciò di cui si ha necessità (Mt 6, 8). Esempiare in questo senso è il *Padre Nostro*. Il contenuto lucano (Lc 11, 1-13) è originario e tende a definire il «Padre» (*Abba*, «ipsissima vox Jesu») come la preghiera distintiva del cristiano, rispetto a quelle di altre comunità religiose come i «Battisti». In Matteo, invece, il

contesto è artificioso (il catechismo matteo sulla preghiera di 6, 5-15). La formula abbreviata di Luca è tutta contenuta nelle sette petizioni di Mt 6, 9-13 che è perciò più espanso. Ma le singole porzioni parallele e comuni ad entrambi gli evangelisti sono più arcaiche e vicine all'originale nella formulazione di Matteo, come ha dimostrato J. JEREMIAS (*Abba*, Brescia 1968). «Venga il tuo Regno» e «Rimetti i nostri debiti» sono i vertici delle due parti «tu» (adorazione) e «noi» (esistenza umana). Questa fusione tra le due componenti rivela ancora una volta la vera natura della contemplazione cristiana. La preoccupazione per il disegno salvifico divino, per il Regno, per l'attuazione della volontà divina è certamente in primo piano e costituisce la radice della preghiera, ma non elide l'impegno per il «pane *epiousios*». Perciò il Padre Nostro, pur essendo preghiera escatologica e «summa laudis divinae» (Bengel), resta anche la preghiera dei pellegrini che non hanno ancora raggiunto la meta.

Preghiera contemplativa è anche la lunga sequenza di Gv 17, vera celebrazione della gloria di Dio, oltre che compendio di tutta la teologia giovannea. La glorificazione di Gesù diventa glorificazione del Padre e salvezza di tutti i credenti in Gesù. La struttura di questa grandiosa pericope è stata indicata da E. MALATESTA (*The literary structure of John 17*, in: *Bib* 52, 1971, 190-214) che l'ha così descritta (schema concentrico):

A. vv. 1-5 Gesù prega per la sua glorificazione e descrive la vita eterna

vv. 6-8 La vita eterna è già presente nei discepoli

B. vv. 9-19 Preghiera per i discepoli e per la loro «protezione»

A'. vv. 20-24 Preghiera per i credenti futuri

vv. 25-26 Conclusione.

I ritiri in cui Gesù dialoga con Dio nella solitudine (Mt 14, 23; Lc 9, 18), anche se tutti lo cercano (Mc 1, 37), anche se sta per irrompere l'Ora (Mc 14, 26-42), la fiducia costante nel Padre (Mt 7, 7-11; Gv 11, 41-42; 15, 7, 16; 16, 26) sono altrettante testimonianze di questo atteggiamento di lode e di contemplazione di Gesù.

b) *La spiritualità attiva*

Preghiera e vita devono procedere di pari passo: lo dice già quel primo commento al Padre Nostro che è Mt 6, 19-7, 12, lo conferma l'unione tra «preghiere e frazione del pane» da un lato e *koïnonia* dall'altro nel sommario di

At 2, 42 sulla comunità di Gerusalemme. La vera giustizia del discepolo dice omogeneità e non dissociazione tra vita e culto (Lc 20, 47; Mc 12, 40). Una preghiera realistica che non si riduce solo ad un esercizio di purificazione e di contemplazione, ma che si rivolge con un linguaggio umano ad un Dio che è Padre. Una preghiera che chiede perché le sia dato, che cerca per trovare, che picchia perché le sia aperto (Mt 7, 7), che conosce l'insistenza quasi scandalosa dell'amico importuno (Lc 11, 5-8) o della vedova ostinata (Lc 18, 1-5). Anche Paolo ha recuperato questo tema della perseveranza nell'orazione vista come un impegno in cui la costanza è decisiva (Ef 6, 18; Col 4, 2; Rm 12, 12; 1 Ts 5, 17).

Secondo la prospettiva lucana (otto testi esclusivi sulla preghiera oltre a quelli sinottici), Gesù unisce la sua preghiera ai momenti decisivi della sua esistenza messianica (nel battesimo, 3, 21; dopo i miracoli, 5, 16; prima della scelta degli apostoli, 6, 12; prima della confessione di Pietro, 9, 18; nell'insegnamento, 11, 1; nella trasfigurazione, 9, 28-29; nella passione, 22, 40-46; sulla croce, 23, 46). Tutto entra nella preghiera neotestamentaria. Realtà essenziali come la salvezza dei Giudei (Rm 10, 1), la diffusione della Parola (2 Ts 3, 1; cfr. 1 Ts 5, 25; Col 4, 3), la pace (1 Tm 2, 1-4), il perdono (Lc 18, 13). Ma anche cose piccole e quotidiane come un viaggio (Rm 1, 10), i malati (Gc 5, 14-18), i nemici (Rm 15, 31).

La carità è talmente il denominatore comune dell'impegno di Gesù da divenire determinante anche nella spiritualità e nel suo esito. La via per la salvezza escatologica passa per l'amore verso il prossimo anche quando non si è conosciuto esplicitamente il volto del Cristo nella fede: è il senso della domanda stupita dei buoni nella pericope mattea sul giudizio (Mt 25, 31-46). La legge fondamentale dell'amore ha quindi un nesso inscindibile col culto: «Se tu stai per presentare la tua offerta all'altare e ti ricordi che tuo fratello ha qualcosa contro di te... riconciliati prima con tuo fratello e poi presenterai la tua offerta» (Mt 5, 23-24).

In questa luce incarnazionista si spiega anche la fedeltà di Gesù al culto comunitario ed ufficiale d'Israele. La preghiera col suo popolo e l'osservanza dello spirito della Legge sono così evidenti in Gesù da costituire quasi un elemento strutturale del Vangelo di Giovanni, almeno secondo l'ipotesi avanzata da D. MOLLAT nella *Bible de Jérusalem* (Pasqua del nuovo tempo: cc. 1-4; «festa» giudaica: c. 5; Pa-

squa del pane di vita in Galilea: c. 6; festa dei Tabernacoli: cc. 7-10; festa della Dedicazione del Tempio: 10, 22 - 11, 54; Pasqua dell'Orta: cc. 12-20).

È necessario, perciò, che il culto abbia una sua manifestazione esteriore, «somatica» e sociale. Pensiamo soltanto alla dettagliata regolamentazione cultuale dell'assemblea cristiana di Corinto proposta da Paolo in 1 Cor 11 - 14 (eucaristia, agape, carismi e funzioni, profezia, velo delle donne). Significativo è anche il monito pastorale di 1 Tm 2, 1-8. Infatti, «tutto quello che fate in parole ed opere, tutto si compia nel nome del Signore Gesù, rendendo per mezzo di lui grazie a Dio Padre» (Col 3, 17).

c) La spiritualità della rassegnazione

Lasciar sempre il primato all'Assoluto, come fonte di ogni norma è il cammino spirituale abbracciato dalla Stoà (*apatheia*), dallo Zen, dall'«imperturbabilità» della mistica tedesca, dall'indifferenza ignaziana, dall'amore puro di Fénelon e Pascal. La polivalente e completa spiritualità del Cristo attua anche questa dedizione senza opposizione del *'ebed-Jahweh* deuterisaiano (Is 53, 7) e il modo di vivere l'esperienza fondamentale della passione e della morte è senz'altro in tale luce. La scena esemplare dell'agonia nel Getsemani merita al riguardo una più specifica attenzione. Per Marco la scena è cristologica ed escatologica (14, 41-42): è il confronto di Gesù con l'ora escatologica che si sta aprendo («È giunta l'ora ed ecco che il figlio dell'Uomo è consegnato»). Luca, invece, la racchiude emblematicamente tra due esortazioni alla preghiera (22, 40. 46) cosicché Cristo, al centro della pericope, diventa la figura del perfetto orante su cui il cristiano deve configurarsi. Una preghiera che, come quella di Giacobbe, è lotta ed agonia, ma è anche finale adesione alla «volontà» del Padre (v. 42). Sulla croce, contrariamente agli altri Sinottici che, con il grido aramaico del Sal 22, si muovono ancora nella linea della desolazione del Getsemani, Luca svela invece in Gesù l'altro aspetto della preghiera che dice fiducia, adesione, rassegnazione serena: «Abba, nelle tue mani affido il mio spirito» (23, 46; cfr. At 7, 59).

Ma già nella sua esistenza terrestre Gesù aveva presentato questo atteggiamento per cui la volontà divina diviene «cibo» (Gv 4, 34), esclusiva ricerca (Gv 5, 30), centro organizzatore della stessa azione (Gv 8, 29: «ciò che a lui piace io compio sempre»). È anche quel non preoccuparsi ansioso del domani (Mt

6, 25-34), quell'inserirsi nel piano della volontà di Dio invocandone il suo adempimento (Mt 6; 10b), è l'obbedienza incondizionata del «non ciò che voglio io, ma ciò che tu vuoi» (Mc 14, 37). È anche il frequente appello al *dei* («oportet») di attuazione della Scrittura che punteggia l'intero vangelo di Matteo (cfr. 26, 54), è il nesso profondo tra pace e preghiera sviluppato da Col 3, 15-16, tra preghiera e volontà di Dio sviluppato da 1 Ts 5, 16-18. Perciò, «non angustiatevi per nulla, ma in ogni necessità esponete a Dio le vostre richieste, con preghiere, suppliche e ringraziamenti; e la pace di Dio, che sorpassa ogni intelligenza, custodirà i vostri cuori e i vostri pensieri in Cristo Gesù» (Fil 4, 6-7).

BIBLIOGRAFIA

L'esperienza cultuale della Bibbia è stata oggetto di una sterminata analisi esegetica. Mettendo tra parentesi gli articoli dei dizionari e delle enciclopedie (ad es. A. GONZALEZ, in: DBS 8, 1972, 555-606; le molteplici voci «liturgiche» del *Grande Lessico del N. T.*; Sacramentum Mundi, vol. IV, Brescia 1975; *La preghiera*, a cura di R. BOGASSINO, Roma 1967), suggeriamo solo una selezione orientativa di sussidi esegetici o di teologia biblica.

1/

S. G. F. BRANDON, *History, time and deity*, Manchester 1965; L. BOUYER, *Le rite et l'homme*, Paris 1962; O. CULLMANN, *Cristo e il tempo*, Bologna 1965; ID., *La foi et le culte de l'église primitive*, Neuchâtel 1963; A. HAMMAN, *Vie liturgique et vie sociale*, Paris 1968; H. J. KRAUS, *Gottesdienst in Israel*, München 1962; C. VAGAGGINI e G. PENCO ed., *La preghiera nella Bibbia e nella tradizione patristica e monastica*, Roma 1964.

2/

L. CERFAUX, *Regale sacerdotium*, in: Rec. L. Cerfaux II, Gembloux 1954, pp. 283-315; Y. CONGAR, *Il mistero del tempio*, Torino 1966; J. COPPENS, *Le sacerdoce chrétien*, in: NRT 92, 1970, 225-245; 337-364; J. DANIELOU, *Il segno del tempio*, Brescia 1964; L. LELOIR, *Valeurs permanentes du sacerdoce lévitique*, in: NRT 92, 1970, 246-266; R. MARTIN-ACHARD, *Essai biblique sur les fetes d'Israël*, Genève 1974.

3/

E. BEAUCAMP-J. P. DE RELLES, *Israël attend son Dieu. Des Psaumes aux vœux du Pater*, Bruges/Paris 1967; E. BEAUCAMP, *Le Psautier, répertoire des chants liturgiques d'Israël*, in: SciEsprit 23, 1971, 153-166; 343-366; J. DE FRAINE, *Prier*

avec la Bible, Bruges 1961; G. DELLING, *Der Gottesdienst im N. T.*, Göttingen 1952; F. L. FISCHER, *Prayer in the N. T.*, Philadelphia 1964; H. J. KRAUS, *Psalmen*, Neukirchen 1961²; B. A. LEVI-

NE, *In the presence of the Lord*, Leiden 1974; R. PAUTREL, *En toi ils ont espéré*. La prière dans les récits de l'A. T., Paris 1974; C. WESTERMANN, *Das Loben Gottes in den Psalmen*, Göttingen 1954.

TRADIZIONE

TULLIO CITRINI

Premessa. - I/ LA TRADIZIONE COME PUNTO DI PARTENZA DELLA TEOLOGIA FONDAMENTALE. - II/ PROCESSI E STRUTTURE DELLA TRADIZIONE. - III/ LA TRADIZIONE « APOSTOLICA » E LE SACRE SCRITTURE. - IV/ LA TRADIZIONE COME ERMENEUTICA E COME PROLESSI. - V/ LA TRADIZIONE COME IMPEGNO PASTORALE E COME PROBLEMA ECUMENICO.

Premessa

La parola tradizione evoca al di fuori del contesto tipicamente ecclesiastico l'idea di usanza, e per lo più di usanza non giustificata se non per il fatto appunto di essere tale. Tra nobiltà, folklore e vecchiume si muove il campo dei significati non teologici del termine. In senso teologico la parola ha significati che vanno da quello più vasto di « trasmissione della rivelazione », a quello più specifico, consacrato da secoli di controversia interconfessionale, di « trasmissione non scritturistica della rivelazione », a quello di « filone storico » nella vita della chiesa o nella storia della rivelazione e della teologia, a quello di « usanza ecclesiastica » di vario genere. Ciascuno di questi significati è portatore spesso di un'implicita carica valutativa, diversa secondo i contesti concreti e le prospettive teologiche o confessionali di chi del termine si serve. Noi ci riferiremo anzitutto al significato teologico più ampio, salvo poi ritrovare, lungo il discorso, diverse ma pur sempre interessanti prospettive.

I/ LA TRADIZIONE COME PUNTO DI PARTENZA DELLA TEOLOGIA FONDAMENTALE

1/ Non esiste per noi rivelazione se non trasmessa

Da un certo punto di vista la tradizione potrebbe essere considerata come un dato assolutamente primo della teologia fondamentale. Quando nell'analisi del mio atto di fede, unico punto di partenza possibile in genere per una

teologia, scopro, al di là della tentazione immanentista, l'ineliminabile dialettica tra il credere del credente e un *credendum*-creduto, questo creduto mi si presenta sì come rivelazione, ma sempre come rivelazione trasmessa. (Prescindiamo qui dal caso eccezionale dei profeti e degli apostoli, che in noi non si ripete più; e dall'analisi della mediazione cristologica della rivelazione, che a noi giunge sempre ulteriormente mediata da e in quella che appunto chiamiamo tradizione).

L'abitudine della teologia fondamentale di studiare prima e indipendentemente il tema della rivelazione cristiana, e poi in un secondo momento derivato quello della sua trasmissione, ha ovviamente un suo ineliminabile valore: infatti la rivelazione originaria è comunque la norma di ogni trasmissione ulteriore e anche di ciò che giunge a noi come tradizione. Da questo punto di vista il modo di procedere della costituzione *Dei Verbum* del Vaticano II secondo l'ordine della storia della salvezza (c. I: la divina rivelazione; c. II: la trasmissione della divina rivelazione) ha non solo un indubbio valore come sottolineatura della storicità della rivelazione, ma anche una notevole portata religiosa, in quanto invita a considerare il vangelo non come un possesso umano fondamentalmente a noi disponibile, ma come un dono continuamente sostenuto lungo la storia dall'iniziativa salvatrice di Dio.

Nella misura tuttavia in cui tale procedimento che va dalla rivelazione originaria alla sua trasmissione riflette un'impostazione dualistica di tipo cartesiano, e cioè suppone che si possa in genere parlare della rivelazione a prescindere dalla nostra fede in cui essa è accolta e dalla tradizione in cui ci è trasmessa, esso opera una

«oggettivizzazione» indebita che trascura l'essenziale interpersonalità del dialogo della salvezza ed espone la teologia fondamentale al rischio di costruzioni illusorie.

2/ La chiesa trasmette se stessa e la sua fede

La dottrina cattolica afferma una singolare unità tra la chiesa che trasmette la rivelazione e la rivelazione che è trasmessa dalla e nella chiesa. Il n. 8 della *Dei Verbum* esprime questa consapevolezza nella formula: «La chiesa, nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto, perpetua e trasmette a tutte le generazioni tutto ciò che essa è, tutto ciò che crede».

Nasce qui una complessa problematica che potremmo esprimere sotto diversi risvolti:

1) In che rapporto si trovano, nella teologia della tradizione, la chiesa in quanto trasmittitrice e la chiesa in quanto essa stessa trasmessa?

2) Secondo quale dialettica la chiesa è la forma concreta della fede e viceversa la fede è la forma originale della chiesa?

3) In che senso e in che misura si deve parlare di trascendenza e viceversa di immanenza del tramandato nel tramandante?

A chiarire questa problematica può aiutare la constatazione del fatto che nel testo della *Dei Verbum* volutamente fu omessa la dizione «tutto ciò che ha» fra «tutto ciò che essa è» e «tutto ciò che crede». In effetti non tutta la materialità di ciò che è trasmesso fa parte (per dirla col relatore conciliare) di «ciò che è sostanziale nella chiesa». Molto è caduco e non è destinato ad essere perpetuato nei secoli come invece la chiesa e la fede della chiesa. Sarebbe tuttavia ingenuo pensare che si possa semplicemente operare una separazione materiale a livello di contenuti (divini-perenni; umani-temporanei). Nella molteplicità delle forme e delle usanze umane, indubbiamente sempre di nuovo soggette a revisione e ripensamento, vive e si distende nella storia la chiesa e la sua tradizione di fede. Tuttavia d'altra parte neppure lo spazio per la riformulazione della «sostanza» della chiesa e della fede è illimitato, quasi che tale sostanza della tradizione consistesse semplicemente in un'interiorità o in uno «spirito» senza riferimenti storici definitivi. Il riferimento a Gesù Cristo e a quanto di fatto è storicamente con lui collegato è nel cuore stesso di ciò che la chiesa crede ed è: e il più vistoso segno di questo riferimento è la trasmissione inalterabile delle Scritture canoniche.

3/ Nel mistero della tradizione si rivela il Dio trinitario

Se ci domandiamo il senso teologico della dialettica tra immanenza e trascendenza della fede della chiesa rispetto alla chiesa che la trasmette, indubbiamente ci incontriamo con il mistero. Non si vuol dire solo che tale dialettica non può essere mai eliminata e risolta nell'unità; ma anche e soprattutto che nel mistero della tradizione si rivela alla chiesa il mistero del Dio trascendente e vicino. La chiesa stessa vive dello Spirito Santo, e tuttavia questo Spirito è in essa sempre come Spirito ricevuto da Cristo. Così la chiesa è corpo di Cristo, e tuttavia egli, suo capo, non può mai essere risolto nella chiesa.

Tradizione della fede significa che la chiesa permane in radicale dipendenza da Gesù come Signore; trasmissione della chiesa stessa significa che possedendo lo Spirito di Cristo essa è già veramente il popolo escatologico di Dio. L'unità della tradizione nella dialettica costitutiva del suo oggetto rimanda poi, al di là della nostra adozione nello Spirito a figli di Dio e della nostra proclamazione che Gesù è il Signore, all'interlocutore ultimo (e, invero, primo) del dialogo della rivelazione, cioè al mistero del Padre.

II/ PROCESSI E STRUTTURE DELLA TRADIZIONE

Analizzando i processi che nel loro insieme costituiscono la tradizione, e gli elementi che in essi convergono, possiamo scoprire alcune leggi fondamentali della sua struttura storico-teologica.

1/ Fedeltà, pluralismo, progresso

La tradizione della chiesa e della sua fede è anzitutto caratterizzata da queste tre componenti della sua dinamica storica.

a)

Una continuità ininterrotta e sempre nuovamente riannodata, che possiamo chiamare *fedeltà*. La chiesa nella sua tradizione è fedele a se stessa, ma insieme e più radicalmente è fedele al suo Signore. La fedeltà al Signore è garantita globalmente ed in linea di principio dal dono escatologico dello Spirito: in questo senso alla chiesa come popolo di Dio neotestamentario è fatto il dono dell'indefettibilità

(che assume la forma dell'infalibilità per quanto concerne le formulazioni universalmente vincolanti della sua fede).

Il dono di questa infalibilità globale ed in linea di principio non toglie tuttavia che nel tempo del suo pellegrinaggio terreno la chiesa sia «santa insieme e sempre bisognosa di purificazione» (*Lumen Gentium*, n. 8). La struttura di fedeltà che è propria della tradizione ha così necessariamente in sé una continua esigenza di riverifica e di conversione: in questo «ciò che la chiesa crede» è la norma secondo la quale continuamente è purificato «ciò che essa è».

b)

Un'inesauribile capacità di riespressione nelle diverse culture e nei diversi linguaggi (cfr. At 2, 6-8) della storia degli uomini. La chiamiamo *pluralismo*: e subito dobbiamo precisare che esso non consiste nel fatto che la chiesa e la sua fede possano divenire altra cosa da sé (trasformazione, o piuttosto sostituzione, incompossibile con la fedeltà di cui si è detto), bensì nel fatto che in esse può e deve essere riannodato il dialogo degli uomini, diversi, tra loro, sulla base della ristabilita possibilità di comunione degli uomini con Dio (cfr. Ef 2, 14 ss.). Così il pluralismo della tradizione della chiesa non è inquieto nomadismo culturale, ma frutto di pace.

Avviene così, secondo il dettato del decreto *Ad Gentes*, n. 22, che «le nuove chiese... dalle consuetudini e tradizioni, dalla sapienza, dalla cultura, dalle arti, dalle scienze dei loro popoli ricevono tutto ciò che può giovare a proclamare la gloria del Creatore, a mettere in luce la grazia del Salvatore, a ben organizzare la vita cristiana... Sarà esclusa ogni forma di sincretismo e di falso particolarismo, la vita cristiana sarà vissuta in forme adatte al genio e all'indole di ogni civiltà, e le tradizioni particolari, con i doni propri di ciascuna famiglia di popoli, illuminate dalla luce del vangelo verranno assunte nell'unità cattolica».

c)

Un movimento di maturazione che indichiamo con il termine *progresso*. «Questa tradizione di origine apostolica progredisce nella chiesa sotto l'assistenza dello Spirito Santo: cresce infatti la comprensione tanto delle realtà quanto delle parole trasmesse» (*Dei Verbum*, n. 8). Progresso della tradizione non significa che in essa novità estranee alle dimensioni della fedeltà possano inserirsi, quasi che la chiesa e la sua fede, che vengono da Gesù Cristo, man-

chino di qualcosa di essenziale che verrebbe invece acquisito in forza di un processo storico ulteriore. Infatti con Gesù Cristo e i suoi apostoli (cfr. più avanti) la rivelazione è «conclusa»: «l'economia cristiana in quanto alleanza nuova e definitiva, non passerà mai, e non è da aspettare nessun'altra rivelazione pubblica prima della manifestazione gloriosa di nostro Signore Gesù Cristo» (*Dei Verbum*, n. 4).

Progresso della tradizione significa un'autocoscienza più profonda della chiesa e una comprensione maggiore della sua fede: significa l'esplicitazione crescente nella storia delle virtualità inseritevi da Cristo. Non significa però necessariamente un trionfalistico continuo miglioramento senza possibilità di involuzioni, al riparo dal rischio delle occasioni perse o dei talenti (magari trasmessi vitali dalle generazioni precedenti) oziosamente sotterrati.

Significa invece la possibilità sempre, proprio in forza della «babele» superata, di far tesoro dell'esperienza del passato e dei frutti che la tradizione ha maturato in altri momenti ed in altri contesti. Se anche per le esigenze del pluralismo molte forme anche ottime devono sperimentare la caducità (progresso infatti non significa accumulazione indiscriminatamente conservatrice!), l'esperienza di fede e di vita del passato non va perduta del tutto per la chiesa; ed anche grazie al dialogo con il suo passato la chiesa può crescere nel Signore. Progresso nella tradizione significa dunque liberazione dalla paralizzante costrizione a ricominciare tutto sempre assolutamente da capo.

2/ Comunione, comunità, sacramento

a)

La riflessione sulle dimensioni della tradizione cristiana ci ha condotti ad evidenziare come anima dell'intero processo di tradizione quella che chiamiamo col nome di *comunione*. In effetti che cosa risulta essere la tradizione se non la continuità della chiesa con se stessa lungo il tempo e nei diversi filoni ecclesiastico-culturali che ne compaginano la storia? E che cosa è questa continuità della chiesa con se stessa se non quel legame appunto di comunione che ha le sue radici nell'unità di Dio e nella missione di Cristo da parte del Padre, dello Spirito a noi da parte del Padre e di Cristo, e che salvando gli uomini si dimostra più forte di tutte le barriere che possono dividerli?

All'origine di questa comunione è il mistero salvatore di Cristo sperimentato dagli apostoli

e trasmesso a noi mediante il loro annuncio: «perchè anche voi abbiate comunione con noi; e la nostra comunione è con il Padre e con il Figlio suo Gesù Cristo» (1 Gv 1, 3). La comunione nasce anzitutto dalla fede nell'annuncio evangelico e, tramite tale annuncio, nel mistero di Cristo crocifisso e risorto: così la tradizione è proprio, come si è visto, anzitutto trasmissione della fede della chiesa.

Una fede non del tutto oggettivabile: il legame vitale stesso con Cristo che la fede instaura si prolunga nella tradizione. Questo vincolo ha un'interiore continuità storica e non solo ideale; esso viene d'altra parte continuamente creato di nuovo dal dono dello Spirito, che attualizza l'annuncio come parola di Dio a me oggi: «e così Dio, che ha parlato una volta per tutte, è in colloquio ininterrottamente con la sposa del suo diletto Figlio, e lo Spirito Santo, grazie al quale la viva voce del vangelo risuona nella chiesa e per mezzo di questa nel mondo, introduce i credenti nella pienezza della verità e fa dimorare in essi con abbondanza la parola di Cristo» (*Dei Verbum*, n. 8).

Quanto all'oggettività della tradizione, già l'esperienza degli apostoli da cui essa ha origine non ne è priva. Tale oggettività però prende un particolare necessario rilievo quando l'incontro con Cristo vissuto, morto e risorto viene professato per diventare proclamazione e per poter essere comunicato. Non si tratta qui solo dunque di quella «oggettività» per cui la fede della chiesa rispetto alla chiesa stessa è riferimento vincolante, che non può essere ridotto in una prospettiva immanentista (cfr. sopra); si tratta della proiezione di tale trascendenza in una strumentazione comunicativa (Scrittura, dogmi, ecc.). La tradizione (*paradosis*) è sempre anche così trasmissione di un «deposito» (*parathêke*: 1 Tm 6, 20 ecc.). Questa oggettivazione della tradizione in deposito è al servizio del prolungamento lungo i tempi del vincolo della comunione.

b)

La forma concreta in cui si manifesta, a partire dall'unità della fede, il vincolo della comunione, è la *comunità*. Essa ha forme, dimensioni, strutture (universale, locale, eucaristica, domestica, «di base», estemporanea, ecc.) che l'ecclesiologia ben conosce.

In questa pluralità di figure che la comunità cristiana può assumere, la teologia della tradizione può essere particolarmente interessata a prendere in considerazione quella che si realizza *diacronicamente*, nell'ininterrotta continuità

della chiesa con se stessa. In effetti la comunità ecclesiale (universale o anche particolare) non procede nel tempo per iterata riedizione in senso congregazionalistico (convocazione da parte di Dio creativamente nuova ad ogni manifestarsi comunitario ecclesiale, in un irreparabile discontinuità teologica lungo il tempo), né propriamente per sostituzione generazionale che permetta di periodare la storia della chiesa per blocchi susseguentisi sostanzialmente unitari ed omogenei.

La comunità ecclesiale procede nel tempo secondo un incessante anche se non informe fluire, in cui la trasmissione della fede e della comunione a nuovi uomini e a nuovi ambiti non comporta l'automatica eliminazione sostitutiva di quelli preesistenti, né il fatto che esperienze storiche si chiudano o fratelli si «addormentino in Cristo» produce automaticamente il subentrare di nuovi cristiani o l'aprirsi della chiesa a nuove realizzazioni della sua cattolicità. (Si noti che un'ecclesiologia globale indubbiamente non può considerare i defunti per ciò stesso fuori del proprio orizzonte, ma una teologia della tradizione deve farlo, perché considera la chiesa precisamente sotto il profilo del suo pellegrinare nella storia).

Così la tradizione non realizza la struttura storica della «successione» (che pure non è ignota nella chiesa per particolari funzioni o ministeri; e che in certa misura può essere ritrovata in riferimento al più vasto susseguirsi delle grandi epoche della storia della salvezza: AT, vita nascosta e pubblica di Gesù, tempo apostolico e postapostolico) ma quella della comunione senza soluzioni diacroniche di continuità. La figura del popolo solidalmente pellegrinante è la fisionomia fondamentale della comunità nelle prospettive della teologia della tradizione. Tuttavia la riflessione teologica sulla tradizione cristiana deve tener conto anche della figura *sincronica* della comunità ecclesiale. Segno, memoria, testimone di Gesù Cristo è la «sinfonia» dei discepoli e delle chiese in ogni singolo tempo. Ad essa propriamente è assicurata la verità nell'aderire alla fede trasmessa, nel comprenderla e nell'applicarla alla prassi (cfr. *Lumen Gentium*, n. 12 A). Essa (secondo diverse logiche e proporzioni in riferimento alle sue dimensioni universali o particolari) realizza l'immagine del corpo di Cristo in cui «le diverse membra non hanno la medesima funzione» (Rm 12, 4); ma in cui d'altra parte «se tutte fossero un unico membro, dove sarebbe il corpo?» (1 Cor 12, 19): il corpo intero è il luogo del fruttuoso convergere dei diversi doni (Ef

4, 13, 15-16; cfr. *Lumen Gentium*, n. 12 B). Essa è il luogo dove l'effettiva pratica del «comandamento nuovo» della reciproca carità rende riconoscibili come tali i discepoli di Cristo (Gv 13, 34-35), e rivelando nella loro unità l'amore del Padre e del Figlio costituisce la più efficace proclamazione della gloria di Cristo «perché il mondo creda» (Gv 17, 21-23).

c)

Momento portante del costituirsi e del trasmettersi della comunità nella comunione è il *sacramento*. Esso è intimamente connesso con il convergere ecclesiale intorno al deposito della fede, in quanto costituisce lo sbocco ed il momento di massimo realismo salvifico dell'annuncio del vangelo. Per quel che riguarda la teologia della tradizione, dell'intera struttura sacramentaria hanno particolare significato il battesimo, in riferimento all'aspetto diacronico della comunione e della comunità ecclesiale; l'eucaristia in riferimento a quello sincronico. Per ambedue gli aspetti una particolare funzione riveste il sacramento dell'ordine ed il ministero da esso indotto. A questi tre sacramenti pertanto vogliamo qui fare un rapido riferimento.

Circa il battesimo può essere interessante ricordare l'antico uso liturgico della *traditio symboli* come momento emblematico dell'intero processo della *traditio fidei* e quasi come «forma» del sacramento. In effetti è nella fede della chiesa, fatta più o meno personalmente propria, che si viene battezzati: e il simbolo battesimale in cui essa viene formulata, pur nella sua arcaicità ed apostolicità (prospettiva anche se non letteraria), distinguendosi significativamente dalle Scritture canoniche, è traccia tipica di quella che per antonomasia viene detta tradizione vivente della chiesa. D'altra parte la trasmissione del simbolo non è da concepire come autosufficiente ed isolabile. La consegna dello stile di vita e di preghiera della chiesa e della sua intelligenza delle Scritture fa parte dell'intera pedagogia catecumenale (cfr. At 8, 35 ss.; *Dei Verbum*, n. 25; *Ad Gentes*, n. 14). Nell'eucaristia, come «memoria» della pasqua di Cristo essenzialmente in tensione verso il suo ritorno, la chiesa vive assemblearmente la propria natura di comunità di Cristo, e di comunione in lui e con lui. Il passato di Cristo si fa a noi presente, e nella sua presenza è la promessa del suo venire e del nostro avvenire con lui. Il fatto che l'eucaristia non sia solo il ricordo di un fatto superato ma la pasqua stessa del

Signore attuale per noi (e questo può essere detto anche del battesimo: cfr. Rm 6, 3-11) dice l'originalissimo carattere di questa «memoria» e quindi dell'intero processo della tradizione cristiana che in essa ha un momento così significativo: grazie all'eucaristia il «passaggio» del Signore con il suo popolo alla nuova alleanza è sempre allo stato nascente.

Inoltre verso l'eucaristia, sacramento del corpo fisico (morto e risorto) e mistico di Cristo, ogni momento, dimensione ed avvenimento di chiesa converge. La sua morfologia assembleare-sincronica e, in connessione, la sua strutturale iterabilità non fanno della celebrazione dell'eucaristia una specie di parentesi di eternità eterogenea con la temporalità e la storicità della tradizione ecclesiale. In essa invece continuamente è ricreato, rigenerato e ripresentato il mistero della chiesa proprio perché nulla dell'esistenza e della vicenda degli uomini rimanga estraneo o venga reputato insignificante in rapporto alla salvezza ed alla ricapitolazione in Cristo che già «nella speranza» (cfr. Rm 8, 19-25) si va realizzando.

Il sacramento dell'ordine da parte sua, come si è detto, induce un ministero specificamente a servizio del mistero della chiesa in quanto comunione: e ciò sia nel senso sincronico sia in quello diacronico. Così da un lato «il popolo di Dio viene adunato innanzitutto per mezzo della parola del Dio vivente, che è proprio giusto cercare sulle labbra dei sacerdoti» (*Presbyterorum Ordinis*, n. 4); e il rinnovamento del gesto eucaristico non è fuori ma nel cuore di questa prospettiva. D'altro lato, «mancando la presenza e l'azione di quel ministero che si riceve mediante l'imposizione delle mani e con la preghiera, la chiesa non può avere la piena certezza della propria fedeltà e della propria continuità visibile» (SINODO DEI VESCOVI, *Assemblea Generale 1971, Il sacerdozio ministeriale*, I, 4).

In questo contesto, per quel che concerne la dimensione dottrinale della tradizione, trova la sua collocazione teologica il discorso sul ministero, da quello episcopale a quello papale (che non è al di fuori delle prospettive riguardanti il sacramento dell'ordine): fino al carisma dell'infalibilità incluso, che è nella e a servizio della tradizione.

3/ Istituzione, carisma, avvenimento

Mediante questa triade può essere espresso un ulteriore gruppo di temi di cui deve interessarsi la teologia dei processi e delle strutture della

tradizione: temi evidentemente intrecciati tra di loro e con quelli esaminati in precedenza.

a)

Il discorso sull'*istituzione* si ricollega in maniera ovvia a quello sulla fedeltà; ed in questo senso a quello sul sacramento (in particolare sul sacramento dell'ordine) da un lato, e a quello sul deposito (di cui la struttura stessa sacramentale fa parte) dall'altro. Indubbiamente però l'ambito istituzionale nella chiesa e nella sua tradizione è più ampio di quello propriamente del deposito: istituzionale infatti non è solo ciò che è sostanziale e quindi necessario e perenne nella chiesa, ma anche tutto ciò che è dotato di un'altissima stabilità, purché questa non sia solo di fatto, ma possieda una certa garanzia ed un certo rilievo sul piano giuridico. Chiedersi dunque quale sia il significato dell'istituzione nella tradizione equivale a porre la domanda circa il significato del diritto nella chiesa. Non è qui ovviamente il luogo per una trattazione estesa di questo tema; alcune annotazioni però possono essere non inutili per una migliore comprensione delle strutture precisamente della tradizione, tenendo conto tra l'altro del fatto che la giuridicità (come la societarità) nella chiesa non sono da concepire in modo univoco bensì in modo analogico rispetto ai corrispondenti fenomeni secolari. Ci limiteremo a tre osservazioni che ci sembrano necessarie.

La prima è che gli ambiti del giuridico e quelli del gerarchico nella chiesa non si sovrappongono. L'ampio spazio lasciato tradizionalmente (e non per pura sapienza storica, né per artigianalità degli strumenti giuridici, bensì, più a fondo, per un'esigenza imprescindibile del diritto in genere ma del diritto canonico a titolo del tutto particolare) al consolidamento giuridico per via consuetudinaria di forme stabilizzate della vita del popolo di Dio (popolo di Dio certo da pensare sempre come includente i pastori e la loro funzione, mai senza di essi) è segno del radicamento della dimensione istituzionale sull'arco totale dell'esistenza della chiesa. Tale consolidamento istituzionale, e viceversa il dissolvimento delle forme superate, è processo normale nella dinamica dell'intera tradizione.

La seconda è che a fondamento dell'istituzione ecclesiale si trova (salvo precisarlo) un ambito di «diritto divino positivo», che fa parte per definizione del deposito rivelato, in quanto appunto non potrebbe essere stato «posto» da Dio se non per rivelazione, né potrebbe avere

rilievo giuridico (per quanto fondamentale) senza quella necessaria dimensione di oggettività che è propria della *parabéke*.

La costituzione di un'istituzionalità fondamentale nella chiesa è momento essenziale dell'attività «depositante» degli apostoli (cfr. *Dei Verbum*, n. 7).

Anche da questo punto di vista la realtà istituzionale cristiana trascende il campo del gerarchico (si pensi anche solo, per esempio, al sacramento del matrimonio). Va inoltre rilevato che questo diritto divino positivo non esiste se non nella dialettica fra l'istituzione e le istituzioni, che riflette con esattezza, su un'estensione più ristretta e specifica, quella fra la tradizione e le tradizioni o, come si diceva più sopra, fra ciò che la chiesa è ed *ha*.

La terza è che particolare rilievo riveste per la teologia della tradizione il consolidarsi istituzionale della formulazione della fede stessa. Più oltre ritroveremo il caso *princeps* di questo fenomeno: quello delle Scritture canoniche. Qui è già però necessario dire del rilievo giuridico delle formule di fede, e precisamente non solo di quelle elaborate, proposte o comunque sancite dal magistero (senza entrare nel vivo delle ben vive questioni circa la loro storicità, riformabilità o meno, infallibilità ecc.), ma anche di quelle in cui il senso della fede del popolo di Dio si ritrova con sicurezza. Per la fede non è indifferente «ciò che... la santa chiesa ci propone a credere» (*Catechismo* di Pio X; cfr. concilio Vaticano I: DS 3011): appunto perché la fede non ha senso fuori della prospettiva della comunione. Viceversa, come la comunione ecclesiale si radica sull'unità della fede, così la sua dimensione istituzionale non è relegata nelle prospettive della prassi ma ha inizio proprio in riferimento alla tradizione dell'evangelo (cfr. quanto detto circa il simbolo battesimale).

b)

Nei *carismi*, come doni e funzioni che Dio affida ai singoli nella missione della chiesa, prendono corpo le responsabilità e gli apporti individuali anche in riferimento alla tradizione. E poiché nessuno nella chiesa è privo di una sua particolare posizione carismatica, dal momento che nel corpo di Cristo non esistono membra generiche o informali o inutili; e d'altra parte la tradizione è affidata a tutto il popolo di Dio e non solo ad alcuni; ed infine non esiste alcuna fisionomia vocazionale nella economia della salvezza se non rigorosamente soprannaturale, dobbiamo concludere che non è

prospettabile altro discorso sull'apporto dei singoli alla dinamica della tradizione se non quello che fa riferimento alla diversità e complementarietà dei carismi stessi.

Essi sono dotati talora di un sigillo istituzionale che ne garantisce una stabile riconoscibilità a beneficio di tutti; ma ciò non avviene in ogni caso né sotto ogni profilo, al di là del comune radicarsi di ogni carisma nel battesimo e nella cresima. Così anche la dinamica della tradizione conosce l'apporto di funzioni personali istituite (ministeri); tali funzioni però non vanno contrapposte né giustapposte ai carismi, ma colte all'interno del panorama carismatico, là dove anche in esso si ritrova il fenomeno istituzionale.

È d'altra parte vero che, spinta da preoccupazioni apologetiche, la teologia fondamentale molto spesso ha privilegiato le funzioni istituite, indubbiamente assai più precisabili per la loro giuridicità, fin quasi ad attribuire ad esse l'esclusiva della responsabilità della tradizione della fede. Questo ha portato ad una sottolineatura esasperata del posto che nella tradizione occupa il magistero (il cui carattere istituzionale risale indubbiamente al diritto divino): l'indicazione dell'episcopato come «chiesa docente» o più semplicemente come «chiesa» non ha certo favorito uno sviluppo di largo respiro nella teologia della tradizione.

Questo ha portato anche ad un certo riconoscimento della funzione dei teologi nella trasmissione e nell'approfondimento della comprensione della fede: ma rigorosamente nel senso dei *probati auctores*, con una concentrazione sul problema (non inutile peraltro) della sicurezza, e la tendenza a relegare praticamente nell'insignificanza le dimensioni di genialità speculativa, libertà interiore da superate o superabili convenzionalità, percezione profetica dei segni dei tempi, capacità pedagogica che vada al di là delle doti del probato e persuasivo ripetitore di formulazioni già scontate.

In questo contesto si comprende bene perché il ricupero della prospettiva carismatica tenda ad avvenire in chiave rivendicativa, con il rischio di perpetuare dei sospettosi dualismi là dove i diversi doni dovrebbero essere sempre invece visti come complementari, sul presupposto mai trascurabile dell'unità della missione.

Tante sono le dimensioni del processo della tradizione, e le maniere di evidenziarle e combinarle; tante le situazioni diverse nella storia degli uomini e delle civiltà; tante le virtualità del deposito, i «tesori di sapienza e di scienza nascosti in Cristo» e le «inesauribili ricchez-

ze» del suo mistero (Col 2, 3; Ef 3, 8), che un tentativo di descrizione anche per sommi capi dei doni carismatici all'opera nella trasmissione della chiesa e della sua fede non può essere sensatamente intrapreso.

Tuttavia la considerazione della prospettiva carismatica è necessaria per indicare, come si diceva, le responsabilità personali, differenziate, e di tutti i singoli nel processo della tradizione, al di là del triplice pericolo di un oggettivismo che dimentichi che non esiste fede né chiesa se non nelle persone e tramite esse, di un appiattimento monistico che riduca la comunione nella fede ad uniformità e la trasmissione della fede ad una diffusione o effusione informale, di un monopolio (paternalistico, intellettualistico, entusiastico... non importa) che consideri solo alcuni incaricati della comunicazione di ciò che invece è in solido a carico di tutti, e di conseguenza solo alcuni meritevoli di essere seriamente tenuti in considerazione come artefici e testimoni della tradizione.

c)

Avvenimento, in quanto dice il valore originale ed in un certo senso «nuovo» dei fenomeni storici nella loro singolarità, sembra essere concetto irrimediabilmente opposto a quello di tradizione, e comunque di istituzione. In effetti sotto questo tema non vogliamo considerare tanto il sempre ripetuto moltiplicarsi dei gesti di tradizione, che in ogni caso non possono differenziarsi solo numericamente perché gli uomini non sono numeri e i loro carismi non sono fabbricati in serie. Parlando di avvenimento vogliamo qui alludere alla novità che viene da parte di Dio, e che corrisponde a quella suprema rivelazione di libertà che è la manifestazione dello Spirito.

Avvenimento ultimo (escatologico) è Cristo: ogni novità che appellando allo Spirito pretendesse di superare Cristo si rivelerebbe non autentica ed impossibile con la tradizione cristiana. Il fenomeno stesso delle cosiddette «rivelazioni private» sottostà a questo ultimo criterio. Ma il dispiegarsi del mistero di Cristo non è mai preordinatamente descrivibile o futurologicamente programmabile: le sue ricchezze sono veramente inesauribili, e la maniera con cui lo Spirito all'interno di tale mistero conduce la chiesa è all'insegna della più ampia libertà.

Anzi, proprio «lo Spirito del Signore» è il creatore della più piena libertà; per cui paradossalmente proprio per il fatto che la parola definitiva di Dio sulla storia è stata detta in

Cristo, i dinamismi della storia della salvezza sono diventati incomparabilmente più agili. E poiché questa libertà dello Spirito si manifesta normalmente nella libertà che egli crea nei fedeli, e che crea perché venga effettivamente esercitata, il fenomeno dell'«avvenimento» nel processo della tradizione non può essere solo aspettato miracolosamente dall'alto: il che viene puntualmente a confermare la tesi cara a Newman, secondo la quale il bieco conservatorismo ha di norma tutte le *chances* per non essere autenticamente tradizione.

III/ LA TRADIZIONE «APOSTOLICA» E LE SACRE SCRITTURE

1/ La norma apostolica ed il rimando a Cristo

Tutti i rilievi sin qui fatti a proposito della tradizione hanno in qualche modo supposto un riferimento alle origini, che per la tradizione cristiana ha una normatività assoluta. Si tratta del riferimento apostolico. La fedeltà della tradizione è fedeltà all'esperienza che gli apostoli hanno fatto diventare deposito; la struttura di comunione di cui abbiamo detto attraverso i tempi a partire dagli apostoli («perché anche voi abbiate comunione con noi»: I Gv 1, 3). Seguendo la duplice linea che abbiamo indicato, per cui la tradizione è trasmissione della chiesa e della sua fede, ci troviamo a rilevare che la chiesa è «apostolica» e la sua fede è «apostolica»; il che significa anche che la chiesa degli apostoli e la fede degli apostoli hanno per la chiesa di tutti i tempi e per la sua fede una specifica normatività.

Questa apostolicità della tradizione è un dato che ci si impone a partire dalla più evidente autocoscienza della tradizione stessa. Le numerose controversie sulla tradizione che punteggiano la storia della teologia fondamentale (quella contro gli gnostici, nei primi secoli; quella contro lo spiritualismo medievale; quella contro il protestantesimo nell'età moderna: per stare alle maggiori), proprio nel continuo riproporre il problema circa il *modo* di raggiungere tale apostolicità, sono la più eloquente conferma dell'indiscussa consapevolezza del *fatto* della necessità di questo riferimento.

L'affermazione dell'apostolicità della tradizione, cioè dell'apostolicità della chiesa e della sua fede, apre due fondamentali problemi teologici. Il primo è quello del *perché* di tale normatività. Il secondo è quello del *come* questa

normatività si possa esprimere e di fatto si esprima nella struttura della tradizione stessa. La prima questione rimanda al particolarissimo rapporto che gli apostoli hanno avuto con Cristo. Non per altro motivo infatti la chiesa apostolica e la sua fede «concludono» la rivelazione, se non perché in esse è creduto Gesù nel compimento, storicamente «avvenuto» ed «esplicitato», della sua vicenda messianica (cioè Gesù risorto «fatto» Signore e Cristo: cfr. At 2, 36). L'ultima parola della rivelazione in effetti non è altro che il mistero di Cristo «ignoto nelle altre generazioni ai figli degli uomini, ora rivelato ai suoi santi apostoli e profeti nello Spirito» (Ef 3, 5).

Alcune formulazioni tradizionali possono far pensare ad una «aggiunta» alla rivelazione di Cristo da parte dello Spirito Santo lungo il tempo apostolico. Ci riferiamo in particolare all'enunciato del Tridentino (*Spiritu Sancto dictante* — dove *dictare* equivale a dire autorevolmente, e non a «dettare» — DS 1501) e al testo parallelo del Vaticano II (*Spiritu Sancto suggerente: Dei Verbum*, n. 7); più in là al testo evangelico di Gv 16, 12-13, da leggere però in connessione con i vv. ss.

Ma una concezione troppo contenutistica di questa aggiunta da una parte contravverrebbe alla certezza assolutamente centrale della nostra fede circa il carattere «ultimo», escatologico di Cristo (ogni documentazione al riguardo sarebbe contemporaneamente troppa e troppo poca), dall'altra condannerebbe su questo punto la teologia fondamentale ad un positivismo irrazionalistico presumibilmente irriducibile, perché altra ragione non si riesce ad intravedere, oltre a quella legata al contatto diretto con Cristo, che giustifichi a questo riguardo il carattere privilegiato, anzi normativo, del tempo apostolico rispetto a tutti i tempi successivi della chiesa.

2/ La Scrittura segno e garanzia dell'apostolicità della tradizione

All'altra domanda, come cioè l'apostolicità della tradizione possa esprimersi e di fatto si esprima nelle strutture della tradizione stessa, la risposta consiste fondamentalmente nell'affermazione della canonicità della Sacra Scrittura. È in effetti tramite la Scrittura, ed in modo particolarmente esplicito tramite il NT, che la testimonianza della chiesa apostolica e della sua fede diventa contemporanea a noi. È proprio come espressione della chiesa apostolica e della sua fede (che sono *la* norma della tradi-

zione) le Scritture del NT sono esse stesse non solo un documento particolarmente autorevole per la tradizione cristiana ma *la* sua norma. Dichiarata la CEI: «La Scrittura è il Libro; non un sussidio, fosse pure il primo» (*Il rinnovamento della catechesi*, n. 107).

Tramite la chiesa apostolica e la sua fede, l'AT stesso è per noi canonico. Risulta infatti dall'intera testimonianza apostolica che non è possibile annunziare Cristo se si elimina la testimonianza che a lui rendono le Scritture anticotestamentarie; come del resto è impossibile confessare Cristo senza proclamare che colui che è risorto è proprio Gesù di Nazaret, «sorto da donna, sottoposto alla legge» (Gal 4, 4), «venuto nella carne» (2 Gv 7). D'altra parte la canonicità dell'AT non è autonoma, bensì totalmente mediata dal «compimento» che esso ha avuto in Cristo. In questo senso ciò che rimane perennemente valido dell'AT sono i libri, «profezia» di Cristo; cosicché la *Dei Verbum* può scrivere che «anche se Cristo ha fondato nel suo sangue la nuova alleanza... tuttavia i libri dell'AT, integralmente assunti nella predicazione evangelica, acquistano e manifestano il loro pieno significato nel NT... che a loro volta illuminano e spiegano» (n. 16; cfr. n. 14).

La posizione delle Scritture nella struttura della rivelazione e della sua trasmissione però non può essere adeguatamente compresa se ci si limita ad un'affermazione che potremmo dire «storica» della loro canonicità. Nella fede della chiesa questa canonicità ha un'origine ed un rilievo «trascendenti» che vengono espressi tramite il dogma dell'ispirazione (cfr. *Dei Verbum*, n. 11; concilio Vaticano I: DS 3006). Ciò corrisponde al fatto che neppure la chiesa apostolica e la sua fede sono adeguatamente affermate nella loro normatività se si vede in esse solamente il momento delle origini della chiesa, senza esplicitare il rimando del tutto particolare da queste origini storiche alla Parola di Dio fatta carne e di conseguenza allo Spirito inviato dal Padre nel nome del Cristo risorto.

Del mistero della Parola di Dio fatta carne per opera dello Spirito Santo le Scritture canoniche sono eco: onde con S. Girolamo si può affermare che «l'ignoranza delle Scritture è ignoranza di Cristo» (cfr. *Dei Verbum*, n. 25; cfr. n. 13). E d'altra parte proprio tramite le Scritture lette nella tradizione ed in essa «rese ininterrottamente operanti» si realizza in modo tipico il dialogo sempre attuale di Dio con la sposa del suo Figlio (cfr. *Dei Verbum*, n. 8).

3/ Tradizione apostolica e chiesa post-apostolica

L'apostolicità della tradizione non si esprime solo nel riferimento alla Scrittura come norma della chiesa e della fede, bensì anche nel dialogo, che la chiesa ha da mantenere costantemente vivo, con la fede di tutti i tempi intermedi tra la chiesa apostolica ed oggi (cfr. più sopra il discorso sulle strutture della fedeltà, del progresso, della comunità in senso diaconico). La normatività della fede e della testimonianza della fede di tutti i tempi intermedi è espressa dal riferimento della fede cattolica alla Scrittura e alla tradizione. Anzi, il luogo più classico della teologia della tradizione è appunto quest'ambito più ristretto.

Scriva a questo proposito S. Dianich: «La chiesa di oggi vive in una struttura che non le permette di scavalcare nessuna esperienza di chiesa a lei precedente, per riallacciarsi direttamente alla chiesa apostolica. Ciò significherebbe infatti ritenere che possa essere esistita una chiesa intermedia niente affatto apostolica, oppure che possa esserci stato un tempo dopo la risurrezione di Cristo, nel quale la chiesa non è affatto esistita» (*La Chiesa mistero di comunione*, Torino 1975, p. 160). Che è quanto dire che proprio l'apostolicità della chiesa in ogni momento della sua tradizione rende tale tradizione meritevole di quell'accoglienza, accanto alla Scrittura, di cui il Tridentino ha potuto parlare in termini di «pari atteggiamento di pia venerazione» (DS 1501).

«Accanto» alla Scrittura? La consapevolezza dell'autorità canonica della Scrittura ha fatto formulare l'idea di una tradizione postapostolica che non sia se non una trasmissione dell'interpretazione delle Scritture stesse. Il che può essere accolto, a condizione di precisare che la tradizione si pone come interpretazione «canonica» delle Scritture canoniche.

Ciò in concreto significa due cose. 1) Non sarebbe esatto concludere che in quella ermeneutica delle Scritture che viene chiamata tradizione e vissuta appunto come tradizione (trasmissione) tutto sotto ogni aspetto debba venir mediato dal testo biblico canonicamente posto dalla chiesa apostolica. 2) Non sarebbe dunque corretto fare del principio secondo cui la tradizione è interpretazione delle Scritture un criterio ermeneutico prossimo della tradizione stessa, determinando il valore di questa sulla base e secondo il criterio di un invano pretendibile costante esplicito riferimento alla Scrittura stessa.

IV/ LA TRADIZIONE COME ER- MENEUTICA E COME PROLESSI

Nel dinamismo storico che le è proprio, la tradizione non è dunque solo un fluire, continuo benché non informale, della chiesa e della sua fede lungo i tempi. Essa, come ogni processo umano che da uno stadio «preistorico» assurga al grado di storia, conosce il fenomeno documentario e tutta la rete dei rapporti e delle situazioni che attorno ad esso si intrecciano. Essa inoltre, come ogni processo umano che da un ciclico naturalistico lasciarsi vivere assurga appunto al grado di storia, ha una sua consapevole proiezione verso il futuro.

Questa parte del nostro discorso cerca appunto di collocare teologicamente la tradizione cristiana in rapporto alle tracce tipiche del suo passato e all'originalità del suo futuro. Le tracce tipiche (documenti) del suo passato sono quelle cui si è fatto riferimento più sopra: la Scrittura e le testimonianze della chiesa postapostolica. L'originalità del futuro della tradizione cristiana è nel ritorno di Cristo, che è anticipato e promesso nella tradizione stessa.

I/ Tradizione ed ermeneutica delle Scritture

Non vogliamo qui sviluppare l'intero quadro del discorso ermeneutico. Solo risulta necessario, per concludere quanto è stato detto circa la canonicità delle Scritture, situare l'interpretazione delle Scritture stesse nel movimento intero della tradizione; soprattutto per poter stabilire un confronto (nelle somiglianze e nelle diversità) tra ermeneutica della Scrittura ed ermeneutica della tradizione postapostolica. Ci limitiamo ad alcuni pochi rilievi.

Il primo è che se le Scritture sono canoniche, la chiesa non decide della loro autorità ma semplicemente ne è testimone: la tradizione nella sua funzione ermeneutica non è chiamata a misurare il valore della Bibbia, ma semplicemente a crederlo. E questo nel vasto orizzonte del fenomeno ermeneutico è certamente un caso unico, senza paralleli.

Senza paralleli anche perché per la Bibbia non si dà quella intangibilità magica di certi libri sacri extracristiani che li sottrae almeno apparentemente al processo ermeneutico. (Per la Bibbia qualcosa del genere troviamo in movimenti del tipo dei «Testimoni di Geova». Si è tentato, non troppo confessatamente, un processo analogo, in campo cattolico, piuttosto per i documenti infallibili del magistero, ma il

prezzo che per questo passo falso si è pagato e si continua ancor oggi a pagare è decisamente troppo alto).

La piena umanità delle Scritture le sottopone a tutti i processi interpretativi caratteristici della comprensione del linguaggio umano: «Poiché Dio nella Sacra Scrittura ha parlato per mezzo di uomini ed alla maniera umana, l'interprete della Sacra Scrittura, per capire che cosa Egli ha voluto comunicarci, deve ricercare attentamente che cosa gli agiografi in realtà abbiano inteso significare» (*Dei Verbum*, n. 12). E una certa intelligibilità già anche solo «umana» delle Scritture (che corrisponde al carattere non ermetico della loro indole letteraria e al carattere non esoterico della fede cristiana) viene in qualche modo supposta là dove la *Dei Verbum* insegna che nella tradizione «le Sacre Lettere vengono comprese *più* profondamente» (n. 8).

Quest'ultima affermazione d'altronde sottolinea la funzione della tradizione vivente come luogo tipico dell'intelligenza delle Scritture, in corrispondenza a quanto dichiara il n. 12: «La Sacra Scrittura deve essere letta ed interpretata con l'[aiuto del] medesimo Spirito grazie al quale è stata scritta». C'è corrispondenza tra l'ispirazione delle Scritture come posizione del testo canonico e l'azione dello Spirito Santo che nella chiesa (nella tradizione) le rende attuale parola di salvezza cui si possa rispondere con un atto di fede oggi.

Resta da aggiungere che canonico è l'*insieme* delle Scritture *con* la sua interna articolazione in termini di storia, e precisamente di storia della salvezza. Così infatti le Scritture sono ricevute e trasmesse nella chiesa. La tradizione, nella sua azione ermeneutica, non deve dimenticare questo elemento di omogeneità tra se stessa e le proprie Scritture. Tradizione v'è stata da Abramo a tutta l'epoca apostolica, ed ancora in quella tradizione noi ci troviamo, pur nella diversità di significato dei diversi tempi in rapporto alla rivelazione ed alla salvezza. In questo senso v'è un'intima parentela tra l'ermeneutica delle Scritture e quella dei documenti posteriori della tradizione, all'interno della tradizione stessa.

2/ Tradizione ed ermeneutica dei documenti postapostolici

A questo proposito va anzitutto osservato che le tracce che nella sua storia la tradizione ha lasciato non hanno solamente il carattere linguistico della parola scritta, come invece la Bib-

bia. Gli scritti hanno indubbiamente la parte preponderante, ma non devono essere trascurate le ricchezze monumentali e artistiche di vario genere, sia che esse ormai presentino un puro carattere archeologico, sia che ancora (secondo l'indole di ciascun elemento dell'eredità del passato: si pensi agli edifici, ai cimiteri, alla suppellettile liturgica, ai documenti e strumenti musicali, all'arte figurativa d'ispirazione cristiana, ecc.) l'uso conservi loro un'accentuata funzione nella prassi della chiesa ed una particolare capacità di soggiacere a trasformazioni di significato. Al limite, originalissima traccia della tradizione, per quanto limitata nel tempo, è la memoria stessa dell'uomo, nella misura in cui non è il luogo della permanenza e dell'avvenimento dei significati ma è anche archivio di un tempo precedente non ancora del tutto «passato».

Dopo questo quadro di indole descrittiva ci rimane da cogliere il principio ermeneutico fondamentale che regge il riferimento della tradizione vivente della chiesa alle tracce del suo passato postapostolico (o, in termini più classici, il principio fondamentale dell'ermeneutica della tradizione). Un tale principio non può che dipendere dalle strutture fondamentali del processo della tradizione: in particolare dalla struttura della tradizione come comunione che si realizza anche diacronicamente tramite la convergenza dialogica dei diversi carismi. A carismi di trasmissione, e in questo senso di mediazione storica degli avvenimenti della rivelazione, che rendono le tracce della tradizione autorevoli per derivazione dall'autorità di Cristo e degli apostoli, corrispondono carismi di originale attualizzazione, che rendono la chiesa di oggi (di ogni oggi) responsabile della propria esistenza e della riformulazione della propria fede secondo gli imperativi e le libertà che pluralismo e progresso della tradizione comportano.

Il principio fondamentale dell'ermeneutica della tradizione sarà dunque formulabile in questi termini: non solo il significato concreto ma anche l'autorità specifica di ogni singola traccia lasciata nella storia dalla tradizione postapostolica possono essere determinati soltanto all'interno di un processo dialogico tra la chiesa vivente ed i suoi archivi.

Il valore dell'insieme delle tracce del passato della chiesa (compreso ciò che è ancora vivo ed efficiente, il presente cioè) è al di sopra di ogni discussione e richiede l'obbedienza della fede in quanto «trasmette integralmente la parola di Dio» (*Dei Verbum*, n. 9). Ma mentre il

valore canonico della Scrittura, indubbiamente nel quadro della sua interna articolazione di cui si diceva, è assoluto sia in riferimento all'insieme della Bibbia sia in riferimento alle sue singole parti, non così è per le tracce postapostoliche della tradizione. Di ciascuna di esse non si potrebbe dire, come si è detto per la Scrittura, che la chiesa non decide della loro autorità ma semplicemente ne è testimone.

Ognuna delle tracce postapostoliche della tradizione corrisponde ad una particolare funzione e ad un particolare carisma, nel quadro della struttura pluralistica della tradizione. Indubbiamente ci sono (ed è il caso nostro) carismi la cui efficacia per la costruzione della chiesa si esercita anche, e talora soprattutto, diacronicamente. Ci sono persone dotate di una particolare capacità di recupero e di discernimento del passato; altre destinate a non vedere il dispiegarsi del frutto delle loro fatiche e ad essere magari «riscoperte» in un tempo successivo a quello in cui vivono. «Altri semina ed altri miete». In ogni caso per nessuno si ripetono i carismi «fondamentali» degli apostoli e più in genere degli agiografi biblici.

Dunque il valore e l'ambito di efficacia di ciascuno di questi carismi che operano nella tradizione si realizzano e si misurano nel dialogo concreto della comunione ecclesiale: una comunione che, proprio per il fatto di realizzarsi lungo una storia (il cui movimento è irrimediabilmente unidirezionale), assume fisionomie originali. Chi esprime la fede ponendo nella chiesa tracce (scritte o di altro genere) capaci di permanere nel tempo, esercita un carisma di tradizione. Le tracce lasciate, in quanto espressioni della fede e della responsabilità per la sua trasmissione, portano in se stesse un'autorità ed un appello ad essere ascoltate come segni di chiesa e mediazioni della tradizione. Chi, dopo un tempo più o meno lungo, si trova di fronte a queste tracce, dovrà anzitutto tener conto di questa oggettiva autorità e capacità di mediazione; ma non potrà deporre la responsabilità che è sua specifica. E cioè anzitutto quella di un'interpretazione che non faccia dire al passato quello che il passato non ha voluto né forse potuto dire. In secondo luogo quella di valutare, con venerazione per il passato della tradizione ma insieme con la vera libertà del presente (che è a identico titolo tradizione), che cosa, come e in che misura le diverse tracce della tradizione postapostolica abbiano la possibilità e la dote di fruttificare nel momento presente della chiesa.

Potrà avvenire che certe ricchezze della tradi-

zione siano chiamate a momenti di particolare fioritura o di particolare dimenticanza, senza che questi alti e bassi significhino automaticamente progresso o regresso della tradizione: si tratta anzitutto del fruttificare diverso di carismi diversi. Chi ha posto le tracce della fede nel passato non poteva prevedere tutto questo né provvedervi: in questo senso ha vissuto la responsabilità del proprio carisma in un'autonomia rispetto al suo futuro che diventa obbligo per quest'ultimo di accogliere così com'è ciò che è stato tramandato. Chi riceve a sua volta ha altrettanta autonomia nel dar forma alla propria fede, e nel gestire la propria necessaria attenzione al passato.

Così la chiesa conoscerà per esempio momenti più o meno agostiniani o tomisti. Ciò dipende solo in parte da Agostino e Tommaso (nella misura cioè in cui essi sono stati quelli che sono stati); dipende altrettanto responsabilmente dalla chiesa dei singoli tempi. In questo senso parliamo di dialogo, per quanto originale nelle forme per la sua diacronia. Aggiungendo che le tracce postapostoliche della tradizione, nella misura in cui l'efficacia del carisma che le ha prodotte può concludersi, potrebbero perdersi e in gran parte si perdono travolte dal tempo. Crediamo invece che questo non può avvenire per le Scritture, che sono necessarie e fondanti per la chiesa, e la cui assoluta autorità non è disponibile per la chiesa dei diversi tempi, se non per essere accolta nella fede.

3/ Tradizione, futuro, escatologia

La responsabilità sempre nuova della chiesa per la sua tradizione e il fatto che questa non è solo ripiegata sul passato ma protesa verso il futuro, ci invitano a prendere in considerazione anche l'aspetto prospettico della tradizione stessa. Evidentemente esso non è ermeneutico, in quanto il futuro, perché ancora non dato, non può essere interpretato. Esso è profetico, a un duplice livello: nel senso di una progettazione del futuro storico della tradizione, e nel senso di anticipazione del «futuro» escatologico.

Nella progettazione del futuro «storico» della chiesa e della espressione della sua fede, la tradizione è chiamata a vivere l'intera gamma dei suoi tipici processi. In particolare dovrà tener conto del carattere veramente nuovo del futuro, in corrispondenza a quelle strutture che abbiamo chiamato «pluralismo» e «avvenimento». Nello stesso tempo la logica del «progresso» e della «comunione» aprono le vie per

un'autentica possibilità di progettazione e di consapevole impegno storico nella tradizione, almeno nei riguardi di scadenze relativamente brevi.

D'altra parte la tradizione indubbiamente porta in sé germi profetici destinati a fiorire a più lunga distanza: non sarà facile e per lo più neppure possibile individuarli in precedenza, anche perché (come si è detto) a questa fioritura non è estranea la libera responsabilità della chiesa dei tempi a venire. Tuttavia questa prospettiva deve rendere molto attenti a «non estinguere lo Spirito» (cfr. 1 Ts 5, 19): è necessaria una chiaroveggenza soprannaturale per cui la chiesa non può ritenersi sufficientemente previdente se vede solo fino all'angolo della strada — come d'altra parte è necessaria una fiducia nel Signore della chiesa e della storia secondo la logica evangelica del «non preoccupatevi per il domani» (Mt 6, 34).

La tradizione cristiana inoltre è anticipazione del «futuro» escatologico, che d'altronde è già reale in Cristo risorto nel cui annuncio è l'intera ragion d'essere della tradizione stessa. La comunione cristiana lungo il tempo si apre all'intera durata della storia, e l'aspirazione e la domanda per la venuta del Regno (un Regno rivelato, sicuro, operante, ma non ancora «posseduto») costituisce il filo portante di una vicenda (quella appunto della chiesa: la tradizione) la cui unità visibile è per tanti aspetti misteriosa. Tradizione non è solo trasmissione di una fede, ma è anche unitamente trasmissione di una speranza. Proprio perché la fede in Cristo venuto ha essenzialmente anche il volto della speranza nel Cristo venturo, la tradizione non ha solo il volto dell'archeologia ma insieme quello dell'escatologia; ed ambedue sono essenziali per definirne la collocazione nel quadro delle vicende della storia del mondo.

Se poi ci chiediamo quali dinamismi storici metta in moto questa dimensione della tradizione come anticipazione del Regno, dobbiamo porre in evidenza quel dinamismo che abbiamo chiamato «sacramento». Facendo memoria del Risorto nella storia la tradizione si protende verso la sua parusia. Voler inscrivere la speranza escatologica nella progettazione storica che la tradizione della chiesa fa del proprio futuro senza la mediazione originale del processo «sacramentale» significa in concreto sempre perdere insieme (poiché gli estremi si toccano) la trascendenza caratteristica e l'autenticità storica della tradizione stessa: e con ciò il significato della sua presenza nella storia del mondo.

Anche per questo i «segni dei tempi», come appelli particolari che giungono alla chiesa (indubbiamente da Dio) tramite la sua stessa storia e la storia del mondo, non possono essere adeguatamente letti tramite un'ermeneutica che chiameremmo «apocalittica ingenua», che li ponga sul piano stesso dei segni del tempo messianico di cui ha parlato Gesù (Mt 16, 3; cfr. Lc 12, 56) o che li identifichi in modo immediato con i segni escatologici di cui appunto l'apocalittica canonica è ricca.

La tradizione è tesa al Cristo venturo (che essa «at-tende») nel suo camminare storico ma insieme *al di là* di ogni progettabilità storica, e della storia stessa. Senza l'attesa della parusia del Signore la tradizione della chiesa si affloscerebbe svuotata di ogni speranza e di ogni specifico motivo di essere. Ed è anche compito della tradizione quello di continuamente rioggettivare davanti a sé in qualche modo il proprio *eschaton* proprio come venturo e non solo come già venuto (nonostante l'affermazione fondamentale della fede per cui Cristo-Alfa non è altro da Cristo-Omega), sotto pena di non poterlo attendere.

Tuttavia nello Spirito la tradizione è chiamata anche a trascendere incessantemente ognuna di queste pur necessarie oggettivazioni, perché in modo assoluto le è data solo l'affermazione fondamentale della fede di cui si è detto: «questo Gesù assunto da voi al cielo, verrà nello stesso modo in cui lo avete visto andarsene al cielo» (At 1, 11). Per una corretta collocazione di questa affermazione è data alla chiesa anche la parola che la obbliga al continuo trascendimento: «Non spetta a voi conoscere i tempi ed i momenti che il Padre ha stabilito nel proprio potere» (1, 7), e l'origine incessantemente creativa delle necessarie mediazioni nella «potenza dello Spirito Santo che viene dall'alto» (1,8).

V/ LA TRADIZIONE COME IMPEGNO PASTORALE E COME PROBLEMA ECUMENICO

1/ L'impegno a trasmettere il vangelo

Oltre ma non al di fuori delle prospettive della teologia fondamentale, la tradizione è per la chiesa impegno pastorale, imperativo morale. La tradizione è fin dalle origini missione: un compito prima ancora che un fatto. Vorremmo qui recuperare questa dimensione alla teologia della tradizione: è necessario che il vangelo sia

annunciato, che la fede sia comunicata, che l'*ekklesia* (in senso attivo: = convocazione) avvenga, che la tradizione abbia luogo. Se perdesse il dinamismo della missione e si ripiegasse su se stessa, la tradizione risulterebbe snaturata.

Riprendere in chiave di impegno pastorale il discorso sulla tradizione può voler dire riprendere ad uno ad uno i dinamismi indicati e svilupparne le leggi. Preferiamo tracciare alcune rapide linee di questo quadro nel modo seguente.

a)

Esiste un impegno a trasmettere, che è di ciascuno secondo la misura di ciò che ha ricevuto e dei carismi che gli sono stati affidati. Questo impegno si esercita nel modo primo e più ovvio estendendo l'annuncio del vangelo a coloro cui ancora non è giunto, sia che si tratti della classica missione «estera», sia che si tratti della prima catechesi ai bambini, sia che si tratti della proclamazione della fede negli ambiti «cristianizzati».

Questo impegno a trasmettere tuttavia si esercita anche quotidianamente nella «confessione» intraecclesiale della fede, tramite la mutua edificazione nella complementarità dei carismi, dal momento che la comunione ecclesiale si trasmette, come si diceva, non per successione bensì per continuazione (ricordiamo qui, anche se solo di sfuggita, il dovere di trasmettere, col sacramento dell'ordine, il ministero di successione apostolica).

b)

Nel presente della trasmissione e della confessione della fede, la tradizione deve continuamente riprendere l'intera gamma delle modalità umane di espressione, e anche in questo seguire le strutture normative della rivelazione originaria (cfr. *Dei Verbum*, nn. 2, 4, 7, 8). Ogni attuarsi e manifestarsi della chiesa è tradizione, e l'impegno pastorale per la tradizione non è diverso da quello per la chiesa, se non in quanto ne sottolinea il dinamismo di fruttificazione e di dono che sempre si rinnova.

Ma non si tratta solo di utilizzare l'intera fenomenologia dell'umano: si tratta anche di porre in esistenza la chiesa nella complessa fisionomia dei suoi rapporti con l'umanità ed il suo mondo, raggiungendo così le dimensioni del significato della parola «apostolato» come è definita al n. 2 di *Apostolicam Actuositatem*. Tutto questo ambito è necessario e adeguato per la realizzazione della tradizione.

c)

Benché struttura necessaria della tradizione sia quella del dialogo con il passato nelle tracce che esso ha lasciato, non è facile stabilire in linea di principio le dimensioni dell'impegno a lasciare traccia della propria fede per il futuro. Una responsabilità di questo genere indubbiamente ha un suo posto nel quadro globale dell'impegno pastorale della chiesa. E in essa come costante fondamentale troviamo il dovere di conservare e trasmettere il testo biblico: un dovere che rispetto ai secoli passati oggi si configura più come di diffusione che come di copiatura.

In secondo luogo troviamo una responsabilità archivistica (in un senso vasto). Tra la conservazione materiale di patrimoni magari per secoli ignorati e l'attenta continua rilettura in cui tracce della tradizione vengono ad arricchirsi di una storia dell'interpretazione e del significato, si colloca la sempre necessaria opera di discernimento tra ciò che merita di essere conservato *ne pereat* e ciò che va demolito o lasciato perire perché ha palesemente concluso ogni propria plausibile funzione. In questo senso nel dialogo tra tempi diversi della tradizione si pone la mediazione della chiesa intermedia, che con una propria autonoma responsabilità pastorale è spesso chiamata a valutare e in certa misura a decidere il perdurare o meno delle possibilità di efficacia di carismi del passato. Infine troviamo l'impegno ad esprimere o a lasciar espresso sia quanto può servire all'esistenza e al progresso attuale della tradizione sia quanto si ha fondato motivo di supporre che possa servire in futuro. Senza normalmente pretendere la *perpetua rei memoria* (cui spesso più che una coscienza di tradizione tende un trionfalismo di lega meno nobile) si possono e spesso si devono, purché con umiltà, intuire le promesse dello Spirito di cui certe consapevolezze, certe espressioni, certi carismi, certi avvenimenti della chiesa sono carichi, e affidarli alla tradizione perché possano eventualmente fiorire a tempo debito.

2/ La tradizione come problema ecumenico

Poiché il problema ecumenico, prima che problema di teologia fondamentale (= «dove sono rispettati i lineamenti del progetto di Cristo?»), è problema morale e pastorale (= «come rispettarli ed attuarli più pienamente?»), ci sembra che alcune riflessioni di ordine ecume-

nico, che sono necessarie nel discorso sulla tradizione, trovino a questo punto la loro collocazione migliore. Diciamo subito che dal punto di vista ecumenico il problema della tradizione ha un duplice volto: esiste un problema scoperto (più noto e corrente) ed un problema radicale (che non può far a meno di riemergere continuamente).

Il problema *scoperto* è quello che si è posto in maniera clamorosa con l'appello del protestantesimo alla *sola Scriptura* e con la risposta dogmatica tridentina. Al di là delle motivazioni teologiche contingenti della dura contrapposizione confessionale protrattasi dal secolo XVI a noi, possiamo rilevare che l'impostazione dell'intera problematica è profondamente cambiata dalla teologia della controversia, tramite la migliore teologia del nostro secolo sulla tradizione e la *Dei Verbum*, fino alla nostra attuale struttura del discorso. Ci sembra in qualche modo di aver ormai recuperato il meglio dell'impostazione precedente alla controversia e agli irrigidimenti scolastici che hanno preparato e seguito la controversia stessa («*loci theologici*», «fonti della rivelazione», ecc.).

In questa prospettiva ci pare che le linee secondo cui si può sperare di risolvere il problema ecumenico scoperto circa la tradizione siano da parte cattolica principalmente le seguenti:

- 1) valorizzazione del tempo di Cristo e degli apostoli, e conseguentemente valorizzazione della Scrittura e della sua posizione nella tradizione;
- 2) relativizzazione delle tracce della tradizione postapostolica in quanto il loro significato, pur importante, è tutto nel quadro della storicità vivente della tradizione stessa;
- 3) alla luce di questa storicità, superamento di una concezione meramente conservatoristica della tradizione; sottolineatura della responsabilità dell'intera chiesa, nella diversità dei suoi carismi e delle sue espressioni, nel processo della tradizione.

Ma al di là di questo problema scoperto, l'ecumenismo porta con sé un *problema radicale*: quello dell'unità in funzione della quale esso stesso ha ragione d'esistere. Ora questa unità non è se non l'unità della tradizione, vulnerata quando non radicalmente spezzata dalle divisioni ecclesiali, e che non può essere restaurata, ricercata e promossa se non in una più piena ed armonica attuazione dell'intero quadro delle strutture fondamentali della tradizione stessa. Il problema fondamentale dell'ecumenismo non è dunque come accordarsi sulla dottrina riguardante la tradizione, ma come *essere* pienamente tradizione, senza spezzare valide struttu-

re di fedeltà per realizzarne altre anche più piene; ricucendo la comunione sincronica senza ledere, restaurando semmai nella penitenza e nella riforma la comunione diacronica; garantendo il pluralismo mentre si promuove il dialogo; verificandosi sulle Scritture mentre si vive l'oggi della tradizione; in ogni caso cercando un'unità che non può legittimamente significare ritorno al passato ma solo il frutto di un reale progresso comune nella tradizione.

3/ La tradizione e la sua credibilità

D'altronde (e qui le linee del problema pastorale si intrecciano con quelle del problema ecumenico) proprio nella misura della fedeltà a queste strutture fondamentali la tradizione si presenta credibile. Come non si dà per noi rivelazione se non trasmessa, così non si dà per noi credibilità della rivelazione se non mediata dalla credibilità della sua trasmissione a noi. È quanto viene espresso in termini evangelici dal principio-base: «che siano perfetti nell'unità, perché il mondo sappia che tu mi hai mandato e li hai amati come hai amato me» (Gv 17, 23; cfr. 21). O in termini apologetico-pastorali più elaborati nel metodo della «via empirica» proposto dal Vaticano I come capace di garantire a tutti in linea di principio un ragionevole accedere e permanere nella fede cattolica (cfr. DS 3013-3014).

La credibilità della tradizione e quindi la concreta possibilità di credere la rivelazione in essa tramandata, dipende da diversi fattori. La corretta posizione di tali fattori, anche se in ultima analisi dipende da un miracolo della grazia che rivelandosi efficace permette appunto di credere, apre tuttavia compiti ecclesiali e pastorali non facili e delicati.

Esige anzitutto il rispetto e la messa in opera, nella ricerca di attuazioni sempre migliori, di tutte le strutture originali della tradizione cristiana in quanto tale. La tradizione ha strutture storiche che non potrebbero essere previste a priori e che neppure sarebbero plausibili se non in relazione all'avvenimento che è norma e origine dell'intero dialogo della fede con Dio che si rivela, cioè all'avvenimento di Cristo. (Si pensi a strutture come quella del sacramento, del carisma, della canonicità delle Scritture).

Il corretto esercizio di queste strutture tipicamente soprannaturali non è superfluo per la plausibilità della tradizione: esso permette una mediazione autentica del mistero di Cristo, non offuscata da difficoltà supplementari deri-

vanti dal cattivo funzionamento dei processi di trasmissione. L'incessante presenza del dinamismo della riforma nella tradizione, come condizione concreta della fedeltà in una chiesa di peccatori, è esso stesso segno dell'efficacia della pasqua di Cristo, ed è così esso stesso motivo di credibilità.

Ma per una tradizione veramente credibile si esige insieme, e in un certo senso prioritariamente, che i dinamismi antropologici stessi in cui la tradizione cristiana avviene siano il più possibile autentici e corretti: tanto meglio quando appaiano vistosamente «sanati» per il fatto di essere appunto posti dalla e in funzione della trasmissione della chiesa e della sua fede. L'impegno pastorale per la credibilità della tradizione si apre perciò sul problema della plausibilità in genere della validità di un processo di tipo «tradizionale».

Il criterio di questa plausibilità, che la trascendenza tipica della tradizione cristiana vuole assunta e non distrutta, non può essere che l'uomo: e in questo senso l'impegno perché la tradizione cristiana sia accolta (e quindi come tradizione *simpliciter* «sia») richiede la più attenta valorizzazione di quel gioco di fedeltà e di libertà, di agilità, di responsabilità, di concretezza e di apertura al mistero sul quale sotto diverse angolature si è ripetutamente insistito.

BIBLIOGRAFIA

Dal momento che il quadro che abbiamo tracciato della problematica della tradizione è stato volutamente molto ampio ed ha chiamato in causa una serie vastissima di temi teologici, questa presente bibliografia non potrà evidentemente seguirlo nei particolari e sarà perciò vistosamente fondamentale.

1/

Come esempi della teologia classica dei manuali di teologia fondamentale ci limitiamo a ricordare J. B. FRANZELIN, *Tractatus de divina traditione et Scriptura*, Roma 1882², e G. VAN NOORT, *Tractatus de fontibus revelationis nec non de fide divina*, Hilversum 1960³. Venerando ma sempre ricco di attualità J. H. NEWMAN, *An essay on the development of christian doctrine*, Oxford 1845¹; 1878²; trad. it.: *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, Bologna 1957. Come punti di riferimento ormai classici ed ineliminabili della teologia più recente sulla tradizione dobbiamo ricordare da parte protestante O. CULL-

MANN, *Christus und die Zeit*. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, Zürich 1946; trad. it.: *Cristo e il tempo*. La concezione del tempo e della storia nel cristianesimo primitivo, Bologna 1965; ID, *La tradition*. Problème exégétique, historique et théologique, Neuchâtel-Paris 1953; trad. it. in: *Studi di teologia biblica*, Roma 1969, pp. 203-256. Da parte cattolica Y. CONGAR, *La tradition et les traditions*, vol. I. *Essai historique*, Paris 1960; vol. II. *Essai théologique*, Paris 1963; trad. it.: *La tradizione e le tradizioni*. Saggio storico, Roma 1961; *Saggio teologico*, Roma 1965.

2/

Per un confronto ecumenico alla vigilia del concilio si possono considerare E. KINDER, *Schrift und Tradition*, in: *Begegnung der Christen*. Studien evangelischer und katholischer Theologen, Stuttgart-Frankfurt a. M. 1960, pp. 115-131; J. R. GEISELMANN, *Schrift - Tradition - Kirche*. Ein ökumenisches Problem, *Ibidem*, pp. 131-159. Un ampio quadro del dibattito ecumenico in P. LENGSELD, *Ueberlieferung*. Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart, Paderborn 1960; J. R. GEISELMANN, *Die heilige Schrift und die Tradition*. Zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen, Basel 1962; trad. it. del c. I: *La sacra Scrittura e la tradizione*, Brescia 1974.

Tra gli studi più puntuali ricordiamo H. U. VON BALTHASAR, *Wort, Schrift, Tradition*, in: *Verbum Caro*. Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln 1960, pp. 11-27; trad. it.: *Verbo, Scrittura, Tradizione*, in: *Verbum Caro*. Saggi teologici I, Brescia 1968, pp. 17-33; J. RATZINGER, *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs*, in: *Offenbarung und Ueberlieferung*. Freiburg-Basel-Wien 1965, pp. 25-69; trad. it.: *Un tentativo circa il problema del concetto di tradizione*, in: *Rivelazione e tradizione*, Brescia 1970, pp. 27-73.

Meritano inoltre di essere ricordati i principali

commenti al c. II della *Dei Verbum*. Ci limitiamo a citare U. BETTI, *La rivelazione divina nella Chiesa*. La trasmissione della rivelazione nel cap. II della costituzione dogmatica *Dei Verbum*, Roma 1970 (analitico e documentatissimo); A. BEA, *La parola di Dio e l'umanità*. La dottrina del Concilio sulla rivelazione, Assisi 1967, pp. 121-167 (più contenutistico e divulgativo). Da parte protestante E. SCHLINK, *Ecriture, tradition et magistère selon la constitution Dei Verbum*, in: *La révélation divine*. Constitution dogmatique *Dei Verbum*, Paris 1968, II, pp. 499-511. Da parte ortodossa A. SCRIMA, *Révélation et tradition dans la constitution dogmatique «Dei Verbum» selon un point de vue orthodoxe*, *Ibidem*, pp. 523-539.

Degni d'attenzione per lo sforzo di rifusione manualistica gli studi compresi nel vol. I di *Mysterium Salutis*. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, Einsiedeln 1965; trad. it.: *Mysterium salutis*. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza, I, Brescia 1967; II, Brescia 1968. Per un tema particolare divenuto assai importante si veda anche COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Pluralismo. Unità della fede e pluralismo teologico*, Bologna 1974.

3/

Su un piano più divulgativo, oltre ad A. BEA, *o.c.*, si può leggere ancora con utilità H. HOLSTEIN, *La tradition dans l'Eglise*, Paris 1960; trad. it.: *La tradizione nella chiesa*, Milano 1968. O anche L. ALONSO-SCHOEKEL, *Il dinamismo della tradizione: conservazione e progresso*, in: *Il dinamismo della tradizione*, Brescia 1970, pp. 177-228. Per un ripensamento in termini molto semplici del tema della tradizione dopo la *Dei Verbum* si possono vedere anche le mie note: T. CITRINI, *L'apporto del Vaticano II al problema della tradizione*, in: *RClerIt* 55, 1974, 657-661; *L'apostolicità della tradizione*, *Ibidem*, 737-741; *Sacra Scrittura e tradizione*, *Ibidem* 56, 1975, 81-86; *La tradizione tra passato e avvenire*, *Ibidem* 408-412.

TRASCENDENTALE

UBALDO PELLEGRINO

I/ IL TRASCENDENTALE COME VALORE ONTOLOGICO. L'ORIGINE GRECA. - II/ IL FONDAMENTO TEOLOGICO DELLA TRASCENDENTALITÀ. IL MEDIOEVO. - III/ IL TRASCENDENTALE E LA SVOLTA ANTROPOLOGICA. - IV/ IL TRASCENDENTALE E LA SVOLTA FENOMENOLOGICA. .

Il termine *trascendentale* assume significato completamente diverso a seconda del sistema filosofico cui si riferisce.

Nella filosofia medioevale, quando il termine ha avuto origine, si definiscono come trascendentali quelle proprietà (essere, vero, uno, bene) che caratterizzano ogni ente, trascendendo le singole categorie del reale.

La dottrina dei trascendentali è alla base dell'ontologia scolastica, in particolare della metafisica di S. Tommaso, e, pur avendo anche un significato antropologico, ha nel Medioevo importanza preminente *nella ricerca teologica*. Anche se il termine non vi è usato ed il concetto non è raggiunto nella sua formalità, la dottrina del trascendentale ha la sua origine nella

filosofia greca e vi attinge quel *valore ontologico*, che sarà pienamente acquisito nel medioevo.

Nella filosofia contemporanea invece, a partire da Kant, il trascendentale assume un significato antropologico, denotando la particolare condizione dell'uomo di fronte al mondo.

Sia nella filosofia che nella teologia contemporanea è vivo il dibattito sulla possibilità di accordo tra la prospettiva teologica medioevale e quella antropologica contemporanea.

Di fronte a chi nega ogni possibile composizione tra l'ontologia medioevale ed il trascendentale contemporaneo v'è chi sostiene la possibilità di una integrazione, che assimili le conquiste contemporanee della filosofia senza rinnegare le conquiste essenziali della metafisica medioevale.

Per dare un quadro sintetico dei problemi legati alla dottrina del trascendentale noi esporremo:

I/Il trascendentale come valore ontologico. La sua origine greca.

II/Il trascendentale come valore teologico. L'ontologia medioevale.

III/Il trascendentale e la svolta antropologica.

IV/Il trascendentale e la svolta fenomenologica.

I/ IL TRASCENDENTALE COME VALORE ONTOLOGICO. L'ORIGINE GRECA

La radice storica della dottrina scolastica del trascendentale, in quanto perfezione che riguarda ogni ente e non solo questa o quella entità specifica, è nella filosofia greca.

Infatti la domanda filosofica fondamentale, già nei pensatori greci presocratici, non riguarda l'origine degli enti particolari, ma il principio di tutto.

Questa ricerca è *ontologica*, perché riguarda la radice di tutto ciò che è; *cosmologica*, perché riguarda il fondamento del mondo; è *teologica*, perché ricerca l'essere immutabile, incorruttibile, ingenerabile, da cui è formata la realtà diveniente, generabile, corruttibile.

La ricerca del principio metafisico supremo si approfondisce nei sistemi di Platone, di Aristotele e di Plotino. Anche se non si tratta in modo formale ed esplicito del trascendentale, si affermano delle perfezioni reali, che, proprio perché riguardanti tutta la realtà, si riferiscono sia alla causa suprema dell'essere sia ai singoli enti, posti come distinti dalla causa suprema.

1/

Il cuore della filosofia di Platone è la scoperta del sovrasensibile, delle idee o essenze, in quanto fondamento reale delle realtà sensibili. Le essenze sono il *vero*, in quanto intellegibile, immateriale, causa distinta, non separata, ma partecipata alla realtà sensibile (*Filebo*, XL). Le essenze sono *l'uno*, che implica anche la molteplicità (superamento del monismo di Parmenide) (*Filebo* V, *Parmenide* XXIII s.) Le essenze sono il *bene*, che costituisce il fine cui deve assimilarsi ogni realtà (*Repubblica*, VI, 508, VII, 517).

Il vero, l'uno, il bene sono il divino, che per opera del demiurgo si partecipa ad ogni realtà, sono il fine sovrasensibile, cui deve tendere l'agire dell'uomo (*Repubblica*, II, 379).

2/

Aristotele tratta delle proprietà dell'essere in quanto tale, dell'essere come essere (*Metafisica* III, c. I).

L'*unità* dell'essere per Aristotele non è univoca, ma analogica, cioè si riferisce agli enti in molti modi diversi (*Metafisica* III, c. II).

Tale predicazione dell'essere non è solo logica, ma ontologica, perché si riferisce sia alla sostanza che agli accidenti, che non sono entità logiche, ma reali (*Metafisica* VI). L'analogia dell'essere implica che per Aristotele l'affermazione della immanenza delle essenze al mondo si compone con la tesi della esistenza dell'Intelligenza suprema, come realtà sovrasensibile (*Metafisica* XI, c. VII; *Fisica* VIII; *Del mondo*, c. VI).

La *verità* si riferisce analogicamente sia alle essenze immanenti al mondo che alla Intelligenza come Pensiero del Pensiero. Dio, anche se non infinito né creatore (il che del resto vale anche per Platone) è realtà spirituale pura, antitetica alla materia.

Il *bene* non è solo in Dio come causa finale del mondo, ma anche nelle essenze molteplici e nell'uomo in quanto agisce secondo ragione (*Etica nicomachea* I, c. VI; *Morale Eudemia* I, c. VIII; *Grande Etica* I, c. I).

3/

Plotino vede la fonte di tutto l'essere nell'*Uno*, che è pure il *Bene* supremo (*Enneadi*, I, VII; *Enneadi*, III, VIII).

Dio in quanto unità suprema è assolutamente trascendente, è al di là di ogni ente e di ogni pensiero, attingibile solo con l'estasi.

La mente (il *nous*) e la verità, implicando già la molteplicità, sono un grado inferiore della realtà (*Enneadi*, III, IX).

L'Uno e il Bene trascendono quindi il Vero. L'Uno, mediante la Mente (che ha così la funzione del demiurgo platonico), si partecipa realmente al mondo con un processo che, senza intaccare la perfezione dell'Uno e del Bene, giunge fino alla realtà materiale (*Enneadi*, III, IX).

L'*anima* del mondo, immateriale e semplice, costituisce il legame tra il *nous* e la natura materiale, ove la materia è privazione di verità e di bene, è il male, come molteplicità radicale, antitesi dell'Uno, del Bene, del Vero (*Enneadi*, II, IV).

Questa opposizione tra il bene e il male, tra il vero e il falso, l'uno e il molteplice, l'essere e il non essere, vista come opposizione tra forma e materia, non è solo di Plotino. È un motivo presente anche in Platone e in Aristotele.

La realtà della materia è posta come radice del non essere, del negativo.

L'intelligibilità della materia è legata al fatto che in tutto il pensiero greco la forma suprema, Dio, non è mai concepita come libera volontà creatrice, ma solo come Intelligenza ordinatrice del mondo, in cui v'è qualcosa che si oppone all'essere, all'uno, al vero, al bene.

Questo è il motivo ontologico profondo per cui nel mondo greco si è giunti a concepire l'uno, il vero, il bene, come proprietà degli enti, ma non come proprietà universali di ogni ente in quanto ente: v'è infatti una realtà, la materia, che si oppone all'uno, al vero, al bene.

Il mondo greco non ha raggiunto la base teologica della trascendentalità: la creazione. Questa sarà una delle tesi fondamentali della filosofia medioevale.

II/ IL FONDAMENTO TEOLOGICO DELLA TRASCENDENTALITÀ. IL MEDIOEVO

Nel Medioevo la trascendentalità dell'essere è acquisita come proprietà di ogni ente in quanto ente.

L'essere viene predicato di ogni ente come unità, verità, bontà (su altri trascendentali: *res*, *aliquid*, *pulchrum* non v'è accordo) secondo queste caratteristiche:

a) Il fondamento della trascendentalità dell'essere è posto nell'Essere di Dio, che partecipa con l'atto creativo le proprie perfezioni a tutti gli enti creati.

b) Le proprietà trascendentali sono poste come ontologicamente identiche anche se formalmente tra loro distinte, onde ove v'è essere, v'è unità, verità, bontà: sono quindi proprietà *convertibili* tra loro.

c) Le proprietà trascendentali sono conosciute attraverso una *riflessione totale* della intelligenza, che coglie così la propria apertura a Dio trascendente e la propria presenza al mondo. La dottrina cioè dei trascendentali implica non soltanto una teologia, ma anche una antropologia.

La dottrina del trascendentale nasce dallo inserirsi della dottrina della creazione nella metafisica aristotelica, in collegamento con la metafisica neoplatonica.

Indichiamo le principali tappe di questo sviluppo:

- 1/ S. Agostino;
- 2/ La filosofia araba;
- 3/ S. Tommaso d'Aquino.

I/ S. Agostino

Egli indica esplicitamente le tre proprietà trascendentali dell'essere: «Nihil est autem esse quam unum esse» (*De moribus Manicheorum* II, 6); «Verum mihi videtur esse id quod est» (*Soliloquia*, II, 5); «In quantum est, quidquid est bonum est» (*De vera religione*, XI, 21).

L'ontologia agostiniana è certamente collegata con il neoplatonismo, nella affermazione che la realtà del mondo è partecipazione finita di Dio, è riflesso di una perfezione, che proviene dalla Unità e Bontà dell'Essere Infinito. In rapporto al neoplatonismo S. Agostino apporta due correzioni essenziali:

a) I valori di entità, verità, bontà, unità, Dio li comunica non necessariamente, ma liberamente con un atto creatore.

b) Tutti i valori (e non solo l'unità e la bontà ma anche l'essere e la verità) sono in Dio all'infinito. Per la nostra natura finita noi, con le nostre forze naturali, non intuimo questi valori in Dio, ma li conosciamo nelle realtà create, riflesso mondano del mistero di Dio.

2/ La filosofia araba

Nel pensiero di Avicenna e di Averroè abbiamo una sintesi dell'aristotelismo e del neoplatonismo, che ha influito nella formazione del concetto medioevale di trascendentale. Ricordiamo quegli elementi che hanno contribuito a plasmare l'ontologia tomistica, che ha espresso la più elaborata concezione medioevale del tra-

scendentale. Dal nesso posto da Avicenna tra la metafisica di Aristotele e il neoplatonismo scaturiscono due principali conseguenze:

a) Dio, che è unità, verità, bontà crea necessariamente gli enti finiti, nei quali con l'entità v'è l'unità e la verità (*Metaf.* trat. I, c. 6; trat. I, c. 8; trat. V, c. 4).

b) Negli enti creati, l'esistenza è un accidente distinto dalla essenza. In Dio invece l'essenza dice esistenza necessaria (*Metaf.* trat. V, c. 2). Averroè respinge tali tesi di Avicenna:

a) Dio crea le intelligenze, ma non la materia, che è eterna come Dio (*Destructio Destructionum*, Disp. VIII).

b) L'esistenza non è un accidente che si aggiunge alle essenze, ma è la stessa realtà delle essenze (*In IV metaf.*, c. 3).

I teologi medioevali respingeranno il rapporto necessario tra Dio e gli enti finiti ed anche l'eternità della materia increata. S. Tommaso trasformerà l'ontologia di Avicenna, ponendo nel concetto di essere trascendentale la dualità di atto di essere (che non è più di carattere accidentale) ed essenza, che gli permetterà di inserirsi nel filone dell'aristotelismo neoplatonizzante senza accertarne le conseguenze sul rapporto tra Dio e il mondo, che per lui è fondato sulla piena libertà di Dio.

3/ S. Tommaso

Già prima di S. Tommaso autori di grande valore trattano il tema dei trascendentali con ampiezza. Così Alessandro di Hales (*Summa theol.* P. I, trat. III, q. 1, im. 1, c. II) e Alberto Magno (*Somma theol.* I, 28; *Metaf.* lib. I, trat. IV, c. 8) che collegano con il concetto di ente le tre proprietà dell'uno, del vero, del bene.

In S. Tommaso tali proprietà trascendentali (*De Veritate*, I, 1: XXI, 1 e 3; *De Potentia* 9, 7 ad 6) sono connesse con un radicale ripensamento del concetto di ente, che sta a fondamento della metafisica e della teologia tomistica (*Summa theol.* I, q. 8, a. I, ad 3 e ad 4; *Qu. disput. De anima* art. VI, resp; *De Potentia* q. VII, art. 2, ad 9).

La struttura del reale per S. Tommaso è sintetica ed il primo concetto, quello di ente, esprime questa sinteticità; esso implica infatti una relazione trascendentale, quella di atto di essere e di essenza, secondo una distinzione che non è solo logica, ma ontologica. Tale distinzione non è di ordine predicamentale soltanto, non riguarda cioè solo le essenze, ma si riferisce, in modo analogico, alla totalità degli enti.

Il concetto di ente, come attualità dell'essenza, implica queste conseguenze principali:

a) *La causalità trascendentale* o per partecipazione esige la distinzione tra Dio, atto di essere per essenza, e le creature, che in quanto essenze partecipate, dipendono totalmente nell'essere e nell'agire dall'Essere per Essenza, da Dio.

b) L'essenza, in quanto potenza limitante l'atto di essere, è fonte immediata della molteplicità, varietà e dinamismo del reale (*causalità predicamentale*).

c) L'atto di essere tomistico, trascendendo tutte le essenze, sostanziali e accidentali, riconosce le essenze come non-essere relativamente all'atto assoluto: esse sono in se stesse, prescindendo dall'atto, *nulla di attualità*.

Per S. Tommaso il nulla non è un ente logico, una finzione mentale, ma insiede all'interno di ogni ente finito, che esiste, si conserva ed agisce solo perché è creato e conservato dall'essere per Essenza, mentre lasciato a se stesso cadrebbe nel nulla.

S. Tommaso con la sua dottrina del trascendentale (che si riflette sul vero, il bene, l'uno e il bello) crea una sintesi metafisica, che utilizza il pensiero classico per una nuova teologia, che si oppone alla svalutazione delle realtà naturali propria di una parte dell'agostinismo medioevale. Esigenza fondamentale della teologia tomistica è infatti quella di distinguere, cogliendone la complementarietà, le due rivelazioni divine, quella naturale e quella soprannaturale. In questa ricerca la metafisica tomistica dell'essere, intesa da S. Tommaso autonoma nella sua validità scientifica, ha una triplice funzione essenziale nella costruzione della teologia (*In librum Boetii de Trinitate*, q. 2, art. 3): *antecedente alla fede* (propriamente filosofica), nella conquista dei *praeambula fidei*; *parallela alla fede*, come indagine teoretica sui contenuti della fede; *sussequente alla fede*, come difesa apologetica delle verità dogmatiche.

Questo tipo di teologia entra presto in crisi per motivi diversi, riguardanti sia il valore della fede, che le sue norme: la tradizione dogmatica, la Bibbia e la chiesa. La laicizzazione della vita intellettuale e della scienza, che sfocerà nella lotta tra fede e ragione, nello scontro tra teologia e filosofia ha diversi fattori, interni ed esterni alla teologia, che preparano il terreno alla crisi metafisica e religiosa contemporanea. Tre sono le tappe principali in questa evoluzione del pensiero: la crisi della chiesa con la Riforma protestante e con la limitata Riforma cattolica; la crisi della rivelazione soprannatu-

rale con l'illuminismo e quella della religione con le correnti atee e antiteistiche contemporanee. Qui si inserisce la svolta antropocentrica della filosofia moderna, che ha avuto il suo epicentro nel criticismo kantiano.

III/ IL TRASCENDENTALE E LA SVOLTA ANTROPOLOGICA

La ontologia della scolastica medioevale, che afferma: «ogni ente è vero, uno, bene» è legata non solo alla teologia, in quanto afferma che la verità, la bontà e l'unità degli enti è fondata in Dio, ma anche ad una antropologia, in quanto afferma che l'uomo media, con la sua intelligenza e volontà, tra Dio e il mondo.

Attraverso la tarda scolastica (Ockam: per il trascendentale, cfr. in: *I Sententiarum*, distinctio 2, quaestio IX; *Summa logicae* I, 38; Suarez: cfr. *Disput. metaphysicae* 3, 1 s.) la concezione del trascendentale giunge al razionalismo tedesco (Leibniz: *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* II, 1 s., *Nouveaux Essais*, c. IV, 4, c. V, 11; WOLFF: *Philosophia prima*, p. I, sectio II, c. III, § 134; a § 169 si collega con Suarez; *Ibidem* p. I, sectio III, c. VI, § 495; BAUMGARTEN, *Metaphysica*, § 340), che pur tra notevoli divergenze, ha come tesi comune quella della capacità metafisica dell'intelletto umano di cogliere le essenze, come entità, il cui fondamento supremo è Dio, Essenza Perfettissima. L'uomo per questa via teoretica è ancora mediatore tra Dio e il mondo.

I/

Contro questa via teoretica di conoscenza del reale e di ascesa a Dio si pone Kant, trasformando il trascendentale ontologico in trascendentale gnoseologico e giungendo ad un nuovo modo di concepire la verità. Il trascendentale di Kant non è più proprietà degli enti, ma è l'attività a priori, che condiziona ogni conoscenza obbiettiva (*Kritik der reinen Vernunft*, Introduzione, II). La verità non è più adeguazione del soggetto all'oggetto, ma dell'oggetto al soggetto.

Kant indica i motivi fondamentali di questa ricerca delle condizioni soggettive della conoscenza:

a) Per quanto riguarda la conoscenza della natura fisica il paradigma è la scienza fisico-matematica che dopo Galilei si è sviluppata come esperimento da parte dell'osservatore, come progetto quindi di fronte alla esperienza.

b) L'uomo per Kant è anche progettare morale, e proprio perché condizionato dall'imperativo categorico è legato a certezze (libertà, immortalità, Dio) che lo pongono ancora mediatore tra Dio e il mondo fisico.

Se il progettare teoretico dell'uomo ci fa conoscere solo la natura fenomenica non le verità sovrasensibili, il progettare morale ci apre, con la certezza della fede morale, al mondo noumenico e ci dà certezza, per un uso pratico della ragione, delle verità metafisiche, che sfuggono all'indagine fisico-matematica.

L'uomo copernicano di Kant non è quindi negatore delle verità metafisiche, di cui ha certezza non mediante la ragion teoretica, ma mediante la ragion pratica.

2/

Per Kant l'uomo non attinge l'assoluto in se stesso. Dio è radicalmente trascendente il trascendentale e non entra nella storia umana se non come ideale regolativo. Tutto il grandioso sforzo metafisico dell'idealismo postkantiano è stato proprio quello di portare l'Assoluto nella storia, di cogliere nel dinamismo della esperienza umana l'unità dell'uomo con Dio (Io, Assoluto, Idea).

Come superare la soggettività trascendentale senza cadere nel dogmatismo, nell'affermazione acritica della realtà in sé? Si tratta di superare Kant senza tradirne la svolta antropologica. Per vie diverse l'idealismo cerca non fuori, ma nella esperienza umana il significato di tutta la realtà. Al fondo v'è l'esigenza di passare dalla considerazione formale del trascendentale di tipo kantiano a quella ontologica, per superare il presupposto dualistico del fenomenismo kantiano. La ricerca sulla condizione della esperienza possibile, che è l'essenza del metodo trascendentale, giunge a identificare il soggetto individuale con lo Spirito Assoluto, cogliendone il dinamismo interno secondo la legge della dialettica.

Qui si ha lo scontro radicale con la posizione di Kant per il quale solo per una illusione dialettica la ragione pretende di raggiungere teoricamente l'Infinito (HEGEL, *System der Philosophie* I, § 40, § 85; *Wissenschaft der Logik* II, III, 2; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III, 3).

3/

Sviluppando in senso dichiaratamente immanentista la posizione hegeliana, il tema dell'uomo

mo e della sua capacità di trascendere l'individuo per identificarsi con l'umanità è pure centrale in L. Feuerbach. Qui il trascendentale ontologico è usato proprio, in contrasto con la sua origine storica, per negare ogni fondamento obbiettivo alla religione.

Se infatti per Hegel il trascendente si identifica con il trascendentale in modo tale che lo spirito umano diventa la concrezione dello Spirito assoluto, per Feuerbach invece Dio è creato dall'uomo. L'uomo crea Dio a sua immagine, perché l'uomo-individuo è trascendenza verso l'umanità, in una tensione verso la verità, verso la felicità, che ha il suo termine nell'uomo, non in Dio.

L'uomo ipostatizza la sua trascendentalità in Dio; proiettando se stesso in una realtà inesistente (L. FEUERBACH, *Vorlesungen ueber das Wesen der Religion*, in: *Sammelwerke*, vol. 8, pp. 21 s.; *Das Wesen des Christentums*, in: *Sammelwerke*, vol. 6, pp. 41 s.).

4/

Marx accetta da Feuerbach che la religione è uno sdoppiamento dell'uomo, una sua proiezione, una finzione di cui diventa schiavo. Sottopone tuttavia l'idea dell'uomo di Feuerbach a due critiche fondamentali:

a) Non esiste una essenza infinita dell'uomo, ma esiste l'uomo storico concreto, legato ai rapporti economici, alle relazioni sociali, alle attività, che lo determinano. Quindi va demistificata l'idea che la religione sia il prodotto della proiezione dell'individuo sull'umanità.

La religione è la proiezione di una certa prassi sociale, di una realtà economica, che alienando l'uomo produce il bisogno di evasione dal mondo.

b) L'uomo concreto è legato alla realtà sociale ed economica, che nella storia si svolge non come sviluppo e progresso armonico, ma come lotta di classe.

La realtà della storia, nelle sue strutture economiche, determina la coscienza dell'uomo: la struttura determina la sovrastruttura (questo Marx intende per materialismo storico) e la storia muta non per una dialettica spirituale (come in Hegel) ma per una dialettica storica ed economica, legata alla lotta di classe (materialismo dialettico).

Secondo Marx, a Feuerbach è sfuggita completamente questa esigenza di azione nella storia. Feuerbach è ancora un filosofo che interpreta il mondo, mentre si tratta ormai di mutarlo. La mutazione può avvenire solo nella

forma di una mutazione radicale, di una rivoluzione su base sociale ed economica, che dia il potere ai proletari.

Se vi è un trascendentale per Marx non è quello soggettivo di Kant, o quello astratto, e quindi ancora soggettivo di Hegel o di Feuerbach, sempre legato all'individuo in cerca della propria felicità, ma è quello dell'uomo reale, che trascende nella prassi sociale il suo individualismo, lottando per mutare i rapporti economici e politici, liberando così con la società l'uomo dall'alienazione capitalista.

Solo l'uomo che diventa padrone di se stesso e non appartiene più a nessun padrone può liberarsi dal Padrone Dio. Il trascendentale come via alla religione è espressione della schiavitù dell'uomo, della miseria, ed è una protesta contro di essa.

In questa lotta il marxismo si pone come vero umanesimo, come lotta per la effettiva liberazione dell'uomo (K. MARX-FR. ENGELS, *Die deutsche Ideologie*, in: *Gesammelte Werke*, vol. III, pp. 17 s.; K. MARX, *Thesen ueber Feuerbach*, in: *Gesammelte Werke*, vol. III, p. 5).

5/

In questa prospettiva si può comprendere il collegamento visto da una parte della storiografia marxista tra il trascendentalismo di Kant e il marxismo.

La scuola neokantiana di Marburgo, con Cohen e Vorlaender, seguita da alcuni esponenti della socialdemocrazia, come Franz Staudinger e Ludwig Woltmann, cercò il collegamento tra la filosofia della storia marxista e l'etica di Kant (AA. VV., *Marxismo ed etica*, Milano 1975). Il collegamento è trovato nella dignità della persona, che non deve essere mezzo ma solo fine dello sviluppo storico.

Recentemente anche Lucien Goldmann ha trovato nella filosofia della storia di Kant, come filosofia della persona umana e della comunità, il seme di quella corrente, che attraverso Hegel e Marx cerca di rispondere al problema centrale della filosofia, quello antropologico, con una risposta, che, superando l'individualismo punta alla attuazione di una società socialista (L. GOLDMANN, *Introduzione a Kant*, Milano 1975). Questi tentativi escludono la dimensione metafisica, che per Kant è essenziale e trascende, proprio in forza del suo concetto di trascendentale, e quindi dell'uomo, la filosofia della storia.

Tuttavia un collegamento si può trovare soprattutto nella linea di quella tensione utopica

che nel criticismo kantiano è tensione alla libertà, come ideale supremo regolativo della storia e nel marxismo è tensione alla uguaglianza come superamento del capitalismo.

6/

Alla concezione utopica, sia kantiana che marxista, proprio perché legate ad un apriori in rapporto all'esperienza, si oppone la filosofia positivista.

Il positivismo, oggi rifiorante, non solo come filosofia ma come mentalità diffusa, poggiando sul progresso scientifico nel campo delle scienze naturali, psicologiche, sociologiche, afferma, sviluppando Comte, che al periodo della teologia e della metafisica, fondate su convinzioni soggettive, insicure e incontrollabili, è subentrato quello della obbiettività scientifica anche per le scienze umane. Il fondamento delle scienze antropologiche non è nessun apriori, ma solo il dato aposteriori controllabile sperimentalmente e utile ai fini dello sviluppo individuale e sociale umano. Non solo il trascendente degli antichi, ma anche quello kantiano qui è scomparso. La realtà in sé per questa filosofia, corrente oggi sotto la veste di neopositivismo, è solo il dato della esperienza sensibile.

Questa tesi, che in quanto posta come universalmente valida, non è sperimentalmente verificabile, è il fondamento della fede positivista. L'uomo del positivismo, ridotto ai dati sensibili, manipolabile dalla tecnica, non è più un problema, è una serie di dati enunciabili con formule convenzionali, variabili nel tempo, la cui caratteristica essenziale è quella di aver superata come insignificante la problematica teologica e filosofica sull'uomo.

A 150 anni di distanza pare verificarsi in pieno la legge dei tre stadi, enunciata dal fondatore del positivismo, A. Comte: alla fase teologica, fondata sui miti, a quella metafisica, fondata sull'astrazione, segue l'età del trionfo dell'uomo, fondata sulla positività della scienza.

A ragione Ernst Topitsch, uno di più eminenti esponenti del moderno positivismo, sostiene che la mentalità positivista, legata alla nuova civiltà industriale, si oppone recisamente non solo al cristianesimo, ma anche al marxismo, in quanto esclude tutte le posizioni aprioristiche e tutte le categorie (ERNST TOPITSCH, *Das Ende der Metaphysik*, Freiburg i. Br. 1958; ID., *Mythos, Philosophie, Politik*, Freiburg i. Br. 1969).

IV/ IL TRASCENDENTALE E LA SVOLTA FENOMENOLOGICA

La scuola fenomenologica ha ampiamente affrontato il tema della trascendentalità del conoscere. Attenta al rapporto intenzionale soggetto-oggetto ha l'esigenza di superare l'unilateralità del realismo dogmatico e del soggettivismo idealistico, per raggiungere, al di là di ogni presupposto, il piano della presenza della coscienza al mondo obbiettivo nella pluralità dei suoi contenuti.

Per la sua stessa origine (Brentano) questa scuola è attenta all'ascendenza classica, greco-medioevale, del trascendente, come alla svolta antropologica kantiana, con l'esigenza di superarne il presupposto dualistico.

1/

La differenza tra la logica formale e la logica trascendentale, nella quale, messo tra parentesi ogni presupposto dogmatico, rimane la pura intenzionalità della coscienza di fronte ai contenuti oggettivi, è tema essenziale in E. Husserl (E. HUSSERL, *Logica formale e logica trascendentale*, Bari 1966).

Questo trascendentalismo husserliano non va staccato dalla storia, ma va inserito nel mondo-della-vita. Il trascendentalismo di Husserl afferma che «il senso d'essere del mondo-della-vita già dato è una formazione soggettiva, è un'operazione della vita esperiente, prescientifica» (E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano 1961, p. 97). In questa prospettiva la crisi europea per Husserl «ha le sue radici in un razionalismo erroneo» (o.c., p. 349). La sua più vistosa manifestazione deriva «dall'ingenuità per cui la scienza obbiettiva ritiene che ciò che essa chiama mondo obbiettivo sia l'universo di tutto ciò che è, senza badare al fatto che la soggettività che produce la scienza non può venire conosciuta da nessuna scienza obbiettiva» (o.c., p. 353).

2/

Nella linea di un trascendentalismo aperto alla totalità del reale e quindi sia alla storia che al trascendente, si pone Max Scheler, che ha dedicato uno dei suoi primi lavori proprio alla distinzione tra il metodo psicologico (teso alla ricerca sui dati soggettivi dell'esperienza) ed il metodo trascendentale (orientato alla intenzionalità del conoscere) (M. SCHELER, *Die trans-*

zendentale und die psychologische Methode, Jena 1900). In questa esigenza di rapporto trascendentale alla totalità della esperienza vanno poste le analisi fenomenologiche di Scheler, che indagano sulla esperienza morale, il cui centro è la persona umana (soprattutto nell'opera *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle 1916) e sull'essenza dell'atto religioso come rapporto intenzionale con Dio (soprattutto nell'opera *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1921).

La fenomenologia trascendentale di Scheler, collegata con la metafisica dei valori e della persona, intende rispondere alla legge dei tre stadi di Comte ed in genere alla mentalità positivistica. Le tre fasi di Comte non sono per Scheler tre tappe della storia, ma tre atteggiamenti spirituali, espressi in diverse attività della persona umana di fronte ai valori. I gruppi di atti diversi, orientati a diversi oggetti, sono la *religione*, fondata sulla esigenza di salvezza, la *metafisica*, fondata sulla meraviglia sempre rinnovata di fronte all'essere, la *scienza*, fondata sulla volontà di dominio sulla natura.

Religione, metafisica, scienza sono articolazioni di tre funzioni date originariamente con l'essenza stessa della persona umana (MAX SCHELER, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Bern 1963², pp. 29 s.).

3/

Il metodo fenomenologico di Husserl, sviluppato da Scheler come metafisica della persona, con M. Heidegger diventa analitica della esistenza umana nel suo rapporto con l'essere.

Per Heidegger l'interrogativo sull'uomo è interrogativo sull'essere, quindi sul mondo e su Dio.

La critica di Heidegger a tutta la metafisica dell'occidente è opposizione ad una filosofia delle essenze per una ricerca, al di là degli enti, del fondamento dell'essere (M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, Tuebingen 1927). Per Heidegger la metafisica, da Platone in poi, identificando l'essere con gli enti, ha smarrito il significato positivo dell'essere ed è caduta nel nichilismo (M. HEIDEGGER, *Der Europaäische Nihilismus*, Pfullingen 1967). In questa tesi di Heidegger, che cerca la soluzione del problema filosofico in una ricerca ontologica, che trascende gli enti, vi sono due grandi verità.

a) La soluzione del problema metafisico si può trovare soltanto se si riconosce la differenza ontologica tra gli enti e l'essere, che è l'oriz-

zonte ontologico, in cui si può trovare il principio della realtà.

b) È storicamente certo che molte filosofie occidentali hanno smarrito la via dell'essere e, come filosofie delle essenze, hanno scambiato la parte per il tutto, dando risposte false al problema metafisico.

Ma questo non vale certamente per la filosofia di S. Tommaso d'Aquino, che si presenta nettamente distinta (per oggetto e metodo) dalla sua teologia ed ha il merito di porre proprio come fondamento della ricerca filosofica l'essere, in quanto atto distinto dalla essenza.

Per questo l'ontologia tomistica permette di affrontare in modo critico l'esperienza umana, entro una prospettiva trascendentale, che può benissimo integrarsi con la problematica del trascendentale contemporaneo.

4/

La scolastica medioevale è stata un ripensamento delle verità cristiane alla luce della metafisica medioevale. Per diversi autori contemporanei (Maréchal, Lotz, Siewert, Coreth, Rahner, ecc.) la neoscolastica non può essere una ripetizione delle formule medioevali, ma deve essere un ripensamento della filosofia cristiana alla luce della cultura contemporanea. Uno dei compiti essenziali dei pensatori cristiani consiste, per questa corrente filosofica, nella sintesi tra il trascendentale teologico medioevale e il trascendentale antropologico contemporaneo. Questa esigenza di rinnovamento si proietta sui principali problemi filosofici.

a) Quanto al *problema del metodo* si afferma la necessità di ripensare il metodo trascendentale, inteso non solo come indagine critica sul significato metafisico degli enti (qui c'è il raccordo con la metafisica medioevale), ma anche sul significato antropologico delle tesi affermate (e qui v'è l'aggancio con il metodo fenomenologico) in cui al di là della evidenza naturale il momento obbiettivo della ricerca si salda con quello soggettivo. L'uomo che pone i problemi pone sempre anche se stesso come problema.

b) Quanto al *problema dell'uomo*. Gran parte della neoscolastica studia l'uomo entro uno schema che non esiste più: quello delle essenze fisse, immutabili, di tipo platonizzante. Mentre oggi esigenza fondamentale è lo studio dell'essenza umana nella esistenza concreta, nel dinamismo della persona, che progetta e crea la storia. *Una filosofia della persona*, attenta al soggetto nelle sue dimensioni storiche e sociali

è esigenza vitale per il rinnovamento della filosofia cristiana.

c) *Quanto al problema del mondo.* La concezione medievale del mondo è crollata per influsso della scienza moderna. La filosofia cristiana, che non dipende per nulla dalla cosmologia antica o medievale, può mantenere l'intenzione profonda delle verità tradizionali, valorizzandole, se si pone in rapporto con il nuovo concetto di scienza, sia in rapporto al mondo fisico (scienze naturali), sia in rapporto al mondo storico (scienze dello spirito). L'integrazione va fatta soprattutto in due direzioni: 1) la filosofia della scienza 2) la filosofia della storia.

d) *Quanto al problema di Dio.* Il nuovo tipo di ateismo, che accusa la filosofia cristiana di essere negatrice dell'uomo, va affrontato escludendo ogni concezione soprannaturalistica e sviluppando la tesi di fondo del tomismo della complementarietà tra ragione e fede, tra natura e soprannatura. In questa prospettiva va utilizzata ogni conquista della *filosofia della religione*, che negli ultimi tempi ha fatto grandi passi come branca autonoma della filosofia.

5/

La svolta antropologica nella filosofia, soprattutto per influsso di Maréchal, Blondel, Scheler, Heidegger, ha prodotto un ripensamento antropologico della teologia.

Tale influsso si è esercitato particolarmente in tre direzioni.

a) L'analisi dell'atto di fede, inteso come rapporto dialogico interpersonale con Dio.

b) La morale vista come centrata sulla persona.

c) Il ripensamento dei contenuti di fede, in collegamento con la riflessione trascendentale.

Quest'ultimo aspetto è stato sviluppato con ampiezza da K. Rahner e dalla sua scuola, con una teologia, che cerca non una contrapposizione, ma una integrazione tra la tradizione scolastica e la filosofia contemporanea, tra il tomismo e il trascendentalismo postkantiano. Per Karl Rahner l'uomo, spirito nel mondo, è mistero di fronte a Dio, che gli si comunica come vita di Grazia in Cristo. Non si penetra nel mistero di Dio se non si entra nel mistero dell'uomo. L'analisi esistenziale, che passa da Kant ad Heidegger, è utilizzata da Rahner per allargare il discorso tomistico sulla trascendentalità dell'esperienza umana, in ascolto della parola di Dio, che è all'origine della fede; (K. RAHNER, *Hoerer des Wortes*, Muenchen 1963²; ID., *Geist im Welt*, Muenchen 1964³).

Gravi obiezioni sono state sollevate a questo metodo trascendentale d'indagine teologica sia da parte protestante che cattolica. È in gioco il modo di concepire il rapporto teologia-filosofia e soprattutto il rapporto cristianesimo-storia. L'obiezione fondamentale del protestante W. Pannenberg a K. Rahner è che l'analisi trascendentale sull'uomo porta ad una concezione dogmatica del Cristo in cui l'individualità storica del Salvatore e l'evento libero e indeducibile della salvezza viene annullato (W. PANNENBERG, *Grundzuege der Christologie*, Guetersloh 1964, pp. 204 s.). L'obiezione centrale di Urs von Balthasar a Rahner riguarda il rapporto natura-soprannatura, ragione e fede, filosofia-teologia. Il condizionamento filosofico della ricerca teologica come presentato da Rahner costituirebbe una minaccia di naturalismo. L'analisi trascendentale riduce la cristologia all'antropologia, l'amore di Dio all'amore del prossimo (H. URS VON BALTHASAR, *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln 1966). Analoga l'accusa di Cornelio Fabro (C. FABRO, *L'avventura della teologia progressista*, Milano 1974; ID., *La svolta antropologica di K. Rahner*, Milano 1974), per il quale la svolta antropologica di K. Rahner, prendendo come misura l'esistenza umana, è riduttiva della realtà della fede alla realtà mondana. La metafisica condizionata dalla antropologia è relativizzata e la teologia condizionata da una metafisica relativistica è storicizzata.

I difensori di K. Rahner oppongono a queste obiezioni tre tesi fondamentali:

a) La teologia di K. Rahner è travisata senza la comprensione del presupposto mistico in cui s'inserisce l'analisi esistenziale di stile heideggeriano. Tale presupposto è l'abbandono in Dio, l'adesione alla sua volontà, attraverso l'obbedienza della Croce, nello spirito degli Esercizi di S. Ignazio.

b) L'esigenza di dialogo con la filosofia contemporanea non significa per Rahner cedimento all'immanentismo. Le tesi di fondo di Rahner sono in armonia con i principi della metafisica classica, che devono tuttavia essere ripensate in rapporto alla cultura contemporanea.

c) L'analisi trascendentale porta all'idea di Cristo ma non all'esistenza storica di Cristo, che dipende dalla libera scelta di Dio, Salvatore dell'umanità (P. EICHER, *Die anthropologische Wende*, Freiburg Sv. 1970; K. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis*, Freiburg i. Br. 1974).

Qui la problematica sul trascendentale è giunta alla difficoltà centrale di fronte alla quale si

trova il pensiero cristiano: come conciliare l'azione di Dio, che è nella sua essenza metastorica, con la storicità del fatto cristiano; come difendere il valore assoluto delle verità della rivelazione cristiana nella relatività delle formule umane.

La discussione sul rapporto tra il trascendentale classico e quello contemporaneo è diventato così un aspetto essenziale di questo problema: come si inserisce Dio nella storia, l'eterno nel tempo?

BIBLIOGRAFIA

K. BAERTHELEIN, *Die Transzendentalien-Lehre der alten Ontologie*, Berlin 1972; H. U. VON BALTHASAR, *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln 1966; E. CORETH, *Metaphysik*, Innsbruck 1964; P. EICHER, *Die antropologische Wende*, Freiburg Sv. 1970; C. FABRO, *L'avventura della teologia progressista*, Mila-

no 1974; ID., *La svolta antropologica di K. Rabner*, Milano 1974; K. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis*, Freiburg i. Br. 1974; M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, Tuebingen 1927; W. HOERES, *Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie*, Stuttgart 1969; E. HUSSERL, *Logica formale e logica trascendentale*, Bari 1966; JO. LOTZ, *Ontologia*, Barcellona 1963; AA. VV., *Marxismo ed etica*, Milano 1975; O. MUCK, *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck 1964; W. PANZENBERG, *Grundzuege der Christologie*, Guetersloh 1964; J. PIEPER, *Wahrheit der Dinge*, Muenchen 1951⁴; K. RAHNER, *Hoerer des Wortes*, Muenchen 1963²; ID., *Geist im Welt*, Muenchen 1964²; A. RIGOBELLO (a cura) *Ricerche sul trascendentale kantiano*, Padova 1973; M. SCHELER, *Die transzendente und die psychologische Methode*, Jena 1900; ID., *Vom Ewigen im Menschen*, Bern 1954; ID., *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Bern 1963; G. SIEWERTH, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln, 1959; E. TOPITSCH, *Das Ende der Metaphysik*, Freiburg i. Br. 1958; ID., *Mythos, Philosophie, Politik*, Freiburg i. Br. 1969.

TRINITÀ

ANDREA MILANO

Per un approccio metodologico al tema trinitario. - I/ RIVELAZIONE BIBLICA DI DIO PADRE, FIGLIO E SPIRITO: 1/ Dio, il Padre. 2/ Gesù, il Figlio. 3/ Protologia ed escatologia: premessa del modello del dogma e della teologia trinitaria. 4/ Lo Spirito del Padre e del Figlio. 5/ Economia cristocentrica e paradosso trinitario. - II/ GENESI E SIGNIFICATO DEL DOGMA TRINITARIO: 1/ Una chiave ermeneutica: l'evoluzione semantica del termine «mistero». 2/ Dal kerygma al dogma. 3/ Eresia e ortodossia. - III/ ELABORAZIONE TEOLOGICA DELLA FEDE TRINITARIA: 1/ La riflessione tomistica nel quadro della speculazione trinitaria occidentale. 2/ Per un bilancio critico della teologia trinitaria occidentale. 3/ La Trinità come confessione di fede soteriologica.

Per un approccio metodologico al tema trinitario

Bisogna parlare della Trinità, dice S. TOMMASO D'ÁQUINO, «con cautela e modestia» (*Summa Theologica*, I, q. 31, a. 2), perché, aggiunge S. AGOSTINO, «non c'è altro argomento a proposito del quale l'errore sia più pericoloso, la ricerca più ardua, la scoperta più feconda» (*De Trin.* I, 3, 5. PL 42, 822).

In realtà, sempre, quando si parla di Dio, deve esserci un atteggiamento di rispetto, di timore e tremore, di adorazione. Più propriamente certo dinanzi all'Ineffabile si addice il silenzio. Che cosa dice mai colui che parla di Dio? Quand'anche tanto ne parlasse, sarebbe sempre come un muto. Il silenzio tuttavia non è al principio, ma solo alla fine di una ricerca intensa e diuturna. «Dio si onora col silenzio

— dice ancora S. Tommaso — non perché per niente si parli o si indaghi di lui, ma perché prendiamo coscienza che rimaniamo sempre al di qua di una sua comprensione adeguata» (*In Boet. de Trin.*, Proem., q. 2, a. 1, ad 6). Perciò guai a tacere di Dio! Ci si priverebbe dell'unico discorso necessario, quello che concerne il nostro interesse supremo. *Res nostra est*. Si deve parlare di Dio sapendo che è rischioso, ma pure riconoscendo che è indispensabile, perché questo decide della nostra salvezza.

Ora, che cosa è più difficile, ma nondimeno più necessario che parlare di Dio in quanto egli è Padre, Figlio e Spirito Santo, cioè in quanto egli è uno e trino? Non è forse vero che è proprio questo ciò che Dio ci ha manifestato di sé e che solo così conoscendolo e così amandolo noi otteniamo la vita eterna? Eppure si deve constatare che l'argomento tri-

nitario non sembra godere di particolare rilievo nella vita del cristianesimo contemporaneo. I credenti più informati, presi da questioni che appaiono più urgenti, non riescono a nascondere un certo imbarazzo di fronte a una dottrina che ritengono sì uno scrigno prezioso, ma sigillato, da riservare caso mai agli addetti ai lavori del regno della metafisica.

Che Dio sia uno e trino appare un *mysterium logicum* e certamente non un *mysterium salutis*. Si continua a ripetere che la Trinità è la verità principale della fede, ma non è difficile accorgersi che essa non è la verità principale nella convinzione della maggioranza dei credenti. Si potrebbe azzardare l'ipotesi che la Trinità sia una verità «rimossa» dalla comune coscienza della fede, nella quale sopravvive invece un monoteismo debolmente cristianizzato. Potrebbe sembrare oggi questione di vita o di morte, per esempio, il problema dell'esistenza di Dio e non quello della Trinità. Ma questo è purtroppo un tragico equivoco. Il cristianesimo infatti non conosce un Dio in generale, di cui si sappia che esiste e «soltanto come altissima essenza, ma vuota e morta in sé» (Hegel), ma solo un Dio che è Padre, Figlio e Spirito. Proprio invece quel monoteismo indistinto, che caratterizza la maggioranza dei «credenti», come è stato detto, conduce oggi il cristianesimo alla sua crisi di identità, poiché crea continuamente le condizioni per un ateismo di protesta (J. Moltmann). Si è pure osservato che sia a livello teologico sia a livello di pratica religiosa si parla più spesso di «Dio che si è fatto uomo» anziché del «Verbo che si è fatto carne». Nasce allora il sospetto che per il catechismo della testa e del cuore l'immagine dell'incarnazione non muterebbe affatto se non ci fosse la Trinità (K. Rahner).

Se diamo uno sguardo alla trattatistica teologica notiamo una singolare, persistente carenza di senso trinitario non solo nella teologia della creazione, in quella della grazia o della escatologia, ma perfino nella cristologia. In quest'ultimo settore, in genere, si prende in considerazione Dio e Cristo. Ne consegue che, da una parte, si estenua il tema della paternità di Dio e, dall'altra, si lascia nell'ombra quasi totale il tema dello Spirito Santo. Il quale appare spesso un complemento retorico ed ornamento della predicazione, tranne che poi non si ritrovi imposto all'attenzione dei credenti dal rinnovamento carismatico, che annaspa alla ricerca di una giustificazione coerente e persuasiva della propria fondazione teologica.

La descrizione di questa crisi del cristianesimo,

colta nel cuore di quanto dovrebbe costituire il suo annuncio più tipico e rivoluzionario, potrebbe essere più dettagliata. Ma la denuncia risulterebbe del tutto innocua se non fosse accompagnata da un tentativo di spiegazione delle cause che hanno potuto condurre a un simile stato di cose e insieme dallo sforzo di proporre delle possibili vie d'uscita.

Esiste un certo modo tradizionale di presentare la dottrina trinitaria: a questa per secoli si è dato onorevolmente il primo posto nella esposizione del contenuto della fede, nella teologia come nella catechesi. È legittimo allora chiedersi se non sia proprio questa impostazione, che segrega in uno splendido isolamento la dottrina trinitaria all'inizio del discorso cristiano, la causa o quanto meno una delle cause dell'emarginamento della verità centrale della fede dal centro della coscienza di fede dei cristiani. Ma osservare che la dottrina trinitaria rimane appartata dall'insieme dell'esposizione teologica o catechetica neanche può ritenersi sufficiente al fine di spiegare perché si sia giunti all'attuale triste situazione. Non soltanto bisogna badare al posto che occupa il tema trinitario, ma anche al metodo secondo il quale esso viene elaborato.

Si può dire, alquanto sommariamente ma fondatamente, che il metodo teologico è stato dominato per secoli dal concetto greco di scienza. L'interesse della riflessione è stato perciò fondamentalmente determinato da due domande successive e complementari: quella sulla esistenza (*utrum sit*) e quella sulla essenza (*quid sit*) di una realtà. Applicata alla rivelazione biblica questa metodologia ha sollevato la questione sulla esistenza e sulla essenza di Dio, la domanda se Dio sia uno e trino, in che cosa consista, cioè come si componga la sua unità con la sua trinità. È chiaro che queste domande hanno ottenuto, per la loro stessa impostazione, una serie di risposte, ma hanno pure indotto una serie di negazioni.

La domanda sulla esistenza e sulla essenza di Dio caratterizza una riflessione di tipo apologetico e ontologico. Una sensibilità moderna preferisce invece una riflessione di tipo storico ed ermeneutico, vale a dire una riflessione sulla genesi e sul significato, nella quale l'interesse è determinato dalla domanda su *come* e *perché* è nata e si è sviluppata una dottrina e qual è il suo *significato per noi*. Naturalmente la domanda sull'esistenza e sull'essenza non può essere soffocata se non a rischio di rifiutare la questione della verità stessa di una dottrina. Alla fine questo è sempre un interrogativo che biso-

gna affrontare. L'ideale dunque sembrerebbe un metodo che soddisfi l'indagine storica ed ermeneutica, ma che non si precluda la ricerca più propriamente ontologica.

Dobbiamo allora chiederci in che cosa consista la dottrina cristiana della Trinità, anzi, *perché* e *come* questa dottrina sia nata e si sia sviluppata. Poiché il discorso sulla Trinità ha origine nella fede della chiesa primitiva registrata dal NT, è bene iniziare rivolgendoci al NT e poi alla storia del dogma della chiesa.

Certo sarebbe anche metodologicamente corretto iniziare dai documenti del magistero ecclesiastico e poi confrontare questi con la Scrittura. In tal modo però rimarremmo costretti in una pista che, se indica un itinerario sicuro, non permette tuttavia di cogliere la ricchezza multiforme dei testi rivelati e neppure il senso dell'evoluzione che si attua tra la fede primitiva e la successiva autocoscienza cristiana. Iniziare dai documenti del magistero, cioè in concreto dalle formulazioni dogmatiche, equivale a praticare una linea chiaramente difensiva: si viene a trovare una risposta soltanto alla domanda se la Trinità esista o meno, se sia stata rivelata o meno, perché poi si passi alla domanda in qual modo Dio sia uno e trino. In fondo si può sostenere che questo procedimento è stato adottato ininterrottamente fin dai primi secoli cristiani. Le stesse innovazioni metodologiche, che pure hanno accompagnato la storia della teologia, rappresentano delle variazioni che non hanno intaccato sostanzialmente lo stile generale dell'esposizione della dottrina trinitaria cristiana.

Rimane tuttora l'imperativo di provare che la Scrittura implichi la rivelazione della Trinità. Da quando la teologia liberale ha voluto sostenere che il dogma era una tardiva invenzione ecclesiastica, l'apologetica ha approntato un grandioso bagaglio di testimonianze a sostegno dell'affermazione dell'esistenza della Trinità nel NT, ma pure della continuità che esiste fra Scrittura, definizioni conciliari e speculazione teologica.

Tuttavia per lungo tempo non si è avuto nessun radicale rinnovamento nella riflessione trinitaria vera e propria. Secoli di teologia hanno solidificato delle persuasioni che non basta la buona volontà del singolo a modificare. Ai nostri giorni nella speranza di operare un avvicinamento fra la teologia e la vita, il campo trinitario sembra risparmiato con impacciata discrezione. Le prime vere e proprie spinte al cambiamento non si sono avute in seguito ad uno sviluppo dal di dentro della dottrina tradi-

zionale: segno questo che essa si era cacciata in un vicolo cieco. È stato in base al rinnovamento avvenuto in alcuni settori quali l'ecclesiologia, la liturgia, la storia del dogma, la patrologia e soprattutto nella scienza biblica che si è delineato il quadro di una possibile trasformazione. Tutti questi studi hanno accresciuto enormemente il patrimonio delle conoscenze ed hanno pertanto suggerito un acuto senso della relatività della speculazione teologica. Appare tuttora ancora problematico mostrare il rapporto vitale dell'esistenza cristiana con la dottrina trinitaria. Si dichiara spesso il desiderio di volerne sottolineare l'interesse salvifico, ma poi non si riesce a convincere molte persone che l'adorazione di una così sublime verità possa davvero incidere nei cuori e coinvolgere seriamente l'uomo, tutto l'uomo. *Quod supra nos, nihil ad nos*. Perché dovrebbe riguardare proprio noi un mistero incomprendibile?

Perciò l'impegno teologico contemporaneo si gioca tutto sul terreno dei rapporti fra «Trinità immanente» e «Trinità economica» ossia fra l'aspetto ontologico e l'aspetto soteriologico dell'affermazione trinitaria cristiana.

Sembra però un'impresa a cui ci si deve ancora applicare quella di assumere i risultati più nuovi e sicuri della ricerca biblica per confrontarli con quelle questioni dogmatiche fino ad ora risolte sulla base di una interpretazione scritturistica ottenuta con strumenti esegetici che appaiono decisamente insufficienti. Oggi tali questioni, se non sono totalmente accantonate, vengono riprese ripetendo meccanicamente quanto si considera «tradizione» unanime, assunta senza sussulti critici, ma pure senza adeguata consapevolezza. Le questioni delle *processioni, relazioni, persone, missioni* divine, che la manualistica esponeva parafrasando in genere il pensiero tomistico, così ritenendo di aver raggiunto il vertice definitivo della speculazione trinitaria, devono essere riesaminate nella loro genesi storica e nel loro valore di verità, in particolare sulla base di una lettura contemporanea di ciò che la fede considera autorivelazione di Dio.

I/ RIVELAZIONE BIBLICA DI DIO PADRE, FIGLIO E SPIRITO

1/ Dio, il Padre

Una guida sintetica ed efficace per accertarsi del contenuto essenziale della rivelazione può esserci offerta dal simbolo di fede della chiesa

primitiva. Il messaggio specifico del cristianesimo è stato infatti espresso fin dagli inizi in un *credo* il cui nucleo originario sembra sia consistito nell'articolo cristologico, cioè in una dichiarazione su Gesù di Nazaret costituito per la sua risurrezione *Cristo, Signore, Figlio di Dio*. Sono stati anche individuati quattro modelli di questa germinale confessione di fede, tutti convergenti però nel riconoscere la funzione salvifica assoluta di Gesù. Le formule più antiche includono soltanto l'articolo cristologico per il semplice motivo che si vuole attestare soltanto quel contenuto che appare nuovo e decisivo: essendo dei giudei, i primi cristiani non hanno bisogno di ricordare esplicitamente la fede in Dio che per essi è qualcosa di scontato.

Ma non è possibile avvicinarsi a Gesù senza essere confrontati con l'auto-rivelazione di quel Dio che aveva parlato già in molte forme e in molti modi a Israele: senza l'antica alleanza non ha senso parlare di una nuova alleanza inaugurata da Gesù. Gesù infatti non aveva voluto proporre un'idea diversa del Dio d'Israele né tanto meno aveva inteso fondare una nuova religione. Egli ha vissuto nell'ambiente religioso del suo popolo, che nel complesso accettò come legittimo e voluto da Dio. Lo zelo appassionato di Gesù per Dio rivela dei tratti tipicamente giudaici. In questa luce si potrebbe dire che egli fu un riformatore religioso piuttosto che un rivoluzionario.

Con Gesù ci troviamo però di fronte a un fatto singolare, anzi unico in tutta la storia religiosa d'Israele: per un verso egli è in convinta, vitale continuità con la fede biblica, per un altro verso egli ne induce il superamento. Lo stesso Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe è da lui annunciato. Gesù però avanza la pretesa di porsi in un rapporto tale con il Dio vivente che, a partire dalla sua apparizione, non sarà più possibile pensare e proclamare questo Dio senza di lui. A Gesù interessa sopra ogni cosa proclamare, attuare la signoria di Dio. È solo perché la causa di Dio coincide con la causa dell'uomo che egli dispiega una tenerezza senza limiti in particolare per i piccoli, gli umili, gli emarginati. Il suo riferirsi a Dio è rigoroso e totalitario tanto che Gesù potrebbe essere detto il monoteista più coerente che si possa immaginare. Ma proprio per questo egli sconvolge ogni schema di interpretazione religiosa. Gesù assume la dottrina veterotestamentaria e giudaica su Dio e la ribadisce (Mc 10, 28; 12, 29), ma, nello stesso tempo, riprende l'antica fede con uno stile personalissimo: egli la

radicalizza e la conduce ad una intensità inaudita quando dichiara che proprio l'unico e vero Dio, Jahvé, è «suo Padre».

È stato messo in rilievo che il termine aramaico con cui Gesù si rivolge a Dio, *Abbà* (Mc 14, 36), che equivale più o meno al nostro *papà*, non trova riscontro nella letteratura religiosa del giudaismo palestinese (J. Jeremias). Questo termine appartiene al gergo profano e applicato al Santo inaccessibile, esprime una confidenza assolutamente nuova, scandalosa. La comprensione religiosa, espressa dalla designazione di Dio quale *Abbà*, manifesta quel riferimento assoluto a Dio, caratteristico di Gesù, che abbraccia in un'unica tensione la suprema maestà e la premurosa vicinanza di Dio: ciò è del tutto inaudito e in contrasto con l'immagine di Dio propria degli uomini più contemporanei, cioè dei circoli farisaici, esseni o apocalittici. *Abbà* sembra rappresenti la *ipsissima vox Jesu*: l'applicazione di questo termine è tanto più sorprendente in quanto esso diventa sinonimo di Dio e viene così a condensare, nella sua innovazione semantica, tutto il messaggio di Gesù in maniera tale che non conviene che a Dio solo (Mt 23, 9). Tutta la rivelazione intorno al Dio d'Israele viene fatta propria e si può dire, definitivamente superata da Gesù nella designazione di Dio come *Abbà*: in essa culmina la rivelazione antica, da essa inizia la nuova rivelazione.

2/ Gesù, il Figlio

Nello stesso tempo la designazione di Dio come Padre rivela qualcosa delle profondità dell'autocoscienza di Gesù. Certo una trascendenza di Gesù affermata unicamente fondandosi sulla proclamazione della paternità di Dio e sull'uso dell'*Abbà* rimane una conclusione troppo affrettata e non giustifica che se ne deduca una coscienza di figliolanza divina e tanto meno tutta una dottrina trinitaria, come talvolta è stato fatto. Sebbene Gesù non abbia posto esplicitamente nella propria predicazione se stesso come secondo soggetto divino o, in altri termini, sebbene non abbia mai annunciato se stesso come «persona divina», tuttavia nel rapporto con Dio, nella dedizione a Dio, che l'impegna e l'assorbe tanto che solo in questa dedizione risultano comprensibili tutti i suoi gesti e le sue parole, Gesù viene a coinvolgere totalmente se stesso e questo consente che si lanci uno sguardo nella sua autocoscienza. Neanche sembra che si possa accertare in maniera apodittica che Gesù si sia applicato diret-

tamente il correlativo di padre e cioè il titolo di «Figlio». Filologicamente l'esplicita contrapposizione di «Padre mio» e «Padre vostro» (Gv 20, 17) è teologia cristiana postpasquale. Questa contrapposizione però risale allo stesso Gesù, che distingue il «Padre nel cielo», quando parla agli altri, dall'*Abbà*, «Padre mio», quando parla di Dio in rapporto a sé o quando prega. L'identificazione cristiana di Gesù quale «Figlio» o «Figlio di Dio» si basa non solo sulla designazione di Dio come Padre, ma su tutto il messaggio e la prassi di Gesù e, in definitiva, sulla risurrezione colta quale elevazione e costituzione in potenza e autorità di Gesù crocifisso alla luce delle anticipazioni profetiche. È in forza della risurrezione che il NT applica agli inizi esplicitamente a Gesù la testimonianza dell'AT: «tu sei mio figlio, oggi ti ho generato» (Sal 2, 7; 2 Sam 7, 14; At 4, 25-27; 13, 33; cfr. anche Eb 1, 5; 5, 5). Nell'antico Israele il «messia» o «cristo» di Jahvé era il re, in quanto veniva unto. Ma il re pure era chiamato «figlio di Dio»: la sua intronizzazione era accompagnata dalla formula: «Io ti sarò padre e tu mi sarai figlio» (Sal 89, 21. 27-28 ecc.; 2 Sam 7, 14). «Cristo» e «figlio di Dio» sono perciò nomi d'ufficio dei re d'Israele. In seguito questa tradizione viene suggellata con il concetto di alleanza tra Dio e la dinastia davidica (2 Sam 23, 1-7; Sal 2 e 110). Poiché il re rappresenta Jahvé, che è il signore del mondo, anche il re o «cristo» davidico-messianico assume tratti universali (Sal. 2, 7-12). Dopo la caduta del regno e all'inizio dell'esilio, prima i sommi sacerdoti, poi i sacerdoti e infine anche i profeti furono consacrati mediante unzione, poiché lo stesso profetismo divenne ufficio e istituzione in Israele (cfr. Dt 18, 15-19). Attraverso il concetto di «cristo» le funzioni distinte di re, sacerdote, profeta tendono così gradualmente a confondersi. Inoltre «Cristo» prende anche a significare in Israele «Dio-con-noi» e insieme «l'uomo con Dio». (Cfr. 1 Sam 10, 1. 6. 9). Perciò «cristo» è anche il mediatore tra Dio e il popolo (E. Schillebeeckx).

Ora solo alla luce della risurrezione quale suggello divino di tutta la vicenda di Gesù, il NT ha letto l'AT come profezia e perciò ha riconosciuto pienamente che Gesù era stato così intronizzato quale *Figlio, Cristo e Signore* (Rm 1, 3-4) nella sua potenza di mediatore salvifico fra Dio e gli uomini. *La generazione divina di Gesù di cui parla il NT non è pertanto un processo metafisico, ma fondamentalmente, un evento escatologico, cioè un fatto salvifico.*

È in virtù della condizione di risorto che Gesù può convocare gli uomini a essere e vivere da «figli» in rapporto con Dio. Perciò, come dice Paolo, i credenti, dovunque essi si trovino e qualunque lingua parlino, possono osare nello Spirito di Gesù risorto rivolgersi a Dio ripetendo la stessa espressione: *Abbà* (Rm 8, 15; Gal 4, 6). Ma, invocando il «Dio veramente nascosto» (Is 45, 15) come «suo Padre», il Gesù terreno manifestava già la certezza di possedere la piena rivelazione (Mt 11, 25-26; Lc 10, 21-22), l'autorità e il potere del «Figlio prediletto» (*agapetòs*, Mc 1, 11 e par.). L'affermazione della *peculiarità incomparabile del rapporto di Gesù con Dio* è il motivo per cui il cristianesimo da problematica interna al giudaismo diventa realtà autonoma. Questo rapporto è oggetto continuo della riflessione degli autori del NT. Tutto il pensiero di Paolo, per esempio, costituisce una instancabile meditazione sull'assoluta singolarità del vincolo di Gesù con Dio e quindi dell'efficacia salvifica di Gesù nei riguardi degli uomini.

Paolo può dichiarare l'unità strutturale di Gesù con Dio ormai rivelata dalla sua condizione di resuscitato. Si discute se Paolo abbia attribuito espressamente a Gesù il titolo di Dio. Certo egli afferma chiaramente la divinità di Gesù. Chiamarlo però «Dio» *tout court*, poteva forse ingenerare l'equivoco di un secondo Dio. Per questo ne avesse tutti i motivi, dal momento che arriva perfino ad esporre una dottrina piuttosto astratta della divinità (Rm 1), sembra però che il passo non l'abbia fatto. In compenso Gesù appare in Paolo sempre in ordine al Padre. Nello stesso risorto si esalta l'ordinamento al Padre, se Paolo può dire che egli «vive per Dio» (Rm 6, 10). In tal modo quanto fu già del Cristo terreno, fino alla morte e alla morte di croce, si trasponesse nella permanenza gloriosa dell'eternità. Ma proprio perché la totalità dell'essere di Gesù dice ordine a Dio e appartiene a Dio, tutto, l'universo e la storia, appartiene e si ordina a Gesù come Figlio e Salvatore. Questa collocazione di Cristo rispetto a Dio pare che venga mantenuta da Paolo in modo da lasciare al Padre il carattere di «principio» assoluto (*archè*). Dio è sempre «il Dio del Signore nostro Gesù Cristo» (Ef. 1, 17). «Noi — dice Paolo in un testo che quasi riassume tutto il suo pensiero su questo tema — abbiamo un solo Dio, il Padre, da cui tutto e noi in ordine a lui, e un solo Signore, Gesù Cristo, per mezzo del quale tutto e noi per mezzo di lui» (1 Cor 8,6; cfr. 15, 26-28). Paolo insomma esprime in vario

modo la distinzione e insieme la reciproca inerenza di Dio e di Cristo, attestando così un *paradosso*: Cristo è sì «nella condizione di Dio» (Fil 2, 6), ma è pure uomo e, nonostante sia uomo, appartiene alla divinità stessa di Dio. Cristo, in altre parole, sta sia dalla parte di Dio sia dalla parte dell'uomo (G. Segalla). Fors'è, più che in Paolo e negli altri autori neotestamentari, è in Giovanni che si tocca il momento più maturo e intenso della riflessione sul rapporto tra Cristo e Dio, intorno al quale, si può dire, gravita tutta la letteratura del NT. Il quarto vangelo può ritenersi come una risposta alla domanda: chi è Gesù? Ma la risposta a questa domanda viene formulata tenendo lo sguardo ad un altro interrogativo: da dove viene Gesù? Ora, secondo Giovanni, Gesù viene dalle profondità stesse dell'essere eterno di Dio. Egli è molto più che un inviato o un profeta: è la stessa verità, la stessa vita, il *Logos* stesso di Dio in mezzo a noi. La persona di Cristo si dilata alle dimensioni dell'universo e della storia, mentre la salvezza definitiva e il giudizio futuro si fanno già presenti nell'«ora» dell'uomo Gesù. Anche nel discorso giovanneo tutto viene riferito a Cristo: l'uomo, il mondo, la chiesa, la redenzione. Perciò è anche fortemente sottolineata la correlazione dialogale e l'unità di Gesù con Dio. Gesù infatti è «una sola cosa» col Padre e può dire pertanto: «chi vede me vede il Padre» (14, 9). In Giovanni allora il titolo «Dio» può essere conferito esplicitamente a Gesù (1, 1; 20, 28). Se si osserva che questo titolo è presente anche nella lettera agli Ebrei (1, 8) e nella seconda di Pietro (1, 1) vale a dire in tradizioni fortemente radicate nel giudeo-cristianesimo, non si ricorrerà facilmente a ipotizzare l'influsso della religiosità pagana o dello gnosticismo. Si pensi infatti che cosa possa significare che Gesù sia chiamato «Dio» da parte di giudei, cioè da parte di coloro che fin dalla loro infanzia hanno pregato ripetendo lo *shemà*: «Ascolta Israele! Il Signore Dio nostro è l'Unico!» (Dt 6, 4).

3/ Protologia ed escatologia: premessa del modello del dogma e della teologia trinitaria

Un modo caratteristico di esprimere l'assoluta singolarità di Gesù nel suo rapporto con Dio, su cui ora ci soffermiamo con particolare interesse, poiché lo cogliamo quale inizio di un lungo processo che ha condotto alla tipica fisionomia delle formulazioni dogmatiche

nonché all'impostazione generale della teologia trinitaria, è costituito dalle cosiddette enunciazioni *protologiche*, vale a dire da quelle formule che attestano la pre-esistenza, la mediazione nell'opera creatrice e quindi l'incarnazione del *Logos*-Figlio di Dio in Gesù di Nazaret (cfr. per es. Fil 2, 5-11; Col 1, 15-20; Gv prol.).

a) Sappiamo che le diverse interpretazioni cristologiche delle tradizioni pre-canoniche del NT si collocano in comunità sociologicamente e culturalmente differenziate. In particolare il contesto in cui le enunciazioni protologiche sono sorte sembra quello delle comunità di origine ellenistico-pagana e quello delle comunità influenzate dalla speculazione giudaico-ellenistica sulla Sapienza ipostatizzata (Pro. 8, 22-30; Sir 24, 8-12).

La *protologia*, il discorso sul «prima» del divenire storico, è però una tipica rappresentazione biblico-giudaica: mentre il tempo vi è considerato come svolgimento (lineare) dotato di senso e irreversibile, diversamente dalla concezione ciclica greco-pagana, gli schemi protologici vogliono esprimere la signoria e dunque la trascendenza di Dio e di ciò che gli appartiene sul mondo e sulla storia.

Le formule protologiche risalgono in primo luogo alla *tradizione sapienziale*. Già nel primo periodo ellenistico, si trova una certa personificazione della sapienza (ma anche della stoltezza) quale essere celeste preesistente (Prov. 8, 22-31). Questa sapienza è detta figlia prediletta di Dio, nascosta presso Dio e inaccessibile agli uomini tranne a coloro cui Dio la riveli (Gb 28). La sapienza così ipostatizzata è posta in rapporto con la creazione (Prov 3, 19; Gb 38, 42; Sal 104, 24; 136, 5 ecc.). Ma il discorso protologico è elaborato anche in una diversa corrente di pensiero, l'*apocalittica*. Secondo l'apocalittica si è in grado di vedere gli avvenimenti futuri perché si è in grado di gettare uno sguardo sulla pre-esistenza celeste. In cielo infatti pre-esiste prototipicamente ogni cosa terrena. Tutto è preparato in cielo fin dalla creazione del mondo (*Enoch* 9, 6), soprattutto i beni escatologici. Nel tempo finale sarà lo stesso prototipo pre-esistente che scenderà dal cielo sulla terra (Ap 21, 2. 10 ss.; 4 Es 7, 26; Syr, *Baruch* 4). Perciò anche il «Figlio dell'uomo», un personaggio misterioso, è un essere pre-esistente creato da Dio prima di ogni altra cosa (*Enoch* 48, 3 ss.; 62, 27). Solo nell'ora finale il «Figlio dell'uomo» pre-esistente è rivelato ai santi (*Enoch* 48, 2). Sia nella tradizione sapienziale sia nell'apocalitti-

co, alcuni personaggi quali Mosè, Giacobbe, Enoch, il Figlio dell'Uomo sono considerati pre-esistenti: questo garantisce la loro autorità di mediatori di salvezza tra Dio e l'uomo.

b) Gli schemi protologici, con cui il tardo giudaismo vuol garantire l'appartenenza a Dio, la mediazione e l'autorità divina di un uomo, vengono trasposti dai cristiani a Gesù di Nazaret. C'è ora però una novità che modifica radicalmente la precedente concezione della pre-esistenza. Non si tratta di un personaggio del lontano passato o di un personaggio più o meno mitico. Questa volta è la storia di un individuo sperimentato da vicino ad essere letta attraverso l'ottica protologica.

Lo stesso Gesù ha avuto a che fare con la tradizione sapienziale. Egli si è servito di un linguaggio sapienziale. In questo senso è legittimo considerare Gesù maestro di sapienza, in quanto egli parla di Dio rivelandolo come Padre. Il NT, comprendendo Gesù quale evento assoluto di salvezza e di rivelazione mediante schemi sapienziali, si richiama alla stessa prassi di Gesù. Così Gesù è collegato con la Sapienza pre-esistente già dalla cosiddetta comunità Q, dove è presente il titolo di «Figlio» in un contesto che evoca innegabilmente il messaggero della sapienza (Mt 11, 25-27; Lc 10, 21-22). Gesù infatti è detto il Figlio che solo conosce il Padre e che è conosciuto solo dal Padre, il quale gli ha dato ogni conoscenza e potenza. Nella letteratura tardo-giudaica di carattere sapienziale Dio, che manda il messaggero della sapienza, è chiamato Padre in quanto è l'origine del messaggio e della dottrina che il messaggero, suo «Figlio», reca agli uomini. La designazione nuova di Dio come *Abba* si lascia quindi anche cogliere nella tradizione sapienziale, in quanto esprime la vera conoscenza di Dio e il giusto rapporto con Dio, che Gesù possiede e che testimonia nell'obbedienza sino all'estremo sacrificio di se stesso.

Gli schemi protologici sono anche applicati a Gesù particolarmente in inni molto antichi, che presentano la forma di un *drômenon* o dramma cosmico in vari atti: pre-esistenza, umiliazione, ritorno, innalzamento (Fil 2, 6-11; Eb 1,3-4; Col 1, 15-20; 1 Tm 3, 16; 1 Pt 3, 18-22; Gv prol). Leggendo la vicenda di Gesù in tal modo, si intende affermare ed esaltare la sua funzione incomparabile quale *mediatore, da parte di Dio, di rivelazione e di salvezza per l'uomo*.

Il fatto che gli schemi protologici siano presenti nella tradizione sapienziale, nell'apocalittica

e nella gnosi non significa una dipendenza acritica del cristianesimo da queste fonti. Al contrario, la presenza di quei modelli di rappresentazione significa la comune partecipazione a un contesto culturale in cui però il cristianesimo primitivo si inserisce con una sua forza di novità contestatrice. Fatte proprie dal cristianesimo, le enunciazioni protologiche svolgono infatti, in primo luogo, una *funzione critica*: la loro applicazione a Gesù di Nazaret equivale ad affermare che non c'è altro *Cristo, Figlio di Dio, Signore*, che possa paragonarsi con lui, non c'è altra salvezza che nel suo nome. Nello stesso tempo esse svolgono pure una *funzione positiva* nella determinazione nell'essere di Gesù.

Dal momento che si proclama che la conoscenza e la salvezza decisiva ci vengono donate da Dio attraverso Gesù, doveva pure affacciarsi la domanda: chi è questo Gesù nel quale siamo salvati? Soprattutto fra i cristiani provenienti dall'ellenismo, che per la loro *forma mentis* non solo si interessano a «che cosa» sia avvenuto in una persona, ma anche a «chi» sia questa persona, non poteva tardare a porsi la questione della *ousia* o essenza di Gesù in rapporto a Dio. Se alla fine la domanda ontologica su Gesù si collocherà in un orizzonte di comprensione tipicamente ellenistico la stessa domanda però risulta già anticipata in un orizzonte di comprensione giudaico, nel quale la particolarità dell'essere di Gesù e del suo rapporto con Dio è stata pure individuata e proclamata, anche se in un modo diverso.

La visione della pre-esistenza è in certo modo la comprensione delle cose dal punto di vista di Dio. Solo Dio è presente prima del tempo e dunque solo Dio (o colui al quale è concesso di vedere con il suo stesso sguardo) può conoscere ciò che è prima del mondo. *L'applicazione degli schemi protologici a Gesù significa dunque una intelligenza della sua persona e della sua opera da parte di Dio*. La pro-esistenza, cioè l'esistenza di Gesù tutta spesa senza riserve per Dio, il suo *Abba*, e per gli uomini, ai quali voleva portare la sua parola e il suo servizio, l'essere-per-Dio e per-gli-uomini di Gesù spinge ad affermare la sua pre-esistenza eterna e trascendente in Dio (E. Schillebeeckx).

Solo infatti vedendolo dalla parte di Dio può essere interpretato il segreto di Gesù. È importante sottolineare che i titoli di Gesù: *Cristo, Figlio, Signore*, sono dati nel NT da Dio stesso (dalla sua voce, in armonia con Sal 2, 7, o dal suo angelo e messaggero). In altre parole, la confessione di fede è un riconoscimento di

Gesù, concesso non dalla carne e dal sangue, ma da Dio: così Gesù va guardato e capito, perché questo è Gesù nell'ordinamento divino della salvezza e dunque in rapporto alla realtà stessa di Dio. Si comprende così pure come la determinazione e denominazione dell'essere di Gesù da parte di Dio costituisca una vera e propria ontologia, di tipo giudaico, se si vuole, ma sempre intelligenza dell'essere di Gesù e non pura e inconsistente dichiarazione funzionale.

L'intelligenza protologica della storia di Gesù equivale a comprendere che colui che è morto e risorto appartiene dalla eternità non solo al disegno, ma alla realtà stessa di Dio. Gli schemi protologici pertanto non vanno intesi solo come garanzia negativa contro ogni livellamento della singolarità di Cristo: essi mirano anche a fornire una interpretazione positiva della sua potenza vittoriosa e implicano pure una certa intelligenza del suo essere in rapporto con Dio.

c) È stato notato che il *linguaggio protologico rimanda al linguaggio escatologico*: questo è anche un perché della confluenza delle rappresentazioni sapienziali con quelle apocalittiche. L'intelligenza teologica dell'evento di Cristo, ottenuta mediante l'ottica protologica, si attua secondo le dimensioni del concetto biblico di Dio quale fondamento primo perché compimento ultimo della storia della salvezza. Secondo la concezione biblica Dio è infatti «al principio» perché egli è «alla fine», vale a dire perché egli è il compimento escatologico della speranza.

Il linguaggio protologico appare nettamente diverso dal linguaggio col quale la Scrittura espone, in genere, gli avvenimenti storici, mentre la particolarità del discorso biblico sul principio delle cose richiama la particolarità del discorso biblico che tratta delle cose ultime. Quando infatti si parla del principio, si anticipa qualcosa di ciò che si dirà della fine; quel che si dice sulla fine, non è pensabile né comprensibile senza quello che si dice sul principio. Una singolarità del discorso insieme protologico ed escatologico emerge, in primo luogo, dal suo *carattere universalistico*: in esso si parla dell'umanità intera, del cosmo, di tutta la storia in un orizzonte onnicomprensivo.

Perciò, se i cristiani credono che con Gesù è sopraggiunto l'evento assoluto della salvezza, questa fede non può essere confessata e proclamata senza che l'intera vicenda di Gesù sia inquadrata, secondo la mentalità biblica, in una prospettiva che abbracci la totalità del cosmo e

della storia. Se Gesù morto e risorto è il più gran dono di Dio che si possa immaginare, è chiaro che una intelligenza piena di questo dono deve coinvolgere non solo l'insieme dei rapporti di Dio col suo popolo, ma tutto intero l'universo e la storia.

Un'altra particolarità delle enunciazioni protologiche ed escatologiche consiste nel fatto che *il principio e la fine sono riferiti all'azione stessa di Dio*. È un attributo necessario di Dio quello di essere il primo e l'ultimo e di comprendere con la sua azione tutta la realtà. Là dove la Bibbia parla del principio e della fine, essa parla di Dio: non potrebbe parlare di principio e fine senza parlare al tempo stesso di Dio, ma non potrebbe neppure parlare di Dio senza parlare di principio e di fine. Dio non è solo colui che inizia e conclude tutte le cose, ma è egli stesso il *proton* e l'*eschaton*, l'alfa e l'omega. Se allora si vuole annunciare la salvezza definitiva di Dio per mezzo di Gesù Cristo, si deve connettere, nell'ottica biblica, strettamente e inseparabilmente, la realtà di Cristo al *piano universale* sempre enigmatico della storia, ma pure all'*essere stesso di Dio*. Cristo, dalla concezione sino alla morte e risurrezione, non può possedere un valore salvifico assoluto non solo se non è posto in relazione con la totalità delle cose e della storia, ma pure se non è colto come *strutturalmente appartenente alla divinità stessa di Dio*. L'unicità assoluta di Cristo risulta dall'unicità assoluta della sua relazione con Dio. Il primato di Cristo nella storia della creazione e dell'alleanza può essere soltanto affermato in base al suo primato su ogni creatura, dipendente al suo rapporto di comunione con Dio.

Infine la particolarità del linguaggio protologico ed escatologico lascia intravedere che la Scrittura vuole inscrivere il tema del principio e della fine in un *piano meta-storico*, in un non-tempo che circoscrive il tempo, in una trascendenza che si sottrae alla nostra immaginazione e al nostro pensiero: e ciò perché si parla di qualcosa che appartiene alla profondità e alla intimità di Dio e dunque all'abisso luminoso della sua divinità. Poiché Dio stesso è il principio e la fine, l'assoluto principio e la fine assoluta di tutto non sono due punti con cui cominci e termini una linea, che noi potremmo fissare e contemplare come successione temporale. Dove è il principio e la fine, là è Dio. Ne consegue che non possiamo trasferire alla intelligenza protologica ed escatologica del rapporto fra Dio e Cristo le misure e le immagini con cui ci rappresentiamo una realtà mondana. Il

NT vuol sostenere che già l'evento storico di Cristo non può essere esaurito da una capacità di penetrazione creaturale, perché in Cristo Dio stesso ci ha parlato ed è stato con noi: egli è l'*Emmanuel* (Mt 1, 23). Perciò le formule che concernono il rapporto storico fra Dio e Cristo devono essere anche fondate e integrate da espressioni che attestino un loro rapporto meta-storico, trascendente, senza però che queste stesse enunciazioni siano scambiate per delle rappresentazioni adeguate della realtà: esse sono soltanto delle allusioni imperfette di ciò che resta sempre per noi inconcepibile e ineffabile.

Si deve a questo punto ancora precisare che la *protologia sembra essere un dato non primario, ma derivato dalla escatologia*: questo vale per l'A e pure per il NT. È il Dio della promessa e dell'alleanza che è stato poi riconosciuto come creatore universale e non viceversa. È il Cristo morto e risorto che è stato poi riconosciuto pre-esistente in Dio e mediatore universale della creazione. Le formule protologiche sono state l'esplicitazione, compiuta alla luce della fede, del significato dell'*eschaton*, ossia del futuro regno di Dio, che ha già fatto irruzione con potenza attraverso il Cristo glorificato, mediante la categoria del *proton*, cioè mediante la formulazione della co-inerenza perfetta di Cristo nel progetto, anzi nella condizione eterna di Dio. Ciò che vale infatti alla fine deve essere determinato anche all'inizio: è tale l'unità del Risorto con il suo Dio e Padre che essa deve venir posta anche nel principio (*en archè*). La risurrezione, che manifesta Cristo quale evento assoluto della salvezza, induce a percepire l'appartenenza costitutiva di Cristo al Dio d'Israele e la sua partecipazione all'opera di creazione e di salvezza, sempre in dipendenza da e in ordine a questo Dio, ma in una essenziale comunione con lui, coestesa alle dimensioni stesse della sua eternità.

d) Possiamo comprendere, da quanto si è detto finora, in quale senso le *enunciazioni protologiche vengano a costituire una forma di rappresentazione e dunque una premessa e una certa giustificazione del modello secondo il quale sarà formulato, in un altro universo di linguaggio, il dogma cristiano*.

Una volta raggiunte, queste enunciazioni possono valere come punto di partenza per ricomprendere «dall'alto», in un nuova luce la vicenda storica di Cristo. Le enunciazioni protologiche possono servire infatti a cogliere l'evento di Cristo in una prospettiva «discendente», in quanto Dio è considerato come il *pro-*

ton, la scaturigine prima dell'azione salvifica ed è colui che prende l'iniziativa della grazia che ci viene donata in e per mezzo di Cristo. Certo nel NT si dà pure l'altro modello di rappresentazione, quello «dal basso», che è poi quello originario: l'evento di Cristo è considerato in una prospettiva «ascendente», in quanto Dio è visto come il vertice, l'*eschaton* cui si finalizza la presenza e l'agire di Cristo fra gli uomini e il Padre è colui al quale Cristo si rende obbediente sino alla morte e dal quale viene perciò esaltato, ottenendo la signoria universale mediante la risurrezione.

In tal modo lo stesso NT offre la giustificazione di quei *due modelli fondamentali*, che sembra coprano tutto il campo delle possibili cristologie: quello *storico-salvifico*, che muove dall'esperienza dell'uomo Gesù e giunge alla risurrezione operata da Dio, e quello *meta-storico*, che muove dalla pre-esistenza del *Logos*-Dio, che è presso Dio fin dall'eternità, che si incarna e viene ad abitare in mezzo a noi (K. Rahner). E poiché la cristologia decide pure l'impostazione e il metodo di ogni discorso teologico cristiano, ecco pure fondati gli schemi delle possibili intelligenze della rivelazione biblica: quello «dall'alto», che procede dalla realtà di Dio in sé per giungere all'economia di Dio per-noi, e quello «dal basso», che muove dagli eventi che manifestano il piano salvifico e arriva poi sino all'essere stesso di Dio, che attraverso questi eventi viene rivelato.

4/ Lo Spirito del Padre e del Figlio

La teologia del NT non si esaurisce nella esplicitazione del rapporto tra Dio e Cristo: *essa comporta, come suo momento essenziale, la relazione di Dio e di Cristo con lo Spirito, in maniera tale che anche lo Spirito viene a essere implicato strutturalmente nell'unica divinità*.

Se non si comprende Gesù di Nazaret senza quello che il NT dice del suo rapporto con Dio, neppure si comprende questo stesso Gesù senza quello che il NT dice dello Spirito Santo. Infatti il processo di formazione del *credo* del NT, iniziato col nucleo cristologico e sviluppato con la distinta menzione di Dio, il Padre, «per quamdam coaptationem», diremmo trasponendo qui una formula tomistica (*Summa Theologica*, II-II, q. 1, a. 6), raggiunge ben presto un dispiegamento trinitario con l'inclusione dello Spirito Santo (cfr. per es., Mt 28, 19). La fede in Dio come Padre e in Gesù come Figlio non può sussistere senza fede nello Spirito Santo.

La prima comunità cristiana si è resa ben presto conto pure del rapporto speciale, incomparabile di Gesù con lo Spirito. Il tema pneumatologico, che pure permeava tutta l'economia veterotestamentaria, viene ad assumere un rilievo straordinario per l'esperienza del Cristo pasquale, compiuta appunto dalla comunità primitiva. L'effusione dei molteplici carismi sui membri di questa comunità viene collegata con il possesso trasfigurante dello Spirito proprio della vita del Signore risorto. Ma la condizione del Cristo elevato dalla destra del Padre invita pure a riconsiderare il rapporto tra lo Spirito e il Gesù terreno e dunque a ricomprendere tutta la storia di Gesù anche in connessione con l'azione dello Spirito. Il vincolo dello Spirito con Gesù, manifestatosi negli esorcismi, nei miracoli, viene così dichiarato sussistente già a partire dall'inizio della sua esistenza, la concezione (Mt 1, 18; Lc 1, 35). In realtà bisogna notare che nel NT mancano delle esplicite enunciazioni protologiche concernenti lo Spirito Santo sul tipo di quelle riguardanti il Cristo come in Gv 1, 1 s. o Fil 2, 6. Il NT riprende piuttosto quanto l'AT dice dell'opera dello Spirito nella prima creazione e l'applica alla nuova creazione già iniziata nella resurrezione di Cristo, pegno della nostra futura trasfigurazione (Rm 5, 11; Gal 3, 2; 4, 1; 1 Ts 4, 8; Ef 1, 13). *Lo Spirito è così colto come colui che, nell'intervallo tra la risurrezione e la parusia, irradia l'azione salvifica di Cristo.* Una volta che Dio si è rivelato il Padre di Cristo, lo Spirito di Dio viene riconosciuto come Spirito del Padre e di Cristo. In quanto nell'evento di Cristo si ha la massima concentrazione dell'opera dello Spirito, attraverso Cristo si attua pure la massima effusione dello Spirito e così, tra il «già» e il «non ancora» del compimento, si anticipa la rigenerazione del cosmo e dell'umanità. Dio si è manifestato e si è comunicato irrevocabilmente nel Cristo, ma è per lo Spirito che il Risorto vive e agisce in permanenza in mezzo ai suoi e può farsi presente in ogni «qui» e «ora» dell'universo e della storia. Senza lo Spirito Cristo non è davvero e pienamente l'*Emmanuele*, Dio-con-noi. Se il NT afferma tutto questo rimane però che l'appartenenza strutturale dello Spirito all'unica, eterna divinità di Dio è meno esplicita e distinta di quella dichiarata per il Cristo. La inerenza pre-esistente dello Spirito nella realtà divina in certo modo è implicita nel concetto di missione, ma sarà esplicitata solo in seguito dalla teologia e dal dogma ecclesiastico. La salvezza definitiva, conseguente alla morte e

alla resurrezione di Cristo, comporta pure la manifestazione dell'essere e dell'agire dello Spirito. Chiarendosi il rapporto tra Cristo e lo Spirito, viene pure di conseguenza a chiarirsi la natura dello Spirito nella sua relazione con Dio. Ma il NT si concentra soprattutto nell'illustrare l'azione storica dello Spirito. Anche quanto viene detto da Giovanni, in uno stadio avanzato della riflessione pneumatologica, sullo Spirito che Cristo invia e procede dal Padre (15, 26), *riguarda immediatamente il dinamismo dell'economia e non il piano meta-storico del rapporto dello Spirito col Padre e col Figlio.*

Si può concludere perciò che si supera il binitarismo (Dio-Cristo) in direzione della dottrina specificamente cristiana della Trinità attestando la co-inerenza e insieme la distinzione dello Spirito nell'unica divinità. La Trinità è tale per lo Spirito Santo. Il quale non è perciò l'accessorio verbale di una rappresentazione del divino conclusa nell'armonia della triade, ma il vero e proprio compimento della stessa autorivelazione di Dio nell'economia cristiana.

5/ Economia cristocentrica e paradosso trinitario

Poiché, a partire dall'evento di Gesù, Dio non può essere pensato che come Padre, Figlio e Spirito, il NT ci delinea questa affermazione in un'ottica *economica*, vale a dire tracciando o almeno supponendo sempre un quadro storico, secondo il quale il Dio della creazione e dell'alleanza invia nella pienezza dei tempi il Figlio suo e poi, perché ne venga proseguita l'opera, lo Spirito Santo, che già prima aveva parlato per mezzo dei profeti. È secondo questa prospettiva che la salvezza viene a comporre una struttura triadica. Certo non sempre nel NT la successione del nome divino è ordinata in questo modo: Padre, Figlio, Spirito (Mt 28, 19). Non sempre infatti si vuole descrivere la linea storica dell'azione salvifica. Talvolta si vuole anche affermare la compenetrazione che coinvolge l'intero essere divino nella nostra salvezza e si ha così, per esempio, la successione: Signore, Dio, Spirito (2 Cor 13, 13), oppure: Spirito, Signore, Dio (1 Cor 12, 4, 6). Sicché bisogna ribadire con energia che il discorso del NT non intende primariamente suscitare lo stupore religioso dinanzi al *mysterium logicum* di un Dio che è insieme uno e trino. Il NT non si affanna a illustrare il modo secondo cui il Figlio o lo Spirito procede dal Padre nell'eternità, ma si preoccupa del *mysterium salutis* del Dio che per mezzo di

Gesù Cristo effonde nei nostri cuori quello Spirito che ci consente di invocarlo *Abbà*, Padre (Gal 4, 5; Rm 8, 16). È questo l'*evangelo* (cfr. Ef 1, 13; At 13, 26 ss.)! Tutte le parole del NT si collocano in un campo semantico caratterizzato soteriologicamente. Le affermazioni sull'opera di Gesù Cristo sono molto più numerose di quelle che riguardano il suo essere e anche queste ultime sono sostanzialmente dinamiche. Gli stessi titoli cristologici non designano primariamente una situazione dell'essere di Cristo, ma la sua valenza salvifica. Quanto si dice di Cristo vale analogamente per il Padre e in modo caratteristico per lo Spirito. I titoli pneumatologici lo mostrano con chiarezza. Perché lo Spirito è detto Santo, Paraclito, Spirito di Verità? Chi egli è se non colui che opera la santificazione, la grazia, la rivelazione? Anche la processione dello Spirito dal Padre di cui parla Gv 15, 26 riguarda la missione storica e non l'origine eterna dello Spirito. *L'economia salvifica ha una struttura cristocentrica*. È la vicenda di Gesù, sono la sua croce e la sua resurrezione nella potenza dello Spirito che rivelano la realtà e la profondità della vita divina. Perciò è la questione cristo-logica che pone una questione teo-logica e pertanto una questione trinitaria. Alla luce del NT la Trinità può allora essere detta frutto della intelligenza credente della realtà di Cristo. Il Padre, il Figlio e lo Spirito definiscono l'orizzonte della economia salvifica centrata nel Cristo e, nella loro unità, sono il contenuto unico e totale della rivelazione e dunque della fede cristiana. L'origine *da* e l'inerenza di Cristo *in* Dio e, insieme, l'origine *da* e l'inerenza dello Spirito *in* Dio, origine e inerenza che non sono comparabili con quelle di nessuna creatura, fanno ritenere Cristo e lo Spirito essenziali alla sfera stessa della divinità e svelano il dinamismo immanente in Dio quale essere trinitario. L'*evangelo* sta o cade con l'affermazione dell'unicità assoluta di Cristo in rapporto a Dio e alla storia della salvezza. Come l'unità di Dio è la tradizione giudaica più tenace, così l'unicità di Cristo è la tradizione cristiana più intransigente. Grazie all'assoluta incomparabilità dell'evento di Cristo viene ad attestarsi l'azione dello Spirito affinché si realizzi l'immediatezza di Dio nel cuore di ogni uomo, la comunione del tempo e dell'eternità, l'anticipo della creazione di cieli nuovi e di terre nuove. Il *paradosso*, percepito a partire dalla confessione di fede in Gesù come *Cristo, Signore e Figlio di Dio*, a motivo della conseguente confessione di fede nello Spirito, Dio col Padre e col Fi-

glio, produce il *paradosso trinitario*, per il quale l'unica divinità implica la co-inerenza e insieme la distinzione del Padre, del Figlio e dello Spirito. Sarà appunto questo paradosso, che si imporrà alla chiesa dei primi secoli, a stimolare quella riflessione teologica che condurrà poi alla formulazione del dogma.

II/ GENESI E SIGNIFICATO DEL DOGMA TRINITARIO

1/ Una chiave ermeneutica: l'evoluzione semantica del termine «mistero»

Per introdurci ad una comprensione globale, la sola qui possibile, della formulazione del dogma trinitario nella chiesa antica può essere utile forse richiamare l'evoluzione semantica del termine *mistero*.

«*Mistero del regno*» è una formula coniata già dal linguaggio apocalittico: designa, in un primo momento, il piano di Dio che deve realizzarsi alla fine dei tempi, nascosto agli occhi degli uomini, che si manifesta solo mediante una rivelazione. Nei sinottici (Mc 4, 11 e par.) questa formula viene invece a indicare l'irrompere concreto del regno di Dio nella parola e nell'azione di Gesù e quindi lo stesso Gesù nella sua qualità di Messia. In Paolo poi si ha sempre una stretta connessione tra il termine *mistero* e il *kerygma* cristologico (1 Cor 1, 23; 2, 1. 7). *Cristo stesso è detto «mistero di Dio»* (Col 2, 2; cfr. 1, 27; 4, 3), in quanto la sua vicenda di croce e di risurrezione è sottratta all'intromissione dell'umana sapienza ed è l'evento preparato prima dei secoli e condotto a compimento dal «Signore della gloria». *Cristo è perciò «l'economia del mistero»* (Ef 3, 9), in cui si palesa l'antitesi radicale fra la sapienza di Dio e la sapienza del mondo, causa di salvezza per coloro che accolgono il *kerygma* (1 Cor 2, 6-8) e rovina per le potenze del mondo. Ma il mistero di Dio in Cristo rimane sempre pienezza ininvestigabile e dunque comporta una dimensione di oscurità (Col 2, 3): esso cela il suo compimento ultimo e la sua gloria si presenta alla chiesa sotto il velo delle tribolazioni (Col 1, 24; Ef 3, 3).

Questa caratterizzazione del termine *mistero*, che può essere considerata riassuntiva della percezione cristiana dell'orizzonte storico-salvifico centrato nell'evento di Cristo, si attenua a poco a poco fin quasi a dissolversi nel giro di qualche secolo. Se il termine in Ignazio di Antiochia designa ancora la morte e la risur-

rezione di Cristo (*Magn* 9, 1), negli apologisti subisce un ampliamento di significato e, per esempio, in Giustino abbraccia anche la nascita di Cristo (*Apol* 1, 13; *Dial* 74, 91; 78). In seguito però vengono intesi come misteri le *rerità* della fede, che introducono l'uomo nella comunione con il *Logos* celeste e nella conoscenza della Trinità: questo accade nella teologia alessandrina, quando viene assimilato il concetto ellenistico o, più precisamente, quello gnostico-neoplatonico di mistero (cfr. per es., CLEMENTE ALESSANDRINO, *Strom.* 4, 3, 1; *Protr.* 12; ORIGENE, *Hom. in Cant.*, GCS 33; *Contra Cels.* 7, 10).

Alla fine viene chiamato senz'altro mistero il *dogma* in quanto tale: esso non potrebbe essere afferrato dall'intelligenza umana e neppure dal credente e resterebbe profanato dalla discussione come dalla contestazione degli eretici (cfr., per es., CRISOSTOMO, *Comm. a 1 Cor* 7, 2. PG 61, 56). È a questo punto che scandalo nella sinagoga e follia nell'agorà non appare più, come una volta, la croce e la risurrezione di Cristo, ma la conciliazione dell'unità con la trinità di Dio.

Il destino semantico del termine mistero ovviamente non si ferma qui, ma la parabola abbozzata può delinearci il quadro storico, ovviamente molto schematico, ma abbastanza illuminante in cui si colloca quel processo per il quale dalla confessione di fede in Gesù come Cristo, Signore e Figlio di Dio si è giunti al dogma trinitario. Ciò che vale la pena di osservare fin d'ora è però non solo l'ampliamento dell'orizzonte, una volta circoscritto al nucleo cristologico, alle implicazioni universali di questa fede, ma, in particolare, il *trasferimento dell'interesse dal concreto dinamismo storico-salvifico alla contemplazione, quando non all'astrazione, dell'aspetto conoscitivo del messaggio cristiano*. Quando per «rivelazione del mistero» si intenderà soprattutto, se non unicamente, un insieme di «conoscenze» forniteci da Dio e non il dispiegamento storico dell'economia trinitaria, si sarà consumata una riduzione, anzi una alienazione della forza originaria del *kerygma*, della quale portiamo tuttora le cicatrici.

2/ Dal kerygma al dogma

Se ora infatti riprendiamo a seguire l'evoluzione del *credo*, che ha sempre costituito, come dice S. AGOSTINO, la «regula fidei brevis et grandis» (*Sermo* 59, n. 1. PL 38, 400), ci accorgiamo che questa evoluzione viene ad assumere un significato emblematico della storia del-

l'autocoscienza cristiana. Il simbolo della fede, come si è visto, non voleva esprimere originariamente una teoria sulla natura di Dio, ma intendeva semplicemente riconoscere e confessare un fatto: *in Gesù Cristo Dio stesso entra in comunione con l'uomo e ciò continua ad avvenire dovunque e sempre mediante lo Spirito*. Questo fatto si accoglie nella fede, si irradia nella liturgia, in particolare quella battesimale ed eucaristica, si manifesta nello sprigionarsi dei carismi che caratterizzano il nuovo popolo dei credenti, la chiesa. Perciò la fede trinitaria è il fondamento del nuovo essere cristiano e l'orizzonte in cui si coglie la storia.

Il simbolo del NT si tramanda nei secoli seguenti con delle variazioni che offrono un indice trasparente della genesi e della costruzione del dogma. Se verso la fine dell'età apostolica troviamo un modello di simbolo ben definito nella sua struttura trinitaria, che subisce poche modifiche lungo tutto il secolo II, durante i secoli III e IV invece la linea, per così dire, orizzontale, in cui la formula arcaica coglieva il Padre, il Figlio e lo Spirito secondo la cadenza dell'economia, viene a intersecarsi con una linea, per così dire, verticale: secondo tale linea il Dio, confessato nella fede, riceve delle precise caratterizzazioni ontologiche (R. Cantalamezza).

Nel simbolo costantinopolitano del 381 (DS 150), che ha praticamente stabilito la confessione trinitaria definitiva, si ritrova la sostanza della fede del NT, ma vi si può osservare che il credo originario è stato elaborato in una *concettualizzazione di tipo ellenistico con asseriti formalizzati sull'essenza di Dio*. L'interesse per il significato salvifico, che agli inizi determinava il simbolo, non è andato certo smarrito, ma esso si sostiene ora con delle affermazioni ontologiche, ritenute necessarie per garantire l'ortodossia della confessione di fede. Il linguaggio del divenire salvifico si coniuga con il linguaggio dell'essere eterno di Dio. Si ha giustapposizione del Dio-per-noi con il Dio-in-sé, del Cristo nato e morto per i nostri peccati con il Figlio generato, non creato, prima di tutti i secoli dal Padre e a lui consostanziale, dello Spirito Santo donatore di vita, che ha parlato per mezzo dei profeti, con lo Spirito Santo che procede dal Padre.

Un altro documento quasi coevo, il *Tomo di PAPA DAMASO* del 382 (DS 152-177) afferma con una chiarezza tutta latina l'uguaglianza, nell'unica divinità, potenza, gloria, delle tre persone del Padre, del Figlio e dello Spirito nel sempre dell'eternità, la mediazione creatri-

ce del Figlio e dello Spirito, e la comune opera salvatrice di tutta la Trinità.

Che cosa è dunque accaduto tra la confessione del credo cristologico del NT e la formulazione del simbolo della Chiesa verso la fine del secolo IV?

Parafrasando una famosa formula di Loisy, si potrebbe dire: Gesù ha annunciato il regno di Dio e ne è venuto il dogma trinitario. È accaduto insomma che l'«economia del mistero» è stata ancorata a una «ontologia del mistero». La domanda sulla *ousia* è stata rivolta ai testimoni dell'evangelo della salvezza di Dio in Gesù Cristo e il *kerygma* è diventato *dogma*. Ma il dogma della chiesa antica, bisogna riconoscerlo subito e schiettamente, si aggancia alla fede cristiana originaria e pertanto al Gesù terreno proprio mentre *inquadra in una intelligenza «dall'alto» la storia salvifica incentrata nel Cristo e prolunga, con una lettura ontologica di tipo ellenistico, il modello delle enunciazioni protologiche del NT.*

Come si comprenderà da quanto già sopra si è accennato, è infondato contrapporre una ontologia ellenistica a una teologia giudaica. Solo un uomo «moderno» può credere di poter pensare in termini puramente funzionali. Si deve più propriamente parlare di una teologia ontologica ellenistica e insieme di una teologia ontologico-funzionale giudaica. La sapienza ellenistica ha assimilato facilmente la sapienza giudaica trasponendola nel suo orizzonte ermetico.

Il vincolo del dogma della chiesa antica con il primitivo *kerygma* e dunque con il Gesù della storia non è perciò così fragile come, molto avventatamente, si potrebbe supporre. Quello che però, seguendo l'evoluzione del *credo*, si coglie distintamente è l'avvallo di una tendenza, che sarà sempre più sviluppata e portata agli estremi, e assorbirà completamente la riflessione cristiana lungo un cammino che giunge fino a noi. Certo il *kerygma* ha dovuto incarnarsi e assumere delle forme concettuali nuove e delle categorie linguistiche nuove. Sia per una crescente auto-consapevolezza della fede sia soprattutto per difendere questa fede dalle deformazioni ereticali si son dovute approntare delle armi adeguate.

Bisogna parimenti riconoscere che una trasformazione è avvenuta nel processo che dal *kerygma* conduce al *dogma*, una trasformazione gravida di conseguenze. Una volta che il *kerygma*, in epoca post-neotestamentaria, prende a traspirarsi in un simbolo ben definito, avviene che il vangelo viene letto in rapporto a questa

regula fidei e attraverso di essa, e non viceversa: il credo giudica il vangelo, non il vangelo giudica il credo. Dal concilio di Nicea in poi il precedente pluralismo lascia il posto ad una tendenza dogmatica unitaria e ad un unico modello di riflessione teologica, che stabiliranno i criteri in base ai quali si giudicherà l'ortodossia. L'impiantarsi del cristianesimo maggioritario nell'ecumene ellenistica costringerà le comunità giudaico-cristiane a una vita grama e poi all'estinzione. L'acculturazione della fede nell'universo dell'impero ha funzionato da filtro: mentre ha consentito che si sviluppasse un certo filone teologico, ha richiesto che fossero emarginate e poi distrutte dalle antiche e feconde forme di intelligenza del mistero cristiano.

Si può forse avanzare un'ipotesi, che cioè le successive definizioni del dogma siano state storicamente scandite da una logica coerente con la prospettiva «discendente» attraverso la quale, nel contesto del mondo antico e in coerenza col concetto ellenistico di scienza, si è finito per intendere in maniera predominante il mistero cristiano. La definizione del dogma trinitario ha preceduto quella del dogma cristologico perché, in un'ottica «dall'alto», si doveva prima risolvere la questione dell'un-trinità di Dio in-sé, come è infatti avvenuto a Nicea e Costantinopoli. Una volta precisato il modo di essere di Dio nel piano meta-storico dell'eternità, si poteva passare a intendere il modo di essere di Dio per noi nel piano della storia mediante l'incarnazione del Verbo, unito con l'umanità in Gesù di Nazaret, come è avvenuto a Efeso e Calcedonia.

In seguito la teologia trinitaria si è decisamente sviluppata come intelligenza «dall'alto» del contenuto della fede in termini di pre-esistenza. In correlazione con una comprensione ontologica della realtà del Padre, del Figlio e dello Spirito, per la quale si sono elaborati i concetti di *ousia* e *hypostasi*, *natura* o *essenza* e *persona*, nonché quelli di «processione», «relazione» e così via, la cristologia si è svolta nell'ottica della «discesa», vale a dire dell'«incarnazione» e per conseguenza dell'unione ipostatica. La teologia ha così affermato che nell'unica natura divina pre-esistente ci sono tre persone distinte; che una di queste, sin dall'eternità e indipendentemente dall'incarnazione, è il *Logos*-Figlio, che procede dal Padre per generazione, mentre ne è distinto per opposizione relazionale, pur nella consostanzialità nella natura divina; che infine un'altra delle persone divine è lo Spirito, il quale, indipendentemente

dall'opera storica della santificazione, procede nell'eternità dal Padre (e dal Figlio). Come la riflessione trinitaria ha dovuto affrontare il problema della composizione dell'unità della natura con la trinità delle persone in Dio, così analogamente la cristologia ha dovuto risolvere la questione dell'unione delle due nature, la divina e l'umana, nell'unica persona divina del Verbo.

In altre parole, il *dogma* della chiesa ha formulato una «ontologia del mistero» ed elaborato una corrispondente «semantica del mistero» nel contesto dell'universo culturale ellenistico. In tal modo l'«economia del mistero», originariamente percepita in un orizzonte giudaico-biblico, è stata colta in un'ottica «dall'alto» legittimata dalla protologia del NT. La teologia ha continuato, nella sua impresa di penetrazione del contenuto dell'ortodossia, prolungando la tipica lettura del *kerygma* fornita dal *dogma* e la storia salvifica è stata vista come conseguenza della realtà meta-storica pre-esistente dell'essere trinitario di Dio.

Per il NT, è stato notato, la pre-esistenza non concerne il Verbo, ma propriamente il Cristo intero in quanto uomo e Dio, in una parola, il personaggio storico concreto Gesù Cristo (P. Benoit).

Non dice Paolo che Gesù «da ricco si è fatto povero», che ha partecipato alla creazione (cfr. Col 1, 15; 1 Cor 8, 6-2)? E non si parla dell'«apparizione del salvatore nostro Gesù Cristo» (2 Tm 1, 10), evocando un cambiamento di condizione, una *kenosi* e non l'assunzione di una natura (Fil 2, 6)? In Giovanni Gesù che dichiara solennemente che egli è prima che Abramo fosse e da tutta l'eternità prende parte alla gloria del Padre. Questa maniera di parlare del NT non mette certo in causa la dottrina delle due nature e la loro unione in Cristo. Ma l'unione della divinità e dell'umanità, avvenuta al momento dell'annunciazione, è davvero un inizio «prima» del quale esisteva solo il Verbo nel seno della Trinità?

A queste domande si è creduto di poter rispondere ipotizzando un tempo intermedio, da situarsi fra l'eternità e il tempo storico (P. Benoit). Certo da questa questione emerge non solo la diversità del linguaggio biblico rispetto a quello del dogma e della teologia, ma anche il condizionamento del nostro stesso linguaggio. In realtà il dogma della chiesa antica, distinguendo il Verbo nel seno della Trinità e il Verbo incarnato in Gesù Cristo, vero Dio ma anche vero uomo, ha messo da parte ogni ipotesi di tempo intermedio. Il tema della pre-

esistenza del Cristo totale appartiene sì alla lettera del NT, ma, con questo, a uno stadio in cui la rivelazione abbozza soltanto un problema, che in seguito la chiesa dovrà precisare sia nella fedeltà all'originaria intenzione del *kerygma*, sia soprattutto al fine di eliminare ogni equivoco mitologico. Un tempo intermedio fra l'eternità e la storia appartiene decisamente al mito.

L'elaborazione del dogma cristiano è stata anche una grande battaglia combattuta contro il mito. Sia la tradizione sapienziale, sia, in maniera particolare, l'apocalittica e la gnosi vanno a sfociare in frenetiche speculazioni mitologiche. L'impegno dell'ortodossia, che ha sempre avuto di mira la difesa della singolarità assoluta dell'evento storico di Gesù di Nazaret e della sua efficacia salvifica, ha finito per distruggere alle radici ogni tentativo di risolvere la confessione della fede nelle fantasie del mito. Perciò ogni sillaba del discorso trinitario deve essere sempre ancorata alla storia ed ogni affermazione di una teologia «dall'alto» deve essere provata e garantita dalla intelligenza «dal basso» dell'evento di Cristo. La storia, essenzialmente la storia di Cristo è il luogo della rivelazione del Dio trinitario.

Certo, se vogliamo esprimerci con rigore, sappiamo bene che non può esserci un «prima» del tempo, che è durata successiva costituita dal «prima» e dal «poi», né può esservi un tempo intermedio fra la durata pura di una vita perfetta e trascendente e la mutevolezza del divenire temporale. L'eternità non è «prima» del tempo: essa è «al di là», infinitamente altra cosa dal tempo. Nel pensiero biblico l'eternità coesiste con il tempo inventore e creativo. Il tempo non è la deduzione, lo svolgimento di ciò che è dato nell'intemporale. Questo è anche il senso degli schemi protologici nei quali il NT inquadra l'evento di Cristo: egli è «prima» e «dopo» il tempo in quanto egli è da Dio e per-Dio, appartiene alla trascendente alterità divina, proprio mentre è Dio-con-noi, ieri oggi sempre, come era nel principio e sarà oltre la fine. Possiamo ritenere di poter parlare di un «prima» del tempo, cioè di poter guardare le cose in certo modo con lo sguardo di Dio solo se e nella misura in cui egli ce lo concede, ma sempre secondo la nostra modalità ontologica ed epistemologica.

Si deve supporre infatti che, fino a quando il rapporto di Dio col mondo si esprimerà con categorie spazio-temporali (e pare che questa necessità non scomparirà facilmente, essendo la nostra conoscenza legata alla sua base sensi-

bile e operante solo per *conversionem ad phantasmata*), non ci si potrà privare dei modelli di rappresentazione «dal basso» e «dall'alto», del «prima» e «poi». Non possiamo parlare dell'eternità che partendo dal tempo e rimanendo nel tempo. Non possiamo parlare di Dio che partendo dal mondo e rimanendo nel mondo. La qualità analogica del nostro discorso su Dio circoscrive i limiti e le possibilità connessi con la nostra condizione umana in situazione storica.

3/ Eresia e ortodossia

Ridotta al nocciolo, la questione con la quale si è dovuta confrontare la chiesa antica è questa: come formulare, nel contesto del mondo ellenistico, la fede che la salvezza decisiva da parte di Dio giunge solo attraverso Gesù Cristo, senza rinunciare alla tradizione giudaica di uno stretto monoteismo, senza cioè riconoscere un secondo Dio in Gesù Cristo e un terzo Dio nello Spirito Santo accanto al Dio vivente? Come Dio è uno, se confessiamo che sono Dio anche Cristo e lo Spirito Santo?

Appariva infatti contraddittorio, come faceva rilevare, per esempio, Celso, che i cristiani professassero il monoteismo e insieme praticassero il culto del Cristo (ORIGENE, *Contro Celso* 8, 12). Se si accettava il monoteismo, allora si doveva escludere la credenza nella divinità di Cristo; se si affermava questa divinità, non ci si poteva più ritenere seriamente monoteisti. Anche ai nostri giorni è stato detto che il fatto che il cristianesimo veda accanto a Dio il *Kyrios* costituisce una complicazione dell'immagine di Dio, che non avrebbe più in tal modo quello splendore e quella maestà che ha nell'ebraismo e nello stesso Gesù. (W. Bousset). Si potrebbe osservare però che la fede in Cristo viene a rappresentare una conferma, anzi una radicalizzazione del concetto biblico di Dio non soltanto perché in essa viene ribadito apertamente il monoteismo dell'AT, ma soprattutto perché, con la conseguente fede trinitaria, viene esaltata la ineffabilità divina ancora più rigorosamente, al di là di ogni pretesa creaturale, oltre la stessa trascendenza prospettata dall'AT. Con la fede in un Dio che è Padre, Figlio e Spirito viene attestato un Dio diverso da ogni possibile logica umana, che frantuma ogni schema quantitativo e qualitativo che riteniamo di poter usare per comprendere la divinità. *Deus semper maior quo cogitari possit!*

Per il cristianesimo il monoteismo appartiene

al contenuto essenziale e irrinunciabile della fede, che non può mai essere messo in questione né attenuato, se non a rischio di evacuare la fede stessa. Si potrebbe dire che è il problema di Cristo e poi quello dello Spirito che devono quadrare con il monoteismo, e non il contrario. Solo tenendo ferma la tensione monoteistica originaria e irrinunciabile, si può accogliere la divinità di Cristo e quella dello Spirito. La fede trinitaria cristiana non vuole essere altro che una riaffermazione, se possibile ancora più rigorosa della fede d'Israele, nello stesso momento in cui se ne dichiara una nuova comprensione. Emerge così ancora una volta quella dimensione «paradossale» del cristianesimo. Dio è uno e trino insieme, Cristo è uomo e Dio insieme, siamo redenti e non ancora perfettamente salvati, siamo liberi ma è Dio che ci dona la grazia: ecco alcune delle affermazioni centrali del cristianesimo, espresse sotto il segno del non immediatamente verosimile alla ragione e formulabili solo come coppie di asserti, che non appaiono conciliabili e che invece sono dialetticamente tenuti insieme con uguale vigore e pari intransigenza.

Si potrebbe dire, che in fondo, le diverse eresie rappresentano un rifiuto dell'aspetto paradossale del cristianesimo e una sua semplificazione logica. Difatti le eresie trinitarie costituiscono delle variazioni di alcune possibilità fondamentali di intendere in maniera scorretta il contenuto della fede: o si sostiene il monoteismo così da escludere la trinità o si perviene a un triteismo così da negare l'unità di Dio. Nel primo caso si danno ancora due possibilità: o il Padre solo corrisponde alla definizione di Dio, mentre il Figlio e lo Spirito gli sono subordinati come esseri divini, ma sempre creati (a questa interpretazione fanno capo gli ariani con tutte le loro diversificazioni: eunomiani, pneumatomachi ecc.); oppure tutti e tre non sono altro che semplici modi di rivelarsi di un unico Dio (è il caso dei sabelliani, monarchiani, patripassiani ecc.). Il triteismo possiede delle *chances* teoretiche meno forti e comunque esso pure rappresenta un insidia rozza, ma costante della fede (cfr. DS 112 e 176).

Gli schemi di pensiero ellenistici non sembravano concedere altre vie d'uscita. Le eresie rappresentano spesso l'applicazione conseguente di una filosofia. L'ortodossia rifiuta invece la coerenza logica di un sistema filosofico a favore della coerenza interna propria della fede. Così, per esempio, gli ariani accettano conseguentemente il medio-platonismo con la sua concezione della trascendenza, per cui l'incon-

tro del divino col mondo, nella creazione e nella redenzione, può avvenire soltanto per mezzo di intermediari inferiori. La chiesa spezza invece lo schema filosofico e proclama il paradosso della *omousia* del Figlio e dello Spirito col Padre.

Per quanto strano possa sembrare a prima vista, le risorse conoscitive, messe in opera per illustrare e difendere la rivelazione, non intendono affatto eliminare l'aspetto scandaloso e folle che questa stessa rivelazione manifesta di fronte a una certa ragione filosofica, ma piuttosto vogliono renderlo più palese. Quando la chiesa formula il dogma e dispiega un apparato linguistico e concettuale diverso da quello biblico, sa bene che non appronta una comprensione adeguata alla realtà di Dio. Al contrario, essa vuole proprio affermare il mistero come mistero, contro ogni presunzione umana, per sottrarlo ad ogni riduzione razionalizzatrice.

L'intenzione primordiale, la cura costante, il risultato conclusivo delle definizioni dogmatiche è e rimane il riconoscimento dell'ineffabilità di Dio e della gratuità del dono della sua stessa vita, fatto a noi mediante Gesù nello Spirito. Tutte le eresie invece sono accomunate dall'intenzione di far quadrare razionalmente l'idea di un unico Dio, immutabile e trascendente, con la novità cristiana della salvezza dell'uomo compiutasi in Gesù di Nazaret: questo è lo scandalo, questa è la stoltezza da cui si è partiti per approdare allo scandalo e alla stoltezza della tri-unità di Dio. Il NT, lo si è visto, non vuole porci immediatamente di fronte alla rivelazione della Trinità: il suo interesse più urgente è quello di proclamare l'evento salvifico della morte e della risurrezione di Cristo. È per l'annuncio di Gesù morto e risorto che i primi cristiani sono stati ritenuti «sovvertitori del mondo» (cfr. At 17, 3, 6). È questo annuncio che ha fatto esplodere una tensione nuova nel concetto di Dio. È per sostenere questo annuncio si sono elaborati la teologia e il dogma trinitario.

Il *leit-motiv*, ripetuto continuamente dai Padri, che si fanno eco del messaggio del NT, è stato questo: l'umanità non può essere salvata seriamente se Cristo e lo Spirito non sono Dio come e insieme col Padre. Poiché non c'è salvezza che da Dio, il portatore della salvezza decisiva (Cristo e quindi lo Spirito) non può che essere da Dio, Dio egli stesso e una cosa sola con Dio. Valga per tutti la testimonianza di Origene: «chi è rigenerato da Dio ha bisogno del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, non

potendo avere la salvezza se la Trinità non è completa» (*Princ.* 1, 3, 5).

Se si vuol capire il mondo e la storia a partire da e in movimento verso Dio attraverso un evento salvifico di valore assoluto qual è quello di Cristo, allora non c'è altra risposta che quella offerta dal dogma trinitario così come l'ha compreso la chiesa antica. Proprio perché la salvezza cristiana è *id quo maius cogitari nequit*, Dio è Padre Figlio e Spirito. Dio solo infatti è la sorgente e la misura della salvezza. Se Cristo fosse una creatura, se lo Spirito fosse un essere inferiore, come noi potremmo essere davvero riscattati dai nostri peccati, come potremmo diventare seriamente figli di Dio, consorti della divina natura e partecipi della vita eterna? Il dogma trinitario è stato necessario per rendere ragione della nostra speranza, del fatto cioè che Dio veramente si manifesta e si comunica a noi in Gesù Cristo, mediante lo Spirito Santo. In questo senso potrebbe apparire giusto quando si dice che la dottrina trinitaria non è altro che un modo per corroborare il dogma cristologico (P. Tillich). Il dogma trinitario però è qualcosa di più di una garanzia trovata per sostenere il *kerygma* di Gesù morto e risorto: proprio sul fondamento dell'opera e della parola di Gesù, la Trinità non è «un» mistero, ma «il» *mysterium salutis*, la rivelazione e il dono della realtà vera ed eterna di Dio e del dinamismo della sua grazia salvatrice.

III/ ELABORAZIONE TEOLOGICA DELLA FEDE TRINITARIA

1/ La riflessione tomistica nel quadro della speculazione trinitaria occidentale

L'affermazione trinitaria cristiana si articola su tre livelli diversi. Un *primo livello* è quello in cui si esprime la confessione originaria della fede, in cui non si intende rispondere esplicitamente alla domanda su come Dio sia uno e trino, ma più propriamente alla domanda su come siamo veramente salvati: è in questo orizzonte soteriologico, che si dispiega la proclamazione di Gesù come *Cristo, Signore, e Figlio di Dio*, oppure la formula del battesimo «nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito» (Mt 28, 19) e in genere la testimonianza del NT.

Il dogma della chiesa si pone invece su di un *secondo livello*: esso intende assicurare la confessione di fede nell'unicità assoluta di Gesù e

della sua funzione salvifica e lo fa impiegando delle categorie e delle formule che vogliono regolare le risposte date alla questione sull'essere di Gesù e sul modo in cui egli appartiene all'unica divinità di Dio insieme con lo Spirito Santo. Il Figlio e lo Spirito «consostanziali» col Padre, «una natura e tre persone» sono, per esempio, degli asserti che si collocano su questo livello, anche se sussistono sempre per garantire la confessione di primo livello e favorirne una certa intelligenza.

Invece l'elaborazione teologica, che si addentra nella problematica della essenza e cerca di comprendere come si possa comporre l'unità con la trinità di Dio si svolge su di un *terzo livello*. Questo impegno di penetrazione intellettuale acquista valore se e nella misura in cui chiarifica e difende il dogma, ma soprattutto se e nella misura in cui chiarifica e difende il dogma, ma soprattutto se e nella misura in cui si radica nel primo livello, sostanziandosi della confessione della salvezza ottenuta da Dio in Gesù Cristo mediante lo Spirito.

Naturalmente il lavoro teologico ha pure preceduto, anzi ha preparato il dogma, come, in certo modo, non è neppure assente dalla testimonianza del NT. I tre livelli qui descritti non si distinguono per una successione cronologica, né escludono una reciproca compenetrazione, ma definiscono semplicemente i piani semantici dell'affermazione trinitaria cristiana e dunque i diversi gradi dell'adesione di fede.

In precedenza si è assunto il simbolo come guida alla comprensione dell'origine e del significato della fede e del dogma trinitario. Passando ora a considerare la problematica che sorge al livello dell'elaborazione teologica della fede, si prenderà invece come punto di riferimento il pensiero di S. TOMMASO D'AQUINO espresso, in particolare, nella *Summa Theologiae* (I, qq. 27-43).

I motivi di questa scelta sono diversi: da una parte, l'indubbia capacità della riflessione tomistica di farsi erede e interprete della tradizione teologica, specialmente quella occidentale; dall'altra, la grande influenza storica che essa ha esercitato e esercita tuttora e che la rende un esemplare banco di prova per una verifica critica della speculazione trinitaria alla luce di una lettura contemporanea della rivelazione biblica. Non si può mettere infatti da parte la grande tradizione teologica ignorandola o fingendo di ignorarla: solo se la si conosce e la si valuta con attenzione e rispetto, si può sperare di superarla, facendo tesoro dei suoi preziosi insegnamenti.

Fare teologia significa per S. Tommaso partecipare in certo modo alla scienza che Dio ha di sé e delle creature, che Dio dona per rivelazione e che è concretamente contenuta nella Sacra Scrittura. Una costruzione teologica deve allora partire dai principi biblici e, proponendone una comprensione scientifica, cercherà di somigliare, quanto più possibile, alla unità, semplicità e immutabilità della stessa scienza divina.

Essa tratterà perciò prima di Dio, poi delle altre cose, ma sempre in ordine a Dio. In coerenza con queste premesse S. Tommaso affronta nella *Summa* prima il tema di Dio in-sé e, quindi, prima l'unità e poi la trinità di Dio (prima *ea quae pertinent ad essentiam*, poi *ea quae pertinent ad distinctionem personarum*). Con questo ordine della trattazione si elimina alla radice ogni ombra di triteismo e di subordinazionismo e ci si può permettere di affermare in modo inequivocabile la consostanzialità, la coeternità, la perfetta eguaglianza del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Questa scelta metodologica, d'altra parte, si situa nell'alveo della tradizione teologica occidentale e, in particolare, continua e perfeziona la speculazione trinitaria di S. Agostino.

Globalmente intesa, la concezione orientale, rappresentata soprattutto dai Padri Cappadoci (Basilio, Gregorio Nazianzeno e Gregorio Niseno; ma anche in occidente da alcuni come Ilario di Poitiers e Ambrogio di Milano) è tipicamente personalistica, nel senso che rivolge immediatamente l'attenzione alle persone divine e quindi alla persona del Padre, in cui si vede la radice dell'unità della divinità. L'intelligenza della fede, conseguita mettendo in primo piano l'unità dell'essenza, dalla quale si passa poi a ricavare la trinità delle persone divine, è invece un debito saldato da S. Tommaso con il *De Trinitate* agostiniano. La rivelazione biblica era esplicitamente utilizzata da S. Agostino con la pre-comprensione dettata dal dogma ecclesiastico. La domanda che ci si pone e che nasce dalla definizione del dogma, prima che dalla considerazione della economia salvifica, non era però: una volta poste le tre persone, come si comprende la loro unità. Al contrario, la domanda è questa: *una volta posta l'unità dell'essenza, come si comprende la trinità delle persone*. La difficoltà maggiore per la intelligenza della fede viene quindi a scontrarsi con l'intendere come Dio sia trino piuttosto che con l'intendere come Dio sia uno.

Il ragionamento tomistico ripete di continuo uno schema alquanto semplice. Per scoprire se

e in qual senso ci sono in Dio processioni, relazioni, persone e così via, si analizzano di volta in volta queste categorie così come si presentano nell'ordine creaturale, se ne rifiuta ogni imperfezione e se ne applica a Dio infine una realizzazione eminente. In altri termini, in dipendenza dalle condizioni della esegesi biblica del tempo e in coerenza con una propria concezione della scienza teologica, il significato di queste categorie è ottenuto mediante la classica dialettica dell'analogia.

a) *Processioni*

Il primo momento del discorso trinitario tomistico riguarda le *processioni* ossia le origini intra-divine.

Per la fede cattolica infatti, afferma S. Tommaso, le processioni del Figlio e dello Spirito Santo si producono e si concludono in Dio (si noti: non *dal Padre*), nella sfera cioè dell'unica divinità. Esse dunque sono *immanenti*. Per capire in certo modo queste processioni non disponiamo di una similitudine migliore di quella offerta dalle processioni immanenti allo spirito dell'uomo: cioè, per spiegarci, dall'attività del conoscere e del volere. Sappiamo infatti dalla rivelazione che la processione del Figlio è detta generazione. Sappiamo pure che il Figlio è detto Verbo.

Non si può forse pensare che in Dio il Figlio è generato come Verbo e questo Verbo è generato come Figlio? La prima processione in Dio si dice allora *generazione*, in quanto si origina per una attività vitale per la quale colui che procede è detto Figlio ed è consostanziale in Dio. Inoltre come l'intelletto opera generando il concetto o verbo mentale, così in Dio la generazione avviene «per via intellettuale» (*per modum intelligibilis actionis*) e colui che è generato è detto Verbo. Se consideriamo poi la seconda processione divina, notiamo che essa è diversa e consegue all'altra, come l'attività volitiva è diversa e consegue all'attività conoscitiva. Altro è il conoscere, altro è l'amare e si ama ciò che si è prima conosciuto. La volontà opera in quanto tende, spinge verso ciò che è voluto. Analogamente, in Dio ciò che si origina «per via di volontà» (*per modum amoris*) non procede come generato, cioè come Figlio e Verbo, ma piuttosto come spirito e perciò è detto Spirito e Amore.

Bisogna sottolineare il fatto che questa soluzione tomistica introduce una modifica nella tradizione occidentale: fa svolgere cioè alla categoria di processione il compito metodologico che nella elaborazione trinitaria era assegna-

to alla categoria di relazione. Mentre, per esempio, per BOEZIO (*De Trin.* VI. PL 64, 1255 A) è la relazione, per S. TOMMASO è la processione che «moltiplica la Trinità» (*C. Gent.* IV 26, n. 3632; *Summa Theologica*, I, q. 28, a. 3, sed c). Posta cioè l'unità dell'essenza, la pluralità delle persone è scoperta a iniziare dalle processioni. Partendo dall'essenza infatti sono logicamente «prima» le processioni e queste fondano le relazioni.

È per scoprire il modo in cui si originano, si distinguono e si coordinano in Dio le processioni che interviene l'analogia psicologica. Anche qui S. Tommaso si colloca nella scia agostiniana, ma anche qui egli ne opera un aggiustamento. S. Agostino, riflettendo sui vestigi impressi dal creatore nella creatura, pensa di scoprire l'*imago Dei* nella mente dell'uomo: in essa ci sono diverse triadi, la più evidente delle quali appare quella della *memoria, intelligenza e volontà*. S. Tommaso abbandona la psicologia agostiniana e restringe invece l'utilizzazione del suggerimento dell'immagine al dinamismo dello spirito, in cui la psicologia aristotelica gli fa distinguere la funzione dell'intelletto da quella della volontà e dunque la concezione o produzione del *verbo mentale* dal principio dell'*amore*. Quando si era posta la questione della differenza fra la generazione del Verbo e la processione dello Spirito, S. Agostino aveva concluso di non essere capace di risolverla chiaramente, aggiungendo che solo nella visione di Dio capiremo perché lo Spirito non sia il Figlio (*De Trin.* 15, 25, 45). S. Tommaso, con la sua elaborazione dell'analogia psicologica, può ritenere invece di aver distinto, diversificato e coordinato più precisamente la generazione del Verbo e la spirazione dello Spirito nel seno dell'unica divinità.

b) *Relazioni*

Il secondo momento della riflessione trinitaria tomistica è dato dall'analisi della categoria di *relazione*. Seguiamo attentamente le argomentazioni dell'Angelico, in Dio ci sono *due processioni* e a ciascuna di queste conseguono due relazioni, si danno in Dio *quattro relazioni*. Ogni processione stabilisce infatti la relazione di colui che procede nei riguardi del suo principio e la relazione di questo principio nei riguardi di colui che procede. In forza della generazione divina si ha così la relazione di *paternità* e quella di *filiazione*, mentre in forza della spirazione si ha la *spirazione attiva* e la *processione (spirazione passiva)*.

Queste relazioni sono reali, altrimenti non

avremmo una Trinità reale, ma solo immaginaria. È tipico del predicamento o accidente della relazione non solo l'inerire (*esse in*) in un soggetto, ma pure costituire un riferimento a qualche cosa (*esse ad*). In Dio allora ciascuna relazione, pur essendo una cosa sola rispetto all'essenza divina in cui inerisce, comporta una distinzione reale rispetto all'altra relazione a cui si oppone. La paternità, per esempio, si identifica con l'essenza, è cioè l'essenza divina, ma è altra cosa rispetto alla filiazione alla quale si oppone.

S. Agostino aveva infatti osservato che, secondo la fede, mentre tutte le perfezioni divine si identificano fra loro o, in altri termini, Dio è le sue perfezioni, le persone divine invece sono mutuamente l'una nell'altra, ma non sono l'una l'altra. La trinità delle persone sussiste allora in base al principio: Dio è tutto ciò che ha, eccetto ciò che si dice di ciascuna persona relativamente all'altra (*De civ. Dei*, I, 10. PL 41, 325). Questo principio, riformulato da S. Anselmo di Aosta (*De proc. Spiritus Sancti*, II. PL 158, 288), sarà poi sanzionato dal concilio di Firenze del 1442: «in Dio tutto è uno, tranne ciò che comporta delle relazioni opposte» (DS 1330).

Le relazioni personali in Dio non sono accidenti che si aggiungono all'essenza divina, ma sono le stesse persone, ciascuna delle quali coincide con l'essere assoluto di Dio e si distingue solo in riferimento alle altre. Se il Padre è in se stesso Dio, in rapporto al Figlio è appunto Padre. Il Figlio è in se stesso Dio, non un aspetto di Dio, ma è Figlio appunto in riferimento al Padre. Parimenti lo Spirito in se stesso è Dio, ma è Spirito in riferimento al Padre e al Figlio. Per conseguenza «non solamente il Padre non è più grande del Figlio quanto alla divinità, ma il Padre e il Figlio insieme non sono più grandi dello Spirito Santo e nessuna persona fra le tre è meno grande della stessa Trinità» (*De Trin.* 8, 1). In sintesi la dottrina agostiniana difende efficacemente l'unità divina, ma non riesce con eguale successo a evidenziare la dimensione relazionale delle persone divine.

Agostino non sembra difatti eccessivamente entusiasta dell'applicazione del termine persona ai tre della Trinità e, se si adegua all'uso comune, lo fa per rifiutare ogni tentazione modalistica: «Se si chiede — egli dice — che cosa sono questi tre, dobbiamo riconoscere l'insufficienza estrema del linguaggio umano. Certo si risponde "tre persone", ma più per non restare senza dir nulla, che per esprimere quelle

realtà» (*Dictum est tamen «tres personae», non ut illud diceretur, sed ne taceretur*) (*De Trin.* 5, 9, 10).

c) Persone

La costruzione tomistica, fondando, diversamente da quella agostiniana, la relazione sulla processione, è capace invece di collegare la relazione alla categoria di persona.

Il termine *persona* non si trova nella Scrittura applicato a Dio. Esiste però in essa il suo contenuto. Non vi si dice forse che Dio è l'essere sommo e perfettamente intelligente? S. Agostino aveva osservato che si può parlare della Trinità soltanto secondo delle regole precise affinché la confusione non generi opinioni contrarie alla fede. S. Tommaso sa bene che «nelle cose di Dio non si deve facilmente parlare in maniera diversa da come ne parla la Sacra Scrittura» (*Contra err. graec.*, 1, n. 1032). Tuttavia se si dovessero applicare a Dio solo i termini biblici, a rigore dovremmo usare soltanto la lingua dell'Antico e del Nuovo Testamento. Ora il termine *persona* si può applicare a Dio perché esso viene a designare ciò che di più perfetto vi è nell'universo. È conveniente dunque usarlo per la Trinità, ovviamente sempre secondo le norme che regolano il nostro parlare su Dio.

Boezio definisce la persona «una sostanza individua di natura razionale» (*De duabus nat.* 3. PL 64, 1343). Questa definizione non potrebbe applicarsi a Dio: Dio non può dirsi «razionale», in quanto in lui non c'è discorsività, ma solo conoscenza con un unico atto intellettuale identico con la sua essenza; non può neppure dirsi individuo, in quanto gli manca il principio di individuazione e cioè la materia. Dio si potrebbe chiamare sostanza in quanto questo termine equivale a indicare ciò che esiste per sé. Per correggere la definizione di Boezio, RICCARDO DI S. VITTORE (*De Trin.* IV, 21. PL 196, 945) definisce la persona nella Trinità «esistenza incommunicabile di natura divina». Dovendosi cercare di capire che cosa significa persona in Dio, si può sostenere invece, secondo S. Tommaso che essa designa «una realtà distinta di natura intellettuale». Ma poiché la distinzione nella Trinità è data dalla relazione, ecco che persona viene a designare «una relazione sussistente e incommunicabile». *La relazione in Dio costituisce una persona quando è opposta e incommunicabile.* Questo vale per la paternità, per la filiazione e per la spirazione passiva. La spirazione attiva è invece comune al Padre e al Figlio, quali unico principio

rispetto dello Spirito Santo, e dunque non costituisce altra persona.

d) *Missioni*

Dopo numerose altre, dettagliate analisi, sulle singole persone divine, sui loro nomi, sui loro reciproci rapporti, nonché sul rapporto fra le persone e l'essenza divina, analisi che costituiscono una complessa e raffinata intelligenza teologica della fede trinitaria, alla fine S. Tommaso affronta il tema delle *missioni*, con il quale la vita immanente di Dio si apre al progetto dell'economia salvifica.

La missione di cui parla la rivelazione biblica implica, da una parte, la processione eterna e, dall'altra, aggiunge qualcosa di nuovo e cioè un modo di essere di una persona divina nella storia salvifica. Nella rivelazione non si dice mai che il Padre è mandato. Si dicono invece mandati il Figlio e lo Spirito. Il Figlio è mandato dal Padre in quanto comincia a essere nel mondo visibilmente mediante l'assunzione della natura umana. Lo Spirito è mandato dal Figlio o, ciò che è lo stesso, dal Padre mediante il Figlio alla pentecoste. Oltre a queste missioni visibili, ci sono le missioni invisibili: queste costituiscono l'inabitazione di grazia nell'anima dei giusti e cioè la santificazione della creatura. Anche il Padre viene ad abitare nell'uomo santificato, ma non è mandato. Il Figlio e lo Spirito abitano in quanto sono mandati. Per la grazia l'anima viene conformata a Dio e nello stesso tempo viene assimilata a ciascuna persona divina. Il Figlio è il Verbo che spira l'Amore. Egli dunque è mandato perché perfezioni l'intelletto del giusto con la sapienza così che prorompa nell'amore. L'anima è assimilata allo Spirito Santo, che è l'amore sussistente, col dono della carità. Perciò la missione dello Spirito si ha secondo il dono della carità.

e) *La questione pneumatologica*

Lo Spirito Santo come Amore

Nella costruzione tomistica, come in quella agostiniana, lo Spirito Santo è dichiarato l'Amore divino sussistente, che chiude il circolo del dinamismo intradivino, e apre la divinità a manifestarsi nella creazione e nella redenzione. Per il NT il termine *spirito* si applica sia alla terza persona, ma pure alla divinità in quanto tale e alla seconda persona. Per Gv 4, 24 «Dio è spirito» e per 2 Cor 3, 17 «il Signore è Spirito». Anche per stabilire la distinzione tra lo Spirito Santo e la divinità la tradizione occidentale cerca di precisare la tematica della

processione. La intercambiabilità del termine spinge a intendere lo Spirito Santo come «connessione» (M. Vittorino), «unità» o «legame» (Ilario di Poitiers) o «copula» (Ambrogio) della Trinità. In tal modo l'ambiguità del termine spirito veniva piegata ad affermare la compenetrazione (*pericorese* in greco, *circumminessione* o *circumsessione* in latino) delle divine persone. Queste premesse condurranno alla dottrina agostiniana e poi tomistica dello Spirito Santo come Amore. Per AGOSTINO infatti lo Spirito Santo è la «comunione», (*De Trin.* 15, 19, 36-37) «in certo senso la società del Padre e del Figlio» (*In Jo. ev.* 99, 7. PL 35, 1889). Non soltanto egli porta un nome comune al Padre e al Figlio cioè spirito, ma egli è lo Spirito di ciascuno dei due, procedendo dal Padre principalmente e dal Figlio in virtù della sua generazione dal Padre. Perciò lo Spirito è carità, cioè amore (*De Trin.* 15, 17, 29-31). Per Agostino lo Spirito Santo è secondo la sua proprietà distintiva, nello stesso tempo, l'Amore che procede dal Verbo divino (considerando l'aspetto dell'essenza divina) e l'Amore mutuo tra Padre e Figlio (considerando l'aspetto delle persone divine). S. Tommaso preciserà ancora questa dottrina: Dio, egli dirà, è sostanzialmente amore del bene che si identifica con la sua essenza e perfetto amore di sé nella sua propria infinita amabilità senza alcun egoismo. Lo Spirito procede dunque, insieme, dall'amore che il Padre e il Figlio hanno per la propria amabilità e dall'amore mutuo che li unisce. Tommaso è perciò attento a distinguere in Dio l'unità dell'essenza dall'unità della consonanza o dell'amore data dallo Spirito Santo (*Summa Theologica*, I, Q, 37). In quanto Amore-persona, lo Spirito è in Dio il riposo dell'amore in se stesso. Nello Spirito Santo si chiude il circolo della vita trinitaria: il Padre genera il Figlio, dal Padre e dal Figlio procede lo Spirito Santo, che è l'amore vicendevole del Padre e del Figlio.

Il Filioque

L'organizzazione del tema trinitario a partire dall'unità dell'essenza per poi distinguere le persone induce chiaramente a cogliere il Figlio come colui dal quale procede lo Spirito Santo. Se lo Spirito Santo non procedesse *anche* dal Figlio (*Filioque*), sembra non si potrebbe riuscire a distinguere e diversificare la generazione dalla spirazione e dunque non apparirebbe la distinzione del Figlio dallo Spirito.

Già TERTULLIANO conosceva la formule riguardanti lo Spirito che procede «dal Padre per il

Figlio» o «dal Padre e dal Figlio» (*Adv. Praxean* 4, 8. PL 2, 182. 187). S. Agostino aveva osservato che lo Spirito non è solo del Padre o del Figlio, ma di tutte e due, e perciò sostiene che procede dal Padre e dal Figlio come da un unico principio (*De Trin.* 5, 14, 15). La dottrina del *Filioque*, dichiarata dal sinodo XI di Toledo del 675 (DS 527), definita una prima volta al concilio Lateranense IV del 1215 (DS 800), poi da quello di Lione del 1274 (DS 850. 853) e infine da quello di Firenze del 1439 (DS 1300-1302), è stata ancora ribadita dal «credo del popolo di Dio» formulato da Paolo VI il 30.6.1968: «Crediamo nello Spirito Santo che procede dal Padre e dal Figlio come loro Amore sempiterno» (AAS 60, 1968, 437, par. 10).

Questa dottrina assume nella riflessione tomistica una coerenza rigorosa in virtù dell'applicazione dell'analogia psicologica: in quanto il volere consegue al conoscere, la spirazione dello Spirito Santo come Amore per via volitiva consegue alla generazione del Verbo che avviene per via intellettuale. Rimane fermo però che lo Spirito procede dal Padre «principalmente» (*De Trin.* 15, 17, 29; *Summa Theologica*, I, q. 36). Il Figlio ha dal Padre, quale principio senza principio, l'essere a sua volta principio dello Spirito Santo.

f) *Agire divino ad extra e appropriazioni*

Dovendosi ricercare, secondo la stessa ottica, la distinzione delle persone *ad intra* dell'essenza divina, si esalta di riflesso la dottrina dell'unità delle persone *ad extra* nell'opera della creazione e redenzione. Dio infatti appare trinità rispetto a se stesso e unità rispetto al mondo e alla storia. La Trinità divina immanente si fa non trinità, ma unità divina economica, per dirla in linguaggio moderno. Affermata l'inseparabilità della Trinità nell'agire *ad extra*, emergono per conseguenza le domande sul perché la rivelazione dichiara che *solo* il Figlio si incarna e *solo* lo Spirito si effonde alla pentecoste. Si arriva quindi a ritenere problematico ciò che nella Scrittura non lo è affatto, mentre appare alquanto specifico ciò che non dovrebbe esserlo e cioè l'unità del Figlio e dello Spirito col Padre. Naturalmente si spiega che, se le persone divine concorrono ugualmente e totalmente in ogni attività *ad extra*, ciò non vuol dire che la loro influenza sia confusa e indeterminata. Se si considera la creazione, si deve dire che la Trinità crea, ma il Padre come Padre, cioè come principio della vita trinitaria; il Figlio come Figlio, cioè come colui

che tutto riceve da ambedue e tutto comunica col Padre e col Figlio. Se è vero che solo il Figlio è nato come uomo, ha sofferto ed è resuscitato, rimane ugualmente vero che il Padre e lo Spirito hanno cooperato alla incarnazione, passione e risurrezione.

L'affermazione dell'unità della Trinità *ad extra* spinge la teologia occidentale a elaborare il tema delle cosiddette *appropriazioni*: ciò che nella economia è comune al Dio-trinità si appropria a questa o a quella persona in virtù della relazione posseduta *ad intra* della vita divina. In tal modo si appropria al Padre, principio assoluto del dinamismo intradivino, l'opera della creazione; al Figlio, procedente per via intellettuale, l'opera della conoscenza rivelata; allo Spirito, procedente per via volitiva, l'opera della santificazione della carità.

2/ Per un bilancio critico della teologia trinitaria occidentale

Proposta, in grandi linee, la dottrina tomistica, ci dovremmo ora domandare se e in qual misura questa costruzione teologica, che si pone al terzo livello semantico su cui si articola l'affermazione trinitaria cristiana, si sostanzia della confessione di fede nella salvezza ottenuta per noi da Dio in Gesù Cristo mediante lo Spirito. Il discorso tomistico, lo si è accennato, si situa lungo l'itinerario della intelligenza della fede sviluppatasi in seguito alle grandi definizioni conciliari ed elaboratasi in occidente alla scuola di S. Agostino. La questione sulla «esistenza» (*utrum sit*) della Trinità vi è data per scontata: essa è risolta dal dogma della chiesa, che, a sua volta, si basa sulla Scrittura. Si affronta invece la questione sull'«essenza» (*quid sit*) di Dio, cioè in concreto la questione sul modo in cui si compone l'unità con la trinità divina. *La logica dell'intera riflessione si muove pertanto in un campo semantico caratterizzato ontologicamente.* Non ci si impegna a ricercare «come» e «perché» sia nata l'affermazione trinitaria cristiana né quale sia la sua valenza soteriologica. In altre parole, non si persegue un intento storico o ermeneutico. Questo, è ovvio, vale anche per tutta la teologia medioevale nonché per la manualistica che ha imitato l'impianto tomistico, parafrasandone o al massimo prolungandone le proposizioni.

La rivelazione è intesa da S. Tommaso quale insieme di «conoscenze» forniteci da Dio ed esplorabili in vista di una contemplazione sapienziale. Il contenuto della fede è quindi elaborato e organizzato in coerenza con una pre-

cisa concezione di scienza teologica. L'universo linguistico in cui ci si esprime produce una forma di rappresentazione dell'essere divino nella sua dimensione meta-storica, colta come pre-esistente, che si pensa di poter scrutare secondo che ci è consentito sia dalla rivelazione sia dalla nostra situazione epistemologica. Il divenire salvifico si cerca di guardarlo dalla parte di Dio, quasi con lo stesso sguardo di Dio: esso appare allora dedotto dal dinamismo eterno della divinità. Con questa scelta S. Tommaso traspone il modello tradizionale di teologia «dall'alto», elaborato in origine a partire dagli schemi protologici e consacrato poi dal dogma ecclesiastico, nella propria concezione della teologia. Il procedimento tomistico rispetta pertanto rigorosamente quella che viene detta la *via descensus* (cfr. *Contra Gent.* IV, 1. n. 3349), che appare l'unica consentita per quelle verità, come la Trinità, che superano la ragione naturale. Si dispiega così anche la successione delle varie questioni trinitarie della *Summa*. Ma in tal modo si sanziona pure l'avvenuto trasferimento dell'attenzione credente della economia alla ontologia. La concentrazione sull'essenza di Dio in-sé relega in secondo piano l'agire di Dio per-noi. Si ritiene ora che alla ragione naturale si mostri scandalosa e folle la composizione dell'unità con la trinità di Dio piuttosto che la croce e la risurrezione di Cristo. Il *mysterium soteriologicum*: appare un *mysterium onto-logicum* e in seguito sarà ritenuto semplicemente un *mysterium logicum*.

I materiali di cui si serve la costruzione tomistica sono già presenti nel dogma e nella tradizione teologica, ma vengono sistemati e valorizzati in un disegno originale. Le definizioni degli antichi concili, per esempio, già ratificavano il rovesciamento dell'escatologia nella protologia: in questo quadro si era distinta la processione eterna del Figlio e dello Spirito dalla loro missione salvifica. S. Tommaso fra queste due categorie incunea le categorie di relazione e di persona in maniera da ottenere, come si è visto, una sequenza così scandita: *essenza-processioni-relazioni-persone-missioni*. Le missioni appaiono l'ultimo anello di una catena che inizia dall'essenza: ci vuole un richiamo energetico, una specie di sterzata mentale per rendersi conto che la loro scaturigine è invece la persona del Padre. Nello stesso tempo le persone, attraverso le processioni e poi le relazioni, si mostrano come delle «fruttificazioni» dell'essenza divina (H. F. Dondaine). La ricerca del modo in cui si compone l'unità del-

l'essenza con la trinità delle persone sul piano dell'eterno viene allora a passare attraverso la soluzione del modo in cui avvengono le processioni e, per conseguenza, attraverso l'uso dell'analogia psicologica. È quindi l'intervento della similitudine della produzione del verbo mentale e dell'amore nell'immanenza dello spirito umano che sembra aiutare a sciogliere il paradosso dell'uni-trinità di Dio.

Tutte le categorie usate nella teologia trinitaria tomistica, da generazione a persona, dal nome Padre al nome Verbo e così via, sono comprese secondo la dialettica del discorso analogico e dunque secondo una netta ispirazione «naturalistica». Per comprendere, per esempio, la generazione di cui parla il testo biblico, si parte da un significato del termine colto nell'ordine creaturale, e, dopo un'opportuna trasformazione, lo si usa per designare la realtà divina. Questo avviene in obbedienza a una generale concezione del sapere teologico, ma pure in riferimento a strumenti esegetici oggi decisamente inadeguati. Nel NT infatti le categorie di processione e missione servivano a proclamare l'essere da-con-per Dio di Gesù e dello Spirito, cioè, da una parte, l'unicità e incomparabilità dell'evento di Cristo e, dall'altra, la conseguente irradiazione salvifica ad opera dello Spirito. La generazione designava perciò, come si è detto, non un processo metafisico, ma la consacrazione escatologica di Gesù quale *Cristo, Signore e Figlio di Dio* in forza della resurrezione (cfr. At 4, 25-27; 13, 33; Eb 1, 5; 5, 5) secondo la profezia dell'AT (Sal 2, 7; 2 Sam 7, 14). Nel NT la distinzione fra processione e missione non equivale alla distinzione fra un rapporto eterno intradivino e il suo riflesso storico. Certo le categorie di processione, generazione, missione, insieme con i titoli cristologici, come Figlio, *Logos*, Immagine, o pneumatologici, come Paraclito o Spirito di verità, vengono a implicare necessariamente il rapporto eterno di Gesù o dello Spirito con Dio. Nel NT si impone anche la distinzione e la diversità rispettiva del rapporto di Gesù e quello dello Spirito con Dio. Tutto questo è indiscutibile. In fondo la teologia di S. Agostino o di S. Tommaso intende garantire proprio questa testimonianza rivelata. Ma in che modo ottengono questo risultato? Ciò che soprattutto non riesce a persuadere è l'uso delle similitudini, in particolare l'uso dell'analogia psicologica per intendere la vita intra-divina. Come si può oggi accettare la conseguenza dell'applicazione di questa analogia, in concreto, la contrapposta caratterizza-

zione del Figlio, precedente «per via intellettuale», come rivelatore di «conoscenze» soprannaturali, diversamente dallo Spirito Santo, precedente «per via volitiva» come donatore di «amore» soprannaturale? Questa separazione di ruoli è sconosciuta, se non contraria alla rivelazione del NT. Inoltre non si dice forse nel NT che il rapporto Padre-Figlio è un rapporto di amore (Mc 1, 9-11; Mt 3, 13-17; Lc 3, 21 s., 20, 9-19. Cfr. Gen 22, 2; Sal 2, 7; Is 42, 1; Col 1, 13; Ef 1, 6; Gv 3, 35; 5, 20; 10, 17; 17, 23; 14, 31; 17, 24)? Il termine *Logos* sembra suggerire la modalità «intellettuale» della processione eterna. Certamente però il contenuto giovanneo di questo titolo non coincide perfettamente con la sua interpretazione agostiniana o tomistica. Come si potrebbe inoltre definire di tipo «volitivo» il rapporto della *Ruach* dell'AT con *Jabvé*, oppure quello del *Pneuma* o del *Paraclito* del NT con il Padre o con Cristo e, dunque, come si può sulla base del NT definire lo Spirito quale Amore personale sussistente? Perché mai, pur basandoci sul NT, non si potrebbe definire il Figlio quale Amore o Dono intradivino?

Certo il modello agostiniano o tomistico di teologia trinitaria possiede una sua legittimità e pure una sua utilità. La difesa intransigente del monoteismo è *articulum stantis vel cadentis fidei*. Non bisogna però sottovalutare i rischi conseguenti a questa impostazione, che non mette in giusta luce il personalismo della confessione di fede e del dogma trinitario e dunque l'ordine interno della gerarchia intradivina. Chiedendosi se ci sia una processione *in Dio*, non si mette in ombra non solo il modello storico della economia, ma pure il carattere proprio del Padre quale sorgente della divinità e quindi dell'unità divina? S. Agostino e S. Tommaso sono perfettamente coscienti, come già si è accennato, che appunto il Padre è il principio della divinità (cfr. anche *De Trin.* 4, 20, 29; *Summa Theologica*, I, q. 33, a. 1), così come sono coscienti della relatività della loro metodologia trinitaria. Altrimenti perché S. Tommaso userebbe un piano nella *Summa* così diverso da quello, per esempio, della *Contra Gentiles* (IV, 1 ss.)? In particolare, il pensiero di S. Tommaso è molto più complesso di quello che si sia potuto qui mostrare. La stessa utilizzazione del tradizionale modello di teologia «dall'alto» avviene in lui in maniera personalissima. La circolarità dello schema *exitus-reditus*, ossia la dialettica dell'*origine-ritorno* plasma tutta la concezione tomistica dell'universo e della storia e la stessa intelligenza della

vita trinitaria. In tale prospettiva si compie una specie di saldatura tra la *via descensus* e la *via ascensus*: le processioni eterne sono dette ragione e causa della creazione e del ricongiungimento finale delle creature a Dio. Il dinamismo del cosmo e della economia si realizza a immagine e per la partecipazione del dinamismo intra-divino. Per il Figlio e per lo Spirito tutto è creato e redento e perciò tutto si protende e si converte a Dio. Per conseguenza, le missioni divine costituiscono appunto un riflesso storico del processo trinitario, finalizzandosi al ritorno delle creature a Dio. Ma è legittimo chiedersi: quando e da chi è stato capito tutto ciò? E per quali motivi? Non ci sono state forse delle premesse che sembrano giustificare le deviazioni dei discepoli? Che cosa ne è stato infatti delle scolastiche che hanno irrigidito se non depravato la grande lezione dei maestri? L'essenza divina, precisava S. Tommaso, è il principio nel quale il Padre genera il Figlio e nel quale il Padre e il Figlio spirano lo Spirito Santo. Ma non è significativo che dei seguaci della scuola tomistica siano giunti a sostenere che il principio della generazione è nientemeno l'intelletto divino e il principio della spirazione è la volontà divina? Chi può misurare tutte le conseguenze del forsennato essenzialismo della teologia trinitaria, che ha penetrato di sé la predicazione come la catechesi, se non l'intera cultura occidentale? La manualistica cattolica non solo ha diviso, ma ha separato un *De Deo uno*, che si occupava dell'essere divino e dei suoi attributi con sovrachiarante caratterizzazione metafisica, da un *De Deo trino* unicamente teso a mostrare il modo della composizione dell'unità dell'essenza con la trinità delle persone mediante analisi poco o niente sollecite di un autentico radicamento biblico. Alla fine se ne ricavava l'impressione che la Trinità costituisse un splendido teorema celeste, ma non la questione decisiva della nostra salvezza. *Quae supra nos, nihil ad nos*. Perché mai avrebbe dovuto riguardare proprio noi, se Dio è uno o trino, la dottrina più alta e la meno accessibile del cristianesimo? Il mistero, si poteva concludere, si accetta: così stanno le cose, anche se non siamo toccati nel cuore della nostra esistenza.

La speculazione trinitaria è rimasta abbagliata dal gioco delle analogie, che hanno finito per assorbire totalmente la riflessione, tenendola lontano dal terreno biblico, per cacciarla nel vicolo cieco di uno sterile esercizio intellettuale. Ai nostri giorni sembra alquanto attenuata la passione con la quale un tempo ci si impe-

gnava a trovare un po' dappertutto i vestigi della Trinità. S. Agostino aveva avvertito che «una cosa è la Trinità nella sua stessa realtà, un'altra è l'immagine della Trinità in una realtà diversa» (*De Trin.*, 15, 23, 43). Non sempre però si è rispettata questa cautela. Nel Rinascimento, per esempio, Nicola Cusano, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola ed altri umanisti si sono adoperati con fervore a scovare anticipazioni trinitarie nel paganesimo di un Platone, di un Ermete Trismegisto, di un Plotino. Le triadi più strane e pittoresche venivano lette come aspetti profetici di una verità universale. Tuttavia scambiare Giove per Dio Padre, Apollo per Cristo e Pegaso per la colomba dello Spirito Santo denuncia un entusiasmo, più che ingenuo, irriverente.

Fino a qualche anno fa si è pure parlato di una «tendenza trascendentale» ad esprimere la comunicazione divina attraverso un processo triadico (J. Zimmermann). Si è visto strutturato trinitariamente sia l'essere individuale sia l'essere cosmico, mentre l'analogia trinitaria è stata vista nella realtà umana di spirito, vivente e persona (H. E. Hengstenberg). Si è pure parlato di una triplice ipseità dell'essere, in quanto si pone, si percepisce e conosce, oppure dell'essere come volontà, ragione e sentimento (K. Kaliba). Ci sembra però che questi tentativi, che si richiamano in un modo o nell'altro alla dottrina agostiniana, debbano lasciare piuttosto scettici. Si passa alla ricerca e all'uso della similitudine delle triadi quando si ritiene di aver esaurito l'intelligenza della Scrittura. Ma la Scrittura è infinitamente più ricca di tutte le esplorazioni finora compiute. Lo dimostra, fra l'altro, la vitalità della esegesi biblica contemporanea. Un'attenzione intensa e schietta alla rivelazione biblica scoraggia ogni ricerca di corrispondenze triadiche. La scelta del modello «dal basso», storico, per accostarsi alle profondità di Dio induce a una drastica svalutazione di ogni speculazione trinitaria fondata sulla scoperta di analogie. L'abisso della realtà divina è ancora più insondabile di quanto riusciamo a immaginare.

3/ La Trinità come confessione di fede soteriologica

Il modello di teologia «dall'alto» attenua senza dubbio la percezione della tensione tra il «già» e il «non ancora» tipica della concezione cristiana della storia. Dio sembra molto più colui che si è manifestato «già» anziché colui che «non ancora» si è fatto conoscere in pie-

nezza. La Trinità appare «già» rivelata perfettamente. Il futuro non scompare dalla prospettiva teologica, ma, facendo attenzione all'eternità vista come pre-esistente, le cose ultime vengono subordinate al passato e non sono percepite come fondamento della speranza.

La teologia non ha potuto certo cancellare l'esigenza della economia per far posto alla ontologia. Non è stata tuttavia conservata la modalità del rapporto essere-divenire caratteristico del *kerygma* e, in genere, del NT. Certo la Scrittura attesta il Dio in-sé, ma lo fa sempre parlandoci del Dio-per-noi, proclama l'«economia del mistero» e solo per conseguenza lascia intravedere una «ontologia del mistero» e questo attraverso una «semantica del mistero» intensamente dinamica. La Scrittura non vuole soddisfare la nostra curiosità sull'essenza di Dio, ma vuole manifestare il rapporto che il Padre mediante il Figlio nello Spirito vuole stabilire con noi. Ciò che allora deve essere sempre messo al centro dell'annuncio e della riflessione è l'evento pasquale della croce e della risurrezione di Cristo in quanto rivelazione e azione di Dio-per-noi: è questa la sfida che può inquietare continuamente l'uomo e la sua ragione. *Solo agganciandola all'evento di Cristo l'affermazione trinitaria può afferrare l'uomo nel centro della sua vita.*

Tutti i concetti forgiati nelle lunghe lotte per l'ortodossia e nelle fatiche dell'elaborazione teologica devono essere sempre di nuovo verificati e fondati sulla base di questo annuncio neotestamentario proprio per poterne cogliere il significato nel qui e ora della storia. Perché, non bisogna mai stancarsi di ripeterlo, *la Trinità è una confessione di fede soteriologica.*

La teologia medioevale e moderna hanno configurato la soteriologia come un capitolo dell'intero discorso teologico, interessandosi per giunta soprattutto, se non unicamente, al valore formale dell'opera redentiva di Cristo. Certo ciò che si dice dell'infinito valore soddisfattorio e meritorio dell'agire di Cristo a motivo dell'infinita dignità della sua persona è esatto. Ma con ciò non si dice tutto l'essenziale della soteriologia. Neanche è sufficiente allargare le dimensioni della soteriologia al campo della cristologia in modo da farlo identificare con questa. La soteriologia abbraccia tutta intera la storia dei rapporti di Dio con l'uomo, quella storia che in Cristo ottiene la sua ricapitolazione. Poiché la storia possiede una struttura trinitaria, il discorso soteriologico o è trinitario oppure è parziale e quindi inattendibile. Lo squilibrio teoretico conseguente all'esalta-

zione dell'unità dell'essenza sulla trinità delle persone conduce ad una ottusa, arida teologia della grazia. Se l'agire *ad extra* è comune alla Trinità, ne deriva la conclusione che anche la grazia creata stabilisce come «effetto formale» il nostro legame con la realtà di Dio una e indivisibile e dunque non con le divine persone. Alle quali viene invece soltanto «appropriato» un rapporto con noi, un rapporto non «reale» ma puramente «logico». La lettera del NT, che parla di questi rapporti, deve allora essere intesa in senso metaforico. Agostino, Tommaso d'Aquino e i grandi teologi medievali usano parlare certo di appropriazione per quanto concerne il rapporto di grazia con Dio. Tuttavia essi non escludevano nello stesso tempo la verità dei rapporti con i tre della Trinità. Se volevano sottolineare l'infinita distanza che sempre distingue la creatura da Dio, essi riuscivano a conservare tutta la serietà della comunione di grazia col Padre col Figlio e con lo Spirito in forza non solo del loro vivo senso biblico ma pure della percezione apofatica che essi avevano del mistero. Rimane però che per i loro epigoni, soprattutto dopo il Tridentino, la grazia ci unisce soltanto con l'essenza della divinità. Le espressioni bibliche sono poetiche e improprie. Quale meraviglia dunque se la realtà trinitaria non ha nessun significato per l'esperienza cristiana?

Se le radici lontane dell'estenuazione del tema soteriologico vanno ricercate nell'ontologizzazione del *kerygma*, tutto ciò è pure connesso con il conseguente isolamento del discorso su Dio e sul Dio trinitario dall'insieme della trattazione teologica. È avvenuta una specie di contrazione del dogma con il progressivo restringimento della riflessione su alcuni contenuti della fede, privilegiati rispetto agli altri. Alla fine il dogma trinitario è stato inteso come una semplice «parte» della fede fissata nelle formule ufficiali dei concili. In tal modo si è emarginato l'argomento trinitario in un innocuo limbo metafisico, senza percepibile connessione col tema della salvezza e dunque con il per-noi della economia. Si è pervenuti così alla affermazione kantiana della pratica inutilità del dogma trinitario. Ai nostri giorni K. Jaspers ha ritenuto di poter ribadire: la Trinità non è questione di conoscenza, è come un gioco che tocca in modo inadeguato la trascendenza: «L'idea trinitaria non ci fa da guida. Essa occulta il rapporto con la trascendenza... Porre al centro, con la speculazione e la preghiera, un mistero luminoso, ci sembra cosa vana che fa sfuggire le possibilità esistenziali».

Giunti a questo punto «molto ancora potremmo dire, ma non arriveremmo alla fine; la somma di tutte le parole è: il tutto è Lui!» (Sir 44, 28). La teologia trinitaria, è stato infatti detto, è possibile solo quale «teologia di aggramento»: la dottrina concernente la Trinità non potrà mai vantare il diritto di essere una comprensione acquisita di Dio. Sarà invece sempre un asserito-limite, un gesto indicatore che addita l'Ineffabile: mai una definizione che comprime nei casellari della conoscenza umana; e mai nemmeno un concetto, che porterebbe la cosa nel raggio captativo dello spirito umano (J. Ratzinger). Proclamare che l'evento di Cristo è la ricapitolazione del mistero di Dio e dunque del mistero trinitario significa aggiungere che Dio si è rivelato in Cristo nascondendosi, così come si è nascosto in Cristo rivelandosi. Il *Deus revelatus* è il *Deus absconditus* e viceversa. Paradossalmente, crescendo il rischiaramento, si è ispessita l'oscurità. Nel fulgore della nostra comunione con Dio, ottenuta in Gesù Cristo, mediante lo Spirito, si fanno incontro a noi le tenebre stesse della profondità divina. La tri-unità di Dio è rivelata solo *per speculum et in aenigmate* e noi dobbiamo cercare di ri-comprenderla sempre di nuovo, finché ci si manifesterà *facie ad faciem*. «Cerchiamo dunque — come dice S. Agostino — con l'animo di chi sta per trovare e troviamo con l'animo di chi sta per cercare», «perché si cerca per trovare con maggiore dolcezza e si trova per cercare con maggiore ardore» (*De Trin.*, 9, 1, 1; 15, 2, 2). Quando si comprende questo, alla fine l'ultima parola delle nostre parole diventa il silenzio e la prima parola del nostro silenzio si fa adorazione.

BIBLIOGRAFIA

Le indicazioni bibliografiche, che rappresentano soltanto una selezione dell'enorme quantità delle opere concernenti il tema, saranno date secondo l'ordine della trattazione seguito nella voce.

1/

Per quanto riguarda la questione metodologica messa a fuoco nell'introduzione si rimanda a: P. SILLER, *La teologia dogmatica: il Dio uno*, in: AA. VV., *Bilancio della teologia del XX secolo*, a cura di R. VANDER GUCHT-H. VORGRIMLER, vol. III, Roma 1972, pp. 13-25; W. BREUNING, *La dottrina trinitaria*, *Ibidem*, pp. 26-43; J. M. ALONSO, *La reflexión teológico-trinitaria*, *ibid.*, in: AA. VV., *La Trinidad*, *ibid.*, Salamanca 1973, pp. 165-202; E. AUMONIER, *Traité de la Trinité et méthode théologique*, in: «Science et Esprit» 25, 1973, 319-340; J. MOLTSMANN, *Il Dio crocifisso*, Brescia 1973.

2/

Per la rivelazione biblica della Trinità rimandiamo, in primo luogo, al volume: AA. VV., *La notion biblique de Dieu*. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes, Gembloux-Louvain 1976 (in appendice una preziosa bibliografia distinta per temi, pp. 450-501). È anche utile riferirsi a questi studi generali: A. W. WAINWRIGHT, *The Trinity in the New Testament*, London 1962; K. RAHNER, «Theos» nel Nuovo Testamento, in: *Saggi teologici*, Roma 1965, pp. 467-587; F. FESTORAZZI, *Rivelazione biblica di Dio*, in: AA. VV., *I teologi del Dio vivo, o. c.*, pp. 63-126; C. SPICQ, *Dio e l'uomo secondo il Nuovo Testamento*, Roma 1969; A. DEISSLER, *Il Dio dell'Antico Testamento*, in: AA. VV., *Saggi sul problema di Dio*, a cura di J. RATZINGER, Brescia 1975, pp. 51-67; W. THÜSING, *L'immagine di Dio nel Nuovo Testamento*, *Ibidem*, pp. 69-100.

3/

Per una messa a fuoco, in particolare, della questione cristologica del NT ci si può riferire ai due volumi su *L'evento Cristo* del corso di dogmatica *Mysterium salutis*, vol III/1-2, Brescia 1971; e inoltre a: G. SEGALLA, *Cristologia del Nuovo Testamento*, in: AA. VV., *Il problema cristologico oggi* (V Congresso naz. A.T.I., Assisi 2-5 gennaio 1973), Assisi 1973, pp. 3-130; W. THÜSING, *Approcci neotestamentari a una cristologia dialogico-trascendentale*, in: K. RAHNER-W. THÜSING, *Cristologia. Prospettiva sistematica ed esegetica*, Brescia 1974, pp. 97-363; W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Brescia 1975, in part. pp. 238-258; E. SCHILLEBEECKX, *Gesù. La storia di un vivente*, Brescia 1976.

I seguenti studi riguardano invece alcuni aspetti specifici pure toccati nell'indagine sul NT: W. BOUSSET, *Kyrios Christos*, Göttingen 1921²; M. E. BOISMARD, *Le prologue de S. Jean*, Paris 1953; CH. DUQUOC, *Le dessein salvifique et la révélation de la Trinité en S. Paul*, in: «Lumière et Vie» 29, 1956, 67-94; F. ROMANIUK, *L'amour du Père et du Fils dans la sotériologie de S. Paul*, Roma 1961; B. VAN IERSEL, «Der Sohn» in den synoptischen Jesusworten, Leiden 1961; F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (FRALNT, 8), Göttingen 1963; W. THÜSING, «Per Christum in Deum». Studien zur Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in der paulinischen Hauptbriefen, Münster 1965; J. JEREMIAS, *Abba* (Suppl. al GLNT, 1), Brescia 1968; ID., *Teologia del NT.*, vol. I, *La predicazione di Gesù*, Brescia 1972; H. SCHLIER, *Die Anfänge des christologischen Credo*, in: AA. VV., *Zur Frühgeschichte der Christologie*, Freiburg i. Br. 1970, pp. 13-58; W. MARCEL, *Abba, Père! La prière du Christ et des Chrétiens*, Roma 1971²; A. FEUILLET, *Il prologo del Quarto Vangelo*. Studio sulla teologia giovannea, Assisi 1971; ID., *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, Paris 1972; F. PORSCH, *Pneuma und Wort*. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums, Frankfurt

a.M. 1974; J. D. G. DUNN, *Jesus and the Spirit. A Study of Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*, London 1975.

4/

Per l'argomento specifico della protologia ci si può riferire a: F. K. KRIST, *Jesus Sobbia*, Zürich 1970; P. BENOIT, *Préexistence et incarnation*, in: «Revue Biblique» 77, 1970, 5-29; C. WESTERMANN, *Principio e fine della Bibbia*, Brescia 1973; R. G. HAMERTON-KELLY, *Pre-existence, Wisdom and The Son of Man. A Study of the Idea of Pre-existence in the New Testament*, Cambridge 1973; M. DELCOR, *Le Dieu des Apocalypiciens*, in: AA. VV., *La notion biblique de Dieu, o. c.*, pp. 209-228; W. SCHMITALS, *L'Apocalittica*, Brescia 1976. Naturalmente, sempre per quanto riguarda la rivelazione biblica, sarà indispensabile rifarsi alle voci del *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, per es.: *agapao*, *apostello*, *ghennao*, *erchomai*, *theos*, *logos*, *preuomai*, *pneuma*, ecc.

5/

Per quanto si è detto a proposito della storia del dogma trinitario ci si può riferire alle seguenti opere: TH. DE RÉGNON, *Études de théologie positive sur la S. Trinité*, 5 voll., Paris 1892-1900; J. LEBRETON, *Histoire du Dogme de la Trinité des origines au Concile de Nicée*, 2 voll., Paris 1927-1928^o; J. ALFARO, *Dio Padre*, in: AA. VV., «Dizionario Teologico» dir. da H. FRIES, ed. it. a cura di G. RIVA, vol. I, Brescia 1966, 468-478; G. L. DOSSETTI, *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli*, Roma 1967; R. CANTALAMESSA, *La tematica di Dio nei Padri*, in: AA. VV., *I teologi del Dio vivo, o. c.*, pp. 127-148; ID., *Dal Cristo del Nuovo Testamento al Cristo della Chiesa*. Tentativo di interpretazione della Cristologia patristica, in: AA. VV., *Il problema cristologico oggi, o. c.*, pp. 131-172; H. DE LUBAC, *La fede nel Padre, in Cristo, nello Spirito*. Saggio sulla struttura del Simbolo apostolico, vol. I, Torino 1970; G. L. PRESTIGE, *Dio nel pensiero dei Padri*, Bologna 1969; J. N. D. KELLY, *Il pensiero cristiano delle origini*, Bologna 1972; A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*. De l'âge apostolique à Chalcedoine (451), Paris 1973 (ed. or. *Christ in Christian Tradition*, New York 1965); M. J. LE GUILLOU, *Le mystère du Père*. Foi des apôtres, gnoses actuelles, Paris 1973; K. RAHNER, *I due tipi fondamentali della Cristologia*, in: *Nuovi Saggi*, vol. V, Roma 1975, pp. 303-317; M. SIMONETTI, *La crisi ariana del IV secolo*, Roma 1975.

6/

Aggiungiamo anche, per quanto si è detto all'inizio della seconda parte: G. BORNKAMM, *mysterion*, in: GLNT, VII, Brescia 1971, 645-716; K. RAHNER, *sul concetto di mistero nella teologia cattolica*, in: *Saggi teologici, o. c.*, pp. 391-465.

7/

Per l'elaborazione teologica della fede indichiamo, in primo luogo, l'edizione del *De Trinitate* di S.

AGOSTINO, intr. di A. Trapé-M. F. Sciacca, trad. it. G. Beschin, Roma 1973 (con ricca bibliografia alle pp. CXV-CXXVII). Per quest'opera agostiniana e per la sua influenza sulla teologia medioevale si veda: M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster 1927; ID., *Liber Propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, 2 voll., Münster 1930; ID., *Die Spannung von Metaphysik und Heilsgeschichte in der Trinitätslehre Augustins*, in: «Studia Patristica», ed. F. L. CROSS, VI (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur, 81), Berlin 1962, pp. 505-538; ID., *Die Trinitätskonzeption in Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum*, in: AA. VV., *Von Sinn des Ganzen*. Wissenschaft und Weltbild. Monatsschrift für alle Gebiete der Forschung, Festschrift L. Gabriel, Wien 1962, pp. 229-237; ID., *Neuplatonische Elemente im Trinitätsdenken des Itinerariums Bonaventuras*, in: AA. VV., *S. Bonaventura 1274-1974*, II, Grottaferrata 1973-1974, pp. 45-69.

8/

Ancora per un'analisi e interpretazione della teologia medioevale si possono utilmente consultare: G. COLOMBO, *Per una storia del trattato teologico di Dio*, in: AA. VV., *I teologi del Dio vivo*, o. c., pp. 27-61; R. MASI, *La teologia di Dio nella Scolastica Medioevale*, *Ibidem*, pp. 149-197; G. ANGELINI, *L'ortodossia e la grammatica*. Analisi di struttura e deduzione storica della teologia trinitaria di Prepositino, Roma 1972.

9/

Per quanto riguarda in modo speciale la dottrina tomistica e il dibattito che la concerne si rimanda anche a: H. F. DONDAINE, *S. Thomas d'Aquin, Somme Théologique. La Trinité*, 2 voll. Paris 1943-1946; A. MALET, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de S. Thomas d'Aquin*, Paris 1956; C. STRÄTER, *Le point de départ du traité thomistique de la Trinité*, in: «Sciences ecclésiastiques» 14, 1962, 71-87; C. VAGAGGINI, *La hantise des «rationes necessariae» de S. Anselme dans la théologie des processions trinitaires de S. Thomas*, in: *Spicilegium Bencense*, Paris 1959, pp. 103-139; ID., *Il senso teologico della liturgia*, Roma 1968; G. LAFONT, *Structures et méthode dans la Somme Théologique de S. Thomas d'Aquin*, Bruges 1961; ID., *Peut-on connaître Dieu en Jesus Christ? Problématique*, Paris 1969; F. MARINELLI, *Personalismo trinitario nella storia della salvezza*. Rapporti tra la SS. Trinità e le opere ad extra nello *Scriptum super Sententiis* di S. Tommaso d'Aquino, Roma-Parigi 1969; F. BOURASSA, *Questions de théologie trinitaire*, Roma 1970; A. REGAN, *Conspectus doctrinalis missionum divinarum invisibilium*. De reatu creationis ad Deum per missiones invisibiles ad mentem S. Thomae Aquinatis, Roma 1970.

10/

Ancora per integrare la problematica trattata nella terza parte si rimanda a: K. RAHNER, *Il Dio trino*

fondamento originario e trascendente della storia della salvezza, in: AA. VV., *La storia della salvezza prima di Cristo (Mysterium salutis II/1)*, Brescia 1969, pp. 401-507; H. U. VON BALTHASAR, *Lo Spirito Santo come Amore*, in: *Spiritus Creator*. Saggi teologici, vol. III, Brescia 1972, pp. 101-116; J. ALFARO, *Cristo glorioso, rivelatore del Padre*, in: *Cristologia e antropologia*, Assisi 1973, pp. 156-204; ID., *Persona e grazia*, *Ibidem*, pp. 398-423. Per l'uso e l'abuso dell'analogia delle triadi, in particolare nell'epoca post-medioevale, si veda: E. WIND, *Misteri pagani nel Rinascimento*, Milano 1971, appendice 2, pp. 297-312; appendice 4, pp. 317-320.

Il testo di K. JASPERS sulla fede trinitaria, citato alla fine della terza parte, è in: *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, Milano 1970, pp. 331-332.

11/

Rimandiamo ora a dei volumi che affrontano globalmente il tema della Trinità nei vari aspetti biblici, storico-dogmatici, sistematici e sono utilizzabili per l'insegnamento: AA. VV., *La storia della salvezza prima di Cristo*, o. c.; S. VERGES-J. M. DALMAU, *Dio rivelato in Cristo*, Roma 1972; C. NIGRO, *Dio più grande del nostro cuore*. Il mistero di Dio nella storia della salvezza: verso una sintesi teologica, Roma 1974.

12/

Le opere che seguono hanno invece un carattere più o meno divulgativo e adatto alla catechesi: B. PIAULT, *Il mistero del Dio vivente uno e trino*, Catania 1957; J. DANIELOU, *La Trinità e il mistero dell'esistenza*, Brescia 1969; J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Brescia 1970; L. CANTWELL, *Teologia della Trinità*, Catania 1970; J. L. SEGUNDO, *Il nostro concetto di Dio*, Brescia 1974; L. SCHEFFCZIK, *Il Dio che verrà*, Torino 1975; H. BOURGEOIS, *Il Dio dei cristiani*, Bologna 1976; C. PORRO, *Il mistero di Dio*, Introduzione teologica, Torino 1976.

13/

Degli utili e approfonditi suggerimenti per la predicazione si possono trovare in: J. RATZINGER, *Dogma e predicazione*, Brescia 1974, spec. pp. 75-113; W. KASPER, *La questione di Dio come problema della predicazione*. Aspetti della teologia sistemata, in: *Saggi sul problema di Dio*, o. c., pp. 167-188; K. DELAHAYE, *La questione di Dio come problema della predicazione*. Aspetti della teologia pratica, *Ibidem* pp. 189-205.

14/

Ricordiamo inoltre tutte le voci relative al tema della *Trinità* nei vari Dizionari come: DThC, RGG, LThK, Dizionario Teologico, Sacramentum Mundi. Infine, per una integrazione di tutto il discorso qui svolto sul tema trinitario rimandiamo alle voci da noi redatte nel «Nuovo Dizionario di Teologia», Alba 1977: *Padre*, pp. 1067-1096; *Spirito Santo*, pp. 1533-1558; *Trinità*, pp. 1782-1808.

UNZIONE DEGLI INFERMI

GIORGIO GOZZELINO

I/ IL PROBLEMA DELLA IDENTITÀ DEL SACRAMENTO. - II/ TEOLOGIA BIBLICA DELLA MALATTIA E DELLA UNZIONE. - III/ LA TRADIZIONE LITURGICA. - IV/ TEOLOGIA E MAGISTERO. - V/ SINTESI SISTEMATICA.

I/ IL PROBLEMA DELLA IDENTITÀ DEL SACRAMENTO

1/ Scopo e fonti della teologia del sacramento

La trattazione teologica del sacramento dell'unzione degli infermi si propone di chiarire nel modo più adeguato possibile che cosa esso sia, quali elementi abbia, quali effetti comporti, che cosa si prefigga di realizzare, quali siano la sua struttura ed il suo significato, in sé e nel complesso della sacramentalità della chiesa. Come ogni ricerca teologica, essa si fonda primariamente sulle fonti bibliche; e poi sulla tradizione liturgica, magisteriale e teologica della chiesa. Queste perciò debbono essere — secondo l'ordine indicato — le tappe della riflessione scientifica sul sacramento.

2/ La problematicità del sacramento

Nel caso dell'unzione degli infermi, però, si verifica una situazione particolare che concerne la sua stessa identificazione. A differenza di altri sacramenti, sulla identità dei quali esiste una sostanziale concordanza di vedute, dell'unzione sono state date e si danno tuttora — almeno in Occidente — due versioni molto differenti, che causano una profonda diversifi-

cazione sia della sua teologia che della sua prassi.

a)

Secondo una grossa corrente di pensiero — che si è formata e consolidata a partire soprattutto dal secolo IX, e poi si è protratta sino al Vaticano II — l'unzione va intesa come «estrema unzione», o *sacramentum exeuntium*, sacramento dei moribondi. Il suo compito specifico consiste nel disporre alla morte ed alla gloria celeste. Suoi destinatari sono coloro che si trovano prossimi a morire, ed il suo ambito è costituito dalla morte. L'unzione, di conseguenza, viene chiamata sacramento della consacrazione della morte. O sacramento della risurrezione: nel senso che introduce i credenti alla gloria come e quanto i sacramenti della iniziazione li introducono alla grazia.

b)

Secondo un'altra concezione invece — che è molto più vicina alla interpretazione del sacramento anteriore al secolo IX; che si riconnette su molti punti alla teologia orientale; e che ha trovato, sotto la spinta del concilio Vaticano II, la massima diffusione nell'attuale periodo postconciliare — l'unzione deve essere interpretata come unzione degli infermi o *sacramento dei malati*. Il suo compito specifico consiste

nell'offrire ai fedeli sottoposti alla durissima prova della malattia il conforto di Cristo e della chiesa. Sono suoi destinatari i malati nei quali la malattia sia causa di vera crisi spirituale; ed il suo ambito sta nella malattia in quanto tale. L'unzione perciò viene chiamata il sacramento della vittoria cristiana sulla malattia: qualunque venga ad essere la fisionomia concreta — di guarigione od anche di morte — che tale vittoria assumerà di fatto.

Le due concezioni sono profondamente diverse. Ne deriva un contrasto che pone le teologia del sacramento in una situazione di forte problematicità.

3/ Direttive teologiche

In questa antitesi di vedute, la teologia contemporanea, il magistero attuale della chiesa e la prassi liturgica odierna non assumono un atteggiamento neutrale. Illuminati dalla lunga verifica delle due interpretazioni avvenuta nella storia, essi si muovono sempre più categoricamente nella direzione della seconda versione. E chiedono ai credenti — come risulta con chiarezza dalle direttive del nuovo rituale del sacramento — di instaurare una prassi consentanea a questo raddrizzamento di prospettive.

Sulla base della fondatezza delle motivazioni teologiche che giustificano tali direttive, anche noi intenderemo l'unzione non come sacramento della morte, ma come sacramento della malattia. Nel contempo terremo ben presenti le ragioni della concezione opposta: sia per valutarne la portata, sia soprattutto per integrarne i valori.

II/ TEOLOGIA BIBLICA DELLA MALATTIA E DELLA UNZIONE

1/ Scopo della ricerca biblica

La fede della chiesa vede nella unzione degli infermi il sacramento della malattia in senso proprio. Poiché la fede si pone sotto la parola di Dio come risposta a quanto essa propone, bisogna chiedersi anzitutto che cosa dicano della malattia e della unzione le Scritture.

2/ Malattia e sofferenza nell'Antico Testamento

Nel considerare questo tema, occorre ricordare che le scritture non parlano della malattia se

non nell'ambito più generale del mistero della sofferenza. L'una e l'altra vanno studiate congiuntamente.

a)

La certezza fondamentale di Israele si appunta sulle promesse di Dio sancite dall'Alleanza. Grazie ad essa, Israele si attende dalla vita la pienezza dei beni. Ogni giorno però sperimenta l'amara realtà della sofferenza e della malattia. Entrambe quindi si presentano ai suoi occhi innanzitutto ed immediatamente come uno «scandalo», ossia come un elemento estraneo, ingiustificato, illegittimo, perché in contrasto con le sicurezze dell'Alleanza.

L'AT non considera mai la malattia da un punto di vista direttamente scientifico, ma sempre nella prospettiva della relazione con l'Alleanza, cioè dal punto di vista religioso. Non gli interessa propriamente la malattia, quanto piuttosto il suo riverbero sul rapporto con Dio. Ma, appunto, non la concepisce mai come un bene od un vantaggio. Anche quando si rende conto che Dio può servirsi per promuovere il bene, la giudica un «essere di meno» che svaluta tutto l'uomo. Perciò si pone fermamente agli antipodi di ogni forma di dolorismo, ossia di ogni glorificazione gratuita e semplicistica della malattia come tale.

b)

Il contrasto della realtà della malattia con l'Alleanza, purtuttavia, è un fatto: il quale solleva un gravissimo problema. Se la malattia rappresenta qualcosa di estraneo alla Alleanza, come mai esiste? Perché la sofferenza? Il dolore, lo scacco, il fallimento?

A queste domande, antiche quanto l'uomo, Israele tenta di rispondere per molte vie e diverse tradizioni.

La sua prima soluzione — che ha come testi base i primi tre capitoli del Genesi — consiste nel dire che la malattia e la sofferenza vengono dal peccato. Siccome la malattia conclude nella morte, essa ne riproduce il senso, che è quello di un segno del peccato. Anche la malattia, come la morte, annuncia la dannazione, viene da Satana, ne manifesta il potere, e rappresenta uno dei segni dell'ira di Dio contro il mondo peccatore.

c)

Questa risposta appare incontestabilmente vera. Al contempo, urta contro altri fatti che sono altrettanto inconfutabili: primo tra tutti lo scandalo della sofferenza del giusto e della

prosperità dei malvagi. Da sola quindi non può bastare.

Conformandosi rigidamente allo schema peccato e sofferenza, Israele tenta allora di aggirare l'ostacolo dicendo: l'impunità dell'empio è soltanto apparente e provvisoria; ben presto pagherà salato per tutto il male che ha fatto (Sal 73). Poi, rendendosi conto della parzialità di questa soluzione, si appella all'idea della solidarietà, secondo la quale la responsabilità di qualcuno è in qualche modo la responsabilità di tutti; e dichiara — ripetendo il proverbio popolare di Ger 31, 29 ed Ez 18, 1 — che non esiste alcun innocente. In un terzo tempo, e specialmente con Giobbe e l'Ecclesiaste, intuisce e proclama che la sofferenza del giusto è una prova: qualcosa che saggia la sua religiosità permettendole di verificarsi e di espandersi; qualcosa, soprattutto, che impone all'uomo di fidarsi di Dio in ogni caso, e perciò lo porta all'esito altissimo di conoscerlo realmente (Gb 42, 4).

d)

Tale conoscenza trascendente apre la strada alla rivelazione inaspettata ed inaudita della retribuzione escatologica. Nella macerazione della malattia, il credente deve volgere il suo sguardo non tanto verso il passato, come richiede la concezione del legame peccato e sofferenza, quanto piuttosto verso il futuro. Dio infatti dispone di uno spazio ulteriore alla esistenza terrena, nel quale compirà ogni giustizia. Ciò avverrà con l'avvento dell'era messianica, che sconfiggerà anche la malattia (Is 19, 22; 53, 4; 57, 18). Ed accadrà in totalità nella risurrezione finale dalla morte, mediante la quale Dio completerà la sua vittoria sulla malattia (Dn 12, 1 ss.; Sap 2-5; 2 Mac 7, 9-23; 12, 43 ss.)

e)

Non solo. Grazie alla forza di Dio, sofferenza e malattia, da scandalo e frutto del peccato che sono, possono divenire luogo di salvezza. I giusti nella sofferenza espiano le colpe altrui (tema del Servo sofferente). Gli empi i propri peccati. La forza di Dio è tale da rovesciare all'interno il senso stesso della malattia.

f)

Questo spiega la condotta paradossale di Dio di fronte alla sofferenza. Da una parte la combatte, perché è uno scandalo. Dall'altra la permette, perché la vittoria su di essa passa attraverso essa stessa. L'ultima parola sulla malattia

consiste, così, nella proclamazione di una vittoria straordinaria degna della trascendenza di Dio.

3/ **Malattia e sofferenza nel Nuovo Testamento**

Rispetto all'AT, il NT si colloca in una continuità di contenuti e di metodo che risulta particolarmente rigorosa. Tutte le tradizioni dell'AT sono riprese: senz'altra originalità che quella della convergenza sul Cristo, e con lo stesso stile di occasionalità.

Anche il NT parla della malattia nel contesto generale della sofferenza proiettando sulla prima ciò che vale della seconda. La sofferenza che più lo interessa è quella che proviene dalla fedeltà alla fede, ossia è la cosiddetta sofferenza apostolica. Ma la malattia viene assimilata ai suoi significati.

Si ribadisce che la malattia in sé non è affatto un valore bensì uno scandalo, una presenza estranea ed odiosa da combattere ed abolire: come fa Gesù con i malati che incontra.

Pure per il NT la connessione della malattia col peccato appare incontestabile. Il legame però non si mostra rigido. Non giustifica l'idea che il male personale sia causato necessariamente da colpe personali (Gv 9, 3), né esclude che la malattia possa provenire da cause indipendenti dal peccato.

Decisivo è l'apporto neotestamentario alla tradizione della risurrezione e della retribuzione escatologica. Le guarigioni miracolose operate da Gesù e dai discepoli si presentano come altrettanti annunci ed anticipazioni di quella vittoria definitiva sulla malattia.

L'identità di Gesù quale servo sofferente, conferma e verifica, a sua volta, la tradizione della sofferenza come espiazione operata dai giusti in favore dei peccatori.

E ritorna nel NT la constatazione della condotta paradossale di Dio di fronte al male. Gesù, massima rivelazione di Dio, da una parte lotta contro la sofferenza, dall'altra la proclama dato irrinunciabile della sua opera e del suo discepolato. In essa si raggiunge, ma solo grazie a Lui, la conoscenza autentica della santità, o diversità, di Dio.

4/ **L'originalità della malattia e la giustificazione della unzione**

La malattia appare dunque come una situazione limite che invero sia la problematicità e rischiosità della sofferenza, sia la sua possibilità

di essere trasfigurata da Dio in luogo di salvezza. Essendo tanto legata alla morte, essa si presenta come una forma di sofferenza non comune ma più grave delle altre. Come tale, non può essere vissuta in modo positivo senza un rapporto con la potenza salvifica di Dio che sia particolarmente intenso. Gli esiti redentivi della malattia possono essere realizzati solo a condizione che si stabilisca con il Cristo risorto un legame di speciale intensità. Si intravede così la ragione della esistenza di una particolare forma di incontro del Cristo con i malati.

5/ Teologia biblica della unzione

Chiarita la visione biblica della malattia, è necessario considerare la connessione esistente secondo le scritture tra la malattia stessa e la prassi di unzione dei malati che viene testimoniata per la prima volta in forma esplicita da Gc 5, 14-15. Si può dire che questa prassi sia la forma particolare di incontro del Cristo con i malati della quale la Bibbia lascia intravedere la necessità?

a)

Nell'AT l'unzione con l'olio possiede una molteplicità di significati che ritornano anche nel NT. L'olio costituisce uno dei prodotti base della terra degli ebrei, e quindi è un simbolo naturale di prosperità e ricchezza: di conseguenza l'unzione significa gioia ed onore. L'olio serve a profumare il corpo, a fortificare le membra, ed a far luce: l'unzione perciò simboleggia l'elezione di Dio e serve come segno di consacrazione. L'olio è molto utile per curare le piaghe: ungere con l'olio quindi vuol dire curare, guarire, e purificare. E si conosce una unzione dei defunti intesa a prepararli per la vita futura. Tutti questi significati sono in qualche modo presenti in ogni gesto di unzione.

b)

Il NT però conosce un gesto di unzione che pur inverando questi sensi li supera tutti, qualificandosi come diverso da tutti. Si tratta appunto di quella prassi di unzione che viene «insinuata» — per dirla col concilio di Trento — da alcune pericope dei sinottici, e «promulgata» invece dal passo citato di Giacomo.

La insinuano quei testi, primo tra tutti Mc 6, 7. 12-13, nei quali la cura dei malati, dato costante della azione salvifica di Gesù, appare demandata pure ai suoi discepoli. La promulga Giacomo: nel senso che suppone e richiama

una prassi stabilita. I primi costituiscono il retroterra pratico del rito. Il secondo la sua constatazione come fatto compiuto. Gli uni e l'altro si sorreggono e si illuminano reciprocamente.

c)

Che cosa risponde il testo di Giacomo, visto in questo contesto più vasto, alla domanda formulata all'inizio? Le sue indicazioni appaiono diverse a seconda del livello nel quale lo si legge. Considerato in riferimento alla sola analisi esegetica, esso offre indicazioni preziosissime riassumibili così: per i malati della comunità esiste una unzione accompagnata da una preghiera della fede compiuta dai presbiteri o capi della comunità, che induce tre effetti trascendenti: una grazia di rinvigorimento e liberazione; una rinascita, che può essere assieme spirituale e corporale; e, quando occorra, la remissione dei peccati. Tale unzione prolunga la missione di Cristo e dei suoi discepoli verso i malati. Ma si distingue dal loro carisma delle guarigioni miracolose. A questo livello peraltro, non si può dire che il testo identifichi categoricamente l'unzione ivi descritta con la risposta speciale alla malattia, della quale abbiamo parlato: che asserisca, cioè, una sua vera e propria sacramentalità.

Considerata invece nell'ambito vivo della tradizione della Chiesa — o, come ha dichiarato il concilio di Trento: *ut ex apostolica traditione per manus accepta Ecclesia didicit* (DS 1695) — la pericope di Giacomo testimonia che l'unzione è un vero sacramento.

La prima lettura è indispensabile per la seconda. Quest'altra suppone e completa la precedente. Se il dettato di Giacomo non basta nella sua nuda lettera a garantire la sacramentalità dell'unzione, la lettura della chiesa permette di capire, viceversa, che esso attesta realmente questa connessione tra malattia ed unzione e perciò costituisce il suo vero fondamento biblico. Tale lettura, in effetti, non inventa né introduce dall'esterno un sovrappiù di significato. Ma consente di penetrare autenticamente nello spessore dei suoi contenuti.

III/ LA TRADIZIONE LITURGICA

1/ Liturgia e teologia del sacramento

Il significato pieno della missione di cura dei malati evocata da Giacomo può essere colto solo attraverso la lettura della chiesa. Questa

lettura viene fatta dalla prassi viva della liturgia e dalla riflessione tematica della teologia che conclude nel magistero. Alla considerazione del fondamento biblico del sacramento, allora, deve far seguito lo studio del suo sviluppo liturgico, della sua teologia, e del magistero.

2/ Le tre età della evoluzione liturgica occidentale

La storia della prassi ecclesiale latina della unzione dei malati si distingue abbastanza nettamente in tre grandi periodi storici, ossia: a) in un periodo che va dall'epoca apostolica e subapostolica all'epoca della riforma carolingia (fine del secolo VIII); b) in un secondo periodo che dall'epoca carolingia si estende fino alle richieste di rinnovamento del concilio Vaticano II; c) e nel periodo attuale del postconcilio. I primi due momenti si caratterizzano per una certa gravitazione tendenzialmente massimalista: il primo è incline a dare rilievo quasi esclusivamente al rinvigorimento corporale; il secondo all'effetto spirituale del perdono dei peccati e della preparazione alla morte. Da esso nasce il primo dei due orientamenti dichiarati in apertura. Nel terzo momento si tenta una sintesi costruita su di un nuovo equilibrio.

3/ Dall'epoca apostolica all'età carolingia

Prima del secolo V le testimonianze sulla unzione sono scarse ed insicure. Un frammento della versione copta della *Didachè*, contenente una brevissima preghiera di ringraziamento per l'olio, potrebbe riportarci al secolo II. Una lamina d'argento, scoperta nel 1963 in una grotta palestinese, comproverebbe una prassi della unzione che risalirebbe agli anni 70-80. Ma su questi reperti la critica non è concorde. Il primo testo certo, dopo Giacomo, è una benedizione dell'olio riportata dalla *Traditio Apostolica* di Ippolito, che potrebbe appartenere al secolo IV.

Col secolo V invece le testimonianze si fanno relativamente abbondanti. In primo piano invece alcune formule di benedizione dell'olio: la formula romana *Emitte* dei sacramentari gelsiano e gregoriano (riportabile all'inizio del secolo V); la formula gallicano-visigotica *In tuo nomine* (dei secoli VII-VIII); la formula milanese *Domine sancte gloriose* (anteriore al secolo IX); e la formula visigotica *Domine Jesu Christe*, composta anch'essa probabilmente prima del seco-

lo IX. Viene poi un gruppo di documenti che tramandano dati concreti della prassi del tempo. Tra tutti fa spicco una importantissima lettera di papa Innocenzo I a Decenzio, vescovo di Gubbio, del 19 marzo 416: nel capo VIII della quale si menzionano il ministro ed i destinatari della unzione. È il testo che ha sancito definitivamente il riconoscimento dell'autorità della pericope di Giacomo. Seguono alcuni sermoni di Cesario di Arles (del 503-504), un testo di Cassiodoro (540-570), un sermone di Eligio di Noyon (nato verso il 590, morto nel 660) e due brevi allusioni del venerabile Beda (672-735).

L'insieme attesta che l'unzione viene immediatamente intesa come un sacramento in senso forte. Consta di due tempi: la benedizione dell'olio e l'unzione del malato, delle quali la prima è ritenuta più importante e viene riservata al vescovo. L'unzione invece ha come ministro il vescovo, più sovente il prete, e più spesso ancora i fedeli stessi. Viene conferita in tutti i casi di malattia e per ogni sorta di mali e non è mai limitata ai casi gravi. Non si pensa alla morte. Gli effetti attesi sono il rinvigorimento corporale e la guarigione fisica, con possibilità di remissione dei peccati.

4/ Dall'epoca carolingia al Vaticano II

Questo lunghissimo periodo — i cui principali documenti sono una serie di rituali che in un primo tempo proliferano e poi vengono progressivamente emarginati da un processo di unificazione che culmina nel rituale romano di Paolo V, del luglio 1614 — si distingue per una forte sottolineatura della dimensione penitenziale della unzione ed un concomitante slittamento della prassi del sacramento nella direzione della morte; tanto che il sacramento viene chiamato «estrema unzione» o unzione data *in extremis*, e si costituisce una triade di iniziazione alla gloria celeste comprendente, secondo l'ordine, la penitenza, il viatico e l'unzione. Nel contempo però si assiste al costituirsi di un movimento di rimonta verso il ricupero della identità della unzione come sacramento della malattia, che culmina nel Vaticano II.

5/ Il postconcilio

Dopo un periodo di sperimentazione regolato da appositi direttori — come, in Italia, quello liturgico pastorale della CEI, del 26 febbraio 1967 — il 30 novembre 1972 viene approvato ed il 7 dicembre promulgato il nuovo ritua-

le della unzione: *Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae*, la cui versione tipica italiana è stata pubblicata il 23 maggio 1974. Il sacramento non è più chiamato «estrema unzione» ma solo «unzione degli infermi». Si accentra sul soccorso di tutto l'uomo, sotto il profilo della vita sia spirituale che corporale. La situazione specifica che lo definisce non è più la morte né lo stato di peccato, ma appunto la malattia.

6/ Il nuovo rito della unzione

Secondo il nuovo rituale, il rito ordinario della unzione si struttura in tre parti: alcuni riti iniziali, i riti costitutivi del sacramento, e pochi riti conclusivi.

I riti iniziali comprendono un saluto del sacerdote; l'aspersione con l'acqua benedetta secondo l'opportunità; una monizione intesa a spiegare il significato del sacramento; l'atto penitenziale; e la lettura della parola di Dio.

I riti costitutivi iniziano con una preghiera liturgica, che può essere recitata anche dopo l'unzione; proseguono con l'imposizione delle mani in silenzio sul capo dell'infermo, seguito da un rendimento di grazie sull'olio quando sia già benedetto, o con la sua benedizione quando ancora non lo sia; giungono al loro culmine con la sacra unzione, limitata alla fronte ed alle mani ed accompagnata dalla formula in quattro stichi: «Per questa santa unzione e la sua piissima misericordia/ti aiuti il Signore con la grazia dello Spirito Santo (R.: Amen)/. E, liberandoti dai peccati,/ti salvi e nella sua bontà ti sollevi (R.: Amen)»; si concludono con una preghiera, diversa per il caso di un malato comune, di una persona anziana, di un infermo in grave pericolo, e di un agonizzante. E infine i riti di conclusione prescrivono la recita comune del Padre nostro e la benedizione finale del ministro.

7/ Sguardo d'insieme riassuntivo

Considerata nel suo insieme, la prassi liturgica occidentale della unzione mostra una reale evoluzione riguardante soprattutto tre punti: il ministro del sacramento, i destinatari, ed i suoi effetti.

a)

Anche se espresso in forme e modi diversi, non vi è alcun dubbio sul fatto che l'unzione sia intesa come un vero sacramento in senso stretto. Dapprima però erano ministri della sua appli-

cazione anche i semplici fedeli, e poi soltanto i sacerdoti.

b)

In un primo momento l'unzione era applicata ad infermi colpiti da qualunque tipo di malattia, anche molto leggera, senza alcun riferimento alla morte. In un secondo momento è stata riservata ai malati gravi, con tendenza ad esclusivizzarsi sui moribondi. Ed ora si incentra sugli infermi colpiti da vera malattia, senza escludere i moribondi, ma anche senza includerli nel caso ordinario di amministrazione. In tal modo si dà una successione di tre epicentri: malattia qualunque, morte, malattia di una certa serietà.

c)

Parallelamente, in un primo momento si attende dalla unzione soprattutto la guarigione corporale. Poi si valorizzano gli effetti spirituali, in specie quelli della remissione dei peccati e della preparazione alla morte. E attualmente si cerca una sintesi che includa sia gli effetti spirituali sia quelli corporali, senza sopravvalutarne o minimizzarne alcuno.

Così l'evoluzione è reale, ma nella continuità. Non implica propriamente rotture bensì un rovesciamento di epicentri, di prospettive e di enfasi. Lo sviluppo attuale avviene non nel segno di un rinnegamento del passato, ma nello sforzo di un equilibrio nuovo realizzato nella integrazione di tutti i dati della tradizione.

8/ La tradizione liturgica orientale

Quanto alla prassi orientale, si constata che essa si stacca da quella occidentale in diversi punti, ma soprattutto nel riferimento alla morte, che in essa è rimasto sempre remotissimo. Altrettanto marcati risultano gli elementi di contatto: oltre alle affinità rituali, esiste un collegamento con la prima prassi occidentale nella valorizzazione della guarigione corporale e con la seconda nella sottolineatura della dimensione penitenziale.

IV/ TEOLOGIA E MAGISTERO

1/ Prassi e dottrina

Il quadro storico positivo della lettura della pericope di Giacomo compiuta dalla chiesa si completa nella integrazione della prassi con i dati della storia della teologia e del magistero.

2/ L'insegnamento della scolastica

La teologia dei sacramenti in senso stretto si è venuta organizzando verso i secoli XII-XIII. Parallelamente, la prima dottrina completa sulla unzione è stata messa a punto dalla grande scolastica, che le ha conferito uno statuto teologico di tale portata da orientare il suo corso per tutti i secoli seguenti.

Caratteristica e limite base di questa teorizzazione sono stati il fondarsi esclusivamente sulla prassi vigente del tempo. Anche se esistono scuole diverse, le idee dominanti dell'epoca sono identiche per tutti. L'effetto primo e principale della unzione viene identificato nell'aspetto penitenziale, legato alla prossimità della morte. Tale effetto consiste, per la scuola francescana, nella remissione dei peccati veniali che ancora ostacolano l'ingresso immediato nel Regno dei cieli; e per la scuola domenicana, nella rimozione dei «resti del peccato», ossia delle pene temporali dovute al peccato e della debolezza spirituale che resta dopo la remissione dei peccati. Per tutti l'unzione è «estrema», o sacramento dei moribondi. Non punta affatto alla guarigione corporale, anche se talora — ossia quando è utile al bene spirituale — essa può aver luogo, bensì appunto alla liberazione e purificazione dell'anima. La prospettiva di fondo non fa perno sulla situazione «malattia», ma su quella «peccato» o «resti del peccato». E l'unzione viene collegata direttamente alla penitenza. Così pensano Pietro Lombardo, S. Bonaventura, Duns Scoto, S. Alberto Magno. Così interpreta l'unzione S. Tommaso, le posizioni del quale sono state riprese, sia pure come semplice istruzione pratica, dal concilio di Firenze (DS 1324).

3/ L'insegnamento del concilio di Trento

In questo contesto la sessione del concilio di Trento dedicata alla unzione — la XIV (novembre 1551) — segna una tappa determinante. Costretto a ribattere le negazioni radicali dei riformatori, il concilio formula una risposta, in quattro canoni, con un proemio e tre capitoli, che vincola la fede sul fatto che l'unzione sia un vero sacramento istituito dal Signore, destinato ai malati gravi e promulgato dal testo di Giacomo; sul fatto che la sua realtà consiste in una grazia dello Spirito che si traduce in una molteplicità di effetti spirituali e corporali per il bene del malato; e sul fatto che essa sia legata al ministero sacerdotale. Pur conce-

dendo un primato ai malati prossimi a morire, Trento non escludere i moribondi come soggetto del sacramento. Difende, sì, la prassi romana, ma lo fa con estrema discrezione. E sottolinea la grazia di conforto prestata al malato. Con ciò si colloca, rispetto alla teologia medioevale ed alla prassi del tempo, in una posizione che risulta di consonanza ma anche di più grande apertura.

4/ Dal concilio di Trento al Vaticano II

L'insegnamento di Trento è stato un punto di riferimento obbligato per tutta la teologia latina susseguente. Fin quasi alla vigilia del Vaticano II, tuttavia, questa si è mostrata meno duttile del concilio stesso. La prassi pastorale invece si è progressivamente aperta alla comprensione della importanza della malattia; e gli studi storici hanno consentito una migliore conoscenza sia della tradizione liturgica prescolastica, sia del rapporto del viatico con la morte. Malgrado le formule rigide del codice di diritto canonico (1918), perciò, è andata lentamente maturando quella sensibilità per la malattia che ha trovato una prima espressione ufficiale nel Vaticano II.

5/ Il Vaticano II

Pur non avendo inteso dare una dottrina specifica sul sacramento, il concilio ha proposto a suo riguardo alcune indicazioni dense di conseguenze. La denominazione «unzione degli infermi» viene riconosciuta migliore della denominazione «estrema unzione», e le viene sistematicamente preferita. Parlando dei destinatari, si evita ogni contrapposizione tra sacramento dei malati e sacramento della morte, e quindi si dice che il tempo opportuno per ricevere il sacramento «ha certamente già inizio quando il fedele, per malattia o per vecchiaia, comincia ad essere in pericolo di morte» (*Sacro-sanctum Concilium*, 73): posizione questa che si mantiene su di una linea pratico-pastorale, lasciando impregiudicato il dibattito teologico propriamente detto. Ma si chiede l'accantonamento della successione «penitenza, viatico ed unzione» in favore di un ritorno alla successione «penitenza, unzione e viatico». Richiesta, questa, soddisfatta dal nuovo rituale.

6/ Il postconcilio

A livello di teologia, il periodo postconciliare si caratterizza per la convergenza crescente nell'interpretazione dell'unzione come sacra-

mento specifico della malattia: legato, sì, al peccato, alla morte e alla guarigione corporale, però non direttamente bensì in forza della connessione della malattia con queste realtà; e a livello di magistero, per alcuni documenti di ineguale portata, imperniati, sia pure in forma più temperata, su tali orientamenti.

Al primo posto troviamo la costituzione apostolica *Sacram Unctionem Infirmorum* di Paolo VI (30 novembre 1972), nella quale sono detti soggetti della unzione tutti i malati *periculose aegrotantes*, ossia affetti da malattia seria; nella quale cioè la pericolosità della malattia prende il posto del pericolo di morte. Poi viene il documento pastorale della CEI sulla *Evangelizzazione e sacramenti della penitenza e della unzione degli infermi* (12 luglio 1974), piuttosto disuguale, ma fondato anch'esso, almeno nell'ultima parte, sul superamento della concezione dell'unzione come sacramento della morte.

7/ Conclusione

Dalla considerazione d'assieme della riflessione teologico-magisteriale della chiesa si desume che essa pure ha conosciuto una notevole evoluzione. Da un rigido ancoramento iniziale dell'unzione alla morte e alla penitenza, è passata ad un raddrizzamento di prospettive consistente nel porre alla base del sacramento, quale suo specifico, non più la morte od il peccato, bensì veramente la malattia come tale. Molti problemi connessi restano insoluti. Il mutamento di rotta, però, può dirsi, malgrado alcuni ritardi, sostanzialmente acquisito.

V/ SINTESI SISTEMATICA

1/ I dati portanti del sacramento

Conclusa la parte storico-positiva, intesa a rintracciare gli elementi fondamentali della identità del sacramento, si richiede ora una sintesi che consenta di raggiungerne una comprensione globale adeguata, ed aperta a sviluppi futuri. Come si è visto, i punti nevralgici del sacramento sono quelli riguardanti i suoi effetti ed il suo soggetto. D'altro canto, risultano altrettanto importanti le domande sul senso della unzione sul perché del suo esserci, sul suo ministro e sul suo carattere ecclesiale. Tutti questi elementi del sacramento debbono essere assunti come altrettanti dati portanti della sintesi.

2/ Gli effetti dell'unzione degli infermi

a) Impostazione generale

Le pagine precedenti mostrano, pur nella loro brevità, che la storia del sacramento connette gli effetti dell'unzione a tre realtà; la malattia, il peccato e la morte. Il legame con la malattia determina due importanti effetti: il conforto spirituale, o sostegno dato al malato nella sua condizione di infermo qui ed ora; e la guarigione corporale. Il legame con il peccato fonda una seconda coppia di effetti: l'abolizione dei resti del peccato; ed eventualmente il perdono dei peccati stessi. E il legame con la morte stabilisce l'effetto della disposizione alla morte e alla gloria.

Questi cinque effetti sono tutti veri ed autentici. Ma soggiacciono ad un giuoco di dipendenze che non può essere alterato senza snaturare l'identità stessa del sacramento. Se il riferimento dell'unzione alla malattia viene collocato al primo posto, si garantisce la possibilità di conferire all'unzione una fisionomia originale e distinta da quella di qualunque altro sacramento: giacché la malattia non entra nello specifico di nessuno degli altri. Se invece si privilegiano la seconda o terza connessione, l'unzione diventa automaticamente un doppione della penitenza o del viatico, che è il vero sacramento della morte.

Siccome, poi tra i primi due, l'effetto spirituale, quando ci sia la fede, si avvera sempre, l'effetto primario e definiente del sacramento va identificato nel conforto, o rimedio, o rinvigorismento del malato in quanto e perché malato. Tutto il resto esiste in dipendenza da esso. Esiste la guarigione corporale perché essa è una versione autentica, anche se non l'unica possibile, né la definitiva, di tale conforto. Esiste l'abolizione dei resti del peccato, ed eventualmente del peccato stesso, perché il rimedio spirituale, ossia la capacità effettiva di affrontare in modo salvifico la situazione malattia, comporta la liberazione da ciò che nella malattia si pone contro la salvezza. Esiste infine la preparazione alla morte o disposizione alla gloria, perché l'esito della malattia non può essere sempre e soltanto la guarigione, e perciò nella capacità di vivere la situazione-malattia in modo costruttivo deve entrare anche la possibilità di affrontare la morte in maniera salvifica. Così, il punto di riferimento specifico della unzione sta veramente là ove la tradizione liturgica, pur con fluttuazioni, l'ha sempre vista: nella malattia. L'unzione è sacramento: significa e conferisce la grazia. Ciò vuol dire che il

Cristo risorto s'appropria a fondo, attraverso di essa, di una situazione specifica dell'uomo. Tale situazione è precisamente quella della malattia. Tutto il resto viene raggiunto in quanto si lega ad essa. I sacramenti producono ciò che significano: il simbolo della unzione è quello di un rimedio di conforto e di rinvigorimento del malato; qui sta l'effetto fondamentale del sacramento.

b) *La malattia umana ed il suo significato*

A che cosa si deve che la malattia sia tanto importante da giustificare un sacramento inteso specificamente a vincerla? Lo si deve alla complessità e gravità dei suoi riflessi sull'uomo, già delineate nella parte biblica ed ora da precisare più in dettaglio.

1) La malattia è uno scandalo, un ostacolo, un «essere di meno», come qualunque altra forma di male presente nel mondo, ma raggiunge una gravità assai superiore a gran parte delle altre. Colpendo l'uomo nel corpo, essa lo aggredisce nel vivo della sua unità esistenziale. Per ciò stesso mette radicalmente in discussione i suoi progetti più concreti e l'intero equilibrio delle sue scelte esistenziali. La profondità del male della malattia va apprezzata sul metro della unità dell'uomo con il proprio corpo. Il corpo è per l'uomo la concretezza attiva e passiva del suo essere con gli altri e per gli altri nel mondo. La malattia intacca il corpo, e ne capovolge il senso: da strumento fondamentale che era, lo muta in potenza ostile che si oppone alla voglia di vivere dell'uomo. Essa tende a rompere i riferimenti più immediati e necessari dell'uomo: quello al proprio corpo, agli altri, al mondo. Costituisce perciò una situazione di crisi di estrema gravità: e cioè una «prova» nel senso più grave del termine.

2) La malattia possiede un legame reale con il peccato, che aggrava atrocemente la sua pericolosità. Certo, non si tratta di un legame esclusivo. Molte infermità non hanno alla base alcun abuso di libertà, né proprio né altrui: l'infermità è un rischio inerente alla condizione corporale dell'uomo. Moltissime malattie però provengono di fatto da colpe personali o incarnate in strutture. Soprattutto, non esiste malato che sia del tutto immune dal peccato, ossia che possa sfuggire all'aggravamento tragico della crisi della malattia indotto dalla presenza del peccato nella sua vita.

3) Malgrado questa negatività, primaria e fondamentale, esiste nella malattia qualcosa che si presta a promuovere l'uomo. Paradossalmente, anche da realtà tanto odiose come le infermità,

possono provenire degli esiti salvifici, quali: l'instaurazione di un rapporto con Dio finalmente rispettoso della sua trascendenza inviolabile; la purificazione dai peccati propri, ottenuta con l'assumere lealmente il carico ed i compiti della malattia, il primo dei quali resta sempre, peraltro, quello di combatterla; l'espiazione dei peccati altrui; la testimonianza dei valori che si recuperano nella malattia, ad esempio il primato assoluto di Dio e dell'amore e la conseguente relativizzazione degli impegni terreni.

Va tenuto costantemente presente, però, che tali esiti positivi nascono dalle infermità non in forza delle infermità stesse, ma in forza solo del Cristo. Le infermità rassomigliano a serpenti velenosi che possono essere cangiati in strumenti di vita quando si trovino mani esperte che sappiano trarne il veleno per trasformarlo in medicina. Nel caso della malattia le mani salvatrici sono quelle del Cristo e del suo Spirito.

c) *Il conforto-rimedio del rinvigorimento spirituale*

Quale è allora la logica, e quali sono i contenuti, degli effetti del sacramento? Il primo e fondamentale effetto della unzione consiste nella acquisizione della capacità di vincere — nel senso più profondo del termine — la malattia: ossia di viverla in modo salvifico per sé e per gli altri. Il sacramento dona al malato, nell'assunzione di una missione e nel superamento di una impotenza, ciò di cui è segno, e cioè il conforto di Cristo. Esso riproduce nei malati di oggi i gesti di salvezza compiuti da Gesù sui malati del suo tempo. Li salva: cioè, suscita in essi la comprensione della propria prova, la forza e la pazienza, la serenità e la volontà, la fiducia e l'amore necessari per non abbattersi, per non ribellarsi vanamente, per non cessare di lottare tenacemente contro la propria malattia, e per unire la propria sofferenza al sacrificio redentivo del Signore (aspetto consacratorio). La parola «conforto» assume qui una posizione chiave. Vuol dire «essere forte con». Coglie di colpo il cuore del fatto, che è quello di una presenza attiva che fa forti e che promuove realmente l'uomo perché non risolve le difficoltà al posto suo ma lo abilita a soluzioni personali. Tale presenza efficace è innanzitutto e primariamente quella del Cristo e del suo Spirito, ma coimplica la presenza viva della chiesa. Trattandosi di conforto conferito per una situazione di guasto, si parla di rimedio. E poiché il guasto raggiunge, data l'unità del

corpo con l'uomo, la stessa libertà, si aggiunge al termine «rinvigorismento» l'aggettivo «spirituale» per specificare che si tratta appunto di un rilancio della libertà, ossia di qualcosa che va ben oltre la pura ripresa del vigore fisico.

d) *L'abolizione dei resti del peccato*

Questo effetto lo poniamo per secondo perché ha luogo, almeno parzialmente, ogni volta che il sacramento viene ricevuto fruttuosamente. I resti del peccato sono da una parte le debilitazioni spirituali — offuscamento dell'intelligenza religiosa, debolezza della volontà, squilibrio della sensibilità — causate dal peccato, che rimangono anche dopo la riconciliazione; e dall'altra le pene temporali da scontare, ossia le connivenze col peccato da sciogliere. La loro abolizione entra direttamente nell'ambito non già dell'unzione bensì della penitenza. Le infermità però trovano nei resti del peccato una amplificazione grave del potere malefico loro proprio. La pericolosità dei resti, cioè, ingigantisce quella della malattia, i loro rischi si assommano e fanno unità: perciò l'unzione li fronteggia entrambi. Ciò significa che l'unzione non agisce sui resti del peccato in quanto tali ma in quanto entrano nella malattia e ne aggravano il potere distruttivo.

e) *La guarigione corporale*

Per comprendere questo terzo effetto, bisogna tener conto che la guarigione corporale può compiersi in due forme: una immediata terrena, ed una trascendente escatologica. La prima consiste nel ricupero della salute fisica. La seconda coincide con la glorificazione del corpo. La guarigione terrena entra nella logica della unzione perché costituisce pur sempre il modo più immediato di vincere la malattia. Ma non può dirsi affatto il suo intento primario, bensì soltanto un esito possibile dell'effetto primario del rinvigorismento spirituale del malato. Proprio perché soltanto terrena, essa rappresenta non la vittoria totale sulla malattia, ma solo un suo segno o anticipo precario destinato a concludere nella realtà significata ed a dissolversi in ciò che annuncia. Perciò non si verifica sempre.

La guarigione escatologica invece, è la guarigione definitiva e completa. L'unzione si definisce come sacramento della vittoria sulla malattia, certo: ma della vittoria totale. Perciò il suo effetto corporale risulta infallibile quanto alla guarigione escatologica; contingente invece quanto al suo annuncio.

f) *La remissione dei peccati*

La logica di questo quarto effetto ci riporta sostanzialmente a quella del secondo. Se la rischiosità della malattia viene aggravata dai postumi del peccato, tanto più risulta esasperata dal peccato stesso. Ma l'unzione non soppianta la penitenza, perché la sua dimensione penitenziale si giustifica unicamente sul riflesso negativo del peccato sulla malattia. Lo prova il fatto che la contrizione nel caso suo non richiede né l'accusa dei peccati né l'assoluzione, bensì solo quei gesti che Giacomo ha enunciato in riferimento alla malattia.

g) *La disposizione alla morte*

A proposito di questo ultimo effetto, bisogna innanzitutto riconoscere che le insistenze della tradizione a suo riguardo hanno colto ed espresso una sua dimensione reale e indiscutibile. Il riferimento alla morte è una componente specifica dell'identità della malattia: sia perché l'infermità gravita verso la morte e può portare effettivamente ad essa, sia perché la prospettiva della morte è uno dei fattori patologici più importanti della malattia.

Ancora una volta però il sacramento raggiunge la morte non perché questa sia il suo oggetto specifico, ma per via della continuità che la morte possiede con la malattia. L'unzione anima la reazione salvifica del malato nella propria situazione di crisi; tale situazione può concludere nella morte, e quindi l'azione del sacramento si estende fino alla morte. Allora, l'interpretazione teologica dell'unzione come consacrazione della morte non è corretta perché colloca al primo posto un dato che è reale ed essenziale ma al contempo derivato e secondario, e così confonde i tratti genuini del sacramento. Come appare categoricamente dal nuovo rituale, il sacramento della morte non è l'unzione bensì il viatico. L'unzione non consacra la morte e neppure la malattia. Il suo vero scopo consiste nel consentire al malato di vivere in modo salvifico tutti gli esiti possibili della malattia.

3/ **Il soggetto della unzione degli infermi**

Alla luce di queste puntualizzazioni, si può capire a chi sia destinata l'unzione: ad ogni battezzato ammalato precisamente in quanto ammalato. Il nuovo rituale parla di malattia seria. Non qualunque malattia, banale o passeggera, quindi: ma una malattia che abbia un certo pe-

so sul piano fisico e psicologico. Forse può essere un buon criterio definire seria e grave quella malattia, qualunque sia, che induce nel soggetto una crisi spirituale: giacché, allora, senza svalutare il dato clinico, si concede la dovuta importanza alla reazione soggettiva del malato.

In ogni caso, il soggetto dell'unzione non può essere primariamente il moribondo, perché l'unzione non ha lo scopo primario di preparare alla morte. Entrano sicuramente tra i suoi destinatari i malati cronici, i tubercolotici, i poliomielitici, gli handicappati, gli incurabili di ogni categoria. Ed anche i vecchi indeboliti seriamente dalla loro senilità.

4/ La fisionomia concreta della unzione degli infermi

Chiariti questi punti essenziali siamo in grado ormai di procedere ad una definizione oggettiva del sacramento. L'unzione degli infermi è un gesto culmine di comunione del Cristo, del suo Spirito e della chiesa con il malato: un gesto atto a conferirgli il potere di vincere la malattia, ossia atto a dargli il conforto, il rimedio ed il rinvigorismento spirituale necessari perché egli possa realizzare, anche nella sua situazione di crisi, la propria personale trasformazione pasquale, approdando alla guarigione corporale escatologica e magari, quale suo segno, a quella immediata; liberandosi dai peccati e dai loro resti; e disponendosi, nel caso di malattia mortale, ad entrare nella morte in modo salvifico. Nell'unzione l'uso salvifico della situazione malattia, realizzabile e da realizzarsi già ben prima di essa, trova il proprio vertice ed assieme il proprio specchio; la sua punta di efficienza e la sua più grande rivelazione.

5/ La giustificazione del sacramento dei malati

Ma perché, dopo tutto, esiste un sacramento della vittoria sulla malattia? La risposta è già emersa a più riprese: perché la malattia non costituisce una situazione umana comune, ma un evento particolarmente rischioso che esalta gravemente la velenosità insita in qualunque sofferenza umana. La logica della unzione è affine a quella del matrimonio e della penitenza. Tra gli elementi primari della vita posseggono un peso decisivo l'amore, il peccato e la sofferenza. Però, la forma d'amore più connaturale alla esistenza terrena è quella coniugale; il peccato è soprattutto la colpa grave; la sofferenza

che più coinvolge l'uomo è quella che lo raggiunge fin nell'intimo della corporeità, aprendo le porte al disfaccimento della morte. Pur essendoci quindi un sacramento — l'eucarestia — per i tre elementi presi nella loro accezione più ampia ed unitariamente, ne esistono altri tre, subordinati all'eucarestia, che si rivolgono specificamente all'amore sessuale, alla colpa grave e alla malattia. Tuttavia, mentre il matrimonio consacra l'amore sessuale, l'unzione, come fa la penitenza rispetto al peccato, non consacra la malattia bensì la vince. Essa perciò risulta particolarmente vicina alla penitenza.

6/ Il ministro della unzione

Per sé la benedizione dell'olio è riservata al vescovo. Il nuovo rituale nondimeno, autorizza, in caso di necessità, ogni sacerdote. Rispetto alla unzione, non v'è dubbio che per ora l'unico ministro valido del sacramento sia il sacerdote od il vescovo. Resta da chiedersi se la chiesa è talmente legata a questa prassi da non poter accordare tale potere ad altri, ad esempio a dei diaconi. Sulla base della prima tradizione del sacramento, sembra non si possa escludere tale possibilità.

7/ Il carattere comunitario-ecclesiale del sacramento dei malati

Concludiamo con una parola sul rapporto dell'unzione con la chiesa e la comunità locale. Nei sacramenti nulla avviene senza la chiesa, la quale infatti costituisce il sacramento primordiale; e dunque per ciascuno di essi l'ecclesialità risulta indispensabile. Nel caso della unzione però la partecipazione della comunità è richiesta da altri due fattori: dal fatto che l'unzione rappresenta il segno del conforto non solo del Cristo, ma anche appunto della chiesa; e dal fatto che l'unzione corona, e perciò suppone, tutto un complesso di interventi sui malati che sono compito della comunità. Come dice il titolo generale del nuovo rituale, non si dà unzione senza la cura pastorale dei malati. Tale cura vincola tutti. L'unzione quindi deve essere un gesto comunitario, che completa e suggerisce un impegno effettivo della comunità.

BIBLIOGRAFIA

1/ Opere generali

G. DAVANZO, *L'unzione sacra degli infermi*. Questioni teologico-canoniche, Torino 1958; G. GOZ-

ZELINO, *L'unzione degli infermi*, Torino 1976: è l'opera che sviluppa ampiamente le linee tracciate dal presente contributo; J. L. LARRABE, *La Iglesia y el sacramento de la unción de los enfermos*, Salamanca 1974; M. MAGRASSI, *L'unzione degli infermi*. Per un rito nuovo. Una teologia ed una pastorale rinnovate, Noci 1973; C. ORTEMAN, *Il sacramento degli infermi*. Storia e significato, Torino-Leumann 1972; B. SESBOÛE, *L'onction des malades*, Lyon 1972.

2/ Articoli di sintesi

R. BERAUDY, *Le sacrement des malades*, in: NRT 96, 1974, 600-634: articolo di assieme eccellente per equilibrio ed informazione; G. DAVANZO, *Unzione degli infermi*, in: «Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale» Roma 1973², 1122-1127; J. C. DIDIER, *L'onction des malades dans la théologie contemporaine*, in: LMD 113, 1973, 57-80; A. GRILLMEIER, *Das Sakrament der Auferstehung*, in: GeistLeb 34, 1961, 326-336: è un saggio della corrente che vede nella unzione il sacramento della

disposizione alla gloria; C. E. O'NEILL, *L'unzione degli infermi*, in: «Bilancio della teologia del sec. XX», vol. III, Roma 1972, pp. 307-309.

3/ *Opere ed articoli a carattere catechetico-pastorale* L. BRANDOLINI - R. CAVEDO - G. DAVANZO - R. FALSINI - M. MIGNONE, *La malattia e l'unzione degli infermi*. Proposte per la cura pastorale, Milano 1975; S. DE GIORGI, *Orientamenti per la pastorale della unzione degli infermi*, in: «Anime e Corpi» 55, 1974, 475-503: è il testo della relazione tenuta nel giugno 1974 alla XI assemblea generale della CEI; A. KNAUBER, *Teologia pastorale della unzione degli infermi*, in: «Matrimonio, Penitenza, Unzione» Roma-Brescia 1971, pp. 197-241; R. ZIGLIOLI - M. VERONESE - B. MAGGIONI - A. M. TRIACCA - G. GOZZELINO - G. COLOMBO - S. SPINANTI - R. CAVEDO - M. AUGÈ - E. LODI - V. CIRRELLI - R. FALSINI - M. MIGNONE - G. COLOMBO, *Il sacramento dei malati*. Aspetti antropologici e teologici della malattia. Liturgia e Pastorale, Torino-Leumann 1975.

UOMO I/ANTROPOLOGIA DAL PUNTO DI VISTA FILOSOFICO

PIER ANGELO SEQUERI

Premessa. - I/ **PROFILO STORICO:** 1/ Le origini della tradizione occidentale: l'essenza dell'uomo è la sua anima. 2/ La filosofia moderna: l'essenza dell'uomo è il suo pensiero. 3/ La svolta antropocentrica: l'uomo è essenzialmente il risultato della sua prassi storico-sociale e/o della sua decisione esistenziale-individuale. 4/ Il dibattito contemporaneo: la ricerca di una sintesi tra riflessione filosofica e scienze dell'uomo. - II/ **RIPRESA TEORETICA:** 1/ L'ambiguità dell'onto-teologia naturalistica e dell'antropo-teologia umanistica. 2/ La struttura dell'essere-personale e la dialettica dell'essere-umano: l'oggettività costituita come profilo formale dell'antropologia scientifica. 3/ La struttura dell'essere-personale e la dialettica dell'essere-umano: la soggettività costituita come profilo formale dell'antropologia fenomenologica. 4/ L'ermeneutica dell'assoluta differenza ontologica come orizzonte ultimo e totalizzante del sapere filosofico intorno all'uomo.

Premessa

Il termine «antropologia», nel senso oggi prevalente, indica lo studio del modo umano di vivere attraverso l'osservazione positiva e l'analisi storico-morfologica delle sue molteplici caratterizzazioni. Inteso in questo senso esso appare in epoca relativamente recente (J. F. Blumenbach, 1752-1840). L'ampliamento e il radicamento «filosofico» dell'antropologia si prospetta già con L. Feuerbach (1804-1872): ma riceve un'immagine definita in modo relativamente organico anche per quanto riguarda l'ambito specifico dell'indagine soltanto nella riflessione avviata all'inizio del nostro secolo da M. Scheler (1875-1929). Un tale sviluppo filosofico dell'antropologia è invero

ancora lontano dall'essere universalmente accettato: e ciò sia da parte degli «scienziati» che da parte dei «filosofi». Il problema dell'antropologia come forma di «conoscenza» è complicato inoltre dalle discussioni recenti sullo statuto epistemologico delle scienze storico-sociali (in particolare sul loro rapporto con i giudizi di «valore») e dal dibattito filosofico-culturale sul problema dell'umanesimo (in particolare sul carattere apparentemente ineluttabile del suo assorbimento nella sfera d'attrazione delle opposte «ideologie»).

L'attività cognitiva e l'impegno di riflessione attualmente denotate con il termine di antropologia — sia per quanto riguarda il lato analitico-descrittivo, sia per quanto concerne il lato dell'approfondimento teorico — ha co-

maunque origini assai lontane. Le sue radici si trovano in effetti agli inizi della nostra cultura occidentale. La designazione retrospettiva di Erodoto di Alicarnasso (secolo v a.C.) come primo grande «etnologo» (anche l'uso di questo termine risale alla seconda metà del secolo XVIII) è in verità assai pertinente. Discorso analogo può essere fatto a proposito della sorprendente «modernità» della problematica «umanistica» (etica, sociale, politica, culturale) sollevata in sede filosofica da Protagora a Socrate. In tal senso l'antropologia, come discorso sull'uomo — su ciò che è e su ciò che può e deve essere — è un ambito specifico già chiaramente delineato alle origini della nostra tradizione culturale: e accompagna indissociabilmente — sia pure in forme più o meno riflesse e anche molto diverse tra loro — la storia del pensiero che la caratterizza. Nelle rapide annotazioni storiche di questo articolo (I) richiameremo sinteticamente i nodi strategici del discorso filosofico essenziale sull'uomo: con l'intento precipuo di segnalare e di raccogliere, entro il quadro del loro emergere diacronico, le acquisizioni e i problemi che oggi concorrono a strutturare *la questione dell'antropologia filosofica*. Di tale questione cercheremo poi di delineare il profilo teorico attraverso l'indicazione degli elementi costitutivi di tale regione della filosofia seconda (II).

I/ PROFILO STORICO

I/ Le origini della tradizione occidentale: l'essenza dell'uomo è la sua anima

L'inizio di una riflessione specificamente rivolta a mettere a tema ciò che è tipico del mondo «umano» va ricondotto — nel contesto della tradizione «filosofica» del pensiero occidentale — al movimento della *sofistica* greca, con il quale inizia quello che è stato efficacemente designato come il periodo umanistico della filosofia antica. Il famoso assioma attribuito a *Protagora*: «L'uomo è la misura di tutte le cose, di quelle che sono per ciò che sono e di quelle che non sono per ciò che non sono», indica con chiarezza il senso della rivoluzione operata dalla sofistica nei confronti dell'interesse naturalistico-ontologico per la ricerca del principio della totalità che guida gli inizi della tradizione filosofica. La degenerazione formalistica e retorica del principio antropologico all'interno della tradizione sofistica è per altro la testimonianza della fragilità speculativa conte-

stualmente inerente alla nuova apertura: e in particolare, della sua incapacità ad istituire il quadro teorico di una vera e propria antropologia «filosofica».

La determinazione decisiva per gli ulteriori sviluppi filosofici del tema antropologico si trova invece nel pensiero di *Socrate*, con la tesi di fondo secondo la quale *l'uomo è la sua anima (psychè)*, ossia il centro consapevole e operante (l'*io*) nel quale si radica e si costituisce la personalità dell'individuo. La dottrina di *Platone* darà a questa intuizione socratica una compiuta sistemazione teorica, nel quadro della scoperta del mondo intelligibile quale fondamento ontologico di quello sensibile: l'anima è la dimensione intelligibile e immateriale dell'ente-uomo, ed è *immortale* come la totalità dell'essere intelligibile e immateriale. La dottrina platonica dell'immortalità dell'anima è connessa con una teoria etica che fa perno sulla cura dell'anima attraverso il progresso della conoscenza, il disprezzo del mondo corruttibile e l'assimilazione al divino; e con una fede soteriologica legata al ciclo delle reincarnazioni. *Aristotele* conferisce una sistemazione «naturalistica» (e «razionalistica») alla dottrina platonica dell'anima: coerentemente con la sua immanentizzazione delle idee platoniche, convertite in «essenze» che definiscono la natura delle cose dando «forma» all'elemento «materiale». L'uomo sarà così definito principalmente come essere vivente che ha il «logo», e pertanto un'anima «razionale» come forma specifica.

Tra i due poli di questa tradizione filosofica — quello tendenzialmente spiritualistico-religioso (platonismo, connesso con la tradizione soterica dell'orfismo) e quello metafisico-naturalistico (aristotelismo, dominato dall'impegno analitico per la definizione delle singole componenti della realtà umana) — si muoverà la riflessione *filosofica* occidentale in tema di «antropologia» fino a Kant. L'incontro della *riflessione cristiana* con la tradizione del pensiero «ellenico» non incide direttamente sull'analisi di struttura delle componenti antropologiche se non in termini di «adattamento» delle categorie filosofiche alle esigenze della riflessione teologica (legata soprattutto ai temi della creazione, del peccato e della grazia, della cristologia: si vedano le voci corrispondenti e in particolare l'articolo sull'antropologia teologica). Importa rilevare invece, in sede propriamente filosofica, la novità effettiva — in questo caso determinante — che la struttura del pensiero cristiano intorno all'uomo introduce

nel quadro della cultura contestuale, influenzando progressivamente l'intera tradizione occidentale. Tale novità consiste essenzialmente nella introduzione della prospettiva di una *storicità* originata e orientata da un senso definitivo e di una dimensione personale della *libertà* intesa come radice della appropriazione di tale senso da parte del *singolo* individuo. La contrapposizione rispetto alle categorie della necessità (*ananke*) e del destino (*moira*) che fanno da sfondo all'analisi ellenica della condizione umana è pertanto sostanziale. Lo sviluppo riflesso e filosoficamente elaborato di questi elementi in ordine all'evoluzione dello schema classico della concezione filosofica dell'uomo — dal punto di vista dell'analisi di struttura — diverrà operante dopo la svolta moderna verso la soggettività e il successivo guadagno della totalità storica quale orizzonte dell'antropologia filosofica.

2/ La filosofia moderna: l'essenza dell'uomo è il suo pensiero

La svolta verso la «soggettività» che caratterizza la filosofia moderna — a partire da *Cartesio* — è dominata dalla scoperta del carattere originariamente riflesso del «dato» reale in quanto oggetto della conoscenza umana. La netta separazione tra la «res cogitans» e la «res extensa» istituita da *Cartesio* radicalizza per altro, sul piano della concezione dell'uomo, il dualismo già inerente alla tradizione classica: e rende ormai teoreticamente impossibile l'elaborazione di una antropologia filosofica che abbia come oggetto specifico l'unità e la totalità vivente dell'essere umano. La versione empiristica della fenomenologia della percezione sulla quale si basa la filosofia della soggettività (*Locke*, *Berkeley*, *Hume*) appare sostanzialmente come l'immagine speculare di quella razionalistica di *Cartesio*, e vive sul medesimo presupposto: l'estraneità radicale dell'interiore e dell'esteriore, della soggettività cosciente e dell'oggettività reale. L'approfondimento del solco tra l'identificazione spiritualistico-idealistica e la considerazione materialistico-meccanicistica dell'essere umano — successivamente sviluppate dalla filosofia e dalle «scienze» — ha la sua radice prossima nella filosofia cartesiana della soggettività e nella interpretazione gnoseologica della coscienza che le è contestuale.

Il titolo di «antropologia» designa, a partire già dal secolo *xvi*, l'ambito di considerazioni sul «fenomeno» umano che sono propriamen-

te ritenute accessorie o comunque ulteriori rispetto a quelle fondamentali di natura filosofico-speculativa: fisiologia, psicologia, etica (connessa con la dottrina degli affetti e delle passioni). In *Kant* troviamo la distinzione tra il profilo «pragmatico» dell'antropologia, rivolto alla riflessione empirico-pratica intorno all'esperienza vissuta di ciò che l'uomo «fa di se stesso», e quello propriamente «fisiologico», che assume il punto di vista di ciò che «la natura opera nell'uomo». In verità è indicato in *Kant* anche un senso propriamente filosofico e totalizzante dell'antropologia, la quale potrebbe includere la metafisica, la morale e la religione, dal momento che le tre domande fondamentali alle quali esse rispondono — circa il sapere, il fare, lo sperare — si rapportano in ultima istanza a quella decisiva che interroga: chi è l'uomo? Tuttavia *Kant* non ha dato forma ad una antropologia «filosofica» così concepita. Sotto il profilo rigorosamente speculativo in effetti, il luogo «tematico» della riflessione trascendentale intorno all'uomo è ancora quello originariamente definito dall'idea di «anima»: intesa per altro unicamente quale funzione unificante della totalità dei fenomeni relativi alla sfera della soggettività. Il tema del senso della vita umana si ritrova perciò interamente consegnato alla sfera assiologica dell'agire: dove appunto troviamo il discorso sull'immortalità dell'anima quale postulato della ragione pratica. Il problema filosofico dell'essenza dell'uomo si sposta in tal modo dal suo originario asse metafisico-teoretico per concentrarsi intorno al tema etico-pratico della *libertà*, che è il presupposto radicale — e assolutamente indeducibile — del compito originario e necessariamente infinito dell'autorealizzazione dell'uomo. Ed è proprio questa figura della libertà a «definire» assolutamente l'essere umano nella sua «singolarità» specifica. L'enigma della libertà è infatti propriamente il luogo, secondo *Kant*, in cui può essere colto il mistero originario dell'essere uomo: ciò che lo rende indeducibile sia rispetto all'idea di un Dio «creatore» (che non dà ragione della imperfezione e della fallibilità radicale inerenti alla libertà personale), sia rispetto ai rigorosi determinismi della causalità «naturale» (che non danno ragione della struttura inerente alla scelta e alla decisione etica, la quale per altro rappresenta il modo peculiare della realizzazione dell'uomo come persona). La figura della libertà quale dimensione ontologicamente *costitutiva* della persona umana rimane il «più stupefacente di tutti gli enigmi».

Il sistema idealistico (Hegel), e poi il sistema naturalistico (Darwin), rappresentano i due estremi emblematici della lacerazione culturale immanente alla svolta moderna verso la soggettività. La prospettiva della singolarità e della libertà dell'essere-uomo (come «persona») cede a favore di quella della generalità e della necessità: «fenomenologia dello spirito» e «origine della specie» inquadrano geneticamente l'essere umano come epifenomeno di un processo totalizzante, rispettivamente quello dello Spirito assoluto e della Natura materiale. L'elemento emergente, al di là della contrapposizione tra i due «sistemi», è quello formale della *processualità dialettico-evolutiva*, che viene per altro a configurare la *storicità* quale dimensione costitutiva dell'essere umano, e non solo come una connotazione estrinseca del suo *operare* nel mondo. Lo sviluppo successivo dell'istanza storicistica renderà inevitabile la crisi di questo radicamento del discorso sull'uomo nella logica di un «sistema» assoluto e totalizzante (razionalistico o positivistico che sia).

3/ La svolta antropocentrica: l'uomo è essenzialmente il risultato della sua prassi storico-sociale e/o della sua decisione esistenziale-individuale

Dopo la seconda metà del secolo XVIII si apre intanto verso autonomi sviluppi la moderna *scienza antropologica*: originariamente elaborata nella scia dello studio delle razze e delle civiltà (ma non senza connessione con le istanze etico-politiche aperte dalla «filosofia» dell'illuminismo); successivamente (secolo XIX) sviluppata in connessione con l'approfondimento della teoria dell'evoluzione quale principio scientifico orientativo per l'interpretazione degli stessi fenomeni socio-culturali; per venire poi a confluire in misura sempre più larga con la storia e la morfologia delle culture (*etnologia*, e più recentemente *antropologia culturale*). Nell'800 nondimeno, l'esigenza di ricondurre la filosofia alla considerazione dell'uomo *concretamente esistente*, è vigorosamente propugnata — in opposte direzioni, ma concordemente in senso anti-idealistico — da Feuerbach e da Kierkegaard. Ed è con questi autori che si può propriamente parlare di svolta «antropologica» o «antropocentrica» della filosofia: vediamo brevemente in che senso.

Il programma di una riduzione formale e materiale della filosofia (e della teologia) all'antropologia è prospettato da Feuerbach nella forma di un capovolgimento radicale della tra-

dizione speculativa e religiosa culminante nell'idealismo hegeliano. È importante sottolineare che, nella formulazione del progetto di una «nuova» filosofia come «antropologia» integrale, Feuerbach contesta esplicitamente il carattere deceptivo degli sviluppi inerenti alla svolta moderna verso la soggettività nei confronti del soggetto reale, cioè l'uomo concretamente esistente. La tradizione filosofico-religiosa che si assomma nella filosofia hegeliana ha fatto dell'essere soggettivo un'astrazione, in quanto l'ha pensato «senza soggetto»: consolidando specularmente, al tempo stesso, l'alienante proiezione religiosa dell'autocoscienza umana nell'ipostasi divina. L'eccentricità dell'essere umano rispetto all'oggetto della teologia — e della filosofia (hegeliana) che ne rappresenta l'enfasi speculativa — deve essere riscattata: l'essere dell'uomo «in ciò che lo distingue dalla bestia è non solo il fondamento, ma anche l'oggetto della religione», onde l'autentica filosofia è quella che riporta alla luce la coscienza dell'infinità e dell'assolutezza dell'essere umano, che nella religione si manifesta come dissociata dall'uomo stesso. La filosofia «dell'avvenire» dovrà dunque contrastare l'enfaticizzazione speculativa della soggettività astratta che rinviene il lato teologico dell'alienazione religiosa, facendo dell'uomo «l'oggetto unico, universale e supremo della filosofia»: sino a configurare l'antropologia, con l'inclusione dell'intera dimensione materiale-sensibile della natura, come la «scienza universale». Una tale concentrazione antropologica della filosofia (e del sapere in generale) comporta anche, nella prospettiva feuerbachiana, lo sviluppo coerente della sua funzione «umanistica»: in quanto «filosofia dell'uomo» la nuova filosofia è anche essenzialmente «filosofia per l'uomo». Ad essa pertanto — sia pure senza pregiudizio alcuno della «dignità e dell'autonomia della teoria, anzi in profondo accordo con essa» — è costitutivamente inerente «una tendenza pratica nel più alto senso della parola»: fino al punto di poter affermare che essa «subentra al posto della religione, implica in se stessa l'essenza della religione, è essa stessa veramente religione» (*Principi della filosofia dell'avvenire*, 140). L'essere umano infatti è il vero «dio» per l'uomo: il punto di vista della nuova filosofia — *Homo homini deus* — è dunque principio pratico che «segnerà una svolta decisiva nella storia del mondo». La conseguenza necessariamente implicata nell'assunzione di tale prospettiva è infatti questa: che il principio fondamentale della prassi umana

— la sua «legge prima e suprema» — non potrà essere se non «l'amore dell'uomo per l'uomo» (*L'essenza del cristianesimo*, 286). La verità della filosofia non è dunque altro che la totalità della vita dell'essere umano: e questa «totalità» è data dall'unità del «genere» umano come realtà naturale, sensibile, sociale. L'uomo singolo infatti, se da un lato è il principio del concreto essere-uomo come realtà sensibile determinata, dall'altro non racchiude in se stesso (come individuo) l'essenza dell'uomo in quanto tale: essa infatti è data soltanto nella concreta ed effettiva «unità dell'uomo con l'uomo». In questo senso il rapporto *sociale* — che ha la sua radice nel fatto stesso della costituzione dell'individuo («occorrono due uomini per generare la vita dell'uomo, di quello spirituale come di quello fisico») e si struttura mediante lo sviluppo comunitario delle relazioni io-tu — rappresenta l'ambito dell'effettiva autorealizzazione dell'uomo. Ed è anche il luogo in cui emerge il senso positivo del limite necessariamente inerente all'individualità, che è condizione necessaria per l'edificazione dell'uomo attraverso l'amore, e al tempo stesso determinatezza finita che deve essere superata proprio in ordine alla effettiva realizzazione dell'essere-uomo che in essa e per essa si concretizza.

La difficoltà di comporre adeguatamente la dimensione naturale-sensibile con quella personale-cosciente della realtà storico-sociale dell'uomo, nonché la regressione «hegeliana» (oltretutto priva di compensazione «dialettica») inerente alla concezione del rapporto tra l'umanità individuale del singolo e quella totale della specie (che risolve la prima nella seconda), sono i limiti «interni» più vistosi dell'antropologia filosofica feuerbachiana. Il giovane Marx tenterà la soluzione della prima difficoltà attraverso l'istituzione della nozione di *prassi produttiva* — che è indissolubilmente e simultaneamente principio costitutivo della relazione uomo-natura e del rapporto sociale — quale fondamento unificante e dialettico della realtà storico-sociale dell'uomo (cfr. i cosiddetti *Manoscritti parigini del 1844* e le famose *XI Tesi su Feuerbach*). Ma il privilegio accordato alla struttura materiale della prassi che viene posta come fondamento ontico della totalità storica dell'uomo e principio epistemologico per la istituzione della sua verità — nonché l'assolutizzazione della dialettica ad essa immanente come struttura originaria, non consentono il raggiungimento dell'integrazione cercata tra il punto di vista antropologico e il

punto di vista materialistico. Di fatto — non senza una certa coerenza — il punto di vista antropologico (e con esso quello della filosofia) sarà abbandonato. L'essere «uomo» viene infatti a configurarsi, nella realtà, essenzialmente come il «prodotto» complessivo del «lavoro» sociale: e la condizione strutturale di tale processo di autoproduzione dell'uomo è la produzione materiale dell'esistenza attraverso la trasformazione della natura. L'analisi «scientifica» delle condizioni materiali della produzione è dunque la base cognitiva e la chiave interpretativa della realtà storico-sociale: si tratta perciò di «spiegare il processo reale della produzione, e precisamente muovendo dalla produzione materiale della vita immediata, assumere come fondamento di tutta la storia la forma di relazioni che è connessa con quel modo di produzione e che da esso è generata, dunque la società civile nei suoi diversi stadi, e sia rappresentarla nella sua azione come Stato, sia spiegare partendo da essa tutte le varie creazioni teoriche e le forme della coscienza, religione, filosofia, morale, ecc. e seguire sulla base di queste il processo della sua origine, ciò che consente naturalmente anche di rappresentare la cosa nella sua totalità (e quindi anche la reciproca influenza di questi lati diversi l'uno sull'altro)» (K. MARX-F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, pp. 29-30). La somma «di forze produttive, di capitali e di forme di relazioni sociali, che ogni individuo e ogni generazione trova come qualche cosa di dato, è la base reale di ciò che i filosofi si sono rappresentati come "sostanza" ed "essenza dell'uomo"» (*Ibidem*, p. 30). La tesi dell'interpretazione materialistica della storia, formulata ne *L'ideologia tedesca*, indica con chiarezza per quale strada si apre nel pensiero di Marx la via alla critica materialistico-dialettica dell'economia politica: che sarà formulata ne *Il Capitale* come inizio di una nuova metodologia conoscitiva della realtà storico-sociale. Una forma di conoscenza decisamente alternativa a quella dell'antropologia filosofica: anche a quella, pure materialistica, socialista e prassiologicamente orientata, proposta da Feuerbach come «nuova filosofia». Non a caso tuttavia, il problema dell'antropologia filosofica (che cosa è, in verità, l'uomo?) rimarrà uno dei «vuoti» più costantemente riemergenti e provocanti per la tradizione di pensiero che, ispirandosi a Marx in ordine alla critica economica, politica e sociale, vi cercherà altresì con ricorrente impegno le premesse «filosofiche» di un nuovo «umanesimo».

L'esigenza anti-idealistica di una svolta della riflessione filosofica verso la considerazione del concreto uomo storico assume, in *Kierkegaard*, la forma di un rinvio all'*esistenza del singolo*, inteso essenzialmente come individualità spirituale. La peculiarità che definisce l'essere umano infatti, a differenza di ogni altro essere vivente, è il carattere essenziale di ogni singolo individuo rispetto all'esistenza della specie alla quale appartiene. La possibilità di decidere individualmente il senso dell'esistenza data come «umana» è pertanto la condizione strutturale dell'essere «uomo»: al punto che «mancare» tale decisione equivale all'autoannullamento, essendo ogni altra dimensione dell'essere umano «inessenziale» rispetto a quella del destino spirituale dell'individuo. La consapevolezza del potere di decidere liberamente — e per sempre — la propria esistenza da parte del singolo, lo rende ineluttabilmente preda di un'angoscia radicale (angoscia soggettiva) che investe l'intero mondo delle cose con le quali l'uomo entra in relazione (angoscia oggettiva) e si concreta in quella che Kierkegaard chiama la «malattia mortale» (la disperazione di non poter sperare neppure nella morte quale liberazione dall'angoscia). L'ambiguità radicale dell'angoscia che accompagna la libertà della decisione esistenziale risiede per altro in questo: che essa orienta simultaneamente alla caduta qualitativa dell'esistenza fino al limite estremo del rifiuto di ogni salvezza e al salto qualitativo dell'esistenza stessa nell'affidamento assoluto al rapporto con Dio. Il salto religioso della fede è il «punto di Archimede» per la realizzazione dell'uomo come singolo: nella fede infatti la dialettica angosciosa dell'esistenza temporale si apre alla certezza assoluta del suo riscatto definitivo per opera della grazia di Dio. L'incolmabile differenza «qualitativa» tra l'Assoluto e il relativo, l'Infinito e il finito, l'Eterno e il temporale, si carica in tal modo — pur rimanendo insuperabile la radicale tensione in cui essa colloca l'esistenza dell'uomo — di un senso salvifico: è quello indicato dal «paradosso» del Cristo, Dio nel tempo e Uomo singolo, che diventa con-temporaneo ad ogni singolo uomo disposto a lasciarsi afferrare dall'Assoluto.

La nozione base di *esistenza*, nel senso aperto da Kierkegaard, si affermerà soltanto nel *nostro secolo* come luogo fondamentale per la riflessione intorno all'essere dell'uomo. L'analisi *fenomenologica* della condizione esistenziale del singolo sarà alla radice delle cosiddette filosofie dell'esistenza: che pure verranno impostate

e svolte nelle direzioni più diverse (Marcel, Jaspers, Heidegger e, a parte, Sartre). L'attenzione analitica rivolta alla finitezza dell'esistere umano individuale (problematicità, angoscia, decisione, morte, e così via) rappresenta certo un punto di vista decisivo per lo sviluppo della riflessione filosofica contemporanea intorno all'uomo. La radicale instabilità teoretica della nozione di «esistenza» rende per altro inevitabile la sovradeterminazione del punto di vista esistenziale nella prospettiva di un'ontologia fondamentale della totalità e di un corrispondente criterio del valore.

Non a caso infatti, il dibattito intorno alla filosofia dell'esistenza e ai suoi sviluppi teoretici interessa e coinvolge le tematiche fondamentali dell'ontologia, dell'etica, della religione: e inaugura il dibattito propriamente contemporaneo sul senso globale del moderno umanesimo antropocentrico.

4/ Il dibattito contemporaneo: la ricerca di una sintesi tra riflessione filosofica e scienze dell'uomo

L'istanza programmatica di un'antropologia che affronti e svolga tematicamente la domanda circa *l'essenza* dell'essere-uomo è formalmente riproposta come questione filosofica, all'inizio del nostro secolo, da *Max Scheler*: il quale anche ne struttura l'impostazione in un modo originale e destinato ad avere un grande influsso in ordine allo sviluppo contemporaneo dei rapporti tra l'antropologia filosofica e le cosiddette «scienze dell'uomo». Il campo teorico dell'antropologia filosofica è definito infatti da Scheler come quello di una «scienza fondamentale dell'essenza e delle strutture essenziali dell'uomo; del suo rapportarsi con i regni della natura (mondo inorganico, piante e animali) e col fondamento di tutte le cose; dell'origine metafisica della sua essenza e del suo inizio nel mondo sotto l'aspetto fisico, psichico e spirituale; delle forze e potenze che lo muovono e che egli stesso muove; delle direzioni e delle leggi fondamentali del suo sviluppo biologico, psichico, storico-spirituale e sociale, sia per quanto riguarda le sue possibilità essenziali che le sue effettive realizzazioni». Nell'ambito di tale sapere — precisa Scheler — «è contenuto anche il problema del rapporto psico-fisico fra corpo e psiche, nonché del rapporto spirito e vita». Ed è soltanto lo sviluppo di una simile «antropologia» che «permetterebbe di dare a tutte le scienze che hanno per oggetto l'uomo — scienze naturali e mediche, scienze preistori-

che, etnologiche, storiche e sociali, psicologia generale ed evolutiva e caratteriologia — un fondamento filosofico ultimo e un ben determinato fine per le loro ricerche» (i testi sono tratti dall'opera *Philosophische Weltanschauung*, Bern 1954, p. 62: cit. da G. FERRETTI, *Max Scheler...*, vol. I, pp. 108-109). Dello svolgimento di questo enciclopedico programma — che l'A. stesso si apprestava a svolgere prima della sua morte — Scheler ci ha lasciato soltanto degli abbozzi: il più rappresentativo dei quali è senza dubbio quello offerto dai tre saggi raccolti nell'opera *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Darmstadt 1928). Attraverso una personale rielaborazione della prospettiva fenomenologica di Husserl, e nel contesto di un serrato confronto critico con le filosofie impegnate — sia pure in modi assai diversi — a riportare il «mondo della vita» al centro della riflessione (da Schopenhauer a Nietzsche, Dilthey, Bergson), Scheler giunge a prospettare il fecondo antagonismo tra *spirito* e *impulso vitale* come luogo in cui emerge la forma propriamente umana dell'esistere. La qualità dell'esistenza infatti è proporzionale alla capacità di opporsi al dinamismo dei fenomeni vitali e di negare l'identificazione del reale con il fattuale. Il «salto» dall'animale all'uomo si trova fuori del fenomeno generale che chiamiamo «vita»: lo spirito infatti, è proprio la dimensione per la quale l'uomo è capace di emancipazione dal legame organico e irrecusabile con l'ambiente vitale e con i processi biologici che contraddistinguono ogni altra forma vivente.

La «fenomenologia» attraverso la quale l'essenza dell'uomo si manifesta come spirito non identifica per altro, nell'analisi scheleriana, soltanto le forme del pensiero razionale: ma anche l'intera gamma di quelle percezioni, esperienze ed atti tipicamente umani che sono la bontà, l'amore, il rispetto, il sentimento, e così via. In ragione della sua essenza spirituale — che dunque non coincide con l'astratto esercizio dell'intelligenza razionale, né con la vuota identità dell'autocoscienza soggettiva — l'uomo si pone anzitutto come *aperto al mondo*: cioè capace, da un lato, di oggettivare e penetrare — differenziandoli da sé — i dati biologico-ambientali della propria esperienza; e dall'altro di costituirsi come l'ambito in cui l'opposizione tra organismo e ambiente — tipica del mondo della vita — viene trascesa mediante l'assunzione (sublimante) della condizione mondana nel processo di approfondimento dell'interiorità. D'altro canto, proprio

la trascendenza dello spirito nei confronti della vita rinvia — per la caratterizzazione ultima dell'essere-uomo — al tema del *fondamento assoluto del tutto*: rispetto a cui la stessa vita si presenta come fenomeno parziale e oggetto di trascendimento. Si pone, a questo livello, la discussione intorno al significato antropologico della *metafisica* e della *religione*.

Il programma scheleriano, che orienta alla costruzione di un'antropologia filosofica sistematicamente elaborata come regione specifica del sapere, è stato ripreso essenzialmente in due direzioni. Da un lato l'antropologia «filosofica» viene sviluppata come luogo di sintesi dei materiali offerti dalla ricerca delle singole «scienze» dell'uomo (biologia, medicina, psicologia, sociologia, etnologia, ecc.). L'obiettivo è appunto quello di giungere, attraverso l'istituzione di un punto di vista capace di fondere insieme le diverse prospettive, a delineare i tratti caratterizzanti del fenomeno umano (p. es. A. Gehlen). Dall'altro lato abbiamo invece uno sviluppo dell'antropologia filosofica fondata sull'analisi fenomenologica dell'esperienza originaria che l'uomo ha della realtà. In tale prospettiva la ricerca filosofica sarebbe orientata alla identificazione delle dimensioni costitutive e delle condizioni trascendentali della percezione che l'uomo ha di sé e del proprio mondo: e per tale via condotta ad una praticabile determinazione dell'essere uomo e del suo fondamento ontologico, oltre gli estremi «dogmatici» della tradizione idealistica e di quella materialistica (per es. Merleau-Ponty).

Le contraddizioni del pensare antropocentrico — e le conseguenti ambiguità dell'umanesimo contemporaneo — sono invero oggetto di analisi sempre più radicali e di altrettanto radicali proposte di superamento. Un punto di riferimento particolarmente significativo per lo sviluppo di questo orientamento alternativo viene trovato anzitutto nell'evoluzione del pensiero di HEIDEGGER: soprattutto a partire dalla famosa *Lettera sopra l'umanesimo*, per venire alla interpretazione di Nietzsche come massimo esponente e critico radicale al tempo stesso della prospettiva antropocentrica generata dalla tradizione metafisica dell'Occidente, fino al rovesciamento della concezione antropocentrica della verità progettato negli ultimi scritti sull'essenza del *linguaggio* come origine dell'uomo. A differenza della più recente contestazione *strutturalistica* del pensare antropocentrico tuttavia, il pensare ontologico e anti-metafisico di Heidegger orienta la sua critica radicale dell'antropologia filosofica occidentale verso il

possibile recupero di una verità essenziale dell'uomo: inteso appunto come il luogo di cui l'essere «dispone» necessariamente per manifestare la sua verità nell'accadere dell'ente, pur sempre ineluttabilmente «differente» dall'essere. Essere l'ambito di questa «ambigua» manifestazione, che è sempre anche un nascondimento, è appunto l'essenza ineliminabile dell'essere uomo: essenza ambigua per l'uomo medesimo, in quanto potenzialmente esposta agli opposti esiti della sua perdizione e della sua salvezza.

L'impostazione metodologica e gli sviluppi teorici che l'odierno metodo strutturalistico ha conferito all'ambito dell'antropologia culturale (Lévi-Strauss) conducono invece alla negazione della dimensione umana della soggettività e della libertà quale dato fenomenologicamente originario dell'insieme naturale dei segni «culturali», la cui dinamica è data unicamente dalla differente ripetizione di una struttura originaria. In questa prospettiva, assumere la soggettività cosciente e l'intenzionalità storica quale fondamento per l'analisi del dato antropologico deve ritenersi l'estremo residuo di un quadro epocale che ormai sopravvive soltanto per inerzia. Nella sua forma «scientista» (che per altro non è l'unica) il metodo strutturalistico prescrive la radicale sostituzione del punto di vista storico-dialettico con quello analitico-combinatorio per lo studio del fenomeno culturale. Estendendo il punto di vista della linguistica all'insieme dei segni materiali e gestuali, le formazioni culturali storiche vengono sincronicamente ricondotte alla struttura pre-intenzionale che spiega la combinatoria delle invarianti («codice») e consente di calcolare le possibili variazioni interne del «sistema» culturale.

Il confronto con lo strutturalismo (un termine per altro adottato più dalla convenzione culturale dei critici che non dagli autori di volta in volta assegnati all'area di pensiero che in tal modo si tenta di circoscrivere) ha riproposto di fatto in modo nuovo il *problema filosofico dell'antropologia* al centro del dibattito contemporaneo. La contestazione strutturalista infatti non investe soltanto la questione della legittimità di un'antropologia filosofica nel senso tradizionale o in quello dell'umanesimo contemporaneo, ma anche lo statuto scientifico delle cosiddette scienze «dell'uomo» (soprattutto quelle «storico-sociali») e in genere la prospettiva culturale dell'umanesimo come orientamento dominante lo sviluppo del sapere.

II/ RIPRESA TEORETICA

I/ L'ambiguità dell'onto-teologia naturalistica e dell'antropo-teologia umanistica

L'orizzonte che codetermina attualmente la posizione della domanda filosofica intorno all'uomo è segnato storicamente dallo stratificarsi degli esiti di una duplice crisi, che investe simultaneamente la visione dell'uomo e la concezione della filosofia.

Anzitutto la *crisi dell'onto-teologia*. I luoghi emblematici della crisi possono essere indicati nella filosofia di Kant e di Feuerbach. Luoghi emblematici anche perché ambigui: nel senso che in ambedue la crisi è come censurata dalla ricostruzione dell'impalcatura formale della sintesi ormai impraticabile nella sua forma tradizionale. La «antropologia» progettata da Kant e da Feuerbach come forma del sapere totale (risposta alla classica domanda filosofica circa la verità del tutto) appare infatti come interpretazione antropocentrica della teologia cristiana della creazione. Da un lato infatti la libertà umana pone l'affermazione di un Assoluto inconoscibile quale fondamento ideale dell'autorealizzazione infinita dell'uomo. Dall'altro l'uomo finito confisca a vantaggio della essenza infinita dell'essere umano gli attributi dell'Assoluto ideale, riscattando dal presupposto teistico anche la sfera della ragione pratica. L'onto-teologia oggettivistica e naturalistica contestuale all'asestamento epocale della teologia creazionistica pre-moderna (e della sua «antropologia») doveva per altro entrare in crisi di fronte allo sviluppo del moderno sapere scientifico, da un lato, e alla scoperta filosofica della soggettività e della libertà costitutive della visione *umana* della quale rifiuta di perdersi tanto nella predeterminazione di Dio quanto nel determinismo della realtà. Il movimento autonomo della *libertà costituente*, la natura, esige nondimeno la funzione regolatrice di un trascendente e implica una prospettiva teleologica. L'essenza dell'uomo diventa così l'obiettivo da realizzare e l'universalità della condizione umana la nuova figura della totalità. Il rapporto della soggettività finita nei confronti dell'essere infinito è progettato come realizzazione di sé nel concorso al processo globale di creazione dell'essere umano. Il fatto che tale concorso si espliciti e si attui essenzialmente nella *decisione* della coscienza individuale o nella *prassi* di una coscienza collettiva non muta — nella sostanza — lo schema generale dell'antropo-teologia come figura sostitutiva dell'onto-teologia: di una filosofia cioè che po-

ne metodologicamente l'essere-uomo come luogo originario e orizzonte teleologico della verità del tutto.

Il secondo profilo della crisi è quello tipicamente contemporaneo della crisi del *cogito*, e quindi dell'orizzonte antropologico dell'intenzionalità cosciente e della razionalità che vi è connessa. Il luogo emblematico di questa crisi è stato individuato abbastanza efficacemente (però la formula non deve essere forzata troppo oltre il suo valore allusivo) nel ruolo esercitato dalla denuncia di Marx, Freud e Nietzsche: «maestri del sospetto» nei confronti della pretesa originarietà e immediatezza della coscienza soggettiva e delle sue rappresentazioni. L'ambiguità dell'analisi demistificatrice avviata da questi autori — e progressivamente assimilata e sviluppata nel quadro culturale della contemporaneità — risiede nel fatto che, mentre si introduce il principio della critica all'onnipotenza della libertà costituente del soggetto cosciente sulla base del rilevamento di una più radicale *struttura costituente* della soggettività storica, l'orientamento globale dell'analisi rimane connesso con la tematica ideale di una vittoria e di un riscatto della libertà costituente nei confronti della struttura. Il carattere derivato della coscienza, e pertanto il condizionamento esercitato dalla struttura, è indicato per un verso come assoluto (e quindi originario, imm modificabile) e per un altro verso come storico (e perciò indotto, modificabile). Da questo punto di vista la forzatura strutturalistica di Marx, Freud e Nietzsche (si pensi ad Althusser, Lacan, Deleuze, per esempio) che intende sottrarli alla valorizzazione in termini di «umanesimo alternativo» per farne i precursori della «alternativa all'umanesimo», non manca di una sua obiettiva coerenza ermeneutica. Il punto di vista strutturalistico porta a compimento — sia pure in modo paradossale — l'analitica della finitudine umana originariamente perseguita in funzione anti-idealistica: la finitezza del soggetto posta come struttura originaria del tutto dà luogo infatti ad una serie di contraddizioni, orientando nel medesimo tempo alla loro rimozione attraverso l'eliminazione della soggettività come predicato della finitezza. L'opposizione a Hegel è in tal modo veramente radicale: di fronte al medesimo problema infatti la soluzione hegeliana è il togliimento della finitezza come predicato della soggettività cosciente. Ma si tratta anche, a ben vedere, di un'opposizione che riproduce in modo speculare la dissoluzione hegeliana del soggetto finito, epifenomeno

di una struttura costituente rispetto alla quale è originariamente tolto. La regressione naturalistica della determinante strutturale, che caratterizza l'attuale impostazione strutturalistica delle tradizionali questioni intorno alle dimensioni costitutive dell'essere-uomo, non spiega in ogni modo il costituirsi dell'orizzonte antropologico della coscienza: né è in grado di giustificare la sua posizione quale momento dialetticamente funzionale al costituirsi della totalità epistemologica. La negazione del punto di vista dell'essere uomo — come autocoscienza e autodeterminazione — è in effetti *intenzionalmente* radicale: ma appunto il senso del *progetto* strutturalistico, e quindi della riduzione analitica che si *vuole* operare nei confronti del dato antropologico, non possono essere analiticamente dedotti. Da quale punto di vista può venire progettato il trascendimento radicale dell'essere cosciente, se non appunto a partire dalla coscienza di una totalità intesa come ulteriore rispetto al dato e al suo attuale strutturarsi? E la decisione che istituisce l'impresa di de-costruzione del mondo della coscienza non è forse l'anticipazione (o la regressione) della coscienza verso un mondo che non è quello del dato attuale, inclusivo appunto dell'orizzonte antropologico dell'autocoscienza e dell'autodeterminazione? La struttura dell'essere determina originariamente la coscienza finita: se veramente l'assunto deve essere radicalmente sviluppato non si deve forse cercare oltre l'universo strutturale del dato preter-intenzionale la radice di una determinazione dell'essere — l'intenzionalità cosciente — che appunto eccede la mera contiguità relazionale dei segni e delle loro possibili combinazioni? Per quale ragione *reale* in effetti, la pulsione del desiderio prende la forma determinata dell'istanza tipicamente antropologica e antropocentrica di un senso compiuto, invece di rimanere nell'assurdo anonimato di una struttura senza una logica privilegiata e un centro riconoscibile?

L'uomo non è l'Assoluto: ma l'autocoscienza e l'autodeterminazione non sono nulla. E sporgono insuperabilmente rispetto alla loro stessa negazione: irriducibili allo strutturarsi — razionale o selvaggio che sia — dei determinismi preter-intenzionali, e anzi condizione — strutturale — per la determinazione del senso positivo o negativo della loro incidenza nel costituirsi dell'orizzonte antropologico del senso. L'identificazione del punto di vista antropologico con quello dell'Essere in senso assoluto — nella forma speculativa come in quella prassiologica — è certo operazione in sé contraddittoria.

Ma di nuovo, il desiderio di realizzarsi assolutamente, attraverso la co-incidenza di libertà costituente e di struttura costituente, non deve pur essere intesa come testimonianza di una verità dell'essere-uomo che va cercata proprio nell'apparente contraddizione del suo essere simultaneamente l'affermarsi e il negarsi dell'orizzonte assoluto di quella co-incidenza?

2/ La struttura dell'essere-personale e la dialettica dell'essere-umano: l'oggettività costituita come profilo formale dell'antropologia scientifica

L'essenza dell'uomo non può essere individuata né in qualche struttura già data («fisica» o «metafisica» che sia) rispetto all'autocoscienza e all'autodeterminazione, né per via di identificazione dell'essere-uomo con la pura forma (per sé vuota) della soggettività cosciente e dell'autodeterminazione costitutiva.

L'esperienza dell'essere-persona è strutturata precisamente dall'evidenza incontrovertibile che, nell'atto stesso del porsi di fronte a sé come un «tutto», l'uomo trascende ed è trasceso dalla propria «datità» in modo originario. L'essenza personale dell'essere uomo — che si coglie precisamente nella posizione del suo apparente contrario, cioè l'oggettività costitutiva dell'umano — si manifesta concretamente proprio in questa relazione dialettica di struttura costituente e di libertà costituente: indeducibile da ambedue e irriducibile alla loro figura attuale. Il carattere della soggettività umana è tale che l'uomo può porsi di fronte a sé come un tutto senza per altro poter identificare una tale oggettivazione con l'oggettività data o strutturalmente pre-costituita di ciò che gli si impone come realtà dell'essere-umano. L'uomo — proprio lui appunto — si coglie come *a priori* irriducibile alla somma di tutti gli elementi costitutivi della realtà umana, che egli appunto intende come oggetto della indagine antropologica nel suo complesso. E ciò appunto perché l'oggettivazione determinata dell'umano «dato» — analiticamente suscettibile di molteplici approcci cognitivi e di spiegazione strutturale dal punto di vista della sua manifestazione empirica — denuncia immediatamente il campo della *soggettivazione* alla quale il dato medesimo è ricondotto «costitutivamente» attraverso la sua identificazione come conoscenza di sé da parte dell'uomo stesso. L'intenzionale esclusione della soggettività costitutiva del dato antropologico, così come la sua ridu-

zione alle dimensioni deterministiche dell'oggettività costitutiva, può soltanto rimettere in evidenza — contraddittoriamente — la trascendenza irriducibile della soggettività costituente nei confronti dell'oggettività costituente il dato antropologico come tale. In tal modo-infatti riemerge la conferma del fatto che la totalità oggettivabile dell'essere-uomo, che per un verso include anche la soggettività, non è realmente in grado di spiegare l'atteggiarsi totalizzante (teorico e pratico) che l'essere umano può assumere nei confronti dell'umanità che gli è data. Nel modo dell'affermare come in quello del negare la consapevolezza di ciò che è inteso come essere-umano trascende ciò che dell'essere umano viene appreso attraverso l'esplorazione analitica della oggettività di ciò che è dato. L'insieme conoscibile delle relazioni oggettivamente date non può essere riconosciuto come insieme costitutivo dell'essere-umano se non da un punto di vista che trascende il sistema di tali relazioni. D'altra parte rimane vero che l'essere-umano non può conoscersi se non riconoscendosi nell'insieme delle relazioni oggettivamente date come insieme effettuale dell'essere umano. La soggettività costituente si media perciò necessariamente in una oggettività costituita all'interno della quale l'oggettività costituente rivela il proprio senso antropologico.

L'oggettività costituita è il luogo o ambito storico-sociale di una duplice mediazione costitutiva dell'essere umano: cioè quella della soggettività costituente con l'essere-altro *dalla* soggettività nella forma della natura mondana, e con l'essere-altro *della* soggettività nella forma della soggettività dell'altro essere-umano. La possibilità e i limiti delle cosiddette «scienze umane» e/o scienze «storico-sociali» si danno precisamente nel riferimento analitico a questa complessa sfera di mediazione. Da un lato essa consente infatti l'approccio cognitivo dell'umano da una molteplicità di punti di vista oggettivamente identificabili. D'altra parte i risultati di tale esplorazione possono venire indicati come sviluppi cognitivi dell'essere uomo soltanto nella misura in cui sono interrogati e riconosciuti nella loro relazione con la soggettività umana, da essi indeducibile. Lo sviluppo di questo lato della sfera di relazioni che abbiamo indicato come sfera dell'oggettività costituita è appunto quello propriamente fenomenologico della *Sinngebung*, onde si ricerca il significato esibito nel *vissuto umano*, cioè il suo essere nell'unità e per l'unità della coscienza. Da questo punto di vista l'oggettività costitui-

ta si configura appunto come soggettività costituita, in cui la coscienza si trascende proprio nel suo essere-per-altro. La considerazione formalmente oggettualizzante dell'umano, modalità cognitiva che a certe condizioni appare legittima e anche necessaria per la scienza antropologica, si configura così quale modalità non originaria ma soltanto derivata di conoscenza dell'essere-uomo. La fenomenologia infatti, mirando all'enucleazione del *rapporto intenzionale* in cui la soggettività cosciente esiste e si manifesta, identifica la sfera dell'oggettività propriamente umana nella sua differenza da quella puramente naturale. L'oggettività costituita dalla corporeità umana (che appunto trascende integrandola la mera oggettività costituente della corporeità biologica e fisica) appare proprio per questo più che un insieme materiale, strumento e segno estrinseco di una realtà cosciente: ma piuttosto il modo-di-essere della soggettività vivente che, nella forma del gesto e della parola, implica una storicità e una socialità costitutive della soggettività cosciente propria dell'essere umano. Rimanendo fermo per altro che la singolarità dell'essere-uomo come soggetto cosciente, cioè l'autopossesso implicato nella riflessività totale, è indeducibile a partire dagli elementi costitutivi della sua dedità e irriducibile alla totalità strutturata del dato medesimo.

3/ La struttura dell'essere-personale e la dialettica dell'essere-umano: la soggettività costituita come profilo formale dell'antropologia fenomenologica

La fenomenologia della relazione intenzionale in quanto tale, e la fenomenologia differenziale della condizione corporea di ogni intenzionalità (con la determinazione della novità qualitativa che essa introduce nell'ambito dell'oggettività costituita) definiscono l'ambito cognitivo che consente la legittimazione epistemologica dello spazio analiticamente disponibile per le scienze umane. E ciò in quanto la fenomenologia dell'intenzionalità cosciente e dell'intenzionalità corporea è il modo originario di analisi del dato antropologico in quanto tale. L'orizzonte fenomenologico è anche il punto di vista originario per la determinazione dell'unità e della differenza tra la soggettività epistemologica e l'oggettività strutturale che costituiscono il campo di tensione della odierna discussione intorno allo statuto «scientifico» della conoscenza dell'umano.

La fenomenologia dell'intenzionalità consente l'identificazione della soggettività umana nel suo essere-per-altro: in tal modo il vissuto dell'essere-per-sé cosciente si manifesta come unità ontica e non soltanto logica. I due lati fenomenologicamente rilevabili di questo essere-per-altro della coscienza concreta sono, come s'è accennato, la relazione con l'alterità propria dell'oggettività mondana e con l'alterità della soggettività altrui. Nessuno di questi due termini della relazione è riducibile — benché in modo diverso — all'oggettivazione della coscienza soggettiva: l'alterità del mondo e la soggettività altrui rimangono una trascendenza insuperabile. D'altra parte l'orizzonte intenzionale della coscienza rimane costitutivamente aperto all'interno dell'essere: capace di raccogliersi in ogni possibile dispersione avvenuta, di problematizzare qualsiasi risultato raggiunto o raggiungibile nella teoria e nella prassi della propria relazione all'altro, di rinnovare e anticipare il senso antropologico dell'oggettività costituita e quindi della propria autorealizzazione. La determinazione della propria finitezza e della propria trascendenza da parte della soggettività avviene sempre nell'orizzonte dell'apertura ad una soggettività assoluta, relativa ad una totalità intesa come trascendente. Il singolo uomo può persino disattendere questa apertura o interpretarla in modo riduttivo: l'aprirsi dell'orizzonte assoluto dell'essere fondante si dà infatti, nell'uomo, come orizzonte formale dell'apparire concreto del suo contrario, cioè *questo* mondo e *l'altro* uomo. La disattenzione e la riduzione nei confronti del senso assoluto dell'essere e della sua differenza dall'ente sono in ogni modo la conferma del fatto che la finitezza dell'uomo si dà come apertura trascendentale, storicamente disponibile ad essere riempita di senso da parte della originaria libertà costituente del soggetto: anche nella forma della contraddizione. Ed è proprio al livello di questa dialettica originaria dell'essere e del poter-essere umano che si manifesta l'indeducibile originalità del voler-essere intenzionale dell'uomo: irriducibile alla causalità e alla casualità dei determinismi biologici, non meno che dei condizionamenti storico-sociali e delle condizioni oggettive di ciò che è prassiologicamente progettabile. La sfera di questa dimensione originaria della soggettività e della libertà costituente, che resiste ad ogni deduzione o riduzione biologistica, strutturalistica e prassiologica dell'essere umano è stata storicamente e teoreticamente delineata in queste figure: a) l'intenzionalità tra-

scendentale del pensare nel rapporto cognitivo con la realtà; b) la dimensione inter-personale nel rapporto sociale con l'altro uomo; c) il giudizio di valore e la decisione etica circa il dover-essere dell'uomo; d) l'istanza di un senso assoluto della finitezza medesima e il desiderio di una salvezza totale oltre i limiti del fattibile, contro l'esperienza della morte e della colpa. L'essere-cosciente, come orizzonte interale dell'essere umano personale, appare così impensabile come semplice «parte», per quanto «nobile», del composto umano: non meno che come unità puramente logica del rispecchiamento di una datità materiale. L'essere-intenzionale, come unità onto-logica dell'essere umano, è la singolarità storica dell'essere umano come essere spirituale: irriducibile e indeducibile rispetto all'essere-altro dell'oggettività naturale e della soggettività altrui, benché proprio nel suo essere-per-altro il soggetto prenda coscienza del suo essere-per-sé.

4/ L'ermeneutica dell'assoluta differenza ontologica come orizzonte ultimo e totalizzante del sapere filosofico intorno all'uomo

Il trascendere umano si manifesta per altro sempre anche come una trascendenza problematica dell'uomo reale: oscillante tra l'apertura e l'anticipazione di ulteriori possibilità di autorealizzazione e l'esperienza del «vuoto», della precarietà costitutiva dei contenuti storicamente emergenti, delle interiori contraddizioni che minacciano la sua identità e la sua libera responsabilità di fronte a se stesso e all'altro. La domanda antropologica a questo livello fa tutt'uno con l'essere-uomo come «domanda». Nella sua varia formulazione la domanda antropologica nasce dalla *dialettica originaria* che pone l'uomo nella condizione di *ente interamente dato a se stesso come prodotto da altro*. La domanda è radicale e investe l'uomo come totalità dell'essere dato: la risposta è pure inevitabile e costituisce di fatto la radice unificante del vario atteggiarsi dell'uomo di fronte a se stesso e all'altro da sé. L'oggetto della libertà costituente, nel suo significato originario, è il soggetto stesso: il suo atteggiarsi è dunque sempre *a priori* una risposta alla domanda originaria circa il senso dell'essere-uomo. Ma appunto la risposta dell'uomo appare incapace di garantire incontraddittoriamente e definitivamente se stessa in termini di *verità assoluta*. Le condizioni assolute della

«verità» dell'essere umano — e della sua «salvezza» — vanno cercate dunque oltre la libertà e la soggettività umana. Il concreto aprirsi dell'intero della verità assoluta non è e non può essere il punto di vista costituito dall'essere-uomo: il mondo dell'essere-uomo si dà nella storicità costitutiva delle determinazioni finite, dove ad ogni incremento corrisponde un decremento dell'ente concretamente dato. Se l'uomo fosse il soggetto assoluto e la libertà assoluta dell'essere in quanto tale, la strutturale contingenza *dell'ente* dato sarebbe — per assurdo — la struttura assoluta dell'essere e della sua verità. Lo stesso dicasi per l'identificazione assoluta della verità dell'essere con l'autocoscienza e l'autodeterminazione concretamente situate *dell'uomo*. Nondimeno la verità dell'essere-uomo non può essere trovata nel puro rimando all'essere altro *del* mondo e *dell'uomo* rispetto a cui la soggettività si determina ontologicamente senza potersi identificare assolutamente. L'indeducibilità dell'essere-uomo, in quanto soggetto personale e libero concretamente esistente nella totalità delle relazioni mondane e sociali, è dunque l'indice stesso della sua singolare relazione con l'essere Assoluto, inteso necessariamente come Altro *dall'uomo e dal suo* mondo: eppure — proprio per questo — radice misteriosa della verità dell'essere-uomo: della sua infinita apertura a un nuovo orizzonte della totalità e del suo possibile riscatto dalla contraddizione storicamente accumulata e accumulabile nei confronti del senso liberante e potenzialmente inverante di tale apertura. La ripresa *ermeneutica e teorica* dell'intera fenomenologia dell'essere umano dal punto di vista di questo supremo e indeducibile rinvio, e delle condizioni del suo manifestarsi, è il punto di vista essenziale di un'antropologia propriamente *filosofica*.

L'antropologia filosofica, in questo senso, non è un umanesimo, ma semplicemente l'epistemologia veritativa di *ogni* umanesimo: ossia l'interpretazione critica, dal punto di vista trascendentale dell'istanza veritativa (l'evidenza incontrovertibile, logica e fenomenologica, dell'essere), di ogni atteggiarsi dell'essere-uomo di fronte a se stesso.

BIBLIOGRAFIA

Innanzitutto diamo l'indicazione completa delle opere da cui sono tratte le citazioni inserite nel testo dell'articolo: L. FEUERBACH, *Principi della filo-*

sofia dell'avvenire, Torino 1946; ID., *L'essenza del cristianesimo*, Milano 1971²; K. MARX-F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, Roma 1975²; G. FERRETTI, *Max Scheler*, vol. I, *Fenomenologia e antropologia personalistica*, Milano 1972.

Una presentazione aggiornata e accessibile delle tematiche dell'antropologia filosofica si può trovare nell'opera recentissima di E. CORETH, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Innsbruck-Wien-München 1976 (trad. it. in corso). L'esposizione sistematica è preceduta da un utile profilo storico del tema che comprende anche un'articolata indicazione delle opere più recenti: sia di carattere teoretico, sia di presentazione storica e interdisciplinare del tema. Sempre valida rimane, per un accostamento complessivo del discorso sull'uomo nel quadro globale della filosofia moderna e della sua evoluzione, la limpida esposizione di K. LOEWITH, *Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche*, Napoli 1966. La lettura potrà essere integrata e approfondita con quella di un'altra opera, ormai classica, sul tema degli «inizi» della contemporaneità filosofica: K. LOEWITH, *Da Hegel a Nietzsche*. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX, Torino 1949. Per una storia dell'antropologia come scienza si veda invece la sintesi di P. MERCIER, *Storia dell'antropologia*, Bologna 1972.

Per quanto riguarda un primo orientamento panoramico e una traccia all'ulteriore approfondimento dell'umanesimo contemporaneo si vedrà utilmente l'antologia di testi introdotta e commentata da A. PIERETTI, *Le forme dell'umanesimo contemporaneo*, Roma 1977. E inoltre: A. PIERETTI, *Il marxismo contemporaneo tra umanesimo e scienza*, Roma 1976; A. RIZZACASA, *L'esistenza nelle filosofie esistenziali*, Roma 1976. Sul pensiero di Feuerbach (antropologia e filosofia della religione) merita di essere particolarmente segnalata l'acuta monografia di U. PERONE, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, Milano 1972. Intorno al dibattito francese sul rapporto tra marxismo, umanesimo e strutturalismo si veda l'istruttivo studio di G. GRAMPA, *Dialettica e struttura*. Dibattito sull'antropologia nel marxismo francese contemporaneo, Milano 1974 (con ampia bibl.). Infine, per un ampio esame delle principali antropologie filosofiche contemporanee dal punto

di vista della diversa «dominante» che caratterizza l'approccio globale e l'impostazione sistematica, si veda D. CAMPANALE, *Problemi di antropologia filosofica*, Padova 1972 (antropologia psicosociologica, personalistica ed essenzialistica, antropologia etologica, prassiologica, assiologica, ontologica, analogica, onto-dialogica).

Per un primo accostamento storico-teoretico al tema delle scienze umane e dell'antropologia culturale ci limitiamo a ricordare due opere particolarmente valide e di sicura utilità informativa: G. GUSDORF, *Introduzione alle scienze umane*, Bologna 1972 e C. TULLIO-ALTAN, *Manuale di antropologia culturale*. Storia e metodo, Milano 1973² (1971). L'esplorazione ermeneutica e teorica dell'odierna crisi dell'umanesimo antropocentrico (sia «teistico» che «ateo») e la ricostruzione di un'antropologia filosofica aperta all'affermazione teologica di Dio, appaiono delineate in modo originale nello stimolante saggio di Y. LABBÉ, *Humanisme et théologie*. Pour un préambule de la foi, Paris 1975. Per quanto riguarda l'abbozzo di fondazione del campo teorico dell'antropologia filosofica che abbiamo sommariamente tracciato si vedano soprattutto gli scritti di V. MELCHIORRE, la cui pista di ricerca riteniamo particolarmente feconda: *La coscienza utopica*, Milano 1970; *L'immaginazione simbolica*. Saggio di antropologia filosofica, Bologna 1972; *Meta-critica dell'eros*, Milano 1977. E inoltre: E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, Milano 1962; K. RAHNER, *Uditori della parola*, Torino 1967 (orig. ted. 1963); J. Y. JOLIE, *Comprendre l'homme*, vol. I, *Introduction à une anthropologie philosophique*, Paris 1967; J. B. METZ, *Antropocentrismo cristiano*, Torino 1969 (orig. ted. 1962). Opere sintetiche di carattere più divulgativo: J. MOLTSMANN, *Uomo*. L'antropologia cristiana tra i conflitti del presente, Brescia 1972; J. GEVAERT, *Il problema dell'uomo*, Torino 1973; W. PANNENBERG, *Che cosa è l'uomo? L'antropologia contemporanea alla luce della teologia*, Brescia 1974 (orig. ted. 1962); B. MONDIN, *L'uomo chi è? Elementi di antropologia filosofica*, Milano 1975. Meritevole di particolare segnalazione la calibrata sintesi antropologica che si trova in K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*. Introduzione al concetto di cristianesimo, Alba 1977, pp. 45-69.

II/ANTROPOLOGIA DAL PUNTO DI VISTA TEOLOGICO

LUIGI SERENTHÀ

I/ LA SITUAZIONE ATTUALE DELL'ANTROPOLOGIA TEOLOGICA. - II/ LA STORIA DEL «DE GRATIA». - III/ LA STORIA DEL «DE DEO CREANTE ET ELEVANTE». - IV/ VALUTAZIONE SINTETICA DELLA STORIA DEI TRATTATI ANTROPOLOGICI. - V/ LA VISIONE BIBLICA DELL'UOMO. - VI/ PROSPETTIVE SINTETICHE.

I/ LA SITUAZIONE ATTUALE DELL'ANTROPOLOGIA TEOLOGICA

La situazione attuale dell'antropologia teologica è presto detta: non c'è una antropologia teologica.

L'affermazione è un po' sbrigativa e verrà ridimensionata nel corso delle nostre riflessioni; riproduce, però, abbastanza fedelmente il dato di fatto. I pronunciamenti teologici sulla realtà dell'uomo oscillano tra due poli.

Da una parte abbiamo il discorso del manuale. Esso si articola in alcuni asserti la cui frammentarietà è evidenziata dalla loro dispersione in vari trattati non coordinati tra di loro: *De Gratia*, *De Deo creante et elevante*, *De peccato originali*, *De Novissimis*. I singoli asserti tendono ad avere una loro conclusa compiutezza e non si aprono a una visione complessiva dell'uomo: non costituiscono una antropologia. Dall'altra parte abbiamo la recente dissoluzione del discorso manualistico, che però non è stato sostituito da un discorso alternativo.

E questo non solo per una ragione pratica, come potrebbe essere la difficoltà di un discorso che è ancora agli inizi e deve ancora trovare una propria strada; ma anche per un motivo teoretico.

Infatti la necessità, giustamente riscoperta, di un riferimento dell'antropologia alla cristologia tende a configurarsi come risoluzione dell'antropologia nella cristologia, con un esito che sembra compromettere l'esistenza stessa di una antropologia teologica.

Si dice, infatti, che il riferimento a Gesù Cristo non comporta, anzi esclude l'assunzione di contenuti particolari, limitandosi a divenire un costante principio di giudizio critico nei confronti dei contenuti antropologici offerti dalla cultura.

Questa prospettiva può sembrare stimolante. Ma ci si può chiedere se un giudizio critico, per essere efficace, non debba concretarsi anche in alcuni contenuti concreti; e, ancor più a fondo, ci si deve chiedere se una cristologia,

che sia solo giudizio critico, e non si esprima in un progetto storico sull'uomo, interpreti tutte le esigenze della fede, che vede nel Cristo non un principio divino che giudica la storia, ma la Parola di Dio presente nella storia umana di Gesù, in un concreto rapporto storico con le forme e i momenti dell'esistenza umana.

Per meglio valutare questa situazione dell'antropologia teologica sarà necessario dapprima ricostruire la storia della costituzione e della dissoluzione dei trattati manualistici.

Descriveremo la storia del *De Gratia* e del *De Deo creante et elevante et de peccato originali*, rinviando alla voce *Escatologia* per la storia del *De Novissimis*.

Poi, attraverso un confronto con le esigenze della rivelazione biblica, perverremo ad alcune proposte per elaborare una trattazione teologica dell'uomo.

II/ LA STORIA DEL «DE GRATIA»

1/

Vediamo dapprima le principali sollecitazioni teologiche che hanno contribuito storicamente a introdurre un certo materiale nel trattato dandogli il volto attuale.

2)

Il trattato nasce attorno al 1680, nell'ambito della teologia controversistico-dogmatica. È chiaro che il suo principale punto di riferimento sarà il magistero, in particolare il concilio Tridentino. Orbene il Tridentino contro la giustizia forense o solo imputata proposta della Riforma (non ci interessa qui la ricostruzione corretta del pensiero dei riformatori, ma l'interpretazione che se ne diede da parte cattolica) insegnò il carattere interiore della giustificazione (cfr. la sessione VI), come un fatto che modifica realmente l'uomo giustificato. In tal modo il Tridentino si ricollega alla teologia medioevale che, pur non contemplando un trattato esplicito *De Gratia*, presenta varie

tesi sulla grazia, descrivendola soprattutto come un *habitus*, una reale modificazione accidentale della naturale struttura dell'uomo. Così il trattato *De Gratia*, attraverso il Tridentino, recupera un certo discorso medioevale sulla grazia come giustificazione, che viene così a costituire un primo pezzo della trattazione.

b)

D'altra parte la Riforma agita un problema, che viene ricondotto dal Tridentino ai corretti termini della rivelazione, ma non risolto: è il problema della consistenza dell'uomo nel piano di Dio, il problema dell'autonomia e del significato della libertà di fronte all'assoluto primato della iniziativa di Dio che salva. L'urgenza di questa problematica e l'esigenza sempre risorgente di aprire un dialogo ecumenico con i riformatori faranno nascere le tipiche controversie posttridentine (controversia *de auxiliis* - baiana - giansenista).

Queste controversie si riannodavano a un altro momento della tradizione, cioè al momento patristico-agostiniano, in cui la grazia veniva vista soprattutto come *adiutorium* gratuito, concesso da Dio alla libertà peccaminosa, impotente e immeritevole dell'uomo. In tal modo il nascente trattato *De Gratia*, che diventa il resoconto delle controversie posttridentine, recupera, attraverso le controversie stesse, la tradizione agostiniana, che viene a costituire un secondo pezzo della trattazione.

c)

Il bisogno di ridimensionare la sopravvalutazione della tradizione agostiniana, ad opera delle suddette controversie, spinge a una analisi più completa della tradizione patristica, che non può dirsi tutta espressa in Agostino. Avviene così il recupero della tradizione patristica greca, che presenta la grazia in prospettiva di «divinizzazione», cioè come presenza dello Spirito Santo che dimora nel cristiano e lo mette in comunione con Dio.

Questa riscoperta della tradizione greca, dovuta soprattutto agli studi di Petavio nel secolo XVII, viene proseguita, nel secolo XIX, dalla teologia romantica, che è portata a rivalutare le voci ricche e risonanti della tradizione contro l'appiattimento razionalistico di un certo illuminismo.

Questa rinascita, che avviene soprattutto nella scuola di Tubinga (si ricordi il nome prestigioso di Moehler) ma si fa sentire anche in alcuni teologi della scuola romana (Passaglia, Schra-

der), ha il suo frutto più maturo nella teologia di Scheeben.

d)

La teologia più recente cerca di approfondire il tema della grazia come Spirito Santo (quello che tecnicamente si chiama «dono increato») sia in rapporto al tema della grazia come modificazione ontologica (il «dono creato»), sia in rapporto al tema della grazia come aiuto psicologico. Il primo approfondimento importa il rovesciamento del rapporto dono creato - dono increato. Mentre precedentemente si partiva dal dono creato e si facevano derivare da esso gli altri aspetti della vita di grazia (inabitazione dello Spirito, remissione dei peccati, figliolanza adottiva, partecipazione alla natura divina, incorporazione a Cristo), ora si è invertito l'orientamento: considerando la sproporzione tra finitezza del dono creato e infinitezza degli altri aspetti, si preferisce porre come punto di partenza il dono increato, al quale vengono collegati gli altri aspetti della vita di grazia, e si tende a vedere nel dono creato la necessaria trasformazione che l'essere dell'uomo subisce in presenza del dono increato.

Il secondo approfondimento mette in discussione il trattato stesso.

Il discorso sulla grazia come necessario *adiutorium* per l'uomo peccatore, incapace di salvezza, era logicamente sfociato nell'ulteriore discorso delle leggi secondo le quali Dio distribuisce la grazia: era nato così il discorso sulla predestinazione, intesa come rapporto tra la volontà salvifica di Dio, che dà la grazia, e la libertà dei singoli uomini. Le difficoltà di interpretazione di un rapporto così impostato si erano manifestate prima nella lettura restrittiva della volontà salvifica universale fatta da Agostino e poi nelle interminabili dispute e nelle inconciliabili posizioni teologiche circa la predestinazione *ante* oppure *post praevisa merita*. Orbene la riflessione sulla grazia come Spirito Santo, quindi Spirito di Cristo, Spirito effuso dal Signore Risorto, Principio e Capo di tutta la creazione, introduce un nuovo orientamento nel pensare la predestinazione e, più in genere, tutta la vita di grazia.

La grazia descrive la situazione dell'uomo a partire da Cristo, dalla sua predestinazione ad essere Figlio di Dio e Salvatore, dalla sua Pasqua, dai Sacramenti mediante i quali effonde lo Spirito.

L'incorporazione a Cristo, cioè la partecipazione alla sua stessa predestinazione, diventa il punto di partenza: in questa luce va ripensato

il tema della predestinazione e acquistano nuovo significato i temi della inabitazione dello Spirito, della figliolanza, della remissione del peccato, della modificazione reale, ecc. Ma per tale strada il trattato in quanto tale tende a dissolversi. Esso viene visto come il frutto di una concezione «cosificata» della grazia: questa «cosificazione» ha permesso la condensazione di alcuni temi che più opportunamente andrebbero decondensati e riannodati ad altri punti del discorso teologico, quali la cristologia e la sacramentaria (cfr. G. COLOMBO, *Tre trattati «De Gratia»*, in: *ScuolC* 93, 1965, 34-60).

2/

Possiamo valutare meglio questa evoluzione storica del trattato, raccogliendo in una visione sincronica i significati del termine «grazia» emergenti dalla ricostruzione diacronica ora prospettata.

a)

«Grazia» significa, anzitutto, secondo la tradizione agostiniana, un aiuto divino dato alla libertà dell'uomo per essere perdonato, risanato e salvato.

La gratuità di questo dono si spiega riflettendo sulla indegnità dell'uomo peccatore che, avendo rifiutato col peccato la salvezza originaria, non può pretendere altri mezzi per essere riammesso nella salvezza: ogni altro mezzo, che gli venga offerto, ha il carattere di un dono immeritato e gratuito. Una radicalizzazione di questa visione dell'umanità come *massa damnationis* da cui Dio estrae gli uomini che vuol salvare, genera una interpretazione restrittiva della volontà salvifica, con la quale Dio distribuisce la grazia. Anche se le tesi agostiniane sulla predestinazione sono viste con diffidenza o esplicitamente rifiutate dal magistero, esse rivivono in un agostinismo variamente risorgente che accompagna quasi tutta la storia del *De Gratia*.

b)

Un secondo significato di «grazia» si ha con l'approfondimento medioevale. La teologia medioevale, intenta a ricondurre alla «natura», come a loro fondamento, le facoltà e i loro atti, ha cercato di ricondurre la grazia dal livello della facoltà umana sanata e salvata da Dio al livello della natura umana in cui la libertà inerisce.

Ecco il discorso sulla grazia come giustificazio-

ne, cioè come modificazione reale della natura umana. Siccome è una modificazione, che non «snatura» la sostanza dell'uomo, andrà pensata come una modificazione accidentale.

Questa visione riduttiva accentua il carattere di estraneità della grazia in rapporto all'uomo. Infatti già la tradizione precedente aveva insinuato tale estraneità, riferendo la grazia non alla totalità dell'uomo, ma alla sua situazione di peccatore.

Ora la grazia viene interpretata in termini di accidentalità. Il processo di estraneazione si completa, quando si cercherà di interpretare la gratuità della grazia non in riferimento all'indegnità del peccatore che non la merita, ma in riferimento alla natura dell'uomo. Sarà Baio che porrà il problema della gratuità della grazia non in ordine ai mezzi dati da Dio all'uomo dopo il peccato, ma in ordine alla situazione originaria dell'uomo.

La teologia, come vedremo meglio più sotto, presenterà allora la grazia come un fine eccedente la natura umana la quale potrebbe, di per sé, senza cambiare, essere orientata anche a un fine puramente naturale, diverso da quello storicamente voluto da Dio.

c)

Un terzo significato di «grazia» si riferisce al dono increato, allo Spirito Santo: è il tema introdotto per superare, a livello storico, la ristrettezza della posizione agostiniana sulla grazia come «aiuto», e, a livello teoretico, la ristrettezza della posizione medioevale sulla grazia come «modificazione accidentale».

Questo terzo significato di «grazia» fondato sul dono dello Spirito, in quanto fa riferimento a una presenza di Dio non limitata alla trasformazione accidentale dell'uomo, può aprire la strada a una diversa concezione dei rapporti tra dono soprannaturale di Dio e consistenza naturale-storica dell'uomo; e, in quanto fa riferimento al Cristo Risorto, dal quale lo Spirito è effuso, può permettere di aprire la strada a una nuova comprensione del destino dell'uomo come partecipazione alla predestinazione di Cristo.

In realtà questi possibili sviluppi della riflessione sul dono increato solo recentemente sono stati tentati; precedentemente la discussione era quasi esclusivamente legata allo studio del rapporto tra dono creato e dono increato e quindi anche il discorso sul dono increato soffriva di quella generale estraneità del soprannaturale, che accompagnava il discorso sul dono creato.

III/ LA STORIA DEL «DE DEO CREANTE ET ELEVANTE»

A differenza del *De Gratia* che ha una storia lunga quanto alla costituzione e al rinnovamento, il *De Deo creante et elevante* si è costituito in modo più affrettato ed è stato anche messo in crisi più celermente e decisamente. Vediamo il costituirsi e il dissolversi del trattato.

I/

Brevi ma puntuali informazioni sulla costituzione del trattato ci sono offerte da M. FLICK (cfr. *La struttura del trattato «De Deo creante et elevante»*, in: Greg 36, 1955, 284-290).

Il primo trattato che compare con questo titolo è quello di PALMIERI, Roma 1878, preceduto da qualche anticipazione parziale.

È interessante la breve prefazione. In essa il Palmieri dice che il *De Deo creante* raccoglie le tesi teologiche riguardanti l'attività creatrice di Dio e i suoi effetti, tesi che, di per sé, sono accessibili anche alla sola ragione, mentre il *De Deo elevante* raccoglie le tesi sul soprannaturale, formatesi a seguito della controversia baiana, tesi fornite dalla rivelazione. Già questa giustapposizione delle due parti è significativa: allude a due separate considerazioni dell'uomo: una secondo la ragione, l'altra secondo la rivelazione. Lo sfondo è una certa concezione dei rapporti ragione-fede e natura-soprannatura che emergerà più chiaramente nella descrizione più precisa delle due parti del trattato.

a)

Il *De Deo creante* viene a concludere una lunga storia che inizia nelle *Summae* medioevali, passa attraverso la mediazione di Suarez, trova il culmine nel sistema wolffiano e viene ripresa nella neoscolastica che pensa di rifarsi a S. Tommaso, ma in realtà riceve un Tommaso manipolato dal binomio Suarez-Wolff.

Questa storia contempla l'oblio della dimensione storico-cristologica nella considerazione della creazione e l'affermarsi di una dimensione essenzialistico-cosmologica. Questa tendenza nel Medioevo non è evidente, perché i rapporti ragione-fede sono concepiti in modo complesso e articolato; diventa evidente, anzi viene espressamente tematizzata, quando il modo moderno di concepire i rapporti ragione-fede esige di mostrare che la raziona-

lità della fede consiste nel fatto che tra le verità affermate dalla rivelazione ci sono alcune verità di per sé accessibili alla ragione (e tra queste la creazione) e altre non accessibili ma non ripugnanti alla ragione. Questo carattere puramente filosofico del trattato è in sintonia coll'insegnamento del Vaticano I, è candidamente confessato dal Palmieri nella già citata prefazione e si manifesta nei contenuti in cui si articola il trattato stesso.

Si parla anzitutto dell'*azione* creatrice di Dio. La creazione è vista non sul versante della storia originata da Dio, ma sul versante di Dio, visto come causa delle cose: l'essere creatore è un attributo di Dio, considerato non nel suo agire salvifico, ma nel suo essere assoluto e necessario confrontato con la contingenza degli esseri creati.

Donde il tentativo, spesso ricorrente, di unire il *De Deo creante* al *De Deo Uno*, costituendo un *De Deo Uno et Creatore* che precede il *De Deo Trino* e raccoglie le affermazioni su Dio fatte dalla rivelazione, ma di per sé accessibili alla sola ragione (cfr. C. COLOMBO, *Lo studio teologico del problema di Dio*, in: ScuolC 84, 1956, 32-60).

Vengono poi descritti gli *effetti* della creazione: mondo, uomo, angeli. La successione con cui questi tre effetti sono presentati è varia, ma costanti sono i seguenti orientamenti.

1) Prevale l'orizzonte cosmologico su quello antropologico, sia per gli influssi esercitati dal luogo biblico classico in questa materia, cioè Gn 1 - 2, sia per l'interesse cosmologico proprio della cultura greca come dello scientismo moderno;

2) l'angelologia è studiata non in riferimento alla rivelazione, ma come occasione di brillanti disquisizioni metafisiche sulle forme pure;

3) l'uomo, dopo essere studiato insieme con il mondo il generale, viene considerato in ciò che lo differenzia dagli esseri materiali, cioè l'anima, così come voleva la tradizione platonico-aristotelica codificata nella *Psicologia* del WOLFF; donde i tipici problemi affrontati dalla teologia manualistica: il sinolo anima-corpo; spiritualità e immortalità come caratteristiche proprie dell'anima.

Al di sotto di questa esterna configurazione del trattato sta una concezione dell'uomo come «natura», cioè come un essere la cui definizione può prescindere dal rapporto storico-salvifico con il piano di Dio e può essere fatta semplicemente in base a certe caratteristiche, che compongono la sua essenza, al di là delle variabili storiche: a questa natura umana ven-

gono ricondotte alcune tesi proposte dalla rivelazione, ma accessibili anche alla ragione.

b)

A questa concezione si è potuti arrivare in base a un processo che diventa evidente nel *De Deo elevante*.

Il *De Deo elevante*, stando alla dichiarazione del Palmieri, raccoglie le tesi sorte in occasione della disputa baiana. In realtà il Palmieri più che a Baio (da cui lo dividono tre secoli) si rifà a una tradizione teologica che prende l'avvio dalla controversia baiana, ma poi si arricchisce di nuovi elementi, legati alla maniera moderna di impostare i rapporti ragione-fede. Questa tradizione teologica, che ha dato origine alla ipotesi della «natura pura» è stata descritta nelle opere di H. DE LUBAC (cfr. *Surnaturel*, Paris 1946; *Le mystère du surnaturel*, Paris 1965; *Augustinisme et théologie moderne*, Paris 1965). Con una certa semplificazione, possiamo schematizzare nel seguente modo le tappe secondo le quali si è costituita tale tradizione. Prima tappa: Baio, come l'ha capito la teologia del tempo, ha distinto l'uomo dopo il peccato, per il quale la grazia è «gratuita», dall'uomo prima del peccato, per il quale i doni di grazia erano «naturali»: in che senso intendesse Baio questa qualifica è questione controversa (cfr. G. COLOMBO, *Baio e il soprannaturale*, in: *ScuolC* 93, 1965, 299-330).

Seconda tappa: la teologia, abituata a proclamare la gratuità della grazia in rapporto all'uomo peccatore (la grazia è gratuita perché consta di «mezzi» di salvezza non dovuti all'uomo resosi immeritevoli con il peccato) dovette elaborare nuovi strumenti concettuali per interpretare la gratuità in rapporto all'uomo nello stato originario.

Spostò allora la propria riflessione dai mezzi al fine: la situazione originaria era gratuita perché orientava l'uomo a un fine nuovo, eccedente, non dovuto alla natura umana, un fine appunto soprannaturale. Alla base di questa concezione sta l'ipotesi che l'uomo possa essere pensato con un fine semplicemente naturale, che però storicamente non si è realizzato perché sostituito, nel piano storico-salvifico, dal fine soprannaturale. Alla elaborazione di questo modo di pensare contribuì una discutibile interpretazione data dal Gaetano alla tesi tomista del desiderio naturale di vedere Dio (cfr. J. ALFARO, *Lo Natural y lo Sobrenatural*. Estudio histórico desde santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534), Madrid 1952).

Terza tappa: lentamente avviene un trapasso

di mentalità, che è difficilmente documentabile, ma si avverte come inclinazione inesorabile del discorso teologico: dalla natura pura, introdotta come ipotesi per spiegare il fine soprannaturale, che è l'unico storicamente riconosciuto, si passa alla natura pura considerata come una entità storicamente realizzata, con la conseguenza di relegare, tendenzialmente, nel campo del possibile, dell'ipotetico, — e quindi dell'irrilevante, — il fine soprannaturale. La tendenza a opporsi al pessimismo protestante e al sempre risorgente agostinismo nel concepire la situazione dell'uomo peccatore orienta la teologia verso una minimizzazione delle conseguenze del peccato: l'immagine del *tamquam vulneratus a sano* per descrivere la differenza tra l'uomo peccatore e l'uomo nella condizione originaria sembra ancora troppo indulgere al pessimismo; la scuola gesuitica lancia una nuova immagine: *tamquam spoliatus a nudo*: alla luce di questa immagine è facile identificare l'*homo lapsus* con l'uomo in stato di natura pura, cioè di natura privata della grazia soprannaturale. La natura pura veniva storicizzata per un'inconsapevole identificazione con lo stato storico dell'uomo peccatore concepito in un modo ambiguo con l'immagine del *tamquam spoliatus a nudo*.

Spingeva in questo senso anche la tendenza della cultura moderna a interpretare l'uomo, il suo futuro, i suoi progetti, le sue istituzioni nel senso di un radicale autonomismo. La teologia si è lasciata influenzare da questo orientamento, spinta, per un verso, dal bisogno di recuperare credibilità presso la sempre più sfuggente cultura moderna, per un altro verso, dalla cattiva interpretazione di un dato costante della tradizione cattolica, cioè la consistenza riconosciuta all'uomo, anche all'uomo peccatore, entro il piano di Dio, come partner del dialogo salvifico: mentre però la tradizione precedente considerava questa consistenza appunto entro una globale visione di fede, la nuova interpretazione tendeva a vederla come qualcosa che può prescindere dalla fede e finisce quindi per attribuire alla fede un carattere di sopravvenienza, di superfluità. Si è così stabilito questo vizioso giro di pensiero: la teologia sa dalla fede che l'uomo è libero perché deve essere il consapevole e il responsabile partner del dialogo salvifico; questo comporta che l'uomo abbia una effettiva libertà che può essere sperimentata e studiata razionalmente anche al di fuori di una visione di fede (libertà psicologica, metafisica, sociologica; libertà di fronte alle cose, libertà come comunione interpersona-

le, ecc.); compito della teologia dovrebbe essere quello di studiare i rapporti tra la libertà cristiana, cioè la libertà dell'uomo come partner dell'alleanza, e le varie forme ed esperienze di libertà, studiate e promosse nelle varie culture umane; la teologia, invece, ricevuta dalla fede l'affermazione della libertà, non si è più riferita alla fede per darle un contenuto, ma ha semplicemente accolto il discorso culturale.

Tornando ora al *De Deo elevante*, dobbiamo riconoscere che tale trattato corona la storia ora descritta. Esso presenta l'uomo nella condizione originaria, elencando i doni ricevuti da Dio secondo la triplice gradazione: naturali, preternaturali, soprannaturali. Il discorso sul fine non è espressamente presente (probabilmente perché il Magistero non ne parla e la teologia in questo periodo si considera come interprete e difensore del Magistero); però implicitamente comanda tutto il discorso in quanto la elevazione soprannaturale è presentata non nelle sue caratteristiche intrinseche, ma a partire dalla natura: i doni proporzionati alla natura sono naturali; quelli che la superano solo *quoad modum* sono preternaturali (scienza infusa, integrità, ecc.); quelli che la superano *quoad substantiam*, cioè non sono elemento costitutivo della natura né una sua conseguenza né una sua esigenza (in termini tecnici: la superano *constitutive, consecutive, exigitive*) sono soprannaturali.

Il discorso sullo stato originario, poi, si completa col discorso sulla perdita di tale stato, cioè sul peccato originale. In tal modo però la trattazione del peccato originale è svolta in rapporto a un concetto di giustizia originale, da cui è assente la dimensione cristologica-storica. Pertanto i contenuti di tale peccato (che cosa ha fatto Adamo, che cosa capita nei discendenti di Adamo, che tipo di legame intercorre tra lui e i discendenti, ecc.), vengono pensati non a partire dalla storia della salvezza cristiana, ma da altre prospettive che, non provenendo dalla fede, proverranno da una certa tradizione culturale, che sarà messa in crisi, come di fatto è successo, dalla successiva cultura.

2/

Veniamo ora alla dissoluzione del trattato. La fragilità del trattato ora descritto dipende dalla incredibile abilità con cui è riuscito a collocarsi in un ambito sterilizzato, al riparo sia dalle provocazioni della fede, che considera l'uomo entro la storia della salvezza, sia dalle sollecitazioni della cultura che, oltrepassando

l'illuminismo wolffiano, andava elaborando le nuove concezioni antropologiche. L'aggressione disgregatrice del trattato proviene proprio dalla riscoperta della *historia salutis* dovuta al rinnovamento biblico e dallo sviluppo della filosofia. I due fenomeni sono tra loro collegati, come l'hanno provato la teologia ermeneutica e la teologia critica succeduta alla crisi dell'ermeneutica, anche se in alcuni filoni teologici è più vistoso il primo e in altri il secondo. Schematizzando le tappe dell'aggressione.

a)

Rinnovamento biblico e sviluppo filosofico-culturale hanno agito anzitutto nel senso di mettere in discussione lo strumento filosofico sostanzialmente ellenistico di cui la teologia si era servita: gli studi biblici hanno messo in più netto rilievo il contesto semitico in cui si era espresso il messaggio cristiano prima della acculturazione ellenistica; lo sviluppo filosofico ha messo in discussione la metafisica greca, oltrepassandola verso nuove forme di interpretazione dell'esistenza dell'uomo. Tutto ciò ha messo in discussione il valore teoretico e la fedeltà biblica delle tesi antropologiche elaborate con una precomprensione greca.

b)

Il ritorno alla Bibbia ha permesso di reinterpretare certi temi cristiani espressi in forma parziale o disarticolata nella tradizione teologica, specialmente in quella condensatasi nel manuale.

C'è stato così un ripensamento della creazione, dell'unità dell'uomo, della corporeità, del rapporto tra immortalità e risurrezione, ecc. Ma, approfondendo questa linea, si è capito che si trattava non solo di ripensare alcuni temi, ma di riscoprire il senso stesso della rivelazione: essa non è un deposito di verità, di definizioni, di dogmi, ma l'automanifestazione di Dio nella storia. Questa nuova visione imponeva di chiarire i rapporti tra i due poli entro cui si svolge il dialogo salvifico: Gesù Cristo come vertice dell'autocomunicazione divina e l'uomo come destinatario. Gesù Cristo diventava così il senso dell'uomo, la rivelazione dell'uomo. Essere uomini significa scoprire e vivere il rapporto del proprio destino umano col destino di Gesù.

c)

Nell'esecuzione concreta di questo progetto cristologico si fanno sentire i diversi modi con cui le varie teologie sentono l'influsso dello

sviluppo della filosofia. Possiamo individuare due grandi ambiti di influenza culturale, che presiedono ai progetti di rinnovamento che qui presentiamo nelle linee generali, rinviando alla bibliografia per le citazioni particolari. C'è anzitutto l'ambito dell'esistenzialismo. È una indicazione generica, che richiede molte precisazioni e trova esiti notevolmente diversi nei vari autori.

Per esempio in Barth lo strumento culturale esistenzialista viene impiegato per descrivere la fallimentare drammaticità dell'esistenza umana che si salva solo nel salto della fede.

In Bultmann la filosofia dell'esistenza offre le basi per costituire il circolo ermeneutico: l'esistenza interpreta la fede e la fede interpella l'esistenza, al di là delle categorie empiriche, mitiche, cosmologiche, metafisiche in cui la fede era stata tradotta nella teologia essenzialistica.

In Balthasar l'analisi esistenziale fa da base a una teologia della storia in cui l'aporia insuperabile a cui conduce la filosofia (l'esistenza storica è interpretata e spiegata o da un soggetto divino universale — ma questo non ha bisogno di mediazione storica — o da un soggetto umano particolare — ma questo non può pretendere di avere una validità universale) viene superata nell'accettazione del fatto «estetico» di Gesù, in cui, per dono divino, sono congiunti un soggetto storico umano e il *Logos* universale. In Rahner viene messa particolarmente in luce la trascendentalità dell'esistere umano: l'uomo, come essere non oggettivabile è il «soggetto» di tutta la teologia e, studiato secondo l'analisi trascendentale, si rivela come colui che, in quanto «spirito nel mondo» vive, nella finitezza delle categorie storiche, un'apertura infinita all'Assoluto: di questo Assoluto l'uomo può essere sia uditore del silenzio, sia «uditore della Parola». L'uomo è così visto come il possibile uditore di Cristo e si stabilisce un rapporto, che deve essere pazientemente precisato, tra forma storica, cristiana della rivelazione di Dio e strutture trascendentali della esistenza umana.

L'altro ambito è costituito dalla tendenza della filosofia a identificarsi con le «scienze dell'uomo» o con l'antropologia culturale. Pensiamo soprattutto al marxismo e alle teorie critiche della società, senza trascurare però il filone della psicanalisi e le varie teorie del linguaggio.

Stimolata da queste scienze, la teologia si interessa dell'esistenza empirica dell'uomo, verso la quale invece l'esistenzialismo tende a manifestare disinteresse o diffidenza.

Ma questo interesse ha vario esito a seconda che sia guidato da una intenzione concordista o da una preoccupazione di riserva critica. Per esempio in una linea tendenzialmente concordista possiamo collocare il tentativo di Teilhard de Chardin, che cerca di stabilire una continuità, sia pure con tutte le precisazioni di cui occorre dargli atto, tra evoluzione del cosmo-uomo ed evento cristiano. Invece nella linea della riserva critica possiamo collocare le varie teologie politiche, del futuro, della speranza per le quali l'antropologia teologica diventa «critica della società» e svolge il compito di mettere in crisi i progetti antropologici di salvezza che non si mantengono aperti a quel futuro definitivo dischiuso dalla risurrezione di Gesù.

IV/ VALUTAZIONE SINTETICA DELLA STORIA DEI TRATTATI ANTROPOLOGICI

Confrontando le due storie ora descritte, giungiamo a tre osservazioni.

I/

La prima è che la storia del *De Gratia* manifesta l'evanescenza del soprannaturale, mentre la storia del *De Deo creante et elevante* rivela lo storicizzarsi della ipotesi della natura pura. Ma l'evanescenza del soprannaturale e lo storicizzarsi dell'ipotesi della natura pura non rappresentano la spiegazione ultima della vicenda storica dell'antropologia teologica, bensì sono conseguenze di quello che è il fatto veramente radicale, cioè le difficoltà della teologia postnicensa a esprimere il rapporto del Cristo con il mondo e la storia, con la tendenza conseguente a collegare il Cristo solo con la storia del peccato. Ora, a meno di accogliere il pessimismo protestante, tra storia e storia del peccato non c'è piena identificazione. Pertanto una cristologia, che copra solo la storia del peccato, lascia scoperto un aspetto della storia umana che, non venendo chiaramente interpretato in chiave cristiana, si chiarifica in alcuni asserti antropologici di ambigua natura. Il recupero del cristocentrismo da parte della teologia attuale intende appunto interpretare nella luce di Cristo tutta la storicità dell'uomo. Ma l'esito di questa teologia lascia un po' sorpresi, nel senso che il principio di ricondurre l'antropologia alla cristologia si coniuga, più o meno esplicitamente, con il principio della dissolu-

zione dell'antropologia. Anche se non in tutti gli autori e anche se non con la stessa radicalità, la contestazione dei contenuti dell'antropologia classica tende a diventare la contestazione di ogni antropologia teologica che si esprima in contenuti e non si limiti a essere o una critica cristologica dell'esistenza (cfr. le teologie influenzate dalla filosofia esistenzialista) o una critica cristologica della società (cfr. le teologie influenzate dalle scienze dell'uomo). È indubbio che deve essere superato un modo contentutistico di presentare l'uomo, che finisce per chiuderlo in una definizione statica, non aperta alla misteriosa indefinibilità dell'uomo di cui è una spia la sua concreta storicità; ma bisogna anche ammettere che la cristologia abbia «qualcosa» da dire sulla storia dell'uomo, in particolare su quel resto che non è coperto dal rapporto peccato - redenzione. Il problema sta appunto nel non spingere a tal segno il rifiuto di «contentutizzare» il discorso antropologico da cadere in un atteggiamento apofatico le cui conseguenze sarebbero quelle di riprodurre la aporie della teologia classica, che si vuole superare: rendere muto il giudizio di Cristo su alcuni aspetti della storia umana, creando un vuoto che finirà per essere riempito con definizioni limitanti, «concludenti» della realtà umana.

2/

Nasce qui la seconda osservazione, che è un invito a riflettere su questa involontaria ma significativa convergenza della teologia manualistica e di quella attuale. Questo significa che la cristologia, che soggiace alle due teologie, nonostante le effettive diversità, ha dei limiti comuni. Operando una certa semplificazione, possiamo dire che la teologia del manuale interpreta la storia di Cristo nella linea di una storicità cronologica, perché si limita a riprodurre le tappe della storia della salvezza; mentre la teologia attuale la interpreta nel senso della storicità escatologica, poiché vede nel Cristo il momento centrale, definitivo, l'*eschaton*. Da queste posizioni cristologiche nascono due attitudini circa la antropologia: la prima teologia dice delle cose sull'uomo, che però rischiano di non essere cristiane; la seconda cerca di non dirle, per essere cristiana. Però questo dire non-cristiano e questo cristiano non-dire hanno in comune un effettivo silenzio cristologico sulla realtà dell'uomo. Abbiamo evidentemente introdotto delle forzature, spingendo le tendenze operanti nelle

due teologie a limiti tali da renderle irrisolvibili. Infatti la storia dell'antropologia teologica rivela che le «cose dette» da essa sull'uomo sono il frutto di una profonda modificazione cristiana delle concezioni culturali; e i tentativi di rinnovamento presentati precedentemente attenuano notevolmente il «non dire» della teologia attuale.

Pensiamo però che i limiti denunciati, almeno nella forma tendenziale, siano effettivamente presenti e chiedono quindi un ripensamento della interpretazione teologica della storia di Gesù.

3/

La terza riflessione vuole ritornare su questo dire e non dire della teologia, non dal punto di vista della cristologia, ma da quello del rapporto con la cultura. L'attitudine catafatica, affermativa della teologia classica è stata indubbiamente alimentata da una certa unità culturale del mondo classico e da un largo consenso che era lentamente maturato nella chiesa patristica e medioevale circa alcune radicali «correzioni» cristiane delle tesi filosofiche greche. Classica a questo riguardo è l'opera di C. TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris 1961. A sua volta l'attitudine apofatica, reticente della teologia attuale è connessa con la dispersività della cultura attuale e con l'estraneità della teologia posttridentina ai processi culturali nei quali è maturata l'antropologia culturale moderna e contemporanea. Questo rende difficile un consenso dei cristiani sulle «correzioni» del pensiero attuale, poiché con questo pensiero non è ancora avvenuto un sufficiente acclimatemento. Non occorre certo creare consensi forzati; essi devono nascere non dall'esterno, ma da una obiettiva comprensione interiore delle cose. In questa linea però si deve camminare. Ma prima di ricavare dalla storia dei trattati teologici gli spunti per il loro rinnovamento, dobbiamo accogliere le provocazioni provenienti dalla antropologia biblica.

V/ LA VISIONE BIBLICA DELL'UOMO

Presentiamo le prospettive formali e sintetiche, rinviando per l'analisi dei contenuti alle rispettive voci.

1/

La Bibbia parla dell'uomo e del mondo secondo una visione teologica, nel senso che:

a) parte non dalla natura dell'uomo e delle cose ma da Dio;

b) Dio viene visto come Signore della storia, attuatore del disegno salvifico, nella cui luce prendono consistenza l'uomo e il mondo;

c) tale disegno salvifico è il Cristo, visto nella incarnazione e nella glorificazione:

1) l'incarnazione ci presenta il Cristo come uomo esemplare, cioè come colui che Dio ha creato diverso da sé per congiungerlo con sé nell'amore: nel Verbo incarnato la comunione del diverso da Dio con Dio (e questo è il senso del piano salvifico, del *Mysterion*) si attua in un modo perfetto ed esemplare;

2) la glorificazione, nella quale il Cristo, aderendo in modo totale alla volontà del Padre, diventa una cosa sola col Padre e riceve quindi dal Padre il potere di comunicare lo Spirito in tutti i fratelli, ci presenta il modo in cui tutti gli uomini si uniscono al Cristo, diventano *filii in filio*, diventano cioè anch'essi i diversi da Dio congiunti con Dio nell'amore.

2/

Questa fondamentale visione teologica si può precisare in tre prospettive secondo cui la Bibbia parla della realtà creata nel suo complesso (uomo e mondo).

a) *Prospettiva soteriologica*: la creazione è vista come un momento dell'alleanza e l'uomo è visto come colui che da Dio è suscitato per rispondere all'interpellanza salvifica.

b) *Prospettiva cristologica*: Cristo come Verbo incarnato e glorificato è il senso della creazione che in Lui trova il fine, il modello, la causa efficiente.

c) *Prospettiva antropologica*: proprio perché la creazione è vista nella prospettiva del dialogo salvifico tra Dio e l'uomo in Cristo, essa è vista non in se stessa ma in funzione dell'uomo del cui destino essa è partecipe; un destino che si decide nella libertà dell'uomo, in quanto il piano salvifico, essendo un disegno d'amore, suscita e interpella l'uomo proprio in quanto persona libera.

3/

Questa presentazione storico-salvifica dell'uomo e del mondo fatta dalla Bibbia non manca di una sua «densità ontologica», cioè non è

priva di spunti che si riferiscono all'essere e alla natura dell'uomo e del mondo. Il mondo è visto come totalmente dipendente da Dio nel suo essere e quindi diverso da Dio nel suo essere fragile e mutevole; l'uomo è visto in quanto creatura (dipendenza da Dio), in quanto collegato col mondo spazio-temporale (corporeità, intesa come dimensione visibile, materiale dell'unitario essere umano), in quanto aperto a Dio (spiritualità dell'uomo, intesa non immediatamente come parte immateriale e immortale dell'uomo, ma come dimensione per cui tutto l'essere umano è aperto a Dio, può essere accolto da Dio, può a sua volta accogliere Dio, divenendo così immagine di Dio, tenuta in vita da Dio e rivelatrice della «gloria» di Dio nel creato).

Ma, pur possedendo una sua densità ontologica, il discorso biblico non fa un preciso discorso metafisico.

La Bibbia impiega varie categorie metafisiche antropologiche (prima quelle semite, poi quelle elleniste) che però non vengono canonizzate nella Bibbia, ma semplicemente assunte come strumento espressivo della visione religiosa. Questa netta collocazione sul piano religioso, anche se potrà giustamente ricevere delle esplicitazioni metafisiche, ha il vantaggio di fare un discorso unitario.

a)

Unitaria è la presentazione della creazione: non c'è normalmente nella Bibbia un discorso cosmologico (l'origine delle cose) accanto a un discorso soteriologico (la comunicazione salvifica che Dio fa di se stesso); ma piuttosto il fatto che Dio possa creare, cioè possa far esistere qualcosa di diverso da sé, e il fatto che effettivamente esista qualcosa di creato, cioè qualcosa che dipende totalmente da Dio nel proprio essere, sono visti come un momento del fatto più globale e unitario che Dio voglia comunicare salvificamente il suo essere trinitario nelle missioni.

b)

Unitaria inoltre è la presentazione dell'uomo: non c'è nella Bibbia una visione dell'uomo come composto di anima e corpo accanto a una visione dell'uomo come figlio di Dio in Gesù Cristo; ma l'uomo, di cui la Bibbia parla, è il figlio di Dio, in quanto diverso da Dio (ecco la dipendenza creaturale, la connessione col mondo fragile delle cose materiali) e in quanto chiamato all'intimità con Dio in Cristo (ecco la dimensione spirituale dell'uomo intesa come

libertà di reciproca accoglienza nei confronti di Dio).

c)

Unitaria ancora è la visione che lega insieme cosmo e uomo: non c'è nella Bibbia una visione cosmologica accanto a una visione antropologica, bensì il mondo è visto come partecipe del destino dell'uomo, come il luogo concreto in cui l'uomo si attua come libero accoglitore, nella storia, della libera interpellanza d'amore che Dio, nella storia, gli rivolge.

d)

Unitaria infine è la visione del peccato, nel senso che amartiologia e soteriologia non sono semplicemente due momenti succedanei, ma trovano una più profonda unità nella prospettiva cristocentrica: il peccato è rifiuto del piano di Dio in Cristo; e Cristo è il Salvatore dell'uomo dal peccato, perché è il fine e il senso dell'esistenza stessa dell'uomo: la funzione redentrice è un aspetto di una più complessa funzione che Cristo svolge nella storia umana. Su questo sfondo cristologico prendono significato le affermazioni bibliche circa la «storicità» del peccato, cioè circa il rapporto dei singoli peccati personali con una storia umana di peccato, di cui sono componenti la solidarietà degli uomini nel bene e nel male e, conseguentemente, il legame tra i vari momenti della storia umana e il momento originario.

VI/ PROSPETTIVE SINTETICHE

Presentiamo dapprima alcune questioni generali di metodo e poi una ipotesi concreta di trattato teologico.

1/

Il rinnovamento dell'antropologia deve avvenire nella linea dei suggerimenti che provengono dalla storia e dal messaggio biblico.

a)

La prima indicazione si riferisce a una costante provocazione che l'antropologia esercita sulla cristologia, perché questa verifichi continuamente la propria interpretazione del mistero di Cristo. Raccogliendo dalla concreta storia dell'uomo le esigenze di comprensione della vicenda umana, l'antropologia le trasmette alla cristologia, come alla sede competente per operare una interpretazione dell'uomo; ma,

per abilitarsi a questa interpretazione, la cristologia deve rinnovarsi. Più concretamente, la storia dell'antropologia invita la cristologia a ripensare il rapporto tra la storicità cronologica e la storicità escatologica del Cristo. Le coniugazioni di questo rapporto vengono illustrate da alcuni binomi che compaiono nel linguaggio teologico attuale: Cristo della fede e Gesù della storia; Cristo accolto nella *fides quae creditur* e Cristo oggetto della *fides quae creditur*; cristologia della «riserva critica» a partire dalla risurrezione e cristologia della *memoria Christi* a partire dalla croce. Si tratta di prospettive complementari che alludono, più che a un risultato acquisito, a un compito urgente della teologia, che deve illustrare la singolarità della storia di Gesù come evento assoluto, evidenziando nel fatto di Gesù il gioco di tre fattori: il carattere di evento parziale della storia, l'assolutezza divina che, rendendosi presente in esso, lo rende normativo e la totalità della storia umana nei cui confronti si esplica questa normatività.

b)

Nei confronti della cristologia, l'antropologia non svolge solo una funzione di stimolo, ma esegue anche un compito che dalla cristologia viene prospettato, ma non risolto.

Il Cristo come evento storico fa riferimento a una storia umana che, in qualche modo, è «altra» nei confronti di Dio, ma viene appunto ricondotta da Cristo, senza eliminazione della alterità, alla comunione di vita con Dio.

L'antropologia teologica deve illustrare questa «alterità» della storia, in un modo che sia compatibile con la sua «riconducibilità» a Dio. Si intravedono qui i temi essenziali dell'antropologia teologica: la creaturalità dell'uomo, come espressione dell'alterità, una creaturalità però che sia cristologia, perché deve esprimere l'alterità della storia umana come aspetto dell'evento di Gesù; e la libertà, che deve essere intesa, teologicamente, non tanto come descrizione delle forme psichiche, sociali, metafisiche, ecc. della libertà, ma come istituzione del rapporto tra la libertà umana, con le conseguenti forme di futuro che essa progetta, e la libertà-obbedienza di Cristo con il futuro che essa non progetta ma attivamente accoglie dall'amore del Padre in forma di risurrezione.

c)

Questo compito, che la cristologia propone e l'antropologia cerca di eseguire, richiede un costante confronto con le forme storiche in cui

si articola l'esistenza umana e di cui le varie culture offrono una interpretazione. Di fronte alle interpretazioni culturali è chiaro che il primo atteggiamento della antropologia teologica è quello critico-negativo di contestare le interpretazioni esaustive, in sé concluse, non disponibili quindi a mettere l'uomo in discussione per far scaturire la possibilità del riferimento a Dio. Ma occorre anche svolgere il compito positivo di elaborare delle reinterpretazioni dei dati culturali, che offrano al credente uno strumento collaudato di mediazione tra le esigenze della fede e la situazione culturale. Del resto la funzione critico-negativa si svolge, in concreto, liberando e corroborando quella dimensione autocritica che è già intrinseca al dato culturale e che, sollecitata dalla provocazione teologica, offre nuove versioni del dato culturale stesso. Naturalmente in un momento di crisi culturale e di solo incipiente dimestichezza della teologia con nuove categorie culturali non si può pensare che si possa costituire un patrimonio, abbastanza ampio e abbastanza consensualmente accettato, di prese di posizione cristiane entro un determinato tessuto culturale. Come si è detto sopra, però, in questa direzione deve muoversi la teologia in collaborazione con i cultori cristiani della filosofia e delle scienze, naturalmente nel rispetto delle diverse competenze e dell'autonomia dei diversi campi.

2/

Per dare forma concreta a queste osservazioni presentiamo un'ipotesi di trattato. È solo un abbozzo allusivo che, nei titoli in cui si articola, presenta un compito non eseguito ma da eseguire.

La proposta sistematica che suggeriamo deve essere preceduta da una analisi storica che presenti i pronunciamenti della fede attuale della chiesa circa l'uomo, li confronti con la fede normativa della comunità apostolica espressa nella Scrittura e li fondi geneticamente nel cammino storico che la fede della chiesa ha percorso generando una tradizione cristiana. La proposta sistematica si presenterà così come una riattualizzazione di questa tradizione cristiana, in continuità con il passato e in dialogo con le provocazioni emergenti dalla situazione attuale.

Il primo problema che va affrontato è quello di chiarire se la precedenza deve essere data al discorso sull'uomo nella sua effettiva inserzione in Cristo, cioè nella situazione di grazia, o

al discorso sull'uomo nel suo orientamento al Cristo, cioè nella situazione di creazione. Nella misura in cui si comprende che la creazione è un momento dell'alleanza, mi pare che una sintesi, che non si fermi alla successione cronologica, ma colga i nessi logici, deve dare la precedenza al discorso sulla grazia. Il discorso su una precomprensione dell'uomo che, in qualche modo, è prequisita all'annuncio della situazione di grazia, può essere svolto in una introduzione alla proposta sistematica che risulta allora articolata nel modo seguente.

a)

Si può iniziare con una introduzione che illustra il rapporto tra evento di salvezza e consistenza dell'uomo. Due temi in particolare vanno affrontati: il rapporto tra l'antropologia come dimensione generale della teologia e l'antropologia come tema settoriale; il rapporto tra i pronunciamenti antropologici della teologia e l'interpretazione culturale dell'esistenza umana, cercando di precisare quest'ultimo punto nel senso di suggerire una valutazione delle attuali interpretazioni culturali.

b)

La prima parte del trattato descrive la partecipazione dell'uomo al destino di Cristo, mediante lo Spirito Santo.

Vanno qui collocati due classici temi del *De Gratia*: la predestinazione e la giustificazione. La trattazione della predestinazione, svolta in prospettiva cristocentrica, deve ricondurre questa tesi antropologica alla tesi cristologica della predestinazione di Cristo, senza però identificarsi con essa, perché dovrebbe fornire le provocazioni, non mai tacitate una volta per tutte, affinché la tesi cristologica si rinnovi, secondo quella dialettica tra antropologia e cristologia che abbiamo descritto precedentemente. Questa dialettica si precisa ancor meglio nella trattazione della giustificazione che, in linea con la logica che ci ha finora guidati, deve partire dal tema della incorporazione a Cristo e recuperare da questo punto prospettico gli altri classici temi della vita di grazia: il dono dello Spirito di Cristo (inabitazione, dono in-creato), il dono creato, la filiazione divina, la remissione del peccato.

c)

La seconda parte del trattato prende in considerazione e sviluppa in tutte le sue articolazioni il tema che è già emerso nel confronto tra la predestinazione di Cristo e la predestinazione

degli uomini, cioè il tema della storicità-libertà umana.

La trattazione potrebbe articolarsi in tre parti. In primo luogo occorre offrire alcune riflessioni generali sulla storicità-libertà in prospettiva cristiana: si tratta dell'invenimento di forme storiche di mediazione tra la storia paradigmatica di Gesù, la sua libertà come obbedienza al futuro di Dio e la storia umana in cui la libertà, nelle sue varie accezioni e espressioni, progetta il volto del futuro umano.

In secondo luogo vengono presentati gli aspetti della storicità-libertà, cioè quelle concrete reinterpretazioni dell'essenza e dell'esistenza dell'uomo che la mediazione cristiana, prima descritta, produce nei confronti dei modi culturali di intendere tale essenza ed esistenza.

Qui i temi della creaturalità, della interpersonalità, della corporeità-cosmologicità vengono visti come esplicitazione del tema della libertà che, a partire dalla sua accezione più tipicamente cristiana di capacità di stare davanti a Dio come partner dell'alleanza, si rifrange nelle accezioni secondarie di attitudine a rappresentare la signoria di Dio sulle cose materiali e di segno manifestativo della comunione divina nei confronti delle altre persone umane.

La categoria che può fare da sfondo è quella di «immagine di Dio» confrontata con le forme culturali con cui viene epocalmente interpretata la realtà umana.

In terzo luogo viene descritta la dinamica della storicità-libertà. I punti da prendere in considerazione dovrebbero essere i seguenti:

- 1) solidarietà nel peccato e impotenza della libertà umana, congiungendo i temi del *De peccato originali* con alcuni temi del *De Gratia*;
- 2) la collaborazione dell'uomo alla giustificazione, svolgendo i classici temi del *De Gratia* sulla preparazione alla giustificazione, sulla vita di grazia (crescita, perdita, recupero, ecc.), sul merito, sulla grazia attuale;
- 3) la meta escatologica, accogliendo i temi del *De Novissimis* che descrivono l'inserimento definitivo della storia dei singoli e dell'umanità nel mistero del futuro del Signore Risorto.

d)

A modo di conclusione si può elaborare una visione sintetica del soprannaturale. Può essere la ripresa aposterioristica di quei temi che in forma aprioristica sono stati presentati nell'introduzione. La consistenza dell'uomo, quindi della natura, nell'evento della salvezza acquista contorni precisi dopo aver descritto le forme concrete della partecipazione dell'uomo al de-

stino di Cristo. Come si vede il discorso del manuale viene capovolto: non si spiega il soprannaturale a partire dal naturale, ma si cerca la consistenza del naturale entro la considerazione del soprannaturale visto come predestinazione di Cristo, quindi come missione del Figlio, in connessione, per un verso, con la missione dello Spirito e, per un altro verso, con la vita trinitaria delle Persone divine.

Così, in questa prospettiva finale, la trattazione teologica della antropologia raggiunge l'unità sia dei temi che la compongono, sia di questi temi con gli altri temi della teologia in chiave cristocentrica.

BIBLIOGRAFIA

La voce si rifà in parte all'articolo di L. SERENTHÀ, *Problemi di metodo nel rinnovamento dell'antropologia teologica*, in: *Teologia* 1, 1975, 150-184.

Da questo articolo ricaviamo anche la bibliografia con alcune integrazioni.

1/

Visioni prospettiche sui problemi dell'attuale antropologia teologica si possono trovare in: L. SCHEFCZYK, *Die Frage nach der Gottebildlichkeit in der modernen Theologie*, in: Id., (ed.), *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt 1969, pp. IX-LIV; M. J. SCANLON, *Christian Anthropology. An Overview*, in: *AmER* 162, 1970, 2-10; G. COLOMBO, *Problematicità dell'antropologia teologica*, in: *ViPe* 54, 1971, 586-595; G. SÖLL, *Theologische Anthropologie*. Informative Skizze, in: *MÜTZ* 22, 1971, 134-157; G. ALTNER-G. SAUTER, *Anthropologie im interdisziplinären Gespräch*, in: *Verk. u. Forsch.* 17, 1972, 3-36.

Cfr. un'introduzione all'antropologia della nuova teologia africana in W. DE MAHIEU, *Anthropologie et théologie africaine*, in: *RevClAfr* 2, 1970, 377ss.; S. SIDHOM, *Valutazione teologica dell'uomo*, in: *AA. VV.*, *Per una nuova teologia africana*, Milano 1973, pp. 91-119.

2/

Per la storia dei trattati classici un buon punto di partenza sono le voci *Creazione*, *Antropologia e Amartiologia*, *Grazia*, rispettivamente di G. COLOMBO, P. WATTÉ-HN. MÜHLEN in: *Bilancio della teologia del XX secolo*, Assisi 1974. Cfr. inoltre: J. ALFARO, *Lo Natural y lo Sobrenatural*. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534), Madrid 1952; M. FLICK, *La struttura del trattato De Deo creante et elevante*, in: *Greg* 36, 1955, 284-290; G. COLOMBO, *Baio e il soprannaturale*, in: *ScuolC* 93, 1965, 299-330; H. RON-

DET, *La grazia di Cristo*. Saggio di storia del dogma e di teologia dogmatica, Roma 1966; G. COLOMBO, *Grazia*, in: «Enciclopedia delle religioni» vol. I, Firenze 1970, 1629-1632; P. FRANSEN, *Presentazione storico-dogmatica della dottrina della grazia*, in: *Mysterium salutis*, vol. IX, Brescia 1975, pp. 5-216.

3/

Per l'antropologia biblica cfr.: W. EICHRODT, *Das Menschenverständnis des AT*, Basel 1944; K. GALLING, *Das Bild des Menschen in biblischer Sicht*, Mainz 1947; G. KÜMMEL, *Das Bild des Menschen im NT*, Zürich 1949; W. ZIMMELI, *Das Menschenbild des AT*, München 1949; G. PIDOUX, *L'homme dans l'AT*, Neuchâtel 1953; P. VAN IN-SCHOOT, *Théologie de l'AT*, vol. II, *L'homme*, Paris 1956; C. SPICQ, *Dieu et l'homme selon le NT*, Paris 1961; A. GELIN, *L'homme selon la Bible*, Paris 1962; L. ADLER, *Der Mensch in der Sicht der Bibel*, München 1965; B. SCHELKLE, *Teologia biblica del NT: creazione, uomo, cosmo*, Bologna 1968; J. L. HRONADKA, *Approche évangélique de l'homme*, in: *ETRel* 47, 1972, 21-36; TH. WOLFF, *L'uomo nell'AT*, Bologna 1975; AA. VV., *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee*, Brescia 1975.

4/

La *Gaudium et spes* ha suscitato molti commenti. In particolare cfr. M. JURISCH, *Der Mensch - die ungelöste Frage*, Friedberg 1969 (è una sintesi dell'antropologia conciliare incentrata su quattro caratteristiche dell'uomo come essere personale, libero, creaturale, storico); C. MOELLER, *Il rinnovamento della dottrina dell'uomo*, in: *Teologia del rinnovamento*, Assisi 1969, pp. 175-214; C. COLOMBO, *La teologia della «Gaudium et spes» e l'esercizio del magistero ecclesiastico*, in: *ScuolC* 98, 1970, 477-511; A. KRAPIEC, *Les aspects post-conciliaires de l'anthropologie chrétienne*, in: *La Pensée post-conciliaire en Pologne*, Varsovie 1970, pp. 21-30; P. MICCOLI, *L'antropologia cristiana alla luce dei documenti del Concilio Vaticano II*, Fasano di Puglia 1972; S. CASTRO PALLARES, *La dignidad de la persona humana*. Líneas generales de una antropología cristiana según la Constitución «Gaudium et Spes», in: *Libro Anual 1971-72*. Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos, México 1973, 87-100; G. CRESFY, *L'immagine dell'uomo nella «Gaudium et spes» e nel messaggio dell'Assemblea di Uppsala*, in: *Conc* 9, 1973, 6, 139-147.

5/

Sui recenti orientamenti cfr. il già citato articolo di L. Serenthà che cerca di presentare i tentativi teologici secondo un ordine logico-evolutivo. Stralciamo gli studi più significativi. Suggestivi per una rifondazione dell'antropologia teologica si trovano in: P. LAIN ENTRALGO, *Replanteamiento de la antropología*, Barcelona 1971; G. MARTELET, *Résurrection, Eucharistie et genèse de l'homme*, Paris 1972; A. GANOCZY, *I nuovi compiti della antropologia cri-*

stiana, in: *Conc* 9, 1973, 6, 93-112; A. GESCHE, *Le discours théologique sur l'homme*, in: *NRT* 97, 1975, 801-819.

6/

Tra la letteratura critica sorta attorno al progetto di K. Rahner ricordiamo: J. SPECK, *Karl Rahners theologische Anthropologie*, München 1967; P. EICHER, *Die anthropologische Wende*. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz, Freiburg i. Br. 1970; B. HILL, *Karl Rahner's theological Anthropology*, in: *Carmelus* 22, 1971, 181-194; T. J. SCHEENAN, *Subjectivity and transcendental Method as the fundamental Groundwork of Karl Rahner's theological Anthropology*. Diss. Fordham University 1971. Diss. Abstr. 1971, 1067-1068; K. P. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis*. Die Anthropologie Karl Rahners, Freiburg i. Br. 1974.

7/

Pare utile segnalare l'abbondante bibliografia relativa all'incontro della teologia con la visione scientifica dell'uomo.

I tentativi teologici compiuti in questo senso sono numerosi. Ci sono opere che riprendono il tema del rapporto tra visione scientifica evolutiva e visione cristiana dell'uomo: per es. M. HERMANN, *Der Mensch: woher-wohin?* Paderborn 1971 (con ampia bibliografia relativa alla risonanza teologica dell'opera di Teilhard de Chardin).

Altri autori collocano questo tema nell'ambito dei mutamenti più generali della nostra cultura: Il discorso è per lo più esteriore e coglie in forma di accostamento gli agganci della teologia ai temi della cultura: C. MOELLER, *Il rinnovamento della dottrina dell'uomo*, in: *Teologia del rinnovamento*, Assisi 1969, pp. 175-214; J. F. O'GRADY, *God and Man in a changing World*. Man and his changed World, in: *AmÉR* 163, 1970, 1-10; J. IMBACH, *Das Menschenbild in der zeitgenössischen Literatur*. Eine Anfrage an die Theologie, in: *Geist Leb* 47, 1974, 127-142; J. SCHADE, *Das Problem des Menschenbildes in der modernen Kunst*, *Ibidem*, 36-49. Più articolato e preoccupato di rigore teologico è L. SCHEFFCZYK, *Der moderne Mensch vor dem biblischen Menschenbild*, Freiburg i. Br. 1964.

Il dialogo con l'ateismo contemporaneo conduce necessariamente la teologia a confrontarsi con le visioni antropologiche attuali: cfr. per es. il vol. IV de *L'ateismo contemporaneo*, Torino 1969; in particolare i contributi di H. DOLCH, *L'origine del mondo e dell'uomo alla luce della fede*, pp. 163-185; e di Y. M. CONGAR, *Gloria di Dio e grandezza dell'uomo*, pp. 187-200.

Ma il tema che polarizza il confronto della antropologia teologica con la antropologia scientifica è quello delle scienze umane o delle teorie critiche della società. A questo argomento due riviste hanno recentemente dedicato un numero unico: «Concilium» 9, 1973, ha dedicato il fascicolo VI alla «crisi dell'umanesimo e l'avvenire della teologia»: l'umanesimo con cui la teologia finora ha lottato e

dialogato è ormai superato e occorre fare i conti con la disgregazione scientifica dell'uomo (significativi gli articoli di: C. GEFFRÉ, *L'umanesimo messo in questione*, 13-21; A. GANOCZY, *Nuovi compiti per l'antropologia cristiana*, 93-112; W. PANNENBERG, *Il fondamento cristologico dell'antropologia cristiana*, 113-135). «*Evangelische Theologie*» 34, 1974, ha dedicato il fascicolo VI a «*Anthropologie und Naturverhältnis*», con un discorso piuttosto esterrefatto e negativo.

Più interessante una ricca bibliografia ragionata offerta in un quaderno semestrale della rivista stessa: G. ALTNER-G. SAUTER, *Anthropologie im interdisziplinären Gespräch*, in: *Verk. u. Forsch.* 17, 2/1972, 3-36 sui rapporti della antropologia teologica con le scienze sociali.

In questo ambito possiamo collocare anche le proposte di rinnovamento dell'antropologia teologica che si ispirano alla prassi di liberazione che la Chiesa deve svolgere in connessione con i modi in cui la cultura attuale enfatizza le dimensioni antropopoietiche, le responsabilità dell'uomo verso il futuro assetto della società. Cfr. per es. L. BOFF, *O Destino de homem e do mundo*. Ensaio sobre a vocação humana, Petrópolis 1973; C. DUQUOC, *Foi en Dieu et autonomie de l'homme dans ses projets de libération*, in: «*La Foi et le temps*» n.s. 3, 1973, 576-587; R. PARENT, *Condition chrétienne et service de l'homme*. Essai d'anthropologie chrétienne, Paris 1973. Un discorso più ampio meriterebbe la proposta sistematica di J. L. SEGUNDO nella collana «*Il Messaggio cristiano oggi*», in particolare nel vol. 2, *Grazia e condizione umana*, Brescia 1974. Cfr. anche A. RIZZI, *La grazia come libertà*, Bologna 1975.

8/

In una linea più saggistica e meditativa possiamo collocare: J. MOURoux, *Senso cristiano dell'uomo*, Brescia 1964; AA. VV., *Riscoperta dell'uomo*, Verona 1967; E. BARBOTIN, *Humanité de Dieu*. Ap-

proche anthropologique du mystère chrétien, Paris 1970; H. G. FRITSCHÉ, *Die Perspektive des Menschen*. Naturphilosophische und geschichtsphilosophische Aspekte zur theologischen Anthropologie, Hamburg 1971; M. LEGAUT, *L'uomo alla ricerca della sua umanità*, Assisi 1972; O. CLEMENT, *Riflessioni sull'uomo*, Milano 1973.

9/

Più impegnati invece in una presentazione sistematica e organica sono i seguenti studi: *Mysterium salutis*, vol. IV, Brescia 1970; M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Fondamenti di una antropologia teologica*, Firenze 1970; K. RAHNER, *Abbozzo di una antropologia teologica*, in: *Studi di Teologia Pastorale*, vol. VI, *Chiesa - uomo - Società*, Roma-Brescia 1970, pp. 17-30; G. BAGET-BOZZO, *Temi di antropologia cristiana*, in: «*Renovatio*» 6, 1971, 191-204; M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *L'uomo nella teologia*, Modena 1971; J. MOLTSMANN, *Uomo*, Brescia 1972; W. PANNENBERG, *Che cosa è l'uomo?*, Brescia 1974.

10/

Ricordiamo infine alcuni studi che alludono al dialogo della antropologia teologica con i cultori cristiani della filosofia e delle scienze: J. L. LOTZ, *Christliche Anthropologie*, in: H. ROMBACH (ed.), *Die Frage nach dem Menschen*, München 1968, pp. 70-88; AA. VV., *De homine*. *Studia hodiernae anthropologiae*, in: *Acta VII Congressus thomistici internationalis*, Romae 1970; A. LEEN MOUWERS, *Wat is de mens? Mens!*, in: «*Ons Geest. Leven*» 1970, 81-94; V. MELCHIORRE, *Riflessioni per una antropologia cristiana*, in: *ViPe* 54, 1971, 596-603; R. HAZELTON, *Homo capax Dei: Thoughts on Man and Transcendence*, in: *TS* 33, 1972, 735-747; J. M. DE LAHIDALGA, *Dinamismo humano y antropología cristiana*, in: «*Lumen*» 21, 1972, 3-18; J. FERNANDEZ-GONZALEZ, *Reducción agustiniana de la antropología actual*, in: *CiuDios* 177, 1974, 29-69.

UTOPIA

GALLIANO CRINELLA

I/ QUESTIONI DI DEFINIZIONE. - II/ FIGURE STORICO-TEORETICHE. - III/ UTOPIA E MARXISMO. - IV/ CADUTA «*IDEOLOGICA*» E LIMITE DELL'UTOPIA.

I/ QUESTIONI DI DEFINIZIONE

Il termine *utopia* è usato per la prima volta da Thomas More nel 1516 allo scopo di designare un'isola immaginaria in cui era realizzato uno stato ideale, «la miglior forma di repubblica», attraverso la comunanza dei beni, dunque la soppressione della proprietà privata, e la

piena tolleranza religiosa. Ma l'ideale politico e la tensione morale che esso esprime ha origini assai più lontane: l'aspirazione ad una società perfetta, liberata dalle ingiustizie di quella reale, accompagna costantemente il corso della storia e ne costituisce un impulso fondamentale di evoluzione.

Negli anni immediatamente successivi alla na-

scita, si crea intorno al termine utopia una disputa filologica incentrata sul significato da attribuire alla *u* iniziale: da una parte, così, sostenendo che essa deriva dal prefisso greco *ou*, si intende per utopia un luogo che non esiste, dall'altra, facendola risalire al prefisso *eu*, l'utopia viene intesa come il luogo ideale. Se nel primo caso si mette l'accento sul carattere fantastico ed irrealistico dell'utopia, conseguente ad un'astratta logica di fabbricazione, nell'altro ne vengono evidenziati gli aspetti razionali e la capacità di anticipare nel pensiero contenuti concreti destinati a realizzarsi.

A nostro modo di vedere l'utopia non si presenta mai con il carattere di una pura fantasmagoria; è, in parte, opera della fantasia perché nasce con il proposito di negare la realtà esistente, ma si tratta, pur tuttavia, di una negazione determinata e positiva per il fatto che la sua opposizione al reale è coscientemente concepita per trasformarlo ed adeguarlo a sé. Il senso ed i contorni più precisi del concetto che l'utopia esprime possono comunque essere meglio caratterizzati per mezzo del confronto, anche se qui solamente abbozzato, con il fenomeno «mitico» e con quello «escatologico». L'ideazione di una società perfetta o, quanto meno, il più possibile vicina alla perfezione è un elemento comune a utopia, mito ed escatologia, ma mentre quest'ultima la pone alla fine del tempo e della storia e il mito al principio, l'utopia la colloca fuori del tempo e dello spazio reale. Il mito nasce così dal ricordo dei tempi passati, di un'età rimpianta come beata, ed è opera collettiva. Alla «mitica» polarizzazione verso il passato si contrappone la tensione al futuro propria del sogno escatologico: figlio della speranza e della fede, esso si realizza non intellettualmente ma attraverso il sentimento. «L'utopia nel senso stretto della parola — fa osservare opportunamente Adriano Tilgher — non è figlia del ricordo e del rimpianto di un'età che fu, come il mito: essa ha perfetta coscienza che la società che dipinge non fu mai reale. L'utopista può, sì, sperare che da immaginazione divenga reale, ma mentre l'escatologista è certo dell'avverarsi della sua speranza, l'utopista può benissimo sperare senza esserne del tutto sicuro: la coscienza della irrealtà passata e della possibile irrealtà futura non l'abbandona mai» (A. TILGHER, *Filosofia e utopia*, in: *Tempo nostro*, a cura di L. Salvatorelli, Roma 1946, p. 11).

In un'opera di grande importanza per la comprensione del dinamismo utopico, *Ideologie und Utopie* (1929; trad. it. Bologna 1957),

KARL MANNHEIM sostiene che la tendenza a «vivere in completo accordo con la realtà del mondo senza far ricorso ad alcun elemento trascendente utopico o ideologico» comporta una falsa identificazione tra essere e dover essere; su questo stesso piano si pone ERNST CASSIRER quando in *Saggio sull'uomo* (Roma 1973, p. 133) afferma che «la grande missione dell'utopia è di creare spazio al possibile contro ogni passiva acquiescenza allo stato presente». Per Mannheim, tuttavia, è necessario distinguere nel fenomeno utopico ciò che è «assolutamente» utopico, frutto esclusivo dell'immaginazione, da ciò che è «relativamente» utopico, progetto che può essere realizzato. Quest'ultima distinzione si ricollega a quella di LEWIS MUMFORD che nella sua *The story of utopias* (New York 1921; trad. it. Bologna 1969) alle utopie con funzione evasiva e di compensazione, incapaci di incidere sulla realtà, aveva contrapposto le utopie con funzione critica e trasformatrice.

Nel campo dell'elaborazione filosofica il concetto di utopia sembra avere il merito di impedire o comunque di ostacolare la tendenza del procedimento dialettico a costituirsi come sistema statico e chiuso, e garantire così che la tensione alla libertà e all'infinito presente nell'uomo non venga bloccata in un'unica e definitiva realtà economica o politico-sociale.

Pur assumendo le utopie come espressione di un travaglio reale e non come pure elucubrazioni avulse dalla realtà, va posto l'accento sul fatto che, di fronte a quella specie di spaesamento originario che pare consistere oggi in una invincibile impotenza collettiva d'amore, non può bastare il puro trascendere utopico come diverso disporsi di ciò che l'uomo già possiede, ma occorre una radicale salvezza che solo il cristianesimo, con il suo messaggio, è in grado di garantire. In questa prospettiva l'utopia può soltanto creare un fronte di lotta e di competitività, e non una radicale novità futura, raggiungibile in virtù della garanzia di una promessa invincibile.

II/ FIGURE STORICO-TEORETICHE

I/ L'utopia classica

L'utopia classica va ricercata in quella molteplicità di esperienze fantastiche e razionali che va dai sogni paradisiaci alle favole dell'età dell'oro. Essa è caratterizzata quindi da due ele-

menti: millenarismo ebraico-cristiano, raccolto e animato dall'ideale del regno di Dio, e mitologia greca, centrata sul mito dell'età dell'oro. Entrambe concorrono alla costruzione di un ideale di perfetta condizione dell'uomo e definiscono i contorni della natura metafisica dell'utopia classica, la quale «per un verso assume i tratti del ricordo, della grande e suggestiva memoria di una cosa, di uno stato che già fu e che ora non è più; per l'altro si proietta invece nel tempo, diviene cosa da recuperare, verità da possedere di nuovo e da rivivere. Non è solo nostalgia o rimpianto, ma anche attesa e sguardo in avanti: e quindi, accanto e al di sopra della memoria, opera l'immaginazione» (M. ADRIANI, *L'utopia*, Brescia 1961, p. 47). A questa omogeneità di mito e di prospettiva delle cose ultime, che coglie l'identità dell'utopia classica, corrispondono le realtà della situazione giudaica e di quella greca. Nella letteratura millenaristica e apocalittica questi due motivi sono quasi sempre compositi e intrecciati fra loro; nella speculazione platonica la Repubblica ideale, pur non prescindendo dalla realtà storico-politica, fa riferimento al mito dell'Atlantide, epoca aurea in cui appare un'Atene antichissima, nobile e perfetta nella sua organizzazione.

Alla grande tradizione classica dell'utopia appartiene per questi aspetti anche il cristianesimo. Basterebbe prendere in considerazione quel grandioso fatto costituito dalla letteratura apocalittica in cui è costantemente alluso, quando non è evidente, il tema dell'utopia. Se mitologia pagana ed escatologia giudaica che storicamente precedono la «visione» cristiana dell'Apocalisse non sembrano approdare ad altro che a sogni grandiosi, in una concezione prevalentemente astratta e statica, «nell'Apocalisse, pur non venendo meno mitologia ed escatologia, c'è un elemento in più..., l'autorivelazione di Dio... la trasformazione metafisica della realtà: nel "tempo" critico che è il giudizio di Dio, la storia reale che diviene impalpabile utopia, e l'utopia intatta ancora che si fa storia» (M. ADRIANI, *o.c.*, pp. 72-73). Con S. Agostino, altro termine fondamentale dell'utopia classica, siamo al di là della mitologia classica e dell'escatologia biblica nella stessa linea dell'Apocalisse cristiana, ma in un modo del tutto inedito se consideriamo che «la Città di Dio si costituisce nella sua totalità come visione della storia umana con la confessione implicita dell'impossibilità di fare a meno di quel qualcosa di non storico (anche se reale) che è l'utopia» (M. ADRIANI, *o.c.*, p. 80).

2/ L'utopia moderna

Il Rinascimento determina un radicale mutamento della posizione dell'uomo nei confronti della natura e della società. Le scoperte geografiche estendono enormemente gli orizzonti dell'uomo, le ricerche scientifiche ne aumentano il potere sulla realtà naturale, le nascenti forme dell'economia borghese stimolano la concorrenza e provocano la crisi delle oligarchie dirigenti introducendo nuovi rapporti e costumi di vita. Superata ormai l'attesa del Regno celeste, la forma escatologica cristiana affermatasi nel Medioevo, l'età moderna si caratterizza per l'attesa del regno dell'uomo, nella convinzione che la società perfetta può nascere sulla terra per opera dell'uomo. Il pensiero utopistico del Rinascimento costituisce quella profonda spinta rivoluzionaria che porterà più tardi, con la rivoluzione francese, alla proclamazione dei diritti naturali e universali del cittadino; esso seppe cogliere ed interpretare quei problemi che stavano affiorando alla superficie della storia e della realtà sociale, anche se le soluzioni prospettate si presentarono spesso astratte ed inefficaci. All'interno degli stati burocratici e assolutisti dell'epoca, la «ragione» degli utopisti interpreta la protesta e le richieste di quelle masse popolari che stavano per assurgere ad un ruolo di primo piano. In tutte le grandi utopie di questo periodo, quelle di Moro, Rabelais, Bacone, Campanella, Vairasse, Meslier, si evidenzia la fuga più che il legame con la realtà, che pure è mantenuta in senso abnorme e polemico. Un fattore comune a molte di esse è rappresentato dall'assunzione della crisi della spiritualità cristiana che sembra risolversi in una concezione naturalistica, ovvero in un senso del tutto mondano della verità, pur se religiosamente sentito. La *Nuova Atlantide* di BACONE e la *Città del Sole* di CAMPANELLA, pur nella marcata differenza di impostazione dei due autori, critico e analitico il primo, con vocazione metafisica e teologica il secondo, possono essere interpretate «come teorie di uno stato perfetto stabilite su base naturale, meglio, come delle metafisiche pensate e giustificate in sede fisica» (M. ADRIANI, *o.c.*, p. 99). Tale matrice naturalistica, senz'altro ispirata al misticismo di Giordano Bruno e tesa alla scoperta dei segreti del cosmo, sembra preannunciare l'etica secolare tipica della spiritualità europea moderna.

Una figura fondamentale di utopia nel periodo di transizione tra feudalesimo e capitalismo è quella chiliastica. Essa potrebbe essere definita

come la progettazione di un'emancipazione futura e totale di natura anarchica ed egualitaria, fondata non su forze economico-politiche ma sostanzialmente sul credito concesso ad interventi e disponibilità di natura religiosa e spirituale fatti emergere da una lettura della Bibbia eseguita attraverso una risoluzione ermeneutica che la sottrae all'imperialismo del magistero o del letteralismo e la lega alla spontaneità popolare, intesa a fondare una prassi pubblica fortemente venata di autoritarismo e di millenarismo. Un luogo classico per la delineazione completa di questa figura di utopia può essere fatto coincidere, all'interno della più vasta corrente anabattistica, con la vita, l'attività e il pensiero di Thomas Müntzer che aveva tentato di fondare in una piccola città della Sassonia un «regno di Cristo» senza re, senza magistrato, senza autorità spirituale e temporale. Ma l'originalità del chiliasmo müntzeriano, al di là della milizia alla testa del coagulo dei contadini armati contro i signori, consiste nell'elaborazione di una nuova ermeneutica radicale. ERNST BLOCH in una sua opera giovanile, *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution* (1921), legando strettamente le tematiche bibliche e spirituali alle ragioni della rivoluzione, privilegia appunto nel chiliasmo müntzeriano la sua capacità di porre con forza le strutture spirituali a fianco delle motivazioni economiche nel processo di trasformazione rivoluzionaria della società. Tale interpretazione solleva almeno due perplessità. In primo luogo resta da vedere se l'azione di queste potenze metafisiche e spirituali si esaurisca in una semplice variazione sociologica e bisogna in ogni caso stabilire quale tipo di kerygma e, anche, in che modo il kerygma può attingere questi risultati. Secondariamente questo progetto di una società millenaristica espresso con il principio comunitario di dare ad ognuno secondo i suoi bisogni, o della totale divinizzazione umana, o della vita celeste sulla terra, che sono le formule via via usate dal Müntzer per raggiungere il suo traguardo, sembra fare esclusivamente appello ad un volontarismo mistico e ad un perfettismo incapaci di far fronte al male e allo spaesamento radicale.

III/ UTOPIA E MARXISMO

La rivoluzione industriale del secolo XVIII e la rivoluzione francese informano la prassi e il pensiero di quel vasto movimento di pensiero che va sotto il nome di «socialismo utopisti-

co», nel quale è bene tuttavia distinguere due tendenze: una prima impersonata da Saint-Simon, Fourier, Owen, Cabet, Blanc, Proudhon mira ad una nuova organizzazione economico-sociale attraverso una responsabile partecipazione dei consociati e il rifiuto del potere politico tradizionale; l'altra, propria di Babeuf, Buonarroti, Blanqui pone come fondamentale la conquista e la gestione diretta del potere politico. In questa problematizzazione fortemente politica dell'utopia non manca l'attenzione alle tematiche religiose e ciò avviene in particolar modo in Saint-Simon. Affidata ad una natura ormai intuita come storia, l'utopia saintsimoniana si focalizza nell'idea del «sogno di una felice Europa» che vedrà l'unificazione di Stato e Chiesa, di attività civile ed esperienza religiosa, e un *Nuovo Cristianesimo* — titolo di una sua opera del 1823-1824 — rinnovato dalla scienza dovrà informare di sé ogni forma di attività politica. Se la qualificazione di socialismo utopistico e la sua contrapposizione al socialismo scientifico è dovuta ad ENGELS che ne ha fatto una trattazione sistematica in *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza* (1882), già MARX in la *Miseria della filosofia* (1847) ne aveva dato un giudizio radicalmente negativo. Il socialismo utopistico nascerebbe da una progettazione cerebrale non scaturendo dalle condizioni reali della classe operaia e dall'analisi della struttura economica. Ma anche nella sua falda scientifica il socialismo continua ad avere una sua utopica caratterizzazione, che indicheremo con le seguenti argomentazioni:

a) l'utopia concreta, quella che nel suo sviluppo storico si ancora costantemente alla materia, non intesa in senso meccanicistico ma «aperto», trova un luogo privilegiato di attuazione nel marxismo. Qui infatti operano in stretta connessione il momento economico e quello della tensione ideale liberatrice che rappresenta il termine ultimo, «la patria intravvista e mai posseduta», la ricerca del regno della libertà, della «naturalizzazione dell'uomo e umanizzazione della natura» (su questa prospettiva cfr. A. SCHMIDT, *L'utopia del rapporto fra uomo e natura*, in: *Il concetto di natura in Marx*, Bari 1973). La meta della redenzione si pone nel segno del possibile anche se non garantito e si propone per un'attuazione inesauribile e non adeguabile ad alcuna condizione storico-empirica;

b) è necessario che il *continuum* della storia sia fatto saltare (Benjamin). L'istanza utopica è richiesta di una nuova sensibilità, un nuovo

stile di vita nonché una trasmutazione di valori;

c) tra fini ultimi e movimento quotidiano va istituito un rapporto dialettico tale che i fini siano considerati come ciò che dà senso all'azione e a cui l'azione deve conformarsi;

d) un autentico movimento rivoluzionario non può prescindere da una coscienza anticipante che si ponga al di là dell'ambito della previsione e dei mutamenti quantitativi, degli obiettivi limitati e delle ragioni tattiche la cui persistenza e sopravvalutazione genera appiattimenti opportunistici ed esigenze di compromesso che a lungo andare significano una rinuncia alla realizzazione della società socialista.

Alla base della teoria marxiana della storia esiste una fiducia illimitata, anche se per nulla garantita, nelle capacità e possibilità umane. La futura condizione di libertà e di pace in grado di realizzare un'esistenza affrancata dal male e da ogni limite o antagonismo si fonda su una «fede» assoluta nella onnipotenza dell'uomo, che rappresenta il limite invalicabile di ogni prospettiva marxista.

IV/ CADUTA «IDEOLOGICA» E LIMITE DELL'UTOPIA

Analizzate storicamente, cioè alla luce delle loro modalità di realizzazione, le forme utopiche non costituiscono una reale alternativa a quelle ideologiche. Infatti, come ha chiaramente dimostrato KARL MANNHEIM nel suo *Ideologie und Utopie*, la prorompente utopia chiliaristica è finita nella moderatezza della spiritualità pietistica, quella umanitaria e liberale, uscita dalla rivoluzione francese, nello spirito individualistico della visione borghese della vita, quella socialista nelle durezza burocratiche dell'edificazione storica. Nessuna utopia si è storicamente salvata dalla ricaduta ideologica; e se, per definizione, essa si pone come segno di contrasto e di sovvertimento, proprio il suo carattere utopico la ripiomba nel segno antagoni-

sta della ideologicità, come pensiero al servizio del potere.

Ne consegue che l'utopia, da sola, non può essere sufficiente a garantire quella società in cui trovi posto l'uomo inedito, «in pari con se stesso»; il raggiungimento di questo obiettivo rende indispensabile la presenza della riserva escatologica cristiana. Nel suo cammino verso una totale liberazione, l'umanità, appropriandosi della logica della speranza, del futuro come *novum* e come *totum*, dell'inedito e della sorpresa, è in grado di rimettere in discussione quella logica dell'indicazione che finisce per risolversi in un imperialismo culturale in cui la libera e munifica volontà di Dio è sottomessa ai potentati terreni e nella riduzione del suo messaggio alla commemorazione e alla malia dell'anamnesi.

BIBLIOGRAFIA

1/ Opere fondamentali e classiche

E. BLOCH, *Geist der Utopie*, München 1918; K. MANNHEIM, *Ideologie und Utopie*, 1929 (trad. it., Bologna 1957); M. BUBER, *Pfade in Utopia*, Heidelberg 1950 (trad. it., Milano 1967); R. RUYER, *L'utopie et les utopies*, Paris 1950; AA. VV., *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen*, Neuwied-Berlin 1968; H. MARCUSE, *An essay on liberation*, 1969 (trad. it., Torino 1969).

2/ Saggi di valore dal dopoguerra ad oggi

H. DESROCHE, *Messianisme et utopies*. Note sur les origines du socialisme occidental, in: «Archives de sociologie des religions» 1959, IV; T. MOLNAR, *Utopia, the perennial heresy*, New York 1967 (trad. it., Torino 1968); V. MELCHIORRE, *La coscienza utopica*, Milano 1970; J. M. DOMENACH, *L'utopie ou la raison dans l'imaginaire*, in: *Esprit* 1974, 4 (l'intero numero è dedicato all'utopia); I. MANCINI, *Teologia, ideologia, utopia*, Brescia 1974.

3/ Opere di carattere divulgativo

L. MUMFORD, *The story of utopias*, New York 1922 (trad. it., Bologna 1969); M. ADRIANI, *L'utopia*, Roma 1961; J. SERVIER, *Histoire de l'utopie*, Paris 1967; AA. VV., *L'utopia nel mondo moderno*, Firenze 1969; M. BALDINI, *Il pensiero utopico*, Roma 1974.

VIOLENZA E NON-VIOLENZA

LUIGI SPALLACCI

I/ CONTESTO CULTURALE. - II/ CRITERI MORALI. - III/ VANGELO E VIOLENZA. - IV/ IL MOVIMENTO NON-VIOLENTO. - V/ CONCLUSIONE.

I/ CONTESTO CULTURALE

Il tema della violenza non è un'appendice della teologia, né un discorso dipendente dalla situazione storico-politica che stiamo vivendo oggi. Si tratta di una riflessione seria su una questione molto avvertita, dibattuta da sempre all'interno del mondo cristiano, perché coinvolge l'intero impianto teologico morale. Non v'è dubbio che le risposte morali date al problema impegnano la teologia nel suo significato globale, quindi come visione del mondo e del compito storico degli uomini. Si tratta, in breve, di un capitolo di teologia che non si può risolvere a prescindere dall'intero discorso morale.

L'affermazione spesso ripetuta che il cristiano è per la non-violenza, in quanto per lui l'amore è un assoluto che non ammette deroghe, non trova rispondenza nella tradizione teologica ed ecclesiale. Il rifiuto della violenza intesa come intervento diretto sulla vita fisica di una persona ha trovato giustificate eccezioni nella «legittima difesa», nella teoria della «guerra giusta» e nell'accettazione della «pena di morte». Sia l'individuo, sia un intero popolo, sia lo Stato poteva, in modo legittimo secondo la riflessione teologica tradizionale, usare la violenza fisica contro altri uomini, a determinate condizioni. Perciò sembra storicamente più corretto affermare che il pensiero teologico ha considerato con sospetto ogni forma di *violen-*

za rivoluzionaria, tesa a capovolgere l'ordine sociale esistente per instaurarne uno diverso, politicamente più avanzato. Non è dunque la violenza in sé che è stata condannata a vantaggio della non-violenza, ma una violenza sovvertitrice dello *statu quo*, in quanto tale. E dunque la condanna era motivata da una concezione statica della società, legata ad una cultura cosmocentrica che voleva l'uomo legato e dipendente al reale esistente, quasi espressione della diretta volontà di Dio. Soprattutto la gerarchizzazione della società sembrava immutabile e giusta. Al punto che la violenza veniva legittimata proprio per garantire il mantenimento di questo «ordine» («guerra giusta» e «pena di morte»). Oggi di fronte ad un diverso rapporto di carattere dinamico tra uomo e mondo, tra cittadini e società, il discorso va attentamente ripensato ed arricchito. La riflessione del passato è però utile in quanto viene ad affermare che il rifiuto dell'intervento violento sull'uomo non è mai stato un assoluto morale, dal quale non sia possibile derogare, senza sovvertire il progetto etico umano.

Si tratta semmai di chiarire quali valori morali vanno rigorosamente salvaguardati in ogni caso o meglio ancora si tratterà di riflettere con molta accuratezza se oggi il cammino razionale dell'umanità non suggerisca metodi non-violenti, ma efficaci, di lotta per costruire una società più giusta e più libera. Non a caso il Movimento non-violento ha avuto in questi

ultimi decenni uomini di altissimo prestigio morale che hanno realizzato notevoli progetti politici di libertà e di giustizia. Gandhi e Martin Luther King sono i nomi più conosciuti, ma non gli unici, tra i rappresentanti della non-violenza, che si sono impegnati per attuare la libertà dei popoli e la dignità delle persone.

II/ CRITERI MORALI

La valutazione morale di questo problema esige non solo la individuazione di criteri pratici dell'agire efficace, ma in sintonia con la nuova situazione storica, richiede un nuovo progetto di uomo e di società che serva da finalizzazione razionale dell'impegno di lotta per una nuova realtà. Ma anche questo appare insufficiente. L'approccio psicanalitico al «mistero» uomo ci ha reso meno sprovveduti nei confronti della violenza nell'uomo. Essa è una componente essenziale della sua personalità. La pulsione di vita, e la pulsione di morte, contengono in sé cariche aggressive che vanno attentamente orientate, perché siano energia di crescita e non di distruzione (cfr. L. BEIRNAERT, *Irriducibile violenza*, in: *Verso una teologia della violenza?*, Brescia 1969, pp. 61-82). Sicché il problema si pone sia in termini storico-sociali, sia in termini psico-pedagogici.

I/

Dal punto di vista storico-sociale, occorre rimeditare con attenzione sul senso dell'uomo e del suo impegno nel mondo, prima di qualsiasi altro assoluto che il passato ci abbia potuto lasciare in eredità; compreso naturalmente il passato cristiano, che in ogni caso non esiste mai allo stato puro, ma è giunto sino a noi attraverso mediazioni storico-culturali. Appare abbastanza evidente che alla concezione cosmocentrica di ieri era omogenea una certa difesa dell'ordine costituito, ritenuto non solo immutabile, ma addirittura espressione della volontà di Dio, e dunque degno di ossequio e di rispetto. Compito dell'uomo di fronte a questa visione del mondo non è tanto il «dominio della terra», ma la dipendenza dal reale esistente. La violenza è legittima quando è difesa sia dell'esistente soggettivo (la vita umana) sia dell'esistente storico (la patria, l'autorità costituita, la verità definita). In questo ordine di idee si legittima sia la «difesa personale» sia la «guerra di difesa», ma anche l'elimi-

nazione fisica dell'eretico. L'uccisione del «tiranno», invece, era legittimata solo quando questo palesemente e clamorosamente violava i diritti umani acquisiti, cioè come estrema soluzione di difesa collettiva. Comunque si voglia valutare questo ultimo punto del pensiero classico nella morale cristiana, non è possibile giustificare con esso «a priori» una lotta rivoluzionaria. Anzi dei cristiani, soprattutto di quelli «ufficiali», si è detto che sono stati sempre «antirivoluzionari in nome di Dio» (H. D. WENDLAND, *Vangelo e Chiesa come forza rivoluzionaria*, in: *Vangelo. Violenza. Rivoluzione*, Milano 1969, p. 55). Se per rivoluzione si deve intendere un sovvertimento politico dell'ordine costituito, allora l'espressione è vera e trova la sua spiegazione nel pensiero cosmocentrico, organico alla concezione del mondo, propria del cristianesimo medioevale, che è giunto sino a noi nonostante le grandi rivoluzioni storiche. Queste sembrano essere passate senza lasciare traccia alcuna nella riflessione teologica del passato.

Oggi però ci troviamo di fronte ad una nuova concezione del mondo, della storia e del compito dell'uomo sulla terra. Anche se tutto ciò non è nato direttamente dalla riflessione cristiana, ha tuttavia influito anche su di essa. Non si tratta più di prendere in considerazione la violenza come strumento di difesa dell'ordine costituito o della realtà esistente ritenuta intangibile. Essa è vista invece come mezzo per costruire un ordine sociale nuovo e più avanzato. È proprio infatti della concezione antropocentrica sottolineare la tensione verso il futuro da costruire in modo diverso dal presente, attraverso una lotta tenace per vincere le resistenze fortemente radicate anche nelle strutture sociali, politiche, economiche e culturali. Solo che, accanto ad una concezione rivoluzionaria violenta, che ha trovato nel marxismo storico la teorizzazione più completa e una adeguata prassi politica, si sta facendo strada, in questi ultimi decenni, un interessante movimento non-violento che, senza rinunciare alla rivoluzione e alla lotta per il cambiamento sociale e politico della società, intende rigorosamente servirsi di mezzi non violenti. Sicché una riflessione morale, che voglia porsi in modo realistico di fronte alla esigenza di profonde modificazioni strutturali, oggi appartenenti alla mentalità prevalente degli uomini, è chiamata a scegliere tra violenza o non-violenza, ma sempre per una efficace lotta tesa al cambiamento radicale della società nella direzione della libertà e della giustizia.

Si tratta allora di individuare i criteri di valutazione morale che giustificano una scelta motivata tra violenza o non-violenza.

2/

Ma da questa scelta non può essere aliena anche una riflessione psicologica sull'uomo e la sua personalità. Se la violenza, secondo la visione freudiana, è ineliminabile dalla vita di ogni individuo normale, occorre chiedersi, perché anche la risposta morale sia realistica e praticabile, in che misura è possibile concretamente utilizzare mezzi non-violenti di lotta. Le motivazioni che possono giustificare una scelta tra lotta violenta e lotta non-violenta, non sono soltanto di natura esclusivamente teologica, ma anche umana-razionale. L'uomo immerso in un processo storico di auto-comprensione è certamente un «luogo teologico», e la ricerca morale non può disattenderlo, ma i criteri morali valutativi devono essere anche altri, primo tra tutti la Parola di Dio. Occorre allora chiarire bene l'ambito della razionalità e quello della fede per quanto riguarda questo problema, nel tentativo di una conciliazione e non di una legittimazione aprioristica.

Ma nel tornare all'aspetto psicologico della violenza vale la pena prendere in considerazione quanto Freud ha detto in proposito. Secondo la teoria psicoanalitica la tendenza alla violenza nell'uomo è insopprimibile, l'educazione e l'ambiente civilizzato non bastano a modificare le tendenze primitive, tra le quali hanno un posto di rilievo l'egoismo e la crudeltà. Certo esistono anche tendenze all'amore e alla socializzazione e sono radicate quanto le prime, ma queste non sopprimono quelle.

Le evoluzioni psichiche, infatti, presentano una particolarità che non si ritrova in nessun altro processo di evoluzione o di sviluppo. Quando un villaggio si trasforma in città, i materiali usati sono nuovi e le forme antiche spariscono per far posto ad altre forme profondamente diverse. Nell'evoluzione psichica, invece, la successione comporta una coesistenza (L. BEIRNAERT, *o.c.*, pp. 64-65). Nell'uomo coesistono cioè tendenze insopprimibili verso la violenza ed insieme espressioni di amore e di dolcezza. Il problema, che è morale, ma anche educativo e culturale, è quello di far fronte all'aggressività. Le vie per questa operazione sono *indirette* e tendono a impedire che l'aggressività si riduca a distruzione. Questo esige innanzitutto che ci si liberi dalle illusioni dei buoni sentimenti e delle belle parole. L'*eros* è

una grande forza al lavoro nel mondo per unirlo nella solidarietà, ma non è lecito sottovalutare la pulsione di morte, che ognuno si porta dentro e che tentiamo di nascondere a noi stessi, perché ci fa paura. Le strade possibili sono: a) la consapevolezza, evidenziata in modo eclatante dall'era atomica, che l'aggressività distruttrice va controllata altrimenti l'umanità potrebbe giungere a uno sterminio reciproco e totale;

b) il bisogno di orientare l'aggressività sugli oggetti, più che sulle persone, per ottenere il dominio della natura imposto dal progresso della civiltà, serve a neutralizzare le tendenze distruttrici. Anzi esse possono essere sottomesse e orientate alla promozione della giustizia e al progresso dell'amore. L'ideale sarebbe — dice Freud — quello di una comunità di uomini che «avessero subordinato la loro vita pulsionale alla dittatura della ragione». Ma, egli continua, si tratta di una speranza utopica. Viene da pensare, seguendo questa via, ad un mulino che macinasse tanto lentamente da lasciar morire di fame gli abitanti di un villaggio prima che essi possano raccogliere la farina (S. FREUD, *Perché la guerra?*, in: *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Torino 1971).

III/ VANGELO E VIOLENZA

Psicologia e storia (nessuna rivoluzione politica è storicamente avvenuta senza violenza) sono concordi nel mettere in luce l'inevitabilità fattuale della violenza. Costatare non è ancora legittimare, ma è fuori dubbio che il persistere di un fenomeno lungo i secoli ed in condizioni profondamente diverse costringe a pensare seriamente che esso sia ben radicato nel cuore dell'umanità. La razionalità umana non può ignorare che la violenza esiste e che attraverso la violenza l'umanità ha realizzato un suo cammino storico di progresso, così come non può ignorare che spesso la violenza è stata messa a servizio del prepotere di pochi contro i più. Si tratta allora, dal punto di vista razionale, di finalizzare la violenza sia sul piano sociale che su quello personale, verso mete di progresso e di socializzazione. Adeguando sempre i mezzi al fine.

Ma dal punto di vista del Vangelo, esistono prospettive diverse da quelle della razionalità? È possibile cioè fondare una teologia della *violenza* o della non-violenza partendo soprattutto dalla rivelazione di Dio? Non è tanto semplice dare una risposta precisa al problema, an-

che se lungo i secoli si è creduto che il primato della carità escludesse ogni forma di violenza fisica dell'uomo sull'uomo. Perché, l'abbiamo già enunciato all'inizio, in realtà il pensiero cristiano e la mentalità comune cristiana hanno condannato la violenza privata gratuita, ma non quella del sistema; hanno disapprovato la rivoluzione sovvertitrice dell'ordine costituito, non la violenza usata per mantenere lo «statu quo» sociale. Fu quella una lettura «ideologica» della Bibbia. Si tratta allora di tentare una nuova lettura, possibilmente deideologizzata, per quanto una simile operazione è possibile, ed insieme mettere in atto un confronto diretto con i dati della razionalità.

1/ L'insegnamento di Gesù

È indubbio che la figura di Cristo e il suo insegnamento appare complesso e non facilmente schematizzabile. Certi letture unilaterali del Vangelo non appaiono oggi accettabili. Gesù non è né apostolo della non-violenza, se si intende con questa espressione un preciso metodo di lotta politica, né un fautore della insurrezione armata.

Ci sono indubbiamente nel Vangelo espliciti richiami alla non-violenza, si pensi alle beatitudini dei «miti» e degli «operatori di pace», si pensi anche all'invito a cedere il mantello a chi chiede la tunica, e a porgere l'altra guancia a chi ci percuote sulla destra (cfr. Mt 5). Gesù, dal suo canto, ha rifiutato la legittima difesa nell'orto degli ulivi per sfuggire all'arresto (Mt 26, 52). E tuttavia non si può negare che ci sono nel Vangelo anche accenni alla violenza come mezzo per impossessarsi del Regno dei cieli (Mt 11, 22). Né il Signore fu del tutto alieno da gesti violenti, anche se ben lontani dalla violenza fisica a cui siamo oggi abituati; si pensi allo sdegno violento manifestato nel tempio di Gerusalemme contro i mercanti e i cambiavalute, che avevano ridotto la casa di Dio ad una «spelonca di ladri». Ai soldati che si presentavano a lui non ha mai imposto di abbandonare il loro mestiere. Gesù dunque non si può ridurre né a ribelle né a pacifista. «Tra le due negazioni, che la circoscrivono senza esprimerla, sta la presenza di Colui che fu vita e volontà, senza mai essere né sopruso né violenza» (A. DUMAS, *Bibbia e violenza*, in: *Verso una teologia della violenza?*, Brescia 1969, p. 16).

Un'altra osservazione, dovuta al pastore Casalis, appare molto pertinente a questo proposito: «Per la Scrittura, l'importante non è la

violenza o la non violenza, l'ordine o il disordine; ciò che importa è quello che farà camminare la storia nella direzione della giustizia, ciò che sarà utile all'uomo concreto: al debole, allo sfruttato, al prigioniero. Paolo parlando del potere che porta la spada (cfr. Rm 13) dice che quando si fa il bene, non bisogna temerlo. Nessuno è chiamato ad amare la violenza, ma la violenza al servizio della giustizia è una violenza che ispira il rispetto e il timore» (citato da ALMERI BEZERRA DE MELO, *Liberazione rivoluzionaria e visione cristiana della società*, in: *Vangelo. Violenza. Rivoluzione*, Milano 1969, p. 101). Siamo così di nuovo riportati al problema, che è centrale in etica, la finalizzazione dell'agire. La Bibbia non esalta la violenza; anzi il Nuovo Testamento è tutto teso a centrare la tensione morale verso mete di fraternità, di mitezza, di servizio. Ogni potere che si faccia arrogante ed ogni violenza che tenda al sopruso è bandita. Ma il progetto di uomo e di società, che scaturisce dal Vangelo, rimane il criterio ultimo dell'agire. Sicché viene condannato quanto non lo realizza, giustificato quanto lo attua storicamente. Il primato dell'amore e della fraternità è fuori discussione, ma non è ancora chiaro con quali mezzi esso può instaurarsi in una società di fatto violenta. Nel Vangelo troviamo i valori etici da salvaguardare sempre e comunque, essi sono: la giustizia, l'uguaglianza, la solidarietà, la libertà, il perdono, la misericordia, la mitezza, la pace. Essi sono anche criteri di valutazione di ogni agire concreto, ma non sono in grado da soli di sciogliere il nodo etico della violenza o della non-violenza; non lo sono a priori. Perché la violenza di fatto esiste ed anche il sopruso, si tratta allora di decidere come contrapporsi ad essi in modo efficace; il ricorso alla *razionalità* appare inevitabile.

2/ La riflessione teologica

Non ogni violenza è legittima o può essere legittimata, ma neanche si può dire con certezza che ogni violenza è condannata dal Vangelo. Ancora una volta è l'ordine dei fini (il progetto, le mete da raggiungere) che è prioritario sull'ordine dei mezzi, i quali non sono giustificati da quelli, ma ne ricevono, se adeguati, legittimazione e positività. La vera domanda alla quale occorre dare una risposta, non è dunque se dalla fede si può dedurre un comportamento violento legittimo, ma se è razionalmente legittimo ricorrere alla violenza in una determinata situazione e se la fede ha qualche co-

sa da dire al riguardo. La trascendenza della fede si incontra con il problema della violenza o non-violenza non tanto sul piano delle sue giustificazioni, ma sul piano dei valori che deve costantemente rispettare. Alcuni di questi valori appartengono già alla razionalità umana e all'utopia, altri però appartengono alla fede e qui si inserisce la distinzione tra credenti e non-credenti. Nella sua rappresentazione globale dell'uomo e del mondo, il cristiano accorda un posto centrale a Dio, e dunque la sua azione, compresa quella rivoluzionaria, razionalmente giustificata, deve armonizzarsi con la sua fede, in modo da non costituire né tensioni né lacerazioni. Tutto questo è possibile se il credente arriva alla formulazione di una ideologia cristiana della rivoluzione, punto di incontro intellettuale tra la sua fede e la sua scelta politica razionalmente fondata. Noi sappiamo che la fede esige sempre e comunque un impegno di amore verso tutti gli uomini, perché è qui che si incontra Dio; ma non dice come *di fatto* amarli; è a questo punto che essa deve incontrarsi con la razionalità umana per individuare i mezzi capaci di realizzare un amore vero.

La formulazione di una ideologia cristiana che non rifiuta a priori la violenza è molto diversa da una «teologia della rivoluzione» o anche di una rivoluzione legittimata come esigenza di fede. Se infatti la legittimazione della scelta dei mezzi violenti è affidata alla razionalità umana e non alla fede, allora l'unità di fede non vorrà anche dire unità di scelte rivoluzionarie, ma la stessa fede potrebbe consentire scelte molteplici, in quanto la razionalità umana potrebbe suggerire in situazioni diverse, o anche nella stessa situazione, comportamenti diversificati. Inoltre l'ideologia rivoluzionaria violenta viene demistificata, in quanto non può rivestirsi dell'autorità un tempo attribuita alla teologia. Pluralismo delle scelte dei credenti e provvisorietà delle loro giustificazioni ideologiche sono due preziose esigenze che una corretta riflessione teologica dovrebbe costantemente salvaguardare, soprattutto quando si tratta di valutare alla luce della fede una prassi storica concreta. È indubbio che la scelta dei mezzi violenti o non-violenti appartiene a questa categoria che vede impegnata direttamente la razionalità umana.

3/ Morale dei mezzi violenti

Il rapporto tra violenza e non-violenza non si coglie per logica deduzione dalla fede, né nel

senso della sua giustificazione né nel senso del suo rifiuto. Solo la razionalità umana può indicare in modo corretto i mezzi adeguati a realizzare un fine ben preciso. La fede però aiuta il progetto a incamminarsi sulle vie dell'utopia, che coincidono con la ricerca costante della fraternità e della riconciliazione. Il credente sa che nessuna violenza e nessuna rivoluzione sarà mai legittima se non porta ad un amore più grande e quindi ad incontrare Dio presente nella storia, come forza capace di spingere gli uomini al di là delle loro contraddizioni e delle loro incapacità ad amare. Il vero credente, dunque, anche quando deve far ricorso alla violenza per una evidente esigenza di razionalità scientifica, mantiene aperta la sua disponibilità alla non-violenza considerata l'utopia necessaria ad ogni rivoluzione. E non c'è dubbio che, dovendo scegliere, a parità di efficacia storica, stabilita dalla razionalità scientifica, tra violenza e non-violenza, egli è inequivocabilmente per quest'ultima, in quanto corrisponde più direttamente alle esigenze di amore e di riconciliazione, sempre richieste dalla fede.

IV/ IL MOVIMENTO NON-VIOLENTO

In questi ultimi decenni, tra l'indifferenza dei più e con i sospetti di chi si dichiara per la rivoluzione, si è fatto strada e si è affermato anche in campo politico il movimento non-violento, che in Italia è stato portato avanti con geniale dedizione da Aldo Capitini.

Il sospetto che molto spesso circonda questo movimento, ormai di portata mondiale, nasce o dalla constatazione che è inefficace in molte situazioni rivoluzionarie, oppure che esso nasconde sotto la mitezza del suo linguaggio il rifiuto dell'azione rivoluzionaria efficace.

La realtà è molto diversa, e non sarà inutile concludere questa nostra breve riflessione su un tema scottante, come quello in questione, meditando proprio sulle proposte portate avanti dal «movimento». Nella misura in cui esse si rivelano efficaci storicamente, razionalmente, meglio si conciliano col progetto globale cristiano.

1/ Rilevanza politica della non-violenza

Secondo l'analisi culturale portata avanti dai sostenitori della non-violenza, oggi alla sua rilevanza teorica ed etica si aggiunge quella *politica*, che conferisce a tutta la questione nuove

prospettive e significati molto più concreti. Cioè si è passati dall'utopia evasiva ad una teoria e ad una prassi politica rivoluzionaria, che lotta per la liberazione dell'umanità con mezzi alieni dalla violenza. E questo è un fatto nuovo di grande rilievo pratico. Se infatti, come ha scritto Gandhi, la ispirazione morale e religiosa della non-violenza è antichissima «come le montagne», la sua pratica è recente. In passato infatti (e ancora tale eredità influisce in molti che giudicano dall'esterno il movimento) era un atteggiamento individualistico, proprio di minoranze religiose, rivolte all'aldilà inteso in senso di evasione escatologica, e quindi scarsamente interessate alla realtà storica del mondo e al suo miglioramento. A cominciare dalla seconda metà dell'Ottocento si impose come azione collettiva di liberazione dai mali della vita terrena; un'azione che ricercava la sua efficacia rivoluzionaria, anche se perseguita con mezzi non-violenti, perlomeno nel senso della violenza fisica. Il movimento non-violento nacque per obbiettive esigenze storiche: le guerre spaventose, frutto della violenza istituzionale, conseguente alla rivoluzione industriale e tecnologica. All'allargarsi della violenza a dimensioni mondiali ha corrisposto una reazione non-violenta che si è spontaneamente manifestata come esigenza di umanità nelle diverse parti del mondo. Questo sorgere spontaneo e pluralistico della non-violenza sta a testimoniare la sua profonda connotazione umana, di carattere utopico in rapporto all'esperienza storica, e tuttavia rivelatrice di autentiche possibilità future.

2/ Principi ispiratori della non-violenza

In realtà la non-violenza come tensione utopica, non è una sprovveduta velleità umanitaria, ma si basa su una precisa analisi teorica. Il primo principio ispiratore è antitetico al pensiero del Machiavelli, secondo il quale il fine buono giustifica tutti i mezzi che aiutano a realizzarlo. I mezzi, secondo i pensatori del movimento non-violento, sono tutto; volerli ridurre a semplici strumenti neutrali vuol dire ignorare la totalità inscindibile dell'agire umano, per cui nessun fine è scindibile dai mezzi usati per realizzarlo. Occorre quindi in ogni azione valutare attentamente in che misura si realizza l'omogeneità tra mezzi scelti e fini da raggiungere. Se si vuole realizzare la libertà, l'uguaglianza, la giustizia e la fraternità si richiedono mezzi adeguati. Quelli violenti della rivoluzione classica appaiono sproporzionati e quindi illegittimi.

«La storia insegna: i mezzi della violenza non possono generare niente di diverso dalla violenza stessa... Quali i mezzi, tali i fini» (Gandhi). Un altro punto di grande interesse teorico è la concezione dell'uomo. L'essere umano si riconosce per la sua capacità di rispetto reciproco, di solidarietà e di apertura amorevole. Su questi principi si fonda la convivenza civile tra individui. Non si capisce perché essi non possono guidare anche i rapporti tra i gruppi, e perché queste fondamentali esigenze di umanità non possono essere rispettate anche nei conflitti sociali e politici. Si tratta di maturare una profonda coscienza della propria responsabilità, senza cercare alibi giustificativi nelle responsabilità altrui. È evidente in queste riflessioni una visione ottimistica dell'uomo, fondata sulla razionalità e sulla capacità collettiva di crescere nella possibilità di capirsi e di vivere la solidarietà. Visione ottimistica, ma non ingenua. L'analisi del movimento sulla realtà politica mondiale è rigorosa ed esigente e porta ad una precisa strategia di lotta.

3/ Strategia della non-violenza

Sul fondamento teorico del rapporto mezzi-fine e sulla concezione dell'uomo come essere responsabile o quanto meno educabile alla responsabilità, viene anche elaborata una strategia pratica della non-violenza. Nei confronti di una situazione di ingiustizia, studiata in tutti i suoi aspetti sociali, politici ed economici e largamente coincidente con le analisi rivoluzionarie, il movimento risponde con una strategia pratica che comprende due momenti: quello negativo e quello positivo.

Il *metodo negativo* consiste nel rifiuto di ogni appoggio alle varie forme di violenza in atto nella società (non collaborazione - sciopero - disobbedienza civile - dissenso organizzato). Il *metodo positivo* invece tende a realizzare modi di essere personali e nuove forme associate in cui si prefiguri la società liberata a cui si tende. In altri termini non si pretende di eliminare ogni forma di conflittualità, oltre tutto impossibile; lo sforzo è teso a gestire la conflittualità in modo costruttivo, cioè capace di portare al superamento delle individualità e delle posizioni estreme, per conquistare una verità più grande e una libertà garantita a tutti.

Un confronto tra le violenze in atto nel mondo, soprattutto a livello di strutture economiche e politiche, e i metodi di lotta suggeriti dal movimento non-violento sembra suggerire una sproporzione tale, che molti giudicano velleita-

ria tale posizione. In effetti può apparire utopica per la frequente confusione tra non-violenza e rassegnazione. Nella realtà, però, la lotta non-violenta è lotta vera e non è detto che il futuro non dimostri che sia anche quella più efficace. Il credente, che condivide una concezione positiva dell'uomo creato da Dio e redento da Cristo, può trovare nel movimento non-violento una sua privilegiata collocazione, a patto che non confonda l'amore con l'inerzia e la non-violenza con la rassegnazione passiva al disordine costituito.

V/ CONCLUSIONE

Di fronte all'alternativa posta dal problema preso in esame, abbiamo cercato di chiarire le dimensioni nuove che esso ha assunto nel mondo contemporaneo e le abbiamo individuate nella nuova consapevolezza storica che gli uomini del nostro tempo hanno di fronte alla società: essere dei protagonisti. Sicché la giustificazione o il rifiuto della violenza non può più legarsi a motivazioni classiche (legittima difesa, pena di morte, guerra giusta, uccisione del tiranno, come *extrema ratio*). La violenza o la non-violenza è scelta in nome di una rigorosa analisi razionale capace di elaborare un preciso progetto politico di libertà e di giustizia per tutti, attuato con mezzi adeguati al fine da raggiungere e alle resistenze, che sono sempre violenza da vincere. La teologia di fronte al problema in questione non si pone come giustificazione aprioristica delle scelte violente, fatte in nome del Vangelo e della fede, operazione questa meccanicistica e infondata, ma offre alla razionalità umana orizzonti di trascendenza quali l'amore ai fratelli e la riconciliazione. Se queste mete sono perseguite concretamente non è possibile negare la violenza in nome della fede. Questa si muove nell'ordine dei fini, mentre i mezzi adeguati sono lasciati alla ricerca razionale. Questo processo, che supera l'antitesi fede e razionalità scientifica ed esclude la loro identificazione, consente pluralità di scelte cristiane, conciliabili con la fede e dà valore provvisorio non sacrale alla scelta dei mezzi. Di fronte però all'emergenza di un movimento non-violento, che intende portare avanti in modo razionale un processo rivoluzionario di profonde modificazioni strutturali a livello politico ed economico, con mezzi pacifici, c'è da chiedersi se esso non possa globalmente meglio conciliarsi con la trascendenza della fede cri-

stiana, che esige di rendere gloria a Dio attraverso l'amore ai fratelli.

È certo, comunque, che se una coerente «teologia della rivoluzione» non appare oggi giustificabile, si è però prodotto una vera rivoluzione della teologia i cui capitoli fondamentali sono: un rapporto dialettico con la razionalità scientifica, la trascendenza della fede colta nell'amore efficace verso i fratelli, l'amore di Dio scoperto nell'incontro delle speranze umane con la speranza cristiana. Alla morale del consenso si va sostituendo la morale del dissenso contro i ritardi storici della società in rapporto alle legittime attese degli uomini. Sicché i credenti non possono più legittimamente qualificarsi antirivoluzionari in nome di Dio, ma invece disposti anche alla violenza rivoluzionaria in nome dell'amore fraterno efficace. Sempre tesi alla riconciliazione e alla eliminazione sistematica di tutti i mezzi che distruggono la solidarietà e la libertà e dunque anche il facile ricorso alla violenza inutile. «Il vero problema per un credente è quello di non abbandonare mai l'utopia, in modo che l'azione, anche quella violenta, sia pratica reale e non illusoria dell'amore» (P. BLANQUART, *Fede cristiana e rivoluzione*, in: *Verso una teologia della violenza?*, Brescia 1969, p. 179). In questa direzione non si trova solo un progetto etico, ma anche una tensione spirituale di grande valore educativo.

BIBLIOGRAFIA

- AA. VV., *Vangelo. Violenza. Rivoluzione*, Milano 1969; AA. VV., *Verso una teologia della violenza?*, Brescia 1969; AA. VV., *Controguerra*, Milano 1970; AA. VV., *Crisi e rinnovamento della teologia morale*, Bologna 1976; A. CAPITINI, *Il potere di tutti*, Firenze 1969; J. COMBLIN, *Teologia della pace*, Assisi 1968; R. COSTE, *Vangelo e Politica*, Bologna 1970; R. COSTE, *Dimensioni politiche della fede*, Assisi 1973; A. FRAGOSO, *Vangelo e rivoluzione sociale*, Assisi 1971; TH. MERTON, *Fede e violenza*, Brescia 1973; J.-M. MULLER, *Strategia della nonviolenza*, Venezia 1975; V. POSSENTI, *Frontiera della pace*, Milano 1973; L. ROSADONI, *La violenza dei disarmati*, Torino 1966; R. SCHUTZ, *Violenza dei pacifici*, Brescia 1969.

VIRTÙ MORALI

TULLO GOFFI

I/ EVOLUZIONE STORICA DELLA TRATTAZIONE DELLE VIRTÙ. - II/ LE VIRTÙ UMANE. - III/ VIRTÙ SOPRANNATURALI. - IV/ RIFLESSIONE CRITICA SULLE VIRTÙ.

I/ EVOLUZIONE STORICA DELLA TRATTAZIONE DELLE VIRTÙ

Viene qui presentata non la storia completa del trattato delle virtù, ma solamente taluni suoi momenti esemplificativi. Quanto basta per indicare come la prospettiva delle virtù sia stata presente in modo costante e variamente acculturata nel divenire del pensiero morale.

1/ Virtù nell'etica greco-romana

All'inizio dei tempi l'etica si confondeva con il costume vissuto; si immedesimava con la legge imposta nel gruppo. L'umanità, maturando in razionalità riflessa, ha cercato di formulare un senso etico critico e cosciente del proprio vivere. Questo momento etico riflesso in Grecia assume una caratteristica chiaramente intellettualistica: il bene viene identificato con quanto è conforme alla propria natura razionale.

Secondo Socrate il bene ragionevole si propone come una prassi virtuosa. Lentamente l'etica s'orienta allo studio della virtù (*areté*), intesa questa come bontà, eccellenza, forza. PLATONE accoglie l'intuizione socratica, sviluppando ulteriormente la problematica inerente alle virtù (cfr. *Dialoghi: Fedone, Protagora, Repubblica, Leggi, Gorgia*). Inculca l'importanza dell'educazione (*paideia*) per far acquisire presto l'abito del bene. Ricorda come la virtù è fondata sul criterio della misura: per essa la vita morale si costituisce in armonioso ordine interiore, il quale si riflette altresì in un piacere razionale. Platone propone per primo lo schema delle quattro virtù cardinali (prudenza, giustizia, coraggio, temperanza). Pensandole come tipiche di una vita politica (*Repubblica*, IV, 427-432), le applica in modo analogico alla vita dell'individuo al fine di coordinarvi in armonia le parti dell'anima, ossia ragione, ardore ed appetito (*Timeo*, 44, 69-70). Si tratta sempre di uno sfondo gerarchizzato di funzioni o di classi, dirette dalla morale. In tal modo la vita morale (o delle virtù) è tutta determinata dalla ragione prudentiale (o direttiva).

Le intuizioni di Platone sono rielaborate, sistematizzate e sviluppate in forma scientifica da ARISTOTELE, soprattutto nell'*Etica Nicomachea*.

Nella morale aristotelica, l'atto, in quanto attività spirituale e libera, non solamente è espressione integrale dell'essere umano, ma lo va parimenti ricreando. «Noi siamo tali, quali i singoli atti ci fanno» (*Ibidem*, II, 5, 10). L'abito virtuoso, assecondando una potenzialità recondita dell'io, ne struttura la sua natura. «La virtù dell'uomo sarà un abito del quale l'uomo è fatto buono, e buona viene fatta l'opera che gli è propria» (*Ibidem*, II, 6, 1106a, 14).

Nel valutare quando l'agire appaia virtuoso, la ragione si serve del criterio della *medietà*. «Perciò la virtù è per natura una medietà (*mesotes*), ma — rispetto al bene e alla perfezione — è un estremo» (*Ibidem*, 1107a, 7). La virtù, come perfezione di vita, si equilibra nel giusto mezzo fra due vizi opposti. Aristotele ha elaborato una dettagliata elencazione delle virtù, distinguendole in dianoetiche ed etiche.

Lo stoicismo, in connessione col problema religioso e basandosi sul concetto di libertà più potentemente affermato, considera l'uomo nel mondo e non in base a un principio che lo trascenda. La virtù viene esaltata in se stessa; essa rende l'uomo simile a un dio. La virtù è un'abilità di dominio sulle proprie passioni mediante la ragione: si concretizza nell'apatia ed atarassia (imperturbabilità), cioè in una liberazione dalle passioni. Dato che le passioni di fatto esistono e spingono all'azione, lo stoicismo ne ammette l'uso, ma solo in servizio delle virtù ideali. Questa morale (quasi di compromesso, si direbbe oggi) si basa sul criterio del conveniente: cerca di combinare ciò che è utile, opportuno e doveroso.

2/ Virtù nella concezione biblica

Se l'etica greca con Socrate accoglie il termine «virtù» qual valore-cardine, la mentalità veterotestamentaria vi si sente estranea. La virtù è una nozione universale e la Bibbia preferisce attardarsi sulla descrizione dell'esperienza di persone concrete, colte in dati atteggiamenti pratici virtuosi. Quando il testo sacro in un periodo successivo verrà ad accogliere il termine greco-romano di virtù, lo presenterà del tutto purificato del suo senso originario antropocentrico; presenterà la virtù come bontà che non

si costituisce per merito dell'uomo. Biblicamente virtù diventa un vivere con Dio; un comportarsi in quanto membro del popolo eletto e sotto la direzione o influsso del suo Spirito; un'esperienza lodevole in quanto esprime relazione a Jahvé entro il contesto dell'Alleanza. Parlando del futuro Messia, Isaia così lo tratteggia: «Su di lui si poserà lo Spirito del Signore, spirito di sapienza e di intelligenza, spirito di consiglio e di forza, spirito di conoscenza e di timore del Signore» (Is 11, 2).

Anzi, la cultura biblica preferisce indicare lo stato di bontà, permeato dallo spirito di Dio, mediante il termine di giustizia e non con quello di virtù (Dt 9, 4; Gn 15, 6; Qo 7, 15). In modo del tutto eccezionale, in taluni scritti veterotestamentari tardivi si accoglie la virtù come atteggiamento etico-religioso espressivo della bontà propria dell'uomo pio (Sap 4, 1; 5, 13; 8, 7). Nell'AT si hanno anche elenchi di vizi e di virtù. Quelli più antichi indicano virtù e vizi come singole azioni, magari grossolane (Es 20, 2-17; Lv 19, 2-37; Dt 5, 6-21); quelli successivi presentano le virtù come doni di Dio (Is 11, 2; Sap 8, 4-7).

Nel Nuovo Testamento i Sinottici preferiscono indicare la situazione spirituale di determinate persone concrete, tratteggiandola con la terminologia veterotestamentaria di giustizia (ad esempio, Zaccaria ed Elisabetta Lc 1, 6; Simeone Lc 2, 25; Giuseppe Mt 1, 19). Nei testi successivi neotestamentari si fa uso dei termini virtù e vizi per designare non singoli atti di bontà o di debolezza, ma un atteggiamento abituale, un costume generale, una maniera consueta di vivere, e sempre in prospettiva esistenziale concreta, al di fuori di ogni senso generale astratto (cfr. 1 Cor 6, 9). Simile atteggiamento buono viene immaginato, non qual azione esterna in sé e per sé valevole, ma piuttosto come espressiva del tratteggiarsi di tutto l'io dal lato esterno ed interno. Lo stesso Gesù non si limita all'esame casuistico dei singoli atti: si serve di questi per una valutazione prospettica integrale della persona: «Ogni albero buono produce frutti buoni e ogni albero cattivo produce frutti cattivi» (Mt 7, 17).

Il termine greco di virtù appare acculturato in senso biblico, soprattutto in quanto si offre qual frutto del dono di Dio, integrato sullo sforzo umano (cfr. Fil 4, 8; 1 Pt 7, 9; 2 Pt 1, 5). La bontà virtuosa permane fondamentalmente un segno di misericordia salvifica del Signore, la quale storicamente si è espressa attraverso il mistero pasquale di Cristo. Lo Spi-

rito Santo, introducendo i fedeli alla partecipazione sacramentale della morte-risurrezione di Cristo, comunica ad essi i germi della vita nuova, le potenzialità virtuose, i carismi di una esistenza spirituale secondo lo Spirito. Vita nuova pasquale, che viene sintetizzata ed indicata da S. Paolo attraverso le tre virtù di fede, speranza e carità (1 Cor 13, 13; 1 Ts 1, 3-4; Rm 15, 13). Esse sono non atti transeunti, ma disposizioni permanenti (Gal 2, 20; Col 1, 23; Rm 8, 28); non principi operativi acquisiti sul piano umano, ma semplice espressione dell'operare all'interno dell'anima (Gal 5, 22; Rm 5, 5; Ef 3, 17); affiorati non a motivo di un proprio impegno ascetico, ma in misura che l'io è trasformato secondo il mistero pasquale di Cristo (2 Cor 3, 18). Le tre virtù teologali, intrecciate fra loro, costituiscono una medesima identica disposizione interiore virtuosa (Gal 5, 5-7); e ogni altra virtù è concepibile all'interno del contesto delle virtù teologali (1 Tm 4, 12; 2 Pt 1, 5; Col 3, 14).

Se si tiene presente la centralità delle virtù teologali, dipendenti dalla partecipazione al mistero pasquale di Cristo, si comprende il significato e la matrice giustificativa delle altre affermazioni di S. Paolo circa le virtù. Si possono ricordare, a mo' d'esempio, talune sue espressioni. L'Apostolo ricorda che le virtù cristiane sono proprie dei credenti rinnovati in Cristo (Ef 4, 1 ss.; Col 3, 10-13); sono come «frutti dello Spirito» (Gal 5, 22); devono essere vissute alla maniera stessa praticata dal Signore (Col 3, 13). Le virtù sono in edificazione del Regno, in «lode della grazia di Dio» (Ef 1, 6). Avendo un loro riferimento, almeno implicito, alla salvezza eterna (Gal 6, 8; 1 Cor 6, 9), si distinguono dai vizi come la luce dalle tenebre, la vita dalla morte, l'uomo nuovo dal vecchio, il vivere secondo lo spirito dal vivere secondo la carne (Gal 5, 19-21; Rm 13, 13; Col 3, 9). Gli stessi elenchi dei doveri sociali e di quelli familiari vengono indicati qual ordinamento della vita comunitaria all'interno della chiesa; si attuano come un'obbedienza a Cristo Signore (Col 3, 18 ss.; Ef 5, 22 - 6, 9). In conclusione, S. Paolo accoglie l'indicazione etica greco-romana di virtù, ma cristianizzandola, riducendola a un modo culturale del messaggio etico evangelico.

3/ Tradizione cristiana primitiva e patristica

I primi gruppi cristiani sono composti da gente popolarmente semplice, non intellettuale (1

Cor 1, 26). I suoi scrittori assumono un tono apologetico e catechetico: non offrono studi critici ed analitici d'etica. Fanno richiami particolarmente alla carità (che vivifica le altre virtù, 1 Cor 13, 1-7) e alla castità. Non elaborano una nozione tecnica di virtù. Si limitano ad indicare e ad inculcare atteggiamenti virtuosi come un modo di meditare ed imitare il Cristo, l'esemplare unico e perfetto del Padre (Mt 5, 48). Non propongono una visione metafisica dell'etica virtuosa cristiana, ma una sua strutturazione esistenziale, del tutto dipendente dalla persona di Cristo. Favoriscono un'elevata pratica virtuosa, soprattutto in relazione alla carità fraterna, senza approfondirne il suo enunciato etico teorico. Si compiacciono dell'assemblea ecclesiale, che testimonia una nobile esperienza caritativa comunitaria (At 4, 32), senza attendersi a descrivere come tale esperienza si immetta in una concezione organica di virtù.

L'imitazione della carità di Cristo viene indicata operante in maniera perfetta nel martirio. «Se noi non siamo pronti, con l'aiuto di Gesù Cristo, a correre alla morte per imitare la sua passione, la sua vita non è in noi» (S. IGNAZIO D'ANTIOCHIA, *Lettera ai Magnesii*). Il martirio è «l'imitazione della vera carità» (Policarpo); fa degli «imitatori di Dio e di Cristo» (Origene); e, attraverso la carità, è sorgente degli altri atteggiamenti virtuosi di costanza, pazienza, forza, magnanimità, umiltà e fede. «Martiri benedetti! Tutto ciò che è aspro nella vostra situazione, consideratelo come un modo appropriato per esercitarvi alle virtù dell'anima e del corpo» (Tertulliano). Prepararsi al martirio è offrirsi candidato alla scuola di perfezione, che abbraccia ogni prospettiva virtuosa. Quando il martirio non appare più praticabile, l'imitazione della carità del Cristo viene ricercata in modo sostitutivo nella verginità e nella vita monacale. La verginità è un modo di rassomiglianza a Cristo, una maniera privilegiata di vivere la carità, una forza vivificatrice di ogni sforzo virtuoso. «Le vergini sono state martiri, non per aver sostenuto le torture corporali in un brevissimo tempo, ma perché in tutta la vita loro non hanno temuto di sopportare con pazienza il combattimento veramente olimpionico della castità» (Metodio d'Olimpia).

Dal secolo IV l'ideale del martirio viene incarnandosi nell'ideale monacale, presentato qual pratica eroica di virtù per uniformarsi a Cristo. Vita virtuosa monacale, la quale si concretizza nella fuga dal mondo: si cerca la solitudine per

impegnarsi nella lotta contro gli inganni interiori e del demonio. Successivamente all'eremitismo subentrerà il cenobitismo, il quale si eserciterà nella pratica quotidiana delle virtù attraverso una vita comunitaria diretta da regole e dal superiore. GIOVANNI CASSIANO († 435) è lo spiritualista che descrive (*Conferenze e istituzioni cenobitiche*), con profondo intuito psicospirituale, i modi più appropriati di praticare la carità e le altre virtù monacali. L'imitazione del Cristo viene ad esprimersi ormai come pratica delle virtù.

Presso i Padri, inizialmente, il discorso etico si presenta astratto, occasionale, frammentario. Una morale fondamentalmente mistagogica: qual modo di vivere il mistero pasquale di Cristo, celebrato sacramentalmente nella liturgia. Attraverso l'attività liturgico-pastorale della comunità ecclesiale, i credenti sono di continuo generati alla vita delle virtù cristiane. Per questa pratica virtuosa le anime «diventano chiesa e compagne di vita di Cristo e (...) collaborano così alla redenzione degli altri» (METODIO, *Symposium III*, 8-9; GCS Meth. 36-37. Cfr. IPPOLITO, *Commentarium in Dan.* 1,10; GCS Hipp. I, 17, 16-20; IGNAZIO D'ANTIOCHIA, *Epistula ad Eph.* 9,2; Patr. Apost. I, 220, 15; EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica*, V, I, 49; GCS Eus. 2, 1, 422). La pratica delle virtù s'interpreta qual segno o verifica che Cristo ha donato all'anima la salvezza; è una testimonianza della grazia salvifica ricevuta; è un frutto della redenzione attuata nella persona credente. In un modo solamente secondario la vita virtuosa esprime anche la cooperazione e la corresponsabilità da parte del cristiano. «Cristo (mediante Parola e sacramenti) ci reca alla salvezza, riunendoci in terra nella chiesa. Ma se voi portate in essa degni frutti, siete allo stesso tempo la chiesa dei primogeniti, i cui nomi sono scritti nel cielo» (ORIGENE, *Homilia VII in Lc.*, GCS Orig. 9, 53, 23-54. 1. Cfr. IPPOLITO, *Commentarium in Cantica Canticorum XIX*; GCS Hipp. 372).

Quando il discorso etico dei Padri viene ad intrecciarsi con quello filosofico, allora acquista ulteriore determinazione di contenuti morali; soprattutto include riflessioni sul significato e sul modo di presentare le virtù. S. Ambrogio († 397) denomina per primo come cardinali le quattro virtù platoniche: prudenza, giustizia, forza e temperanza. Esse sono fra loro unite, perché sono come torrenti che scaturiscono da Cristo, il grande fiume che irriga il paradiso terrestre. S. Agostino († 430) definisce la virtù «una disposizione posseduta in modo perma-

nente»; «l'arte di ben vivere in modo corretto». In opposizione al pelagianesimo, attesta che le virtù sono originate dalla carità, la quale le informa tutte e le abilita a situarsi orientate verso Dio. Virtù e grazia sono realtà quasi sinonime. «E' lui, il Cristo, che ci dà in questa vita le virtù, lui che, al luogo e al posto di tutte le virtù necessarie in questa valle di lacrime, ci darà una sola virtù, lui stesso» (*Enarrationes in Ps.* 83, 11; PL XXXVII, 1065). Le virtù cardinali sono semplicemente dei modi di carità verso Dio; la temperanza sopprime gli ostacoli (cupidità, gloria, curiosità), che impediscono di amare Dio; la fortezza fa sopportare ogni avversità per raggiungerlo come sommo bene; la giustizia è servir Dio solo e dominare tutto il resto; la prudenza è il discernimento di ciò che conduce al vero bene che è Dio (*De moribus Ecclesiae*, I, 15, 25 ss.). Sant'Agostino si limita a sovrapporre ai dati biblici gli apporti filosofici inerenti alle virtù: non elabora un'etica biblica acculturata intimamente con la cultura filosofica del suo tempo.

Il pensiero etico agostiniano, oltre ad essere continuato da S. Bernardo (che sembra conoscere esclusivamente la spiritualità dell'amore), verrà divulgato per opera di S. Gregorio presso l'asceti monacale. Nella vita monastica benedettina e in quella cistercense le virtù vengono indicate entro un ordinamento ben organizzato; assumono un inizio di sistemazione. La vita monacale, in quanto virtuosa, è lotta contro i vizi; è l'arte di ben vivere sotto l'influsso della carità. Essa si esprime soprattutto nell'umiltà, la quale si esplicita come forma della carità. L'umiltà è il modo generale di situarsi di fronte a Dio, a se stessi e agli altri. Accanto all'umiltà appaiono in grande stima l'obbedienza, il silenzio, la virtù della religione. In genere la teologia monastica del sec. XII inculca il settenario evangelico delle virtù: povertà, umiltà, mansuetudine, compunzione, pietà, purità e misericordia. Non lo raffronta né lo acculturizza con l'analoga etica pagana delle virtù.

È ormai delineata una nuova visione della morale, fondamentalmente strutturata sulle virtù. Se il centro dell'etica apostolica si raccoglieva sull'imitazione di Cristo, ora sulla pratica delle virtù; se nella chiesa primitiva si badava solo a quanto univa mistagogicamente al Signore, ora si scrutano gli atteggiamenti virtuosi necessari per situarsi santamente nel mondo o nella comunità religiosa; se la primitiva cristianità si preoccupava di vivere in senso evangelico, ora vuol anche riflettere sulla giustificazione razionale della vita santa.

4/ Sintesi dottrinali scolastiche e concilio di Trento

Nel secolo XII la teologia elabora un'esposizione sistematica delle virtù. Già Boezio, Ugo da S. Vittore, Abelardo, Simone di Tournai, Guglielmo d'Auxerre e S. Bonaventura distinguono le virtù teologiche e gratuite (cioè soprannaturali) da quelle politiche (cioè umane). S. Tommaso ulteriormente perfezionerà l'elaborazione scientifica dell'etica delle virtù. Facendo un'ordinata sintesi del pensiero etico aristotelico con i valori cristiani, affermerà che la grazia santificante, qual nuova natura soprannaturale, è ornata di virtù infuse, le quali le comunicano capacità ad agire nell'ordine soprannaturale. Di queste virtù infuse, le une sono teologali (orientano a partecipare alla medesima vita di Dio), le altre sono morali (regolano i costumi, così che siano espressivi di una vissuta figliolanza divina). Le virtù morali, specificandosi ognuna per un proprio oggetto, si organizzano fra loro riacciandosi alle virtù cardinali; e tutte rimangono sotto l'animazione della carità. Connesse fra loro, crescono insieme con la grazia santificante. Soggiacenti a questa vita soprannaturale stanno le virtù morali naturali.

L'impostazione tomista delle virtù verrà sostanzialmente accolta dal concilio Tridentino. Rimangono talune questioni dibattute. Scoto e nominalisti non accettano le virtù morali come infuse; Suarez non distingue la grazia dalla carità; si discute se l'accrescimento dell'organismo grazia-virtù s'atti per ogni atto meritorio (Suarez) o unicamente innanzi ad un atto più intenso (tomisti). Nonostante queste incertezze, la grande Scolastica medioevale ha offerto una sistemazione scientifica di tutta l'etica entro le virtù: ha saputo intrecciare le intuizioni agostiniane con le nozioni aristoteliche, l'originalità del naturale con la supremazia del teologico. Nello sforzo di razionalizzare il messaggio cristiano si nota mancante la dimensione misterica; e all'interno della riflessione sulle singole virtù non viene precisato che cosa implichi vivere la virtù in modo cristiano entro il primato della carità.

Accanto alla sistemazione scolastica dell'etica in virtù, gli ordini mendicanti tengono vivo l'ideale dell'imitazione di Cristo. S. Francesco non vuol seguire che il Cristo nel suo stato di povero: povertà vissuta al modo di carità in Cristo. Se i moralisti preferiscono esporre la morale scolastica delle virtù, gli spiritualisti rimangono fedeli al principio fondamentale del-

l'imitazione di Cristo, magari adattando una forma di moralismo agostiniano. Se la scolastica tomista ha abituato a considerare la virtù in un ordine ontologico, l'etica agostiniana l'ha indicata in modo più esistenziale e più psicologico.

La tarda Scolastica conserva l'etica divisa in virtù, introducendo però una maniera più umanistica di considerare l'acquisto del progresso virtuoso. Le virtù vengono presentate in una propria autonoma configurazione umana ed acquisibili mediante appropriati sforzi. La stessa carità si diffonde nell'animo attraverso la liberazione dalle passioni e praticando le singole virtù. Voti e virtù religiose sono ritenuti piuttosto mezzi per accedere alla pratica della carità che non segni di essa. Successivamente con la decadenza della Scolastica, sotto l'influsso del nominalismo e del rinato prestigio del diritto romano, si sviluppa il senso della concretezza pastorale. Ormai si abbandona non solamente la dimensione misterica, ma anche quella scientifica delle virtù. La morale teologica viene insegnata mediante un criterio più pratico, adatto a formulare una casuistica dettagliata e minuziosa, richiesta anche per la pastorale del confessionale. Per lo più la morale viene comunicata entro le griglie dei comandamenti e dei precetti. L'abbandono dello schema delle virtù facilita l'orientamento pratico del minimalismo e del giuridicismo; subentra la preoccupazione di indicare i modi atti per evitare il peccato.

Parallelamente, nella spiritualità affiorano non ricerche dottrinali teoriche, ma preoccupazioni pratiche; si formulano non sintesi teologiche, ma movimenti spirituali e motodi concreti. L'*Imitazione di Cristo*, ostentando diffidenza verso il sapere teologico («Io desidero più sentire in me la compunzione, che saperne la definizione», L. 1, c. 2, 1), propone ad ideale l'imitazione del Cristo, invitando a dimorare nell'intimità del Signore. Essa inizia l'anima devota alla psicologia religiosa e agli esercizi di vita interiore; più che alle osservanze virtuose tradizionali di vita monastica. Ritene che l'amore caritativo di per sé introduca alla pratica di tutte le virtù cristiane: «L'amore è pronto, sincero, pio, giocondo, ridente, forte, paziente, fedele, prudente, generoso, tenace. Non cerca mai se stesso (...). L'amore è cauto, umile, retto; né fiacco, né leggero, né schiavo delle vanità; è sobrio, casto, costante, quieto, custodito in tutti quanti i sensi; è obbediente e sottomesso ai superiori, (ecc.)» (L. 3, c. 5, 3). L'*Imitazione*, anche se richiama talune virtù partico-

lari (umiltà, obbedienza, confidenza in Dio), suggerisce un atteggiamento generale virtuoso di continua intimità con Gesù Cristo. Lo stesso S. Ignazio non si preoccupa della teoria della virtù, ma presenta gli esercizi spirituali come scuola di virtù. Attraverso esami di coscienza, l'anima scopre i suoi difetti principali; con fermezza e costanza s'applica nell'esercizio delle virtù meditando sulla vita virtuosa del Cristo. In particolare propone i tre gradi di umiltà al seguito di Gesù sofferente.

In maniera implicita si è instaurata una netta distinzione (anzi, una chiara separazione) fra vita cristiana ordinaria e vita ascetica, fra impegno comune ai credenti di evitare il peccato e vita singolare di progresso spirituale virtuoso, fra esistenza secondo i comandamenti e quella secondo i consigli, fra insegnamento della morale e proposta spirituale.

Da questi cenni storici sul trattato delle virtù appare come sia insita all'etica cristiana la difficoltà a conciliare e ad armonizzare l'aspetto umano con l'aspetto misterico, la dimensione naturale con quella soprannaturale caritativa. Anche perché, oltre ad essere elementi in se stessi parzialmente ineffabili, sono condizionati al divenire culturale e salvifico. Nello stesso tempo la storia della teologia morale rende consapevoli come sia possibile individuare le caratteristiche di un dato sistema etico dalla posizione che esso offre al trattato delle virtù.

II/ LE VIRTU' UMANE

Storicamente le virtù sono state distinte in umane e soprannaturali.

1/ Nozione di virtù umana

All'uomo è stato affidato il proprio io, nel suo essere integrale, qual potenzialità da attualizzare ulteriormente. Un impegno di autoumanizzazione, di maturazione personale, detto comunemente «cultura umana». La virtù è un frutto di questa cultura, qual sviluppo armonioso dell'essere potenziale personale; qual conquista d'autonomia sopra i propri automatismi e determinismi; qual decisione operativa profeticamente realizzatrice del proprio io.

In qual modo le singole decisioni influiscono — approfondendo, confermando, modificando scalfendo o sgretolando — sulla soggiacente disponibilità personale all'agire? Secondo la concezione aristotelico-tomista la ripetizione di atti umanamente liberi ingenera nelle facoltà

sia abitudini che abiti, così intimamente intrecciati ed integrati fra loro, da non poter precisare ove arrivino gli uni e ove terminino gli altri. Essi orientano le potenze umane rendendo il loro impegno facile e spontaneo, costante e sincero, pronto e preciso.

Abiti e abitudini, di natura differente, recano un influsso profondamente diverso. Le abitudini sono disposizioni più o meno mobili che, al pari degli istinti e delle passioni, si affacciano all'interno della materia; ne seguono le sue leggi di inerzia e tendono a una cieca ripetizione; si esprimono come automatismi meccanicizzati. Mentre gli abiti non si riducono a una disposizione meccanicistica di potenze o funzioni corporee, di posizioni consuete, di modi espressivi assuefatti dei sensi, di automatismo giuridico. Essi sono qualità proprie delle facoltà spirituali (intellettuale e volitiva); ne condividono la strutturazione spirituale; si acquisiscono mediante la ripetizione di atti umani liberi; arricchiscono le facoltà nella loro forza spirituale; si acquisiscono mediante la ripetizione di atti umani liberi; arricchiscono le facoltà nella loro forza spirituale; le potenziano in ordine al loro stesso agire specifico; comunicano un possesso personale delle possibilità operative, rendendo l'io responsabile di se stesso e consentendo di graduare l'impegno volitivo a proprio piacimento; costituiscono l'essenza medesima del proprio progresso spirituale, in quanto per essi l'agire spirituale è reso facile, pronto, stabile, dilettevole; sono operativi secondo dettami della ragione pratica; coordinano le potenze dell'anima in funzione di uno scopo coscientemente proposto; tendono ad umanizzare l'intera persona, in senso spirituale, nella sua stessa sensibilità (cfr. S. TOMMASO, *Summa theologiae*, I-II, 49, 3; 52, 3; *De Virtutibus*, I, 1, et ad 12; GAETANO, *Commentarium*, in: I-II, 49, 3).

La virtù, al dir di Aristotele, è un abito che rende buono l'uomo e gli consente di far bene il suo compito (*Etica Nicomachea*, II, 6, 1106 a, 22); è «il principio interiore dell'azione buona», che offre sicuro discernimento del bene e ne consente un pronto e fermo compimento; è un perfezionamento di tutto l'io in rapporto all'agire buono (cfr. CICERONE, *Tusculanae*, IV, 15, 34; ABELARDO, *Theologia Christianica*, II; ALBERTO, M. *Summa theologiae*, II, 102, 3; S. TOMMASO *Summa theologiae*, I-II, 55-57). Virtù è amore costante al bene; è disponibilità a coglierlo in una sua configurazione profetica; è capacità spirituale di precisarlo secondo modalità richieste dal contesto

in cui deve essere realizzato; è possibilità ad attuarlo con precisione di dettagli; è maturazione spirituale così da offrirlo qual atto di amore; è duttilità delle proprie potenze in favore dell'agire buono.

Il semplice «poter fare» non esprime grandezza umana, ma solo quando esso si manifesta qual acquisita disponibilità all'autorientazione, qual potere cosciente sul proprio impulso per asservirlo al divenire personale, qual possedersi per realizzarsi in attività nobilmente scelta, qual libero attuarsi ad una propria autorealizzazione spirituale. Per la virtù la persona si sente facilitata a perfezionare il proprio essere operativo; a sintonizzarsi come concreatrice del primitivo piano divino creatore su di se stessa; ad operare secondo ciò che essa deve essere per disegno creativo e per decisione propria; a consolidare la propria opzione fondamentale precedentemente fatta; a progredire spiritualmente in maniera più spedita e più sicura.

2/ Distinzione delle virtù umane

I moralisti hanno catalogato le varie virtù con acuta sottigliezza; ne hanno indicato la loro intrecciata interdipendenza con abilità singolare. E, tuttavia, è necessario ricordare che la vita spirituale è sempre più complessa, più ricca di dettagli, più unitaria di ogni schema etico organico di virtù. In particolare, qualsiasi costruzione schematica delle virtù risente della cultura del tempo in cui venne elaborata; trascura necessariamente esigenze nuove che si affacciano in epoca successiva; ignora valori reconditi che maturano nell'intimo dell'io; è incapace di esprimere l'integrale dimensione in cui l'espressione morale viene inserendosi. Bisogna servirsi dello schema molto elaborato e dettagliato delle virtù, per poi saper passare oltre nell'intuire e nell'indagare la vita spirituale nella sua globalità, nella sua concretezza storica, nel suo divenire continuo. La vita morale quotidiana è in via di perenne trasformazione: non consente cataloghi definitivi di virtù. La vita spirituale, non offrendosi interamente classificabile entro lo schema delle virtù, si rivela ineffabile; si tratteggia qual sforzo umano mai orgogliosamente completo; si dichiara non totalmente esperibile mediante riflessioni umane.

Le virtù, qualificando e perfezionando le sole potenze spirituali dell'uomo (e non quelle istintive o vegetative) possono essere intellettive o morali. Le virtù intellettive sono ordinate sia al conoscere contemplativo della verità in

se stessa (intelligenza speculativa), sia al conoscere per orientare e dirigere la personale attività (intelligenza pratica). La virtù intellettuale non è finalizzata a se stessa: si integra nei comportamenti volitivi e operativi.

Tre sono le virtù intellettuali speculative di pura conoscenza: sapienza, che apre alla conoscenza e al gusto delle verità riguardanti il supremo senso dell'essere e della vita, che si raccoglie in Dio; scienza, la quale abilita a cogliere le verità contingenti; intelletto, virtù intuitiva, che consente di cogliere le verità d'evidenza immediata. All'intelletto spetta cogliere principi e definizioni da cui una scienza ricava la sua luce. Ma la sapienza sorpassa anche l'intelletto, giacché raccoglie tutte le varie conoscenze nell'atto supremo e contemplativo di Dio.

Le virtù dell'intelletto pratico offrono una pronta e precisa conoscenza orientata ad attuare e a dirigere l'attività sia nel campo del fare (arte), sia nel campo dell'agire (prudenza). L'arte perfeziona la ragione nel suo applicarsi al lavoro. Essa è la giusta idea direttrice delle opere da compiere; è l'opportuna verifica e rettifica non della volontà etica del soggetto, ma della sua abilità realizzatrice. Mentre la prudenza è tutta donata a un intento morale: essa dirige quanto qualifica e perfeziona il soggetto in se stesso, la sua personalità operativa, la sua visione del bene, la sua intenzione interiore nell'operare. Se l'arte prescinde dal significato morale dell'azione, per misurarsi esclusivamente sul bello e sull'efficiente dell'opera da fare, la prudenza si preoccupa sul significato spirituale che un'azione può costituire per chi agisce; se l'arte si impegna a far realizzare lo scopo oggettivo presente in una data opera, la prudenza orienta l'operante a un destino personale virtuoso attraverso l'attività che va compiendo; se l'arte si impegna per un esito pratico valido, la prudenza suggerisce come debba essere compiuta un'azione affinché sia buona. Con questo non si vuol disprezzare la funzione etica propria dell'arte. E' pur sempre importante badare a rendere efficiente l'azione umana; impegnarsi ad umanizzare il cosmo esistente; ricercare di far evolvere le realtà terrestri verso una loro pienezza di espressione; abilitare le persone ad essere artisticamente abili professionisti; rendere l'esistenza umana bella e confortevole; ricreare le cose con gusto piacevole.

Le virtù morali, in quanto essenzialmente virtù della rettitudine personale, si impegnano a rassicurare non tanto la riuscita dell'opera, quan-

to la sua bontà e rettitudine morale. Certamente attraverso la prudenza esse si interessano anche della riuscita, ma unicamente in quanto questa ha un significato e un messaggio di onestà spirituale. La virtù morale propone e regola l'agire in rapporto allo scopo supremo della vita personale, badando al situarsi della rettitudine etica di tutto l'io.

Le innumerevoli virtù morali si raccolgono attorno a quattro virtù principali, che, in quanto fanno da pernio alle altre, son dette «cardinali»: prudenza, giustizia, fermezza e temperanza. Queste virtù, che coordinano tutto l'insieme di tutta la sfera morale, si inseriscono su facoltà differenti: la prudenza perfeziona la ragione; la giustizia la volontà; la temperanza il desiderio; la forza l'irascibile. Esse tendono a realizzare il bene sotto un proprio aspetto formale, di cui rendono partecipi tutte le altre virtù che fanno corona ad esse.

La prudenza abilita ad operare il bene come razionale, facendo previamente conoscere la propria situazione personale integrata su quella altrui. Essa costituisce sempre una valutazione criticamente responsabile sulla globalità del reale e sulle esigenze del bene autentico; si lascia istruire dalla saggezza e dall'esperienza degli altri; richiede di essere sottoposta a nessuna manipolazione capace di sfigurare il contesto in cui è chiamata ad operare. Virtù tanto rara quanto preziosa nell'odierno ambiente, dominato da bramosia di potere e di uso indiscriminato di *mass media*. La prudenza, oltre a far cogliere la realtà in una sua integrale completezza, impegna ad agire secondo i rilievi realistici fatti. Per questo suo orientare ogni agire buono su una propria conoscenza criticamente oggettiva, essa è detta genitrice di tutte le virtù (*auriga virtutum*, dicevano con senso pittorico gli antichi filosofi). Alla prudenza si rifanno altre virtù, come docilità, consiglio e giudizio.

La giustizia è impegnata nel suscitare il rispetto dell'altro (*est ad alterum*); nell'offrire a ciascuno quanto gli spetta di diritto; nel dare ad ognuno il suo. Ingiusto è chi ingenera frustrazione in animo altrui; chi rende inappagato l'altro nelle sue legittime esigenze personali; chi attenda al vivere nella serenità compartecipata; chi impedisce un ordine giusto sociale. Il dovuto può nascere da svariati motivi: nello scambio di beni (giustizia commutativa), nel creare un comune ambiente benefico per il benessere di tutti (giustizia sociale), nel favorire l'accoglienza di ognuno secondo il proprio diritto o nell'ingenerare una perequazione di be-

nessere fra tutti (giustizia distributiva), nel richiamare l'attenzione sui diritti di ogni persona al di là di ogni frontiera nazionale (giustizia internazionale), nell'adesione al legittimo volere del superiore (ossequio ed obbedienza).

La forza rende stabili in una volontà di bene; impedisce di distogliersi dalla benevolenza verso gli altri, anche quando questi ripagano con la cattiveria; fa sopportare lo scherno o il maltrattamento dei maligni senza deflettere dalle vie della rettitudine; dà vigoria nell'opporci con paziente costanza alle ingiustizie. Il forte non ambisce il trionfo personale, non ostenta sventata temerarietà, non cerca di soverchiare l'altro. Egli si sente in servizio del bene; cerca di attuarlo nella sua genuina autenticità; non si dona a compromessi quando si tratta di assicurare la giustizia; è consapevole che «l'elogio della forza dipende dalla giustizia» (S. Tommaso). Nel realizzare la sua missione di bene il forte accetta anche di situarsi come colui che socialmente è il più debole, senza abbandonarsi a frustrazioni e a risentimenti. In un mondo, in cui la sopraffazione diventa un'ambizione assai diffusa, il forte è soprattutto colui che sa resistere nella sofferenza, più che nell'attacco con baldanza sfrontata. In tal senso il martirio, in cui la persona martirizzata appare sopraffatta ma non spiritualmente vinta, è espressivo della grandezza più sublime della forza. La virtù della forza può tradursi in magnanimità, pazienza, costanza, perseveranza e simili.

La temperanza abilita l'uomo, che s'affaccia alla vita privo di equilibrio interiore, a dominare i propri istinti, orientandoli verso un impegno onestamente benefico; a regolare i moti interiori senza lasciarsi tiranneggiare da essi; ad umanizzare il mondo nelle sue attrattive seducenti. La temperanza non ambisce sradicare le tendenze naturali, i desideri spontanei, le ambizioni voluttuarie, i piaceri attraenti, il godimento di una gioia sensibile. Essa vuole solamente sintonizzarli entro un ordine umano razionalmente equilibrato. I vari stimoli (affetto, collera, istinti sessuali, emotività, gusto di cibo e di bevanda, e simili) sono in se stessi buoni e necessari per una vita umana regolare, anche se esigono di essere disciplinati per essere benefici. A seconda della passione, che la temperanza regola e equilibra, essa si costituisce una specifica rettitudine, che verrà denominata castità, pudicizia, sobrietà, astinenza e simili.

Ogni virtù cardinale, oltre ad essere una data particolare virtù con propria materia ed oltre essere una virtù coordinatrice di un gruppo di

virtù collaterali e dipendenti, inclina a comunicare e ad effondere la propria rettitudine su tutto l'ambito morale: entra a caratterizzare spiritualmente ogni virtù e ogni atto buono, di qualsiasi natura essi siano. In pratica, ogni virtù, anche del concupiscibile, è «giusta» in ciò che essa implica di rettitudine, «forte» in ciò che essa è un *habitus* stabile, «temperante» in ciò che essa comporta una misura ragionevolmente fissata, «prudente» in quanto esprime un discernimento o discrezione. Le quattro virtù cardinali esprimono quattro condizioni o espressioni etiche necessarie al costituirsi di qualsiasi atto virtuoso.

In modo particolare si deve ricordare l'influsso della virtù della prudenza nell'esercizio delle altre virtù. Un comportamento integralmente perfetto è assicurabile unicamente mediante un insieme di disposizioni virtuose. E, tuttavia, la prudenza ha il compito di comunicare ad ogni atteggiamento virtuoso la sua possibile espressione perfetta. L'uomo virtuoso deve poter essere sempre venerato come il prudente, colui che vede sia il vero bene sia come lo si debba compiere.

3/ Connessione e crescita delle virtù umane

Il progredire in un particolare aspetto virtuoso si ripercuote sull'intera vita spirituale, ma non necessariamente e sempre in modo uniforme. Una persona può manifestare singolari attitudini virtuose, che permangono accanto ed entro trascuraggini viziose. Si fa eccezione qualora una virtù sia acquisita in modo perfetto: non può essere veramente tale stabilmente, se non è coadiuvata dallo stuolo delle altre virtù similmente perfette. Proprio perché non è concepibile un'attività virtuosa nettamente indipendente ed autonoma dalle altre.

Sul progresso delle singole virtù morali ha grande influsso determinante la prudenza. Qualsiasi atto virtuoso è impegnato a realizzarsi secondo la valutazione previa della ragione, cioè secondo un giudizio prudenziale. Ecco perché non esiste alcuna vera virtù morale senza il contributo appropriato della prudenza, la quale viene ad essere implicata in ogni momento della vita morale. La prudenza è costituita in servizio di tutte le altre virtù morali. In ultima istanza il modo di essere una virtù morale dipende dal come essa viene suggerita e regolata dalla prudenza.

Con riflessione assai logica, gli Scolastici han dedotto che non è possibile avere una virtù

morale perfetta senza implicarvi pure la prudenza allo stato perfetto. E se questa è perfetta, significa che essa fa valutare e praticare in maniera perfetta tutte le virtù. In tal caso basta provare che una virtù viene esercitata allo stato perfetto per poter concludere che tutte sono similmente in grado di perfezione, a motivo della dipendenza di esse dall'unica virtù della prudenza (cfr. BILLUART, *Tractatum de passionibus et virtutibus*, diss. II, a. 6, § 2).

Quando le virtù morali sono esercitate con mediocrità, non appaiono connesse fra loro: non si propongono necessariamente uniformate entro lo stesso grado od intensità. Anzi, talvolta può accadere che una persona sia ornata di taluni abiti virtuosi e sia mancante notoriamente di altri. Le virtù intellettuali sono, poi, fra loro apertamente indipendenti. E' abbastanza normale constatare che uno sia eccellente in un dato sapere e ignorante in altre scienze.

Quali siano le leggi, che presiedono alla crescita delle virtù morali, non è possibile indicare con precisione e sicurezza. Non si riesce a cogliere l'oscuro intrecciarsi delle interferenze virtuose nel profondo dell'io. Tuttavia, appare constatato che lo sviluppo virtuoso richiede un impegno continuato nella pratica della virtù: un suo arrestarsi significa un anchilosarsi e un rattrappirsi. La sapienza spirituale antica sentenziava: «Chi non avanza e s'arresta, con ciò stesso retrocede».

Nel venire della vita virtuosa ha grande importanza il quotidiano, che spesso riteniamo non meritevole d'attenzione. Il quotidiano, in modo quasi inavvertito, può preparare a stati d'animo profondamente innovatori in rapporto alla condotta antecedente. Karl Rahner ha potuto affermare: «Gli atti di virtù quotidiana possono manifestare ed esprimere le supreme opzioni fondamentali operate dalla grazia, le quali dispongono di un'eternità; anzi, possono costituire la realtà poco appariscente in cui e dietro cui si nasconde una tale opzione fondamentale attuata in maniera nuova» (*Frammenti di spiritualità per il nostro tempo*, Brescia 1973, p. 141).

Se le virtù intellettuali (come scienza ed arte) possono accrescere anche per «addizione», ossia per un accumulo di conoscenze ulteriori (S. TOMMASO, *Summa theologiae*, I-II, 66,1), le virtù morali crescono unicamente in intensità, cioè per un loro più profondo radicamento nel soggetto operante, per una possibilità di svolgere nell'io un'attività più grandemente perfetta, per un'esperienza maggiormente facilitata nel gustare ed attuare le scelte virtuose. «L'ac-

crescimento non saprebbe prodursi che a seguito degli atti, la cui intensità è uguale in proporzione a quella dell'abito, o che la sorpassi (...). Se l'intensità dell'atto è proporzionalmente al di sotto di quella dell'abito, un tal atto non prepara un accrescimento, ma piuttosto una diminuzione dell'abito medesimo» (S. TOMMASO, *Summa theologiae*, I-II, 52, 3).

III/ VIRTU' SOPRANNATURALI

Il cristiano ha bisogno di acquisire, non solamente una facile, gioiosa precisione nel compiere atti buoni, ma anche la capacità ad operare la sua nuova vita nello Spirito; a vivere nella carità del Signore; a comportarsi come uomo nuovo e cittadino del regno di Dio. A questo non servono gli abiti virtuosi acquisiti con la pratica di azioni oneste. Sono necessarie virtù, che si esprimono come doni offerti dallo Spirito per una vita nuova soprannaturale. Esigenza già attuantesi nel battesimo, il quale comunica lo Spirito (1 Cor 12, 13; Gal 3, 2), i voleri del Padre (1 Cor 2, 10) e la forza per sperimentare una reale vita cristiana (Rm 8, 2).

Da sempre il pensiero cristiano ha ritenuto che, per il dono battesimale dello Spirito, l'io è ontologicamente gratificato dalla grazia soprannaturale (DS 1530, 1547; 1561) ed abilitato ad agire soprannaturalmente mediante virtù teologali (fede, speranza e carità). Per S. Paolo le virtù teologali sono virtù permanenti comunicate dallo Spirito (Gal 2, 20; 1 Cor 15, 19; Rm 8, 28), così intrecciate fra loro da costituire una medesima ricca disposizione interiore (Gal 5, 5-7), capace di permeare tutta l'esistenza personale (Col 1, 4-5; 1 Ts 1, 3-4; Tt 2, 2). Disposizione interiore, la quale ha l'intento di liberare l'uomo dallo stato di alienazione in cui si trova; di introdurlo nella vita caritativa del Signore, permeata dal dinamismo pasquale; di orientarla sempre più verso l'intimo della vita divina del Padre. Una vita cristiana, che si qualifica fondamentalmente come liberante (speranza, Col 3, 4), pasquale (fede, Rm 10, 9) e caritativa (carità, Rm 5, 5).

1/ Le virtù infuse

I teologi scolastici hanno formulato un discorso più generale sulle virtù di quello indicato da S. Paolo. Essi parlano di virtù soprannaturali infuse dallo spirito nell'intimo dell'io operante.

Queste virtù soprannaturali (o infuse) sono abiti operativi buoni, non analoghi a quelli umani acquisiti. Difatti le virtù acquisite si limitano a maturare e a perfezionare una capacità operativa già preesistente nelle potenze naturali. Mentre le virtù infuse conferiscono una capacità operativa del tutto nuova, partecipativa di quella presente nel Cristo Signore. Anche se tali virtù infuse non operano indipendentemente dalle potenze naturali. Ad agire nell'ordine soprannaturale sono le medesime facoltà virtuose d'ordine naturale, in forza di un'abilità ad esse conferita dalle virtù soprannaturali (S. TOMMASO, *Summa theologiae*, I-II, 110, 3; *De Veritate*, q. 27, a. 2).

Il complesso delle virtù infuse tende ad orientare l'anima a «convivere con Dio», a perseguire l'unione immediata col Signore, ad instaurare un'esistenza caritativa: qual dinamismo che inquietamente aspira ad uniformarsi ai desideri dello Spirito di Cristo e a lasciarsi interamente guidare da lui (*transire in imaginem Christi*). Le virtù infuse sono qualità elevanti le soggiacenti facoltà umane, così da renderle capaci e desiderose di comportarsi secondo le esigenze della nuova vita cristiana; sono un dono dello Spirito, che innova i gusti e la forza dell'impegno operativo umano.

La virtù della carità (ad es.) comporta una correlativa trasformazione ed educazione dell'affettività umana verso un atteggiamento d'amore-servizio nei confronti degli altri al modo dell'amore praticato da Gesù (cfr. 1 Gv 3, 4). Essa è efficiente, solamente se riesce ad incarnare e ad esprimere la sua forza operativa soprannaturale attraverso tutt'intera la condotta personale quotidiana; se sa offrire la sua motivazione profonda all'interno del desiderio operativo umano; se può comunicare all'animo affettivo il suo senso carismatico. La carità è virtù non autenticamente viva, se non opera in e attraverso i corrispondenti atteggiamenti affettivi umani. Essa è stata infusa nell'intimo potenziale d'amore per elevare questo a esprimersi riccamente in un ordine soprannaturale. La virtù infusa, non unicamente s'innesta e permea tutta la capacità intellettivo-affettivo-operativa umana, ma soprattutto la muta, la rinnova, la sopraeleva. È necessario sottolineare la discontinuità fra gli sforzi virtuosi personali e la capacità realizzatrice comunicata dalla virtù infusa. Questa, per sua intima esigenza, rivoluziona l'io, così da renderlo sempre più recettivo e docile all'azione dello Spirito; fa rottura con l'avidità egoistica umana; fa tutto nuovo nelle facoltà dell'uomo terrestre;

richiede un morire alla carne per vivere da risorti. Il dono della virtù soprannaturale è una comunicazione dello Spirito di Cristo, che va ingenerando una lenta ma continua trasformazione alla radice dei giudizi e delle attività personali; che orienta verso il nuovo vivere di figli adottivi di Dio in Cristo.

La distinzione fra virtù morali acquisite e virtù soprannaturali infuse certamente aiuta a far comprendere le ricche e varie virtualità presenti ed operanti nell'io credente, ma forse insieme ingenera una visione non del tutto appropriata della vitalità virtuosa cristiana. Ci si immagina la presenza di una duplice categoria di virtù nell'animo, qual amalgama di potenzialità operative eterogenee. Mentre l'io, in un medesimo atteggiamento virtuoso, ha una presenza unitariamente integrata di virtualità umana e caritativa, di potenzialità biopsichica e soprannaturale, di iniziativa propria e dello Spirito. La virtù soprannaturale esplicita la sua potenzialità come se questa sorgivamente affiorasse dal profondo della virtualità umana virtuosa. La prudenza (ad esempio) non s'attua accatastando giudizi orientativi di valore umano e di significato caritativo, ma nelle sue medesime valutazioni umane sono operanti apprezzamenti prudenziali caritativi, e nei suoi apprezzamenti di fede sono compresenti validi giudizi prudenziali umanistici.

La virtù infusa si evolve entro un processo di crescita e di sviluppo, anche se questo suo crescere s'attui sempre ed esclusivamente come ulteriore dono di Dio in Cristo. Il cristiano si limita a disporre il proprio animo ad accogliere il progredire della virtù soprannaturale: unicamente può prepararsi a ricevere fruttuosamente da Dio in Cristo. Il cristiano si limita a disporre il proprio animo ad accogliere il progredire della virtù soprannaturale: unicamente può prepararsi a ricevere fruttuosamente da Dio l'aumento della virtualità della grazia. Il credente manifesta questa confacente disposizione sia ricevendo i sacramenti sia ponendo atti soprannaturali («atti meritori intensivi» S. TOMMASO, *De Virtutibus*, a. 11; *Summa theologiae*, II-II, 24, 3).

Il ricevuto grado virtuoso soprannaturale viene testimoniato non tanto attraverso un comportamento esteriore, quanto un vivere sempre più profondamente nello Spirito del Signore. Il proprio esistere virtuoso soprannaturale è tanto maggiormente nobilitato, quanto più s'esprime qual io impregnato di dinamismo pasquale; quanto più si va pneumatizzando secondo lo Spirito risorto di Cristo; quanto più

è reso duttile ai carismi del Paraclito; quanto più è potere operativo abilitato ad agire in una vita caritativa; quanto più il dinamismo realizzativo umano si è messo a completa disposizione del piano divino. S. Tommaso affermava: «Questo accrescimento si realizza non per aggiunte, ma per una maggiore radicazione nell'anima» (*Summa theologiae*, II-II, 24, 3). Il dono della virtù infusa non si riduce a qualcosa di entità quantitativa, ma a una partecipazione alla vita divina che va introducendosi nei pensieri e nei sentimenti umani; a un trasformarsi dell'interiorità profonda dell'io in virtù del dinamismo pasquale del Signore; a un diventare mutati così che lo stesso Spirito può esprimersi attraverso le nostre decisioni; a non percepire più la bramosia delle cose nostre, perché ormai desiderosi della volontà del Padre celeste. Ecco perché l'organismo delle virtù infuse cresce in modo parallelamente solidale e dipendente al crescere della carità: è tutto interamente proteso a poter vivere e testimoniare una vita d'amore di Dio nel suo Cristo.

2/ La carità fra le virtù infuse

Quali sono le virtù soprannaturali? Sono primariamente ed essenzialmente le tre virtù teologali: fede, speranza e carità. Di fronte ad esse, tutte le altre possibili virtù infuse sono categoriali e dipendenti. Le virtù teologali, anche se non si riducono a un'unica virtù, sono indicative del medesimo rapporto interpersonale fra Dio e l'uomo; sono atteggiamenti spirituali integrati in una vicendevole interdipendenza. Per capire il significato delle virtù teologali è necessario partire dal mistero di Dio: esse indicano non lo sforzo umano proteso verso Iddio, ma la stessa vita divina trinitaria che si effonde nell'intimo dell'essere umano. Dio medesimo entra nella presente vita dell'uomo; vi si offre qual Verità prima che si impossessa della sua intelligenza, risvegliandovi fiducia verso la sua azione salvifica (fede); vi si comunica come la Beatitudine, che permea e può appagare ogni desiderio umano (speranza); vi si fa sperimentare come un Amore grandiosamente esemplare (carità). Le virtù teologali esprimono come possiamo vivere nel tempo presente la partecipazione alla vita divina trinitaria; adattano alla nostra portata terrena l'esperienza di vivere con Dio nello Spirito del Cristo; annunciano ora nella nostra debole ed effimera carne la realtà beatificante futura. Le virtù teologali sono sufficienti a caratterizzare la vita cristiana secondo lo Spirito? Da

sole sanno farci vivere secondo le esigenze evangeliche della legge nuova? Esse bastano per uniformarci a Cristo e a farci operare nella sua sequela? S. Tommaso ritiene che per un autentico vivere cristiano siano necessarie, oltre le virtù teologali, anche virtù morali infuse. Per ogni sezione della vita morale (castità, obbedienza, giustizia, prudenza, fermezza, e simili), lo Spirito deve offrire un'abilità operativa nuova soprannaturale, una corrispondente virtù infusa. Tutta la virtualità virtuosa umana deve essere sopraelevata attraverso un corrispondente dono virtuoso soprannaturale.

Altri teologi (come Scoto, S. Francesco di Sales) ritengono che virtù soprannaturali siano unicamente quelle teologali: non si richiede la presenza di virtù soprannaturali morali. Per una vita cristiana è necessario e sufficiente che l'attività delle virtù morali acquisite sia permeata e informata da fede-carità. In pratica, tutti i teologi moralisti ritengono attualizzabile un agire cristiano, unicamente quando tutta la potenzialità operativa umana dell'io sia sopraelevata dalla vigoria caritativa dello Spirito. Certamente la carità è una virtù speciale, distinta dalle altre virtù, non confondibile con nessuna di esse (S. TOMMASO, *Summa theologiae*, II-II, 23, 4). Tuttavia, essa è parimenti una virtù generale, chiamata a comunicare la sua esperienza di amicizia con Dio in Cristo nell'intimo di ogni atto virtuoso soprannaturale. Per questo aspetto la carità si qualifica come la verifica della presenza di un'esistenza autenticamente cristiana. Nessuna virtù è perfettamente cristiana se non è fermentata dall'amore caritativo. La carità perfeziona gli atti delle altre virtù nel loro intimo, non in ciò che queste hanno di bontà specifica propria, ma in ordine al costituirsi come atti virtuosi integralmente cristiani. Le virtù soprannaturali sono veramente perfette unicamente quando sono informate dalla carità (S. TOMMASO, *Summa theologiae*, II-II, 23, 8). Senza la carità esse sono buone sotto «un certo aspetto», ma non in modo assoluto; non in rapporto al fine supremo soprannaturale; non come un'esperienza di convivere con Dio in Cristo; non come un abbandono carismatico alla vita secondo lo Spirito. Un atto virtuoso cristiano, che non fosse informato dalla carità, appare privato di qualcosa di cui abbisogna, come mancante nel suo stesso essere virtuoso cristiano. La carità non conferisce la specificazione oggettiva o essenza prima che caratterizza un dato atto virtuoso, (come il suo costituirsi qual atto giusto, temperante, prudente, casto e simili); non rende l'at-

to buono in relazione a una data virtù specifica o particolare; non diventa la forma prima o prossima di quest'atto morale; non vi influisce come la causa primaria fondamentale intrinseca. Essa ha il compito di rendere, in modo integrale, buono e virtuoso l'agire in rapporto allo scopo supremo della vita cristiana: scopo che sta nel tutto orientare a un'amicizia intima con Dio in Cristo.

3/ Doni dello Spirito Santo

È stato precisato come la vita cristiana si costituisca essenzialmente e sinteticamente come fede, speranza e carità: virtù che sono una manifestazione primaria irrinunciabile dell'essere cristiano. Questa vita teologale si attua in modo progressivo: all'inizio si affaccia negli animi in un suo stato umanistico, delimitato e provvisorio. La fede principiante fa aderire a Dio considerato «per specchio e in enigma»; e la carità inizia a far amare Iddio in un modo affettivo prevalentemente umano.

Perfezionandosi la pratica delle virtù teologali, essa ha bisogno di essere sorretta ed integrata da grazie interiori nuove, comunemente dette doni dello Spirito Santo: intelletto, sapienza, consiglio, scienza, pietà, forza e timor di Dio. I doni dello Spirito recano le virtù teologali alla loro più elevata potenzialità; rendono la capacità soprannaturale «in istato di pronta mobilità verso lo Spirito Santo»; riducono la potenza umana soprannaturalizzata a un ruolo puramente strumentale («organum pulsatum a Spiritu Sancto», come dice Gregorio Nazianzeno). Questi doni non sostituiscono le virtù teologali. Sono anzi radicati in queste stesse virtù teologali, così da apparirvi quali loro «derivazioni» (S. TOMMASO, *Summa theologiae*, I-II, 68, 4). Essi si limitano a purificare le virtù teologali dalle loro imperfezioni umane; a liberarle da determinati condizionamenti, derivati dal fatto di essere inserite in potenze virtuose umane; a renderle efficienti secondo un loro insito dinamismo soprannaturale; a soccorrerle perché possano esprimersi secondo una norma più elevata.

Per i doni dello Spirito le virtù soprannaturali teologali si avviano da un operare al modo umano a un altro in modo divino; da un loro procedere su criterio prudenziale personale a un essere affidate ai consigli dello Spirito. La fede (ad esempio) potrà esplicitare, per l'apporto dei doni dello Spirito, una superiore conoscenza e un abbandono più fiduciale in Dio: una fede che si effonderà nitidamente purifica-

ta nel suo motivo teologico. Similmente la carità, per i doni dello Spirito, si avvierà verso un suo afflato mistico; si manifesterà entro un'esperienza spiritualmente contemplativa. In definitiva, i doni dello Spirito sono in servizio delle virtù teologali; le facilitano ad esprimersi secondo il loro compito autentico; ad esse sono orientati come al loro principio e al loro fine. I doni dello Spirito permangono strutturalmente dipendenti dall'iniziativa divina e in tutto da essa sola. La loro utilizzazione non dipende dalla volontà del credente: questa non ha propria possibilità nell'attuarsi secondo l'ispirazione del dono carismatico. Nel loro stesso modo di essere e nella loro misura di operare, i doni dello Spirito vengono immediatamente regolati dall'istinto interiore ai medesimi doni.

Se il cristiano non ha capacità alcuna nell'utilizzare con iniziativa propria i doni dello Spirito, ha tuttavia il dovere di non contrariarli: li deve sempre più favorire, assumendo un atteggiamento di docilità a loro riguardo. «Non vogliate rattristare lo Spirito Santo di Dio» (Ef 4, 30). Unicamente se esiste un ascolto devoto ed ossequiente del credente, il dono del Paraclito può comunicarsi beneficamente nell'interiorità profonda dell'agire personale.

IV/ RIFLESSIONE CRITICA SULLE VIRTÙ

Lo schema delle virtù ha facilitato una onorata pratica della vita cristiana. Eppure tale impostazione etica oggi suscita difficoltà e critiche. Lo stesso termine «virtù» ha subito un deterioramento di significato: è diventato sinonimo di pio, dolciastro, di persona devota e tutta perbene, raccolta in ossequio, donata a un atteggiamento alienante. Dal lato psicologico si preferisce parlare di maturità raggiunta in proattività, in amore oblativo, in sapiente creatività, e simili. Si tratta di una maturità non statica, ma che si equilibra in un divenire progressivo.

Perché è decaduto il nobile significato insito nel termine di virtù? L'uso continuato di una parola ne implica una sua usura negativa. «Nobiltà», «dignità», «grandezza»: ho paura e quasi vergogna ad usare queste parole: se ne è abusato in maniera così spudorata (...). Si potrebbero considerare espressioni quasi oscene, come del resto tutte le parole nobili, a cominciare dal termine «virtù» (A. GIDE, *Ainsi soit-il ou les jeux sont faits*, Paris 1952, p.

156). Ogni persona ambisce essere ritenuta onorabile ed ornata di nobili qualità, anche quando non si impegna in una condotta lodevole; si proclama virtuosa, anche quando sa di essere ancorata fra situazioni disdicevoli. Per simili abusi il termine virtù si è deturpato. Sarebbe necessario periodicamente ripresentarlo con capacità critica sulla realtà concreta morale; acculturato in un nuovo richiamo di bontà gaudioso.

I/ Odierna acculturazione

I moralisti sono inclini a ripetere lo schema delle virtù, come è stato globalmente tratteggiato da Aristotele e da S. Tommaso; come era concepito nell'ambiente socioculturale di quel tempo antico. Mentre la vita attuale è profondamente modificata: l'uomo è costretto ad orientarsi spiritualmente secondo le esigenze personali e sociali odierne. Nel mondo presente le stesse virtù si configurano in una loro acculturazione del tutto nuova; suggeriscono un'esperienza morale sconosciuta nel passato. A mo' d'esempio, si potrebbe ricordare come appaiono richieste spirituali particolarmente attuali la virtù della comunicabilità in contrapposto all'incomunicabilità, la virtù dell'autonomia responsabile in opposizione all'alienazione sociale, la promozione allo stato adulto in contrasto con la situazione di soggezione adolescenziale, il senso profetico per attuare un radicale ribaltamento dell'esistente ordine istituzionalizzato, la virtù della contestazione come partecipazione prudentiale da parte dei sudditi all'esercizio dell'autorità nella vita sociale, l'impegno nel rendere l'esistenza liberalizzata da vincoli giuridici, la disponibilità a lasciarsi guidare carismaticamente dallo Spirito di Cristo, il vivere con senso sociale e con sensibilità ecclesiale, l'esperimentare la fraternità caritativa in ristretti gruppi spontanei, e simili. Nella vita spirituale odierna si preferisce parlare di questi impegni generali nuovi, senza far ricorso ai tradizionali termini indicanti le virtù, anche se non si rifiuta il contenuto di queste virtù come autenticamente valevole. Si ritiene necessario il superamento dei termini tradizionali virtuosi, perché essi rivelano una certa inadeguatezza nell'accogliere e nel comunicare i valori secondo la nuova sensibilità. I consueti termini delle virtù, fortemente acculturati nella spiritualità del bel tempo antico, sembrano voler rinchiudere la prorompente diffusa forza innovativa entro l'istituzionalizzato ordine morale dominante. «Preoccupati di mantenere

l'ordine sociale e il principio di autorità, predicavamo l'obbedienza, la pazienza, l'accettazione delle sofferenze in unione a quelle di Cristo. E' chiaro che si tratta di virtù di valore permanente: ma, nel contesto in cui erano presentate, facevano il gioco dei privilegiati, conducevano alla passività, predisponendo al fatalismo. E non ci accadeva di verificare se si trattava di ordine autentico, o di disordine stratificato» (HELDER CAMARA, discorso in Brasile del 1972).

E così accade che un termine di virtù, anche quando persiste materialmente inalterato attraverso le epoche, conosce una continua variazione nel suo significato spirituale. A mo' d'esempio si possono ricordare le espressioni circa l'obbedienza, le quali si trovano immutabili attraverso i secoli, come se incise su bronzo. Eppure esse servono per introdurre e legittimare esperienze spirituali, che sono in una perenne variazione (cfr. T. GOFFI, *Di fronte all'autorità*. Evangelo ed esperienza cristiana, Brescia 1974).

La virtù dell'obbedienza, come ogni altra virtù, in passato era strutturata su una concezione metafisica. Il moderno ambisce integrare questa visione con tutto quanto viene offerto dal sapere umanistico scientifico. Si accolgono le istanze tecnico-scientifiche, non in sostituzione, ma come integrazione di quelle filosofico-metafisiche. Se la psicologia (ad esempio) rivela l'importanza etica dell'autonomia della persona, se la sociologia offre valutazioni in favore di una possibile contestazione nella società, se il mondo economico sociale esalta l'iniziativa personale che rompe le situazioni paternalistiche, il moralista è invitato a rivedere la tradizionale concezione etica sull'obbedienza, integrandola con l'autonomia contestativa del suddito. Il suggerimento nuovo non basta da solo a costituire la norma etica: deve unicamente integrare il tradizionale principio morale virtuoso, assurgendo a una nuova visione d'insieme.

La necessità di una nuova acculturazione del trattato tradizionale delle virtù appare oggi grandemente giustificata. Nell'insegnamento etico tradizionale delle virtù si suggeriva come fosse sufficiente lo sforzo di uniformarsi ai loro dettami spirituali, e con ciò stesso si sarebbe realizzata una situazione benefica sotto tutti gli aspetti. Siamo innanzi al fenomeno della cosiddetta «coscienza ideologica»: un pretendere che la norma etica sappia esaurientemente interpretare ed esprimere i valori presenti nella realtà umana in tutte le sue dimensioni. Virtù

intesa come concezione integrale e onnicomprensiva della bontà della vita umana (cfr. T. Goffi, *Etica cristiana in acculturazione marxista*, Assisi 1975, pp. 103 s.). Mentre è necessario che il contenuto delle singole virtù sia offerto attraverso l'esperienza che la comunità compie sotto la guida dello Spirito. In tal modo il contenuto della virtù viene integrandosi simultaneamente entro le nuove problematiche, sulla cultura del tempo e in armonia del vivere ecclesiale celebrante il mistero pasquale del Cristo.

Necessità di una nuova acculturazione del trattato sulle virtù perché l'organismo scolastico delle virtù fa immaginare, in un modo implicito, che possa realizzarsi una vita tipicamente cristiana al di fuori della rinnovata partecipazione al mistero pasquale del Signore: questo mistero appare estrinseco all'esperienza sia virtuosa che peccaminosa. In nessun modo risulta evidente che il contrario del peccato sia non la virtù, ma la fede. Il presentare un ricco complesso di virtù, tutte strutturate nel giusto mezzo prudenziale, impedisce di cogliere con precisione il senso del vivere integralmente nella fede-carità entro il mistero pasquale di Cristo. La diligente distinzione fra virtù teologali e virtù morali non sempre viene presentata in modo appropriato. Uno schematismo troppo teorico può ingenerare il convincimento che (ad esempio) l'amore di Dio si possa snodare al di fuori dell'amore del prossimo, o che la fiducia alla parola di Dio si possa esprimere estranea a una maniera culturale di tratteggiare che cosa Iddio attenda da me, o che la speranza in Dio si possa esplicitare al di fuori delle speranze umane liberatrici. E' vero che, soggiacente alla trattazione delle virtù, sta una preoccupazione strutturalistica di cogliere il bene nella sua integralità, fra le sue molteplici interferenze. La virtù si preoccupa di considerare l'agire in rapporto alla continuità dell'animo operante e, insieme, consente di constatare come taluni abiti spirituali possano influire in modo generale sull'operato morale (ad esempio, carità e prudenza). E, tuttavia, la reale visione strutturalistica ha esigenze più ampie e più profonde: essa ha bisogno di saper intuire ed enunciare, nell'attuale condotta, il significato dell'intera vita personale; nell'atto del singolo il senso e la ripercussione in rapporto a tutti gli altri; nel momento esistenziale provvisorio lo specchiarsi dell'intero divenire salvifico individuale e comunitario; nella fugace norma presente lo svelarsi progressivo del disegno divino. La visione strutturalistica lamenta che,

a motivo della mentalità ingenerata in qualche modo dall'etica delle virtù, si dimori eccessivamente ad osservare i singoli atti in rapporto ai loro oggetti; ad esaminare quanto un agire giovi al proprio tornaconto salvifico, ingenerando una vita morale estremamente individuale e categoriale.

È doveroso presentare le singole virtù richiamando la loro essenziale e costante prospettiva sociale. La distinzione fra virtù individuali e sociali è un'astrazione che terribilmente deforma l'impegno morale cristiano. «Il problema del bene comprende l'uomo con tutti i suoi moventi e i suoi scopi, con i suoi simili e con l'intero creato che lo circonda, comprende cioè la realtà come un tutto contenuto e sostenuto da Dio (...). L'uomo è un tutto indivisibile non soltanto in quanto individuo, nella sua persona e nella sua opera, ma anche in quanto membro della comunità degli uomini e delle creature, nella quale vive. Il problema del bene concerne questo tutto indivisibile, ossia questa realtà fondata in Dio e conosciuta in lui» (D. BONHOEFFER, *Etica*, Milano 1969, pp. 162-163). In forma riassuntiva, etica delle virtù acculturata nell'oggi significa soprattutto presentare le virtù ripensate sull'esperienza sapienziale attuale. Le virtù non devono offrire modelli, i quali si manifestano qual sovrastruttura coercitiva sulle richieste spirituali del presente; non devono abituare a vedere la bontà in un dato modo precostituito, entro un'unica dimensione, secondo un dato schema istituzionalizzato, impedendo ogni esperienza ricreativa. Il modello ideale virtuoso deve essere vissuto, rifuggendo il più possibile da ogni sistemazione ideologica; lasciandosi contestare dal senso umano che può fiorire in espressioni nuove; consapevole che nella sua stessa formulazione è intimamente dipendente dal divenire salvifico ecclesiale; desideroso di situarsi in ascolto dello Spirito di Cristo.

2/ Perfezione cristiana

Il trattato sulle virtù non sembra sempre chiaramente in accordo con le attuali indicazioni sul progresso spirituale cristiano. L'adulto spirituale è colui che vive la vita secondo l'uomo nuovo, che raggiunge la statura della pienezza di Cristo (CONCILIO VATICANO II, dich. *Gravissimum educationis*, 2), che è stabilmente dedicato ai fratelli per unione gioiosa a Dio in Cristo (Fil 2, 4-5; Col 3, 12), che attua nell'assemblea ecclesiale una missione profetico-sacerdotale-regale.

Il progredire spirituale cristiano non si riduce all'acquisto di determinate virtù, ma a crescere in uniformità a Cristo, nel situarsi in un abbandono fiducioso ai doni del suo Spirito, di entrare negli stati interiori del Signore, nel comportarsi sempre più come figli del Padre, nel trasformare la propria affettività in carità, nel vivere la propria esperienza come espressione profetica della propria fede, nel sentirsi impegnati per la realizzazione del regno di Dio fra le comunità umane, nel rendere salvifica la storia terrestre. E tutta questa vita nuova soprannaturale viene esteriormente testimoniata attraverso atteggiamenti riccamente espressivi di varie virtù morali (ad esempio, un animo amabile e comprensivo, garbato nel dominio di se stesso, aperto al dialogo, attento ai bisogni degli altri, amante dei valori spirituali, desideroso di collaborare in azioni benefiche, oblativo nel vivere comunitario, stabilmente offerto al sacrificio in promozione degli altri, creativo nell'inventare la progettazione di un mondo nuovo).

Il cristiano deve accostarsi all'etica delle virtù, non come un'elaborazione astratta di idealità normative, ma qual indicazione di bene incarnata e vissuta nella propria esperienza ecclesiale. «Lo Spirito Santo non sprizza nelle idee e nei principi, ma nella decisione rischiosa dell'istante» (D. Bonhoeffer). Anche in forza dell'educazione alla pratica delle virtù il credente deve amare di vivere in una impostazione spirituale realistica; deve ambire di scrutare la concreta situazione propria e della società; deve inclinare ad esaminarsi sul modo di assecondare di fatto lo Spirito che lo dirige dall'intimo; deve saper inserire la propria esistenza nel mistero pasquale celebrato nell'assemblea liturgica; deve formare i propri convincimenti riflettendo sulla comune esperienza ecclesiale; deve ricercare il suo progresso spirituale intimamente intrecciando la sua prassi alla Parola meditata e all'Evento salvifico liturgicamente celebrato; deve valutare la propria esistenza cristiana come una espressione della riattualizzazione continuata del mistero pasquale del Cristo. In tal modo il vivere secondo le virtù si enuncia quale conferma verificabile del proprio essere inserito vitalmente nella comunità ecclesiale sacramentale, qual segno della carità che lo Spirito ha comunicato, e anche quel mezzo per liberare il proprio animo dai legami egoistici che ostacolano la santificazione che Dio va operando in virtù di Gesù Cristo.

La virtù non è un modo autonomo, in sé e per sé sufficiente ad instaurare il cristiano in uno

stato santificato; non è via sicura per stabilirsi nel bene. La virtù è unicamente una conferma che lo Spirito sta trasformando l'io nella sua interiorità profonda; è una testimonianza di fronte alla comunità che la persona coopera all'azione santificante che il mistero pasquale va attuando fra i membri dell'assemblea ecclesiale. Il credente è santificato non tanto per l'esercizio delle virtù; la vita virtuosa è piuttosto una prova che lo Spirito va introducendo in una reale santificazione.

Giungendo allo stadio di perfezione contemplativa, l'anima supera ogni attività discorsiva, ritiene sorpassato ogni esercizio di virtù, non s'attarda in sforzi d'atteggiamenti umani buoni, s'immerge nell'amore unico di Dio. Si potrebbe dire che ha acquisito l'unità della sua vita spirituale, così da aver imparato a ritenere come unica necessaria la carità verso il Signore e verso i fratelli. «La contemplazione si immerge in Dio solo, cioè nel suo solo amore. L'anima, che così lo contempla, non ha coscienza di cosa alcuna, se non di sola questa scintilla d'amore in lei vivissima... Così, a ben considerare le cose, i contemplativi, nella via della perfetta contemplazione, riterrebbero tempo perso occuparsi a pensare cose particolari, perché sanno bene che l'anima che si è rivestita dell'amore, allorché non distoglie lo sguardo dal suo amore infinito, conosce in lui tutto ciò che le occorre sapere» (BERNARDINO di LAREDO, *Salita del monte Sion*, p. III, c. 27). La stessa S. Caterina da Genova ha vissuto la sua esperienza mistica come annullamento del suo stesso essere virtuoso: «Io mi sento un contento senza pascimento, un amore senza paura (cioè di mancare); perduta la fede in tutto, la speranza morta. Non vedo più unione, perché non so, né posso vedere che solo Dio, solo senza me» (*Biografia*, c. 19, in: UMILE BONZI da GENOVA, *S. Caterina Fieschi Adorno*, Torino 1962, v. II, p. 207).

Il cristiano, che misticamente si unisce a Dio in Cristo, riscontra che non esiste alcun schema etico umano appropriato per orientare la sua approfondita vita caritativa (cfr. S. TOMMASO, *Summa*, I-II, 61, 5). Esperimenta che lo stesso ordinamento etico delle virtù è qual schema legale che è necessario sorpassare per perdersi nell'oceano caritativo divino. Anche se il vivere esclusivamente nella sola carità sia un programma di vita beata, non mai realizzabile in modo totale nella esistenza terrestre. Nell'esperienza spirituale terrena per la stessa anima contemplativa, che sia penetrata in una sublime dolcezza mistica, sta sempre la neces-

sità di appoggiarsi e confortarsi sulla pratica delle virtù. La vocazione mistica è un sorpassare l'impegno delle virtù, un cercare di renderle inutili, per immergersi interamente nella carità dello Spirito di Cristo; anche se è pretesa mai raggiungibile. L'impegno delle virtù permane sempre, anche se viene vissuto come testimonianza dello Spirito che interiormente santifica.

BIBLIOGRAFIA

Dal lato storico esistono numerosi saggi monografici sulle virtù. Vengono qui indicati taluni più significativi. AA. VV., *Les vertus chrétiennes selon Saint Jean Eudes et ses disciples*, Paris 1960; O. BAUERNFEIND, *areté*, in: GLNT, v. I, Brescia 1965, coll. 1219-1228; G. BULLET, *Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon st. Thomas d'Aquin*, Freiburg Sv. 1958; S. HESSEN, *Le virtù platoniche e le virtù evangeliche*, trad. it. Roma 1952; E. KAMLAH, *Die Form der Katalogischen Paränese im Neuen Testament*, Tübingen 1964; A. PHILON d'ALEXANDRIE, *De Virtutibus*, Paris 1962; O. LOTTIN, *Aristotele e la connexion des vertus morales*, in: *Autour d'Aristote*, Louvain 1955, pp. 346-364; K.H. SCHEKLE, *Teologia del Nuovo Testamento*, vol. III: *Ethos cristiano*, Bologna 1974, pp. 227-232; C. WILLIAMS, *De multiplici virtutum forma iuxta doctrinam sancti Thomae Aquinatis*, Roma 1954.

Vengono ora indicate talune opere, che offrono

una trattazione sistematica e generale delle virtù: H. BARS, *Le tre virtù-chiave: fede, speranza e carità*, trad. it. Roma 1967; O. BOLLNOW FR., *Wesen und Wandel der Tugend*, Berlin-Wien 1970; PH. DELHAYE, *Rencontre de Dieu et de l'homme*, vol. I: *Vertus théologiques en général*, Paris 1956; A. GOUPIL, *Les vertus*, voll. I-II, Paris 1935-39; R. GUARDINI, *Virtù*, Brescia 1972; D. VON HILDEBRAND, *Heiligkeit und Tüchtigkeit*, Regensburg 1969; P. LUMBRERAS, *De habitibus et virtutibus in communi*, Roma 1952; A.I. MENNESSIER, *Gli abiti e le virtù*, in: *Iniziazione teologica*, III, trad. it. Brescia 1955, pp. 189-230; S. PINCKAERS, *La virtù è tutt'altra cosa che un'abitudine*, in: *Il rinnovamento della morale*, Torino 1968, pp. 193-214; C. RAIMBAUT, *Introduction à l'étude des vertus intellectuelles*, Coutances 1942; P. QUADRUPANI, *L'exacte mesure des vertus*, Paris 1938; H. VIGNON, *De virtutibus et donis vitae supernaturalis*, vol. I, Roma 1953; O. ZÖCKLER, *Die Tugendlehre des Christentums*, Gütersloh 1904. Per una revisione odierna delle virtù si possono consultare: AA.VV., *Le virtù umane nella formazione sacerdotale*, in: «Seminarium» 21, 1969, 3; A. BERGÉ, *Les maladies de la vertu*, Paris 1960; D.M. BERRIDGE, *Crescere in maturità*. Sviluppo morale e educazione cristiana, Assisi 1971; H. KLOMPS, *Tugenden des modernen Mensch*, Augsburg 1970; VI. JANKÉLÉVITCH, *Trasité des vertus*, Paris 1947; G. DEL LAGO, *Dinamismi della personalità e grazia*. L'innesto dello sviluppo cristiano nello sviluppo psichico, Torino-Leumann 1970; E. PRZYWARA, *Umiltà, pazienza e amore*, Brescia 1968; ID., *Alter und neuer Bund*, Wien 1956; O. DU ROY, *Essai de morale fondamentale*, Paris 1970, pp. 14 ss.; STANLEY HAUERWAS, *Vision and Virtue*, Notre Dame 1974.

VITA

PAOLO SARDI

I/ ANTICO TESTAMENTO. - II/ NUOVO TESTAMENTO. - III/ LA RIFLESSIONE ECCLESIALE SUI DATI BIBLICI. - IV/ PRINCIPI ETICI FONDAMENTALI.

Il tema «vita», preso genericamente, ha un'estensione molto vasta. È necessario delimitare con chiarezza l'angolatura, dalla quale ci poniamo in questo studio. Il nostro interesse si volge qui alla vita *fisica* dell'uomo, che intendiamo considerare esclusivamente da un punto di vista *religioso-morale*. Ci porremo in ascolto, perciò, innanzitutto della Parola di Dio, per raccogliere il messaggio, che sulla vita fisica dell'uomo essa ci consegna; verificheremo poi l'accoglienza, che al messaggio biblico ha riservato la comunità cristiana al tempo dei Padri, poi della Scolastica, infine ai giorni nostri nel-

l'assis ecumenica; trarremo da ultimo le indicazioni morali che, in dipendenza da tale messaggio, orientano l'impegno del cristiano nei confronti della vita propria ed altrui.

I/ ANTICO TESTAMENTO

I/

Il termine, cui ricorre l'Antico Testamento per designare la «vita», è *hajjtm (bajjā)*. Esso compare 149 volte e i Settanta lo traducono

quasi sempre con *zō* (*zāo*), termine con il quale è indicata la *vitalità fisica* degli esseri organici. Sotto il termine sta un concetto complesso, che abbraccia tutto ciò che ha una qualche connessione con la vita nella sua pienezza: forza, salute, benessere, felicità (Sal 69, 33; 22, 27), guarigione, assenza di pericoli (Nm 21, 4 ss.; Gs 5, 8; 2 Re 1, 2; Is 38, 10 ss.), liberazione da una disgrazia (Gb 33, 18. 24. 30), la stessa risurrezione (Os 6, 1 ss.; Ez 37, 3 ss.). «Vivere» è per l'ebreo godere della salute e di un conveniente benessere; altrimenti più giusto sarebbe parlare di morte (Gb 27, 15; Sir 41, 2). In parole prettamente bibliche, «vivere» è essere sotto la benedizione (*b'rankha*) divina, che è garanzia di sicura pace. Il fenomeno della vita è percepito in Israele come *un tutto unitario*, nel quale non si fa distinzione tra aspetto fisico, intellettuale, spirituale. L'ebreo, come del resto tutti i primitivi, ha un modo di pensare prevalentemente sintetico, caratterizzato dalla cosiddetta «comprensione della totalità» (cfr. AUBREY R. JOHNSON, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, Cardiff 1949, p. 7). In questa totalità, tuttavia, le manifestazioni fisiche della vita (forza, salute, bellezza, godimento) restano in primo piano; un aumento di forza fisica comporta un aumento di vita (Gd 15, 19; Pro 27, 27). Vi sono delle immagini e dei simboli, che ricorrono in connessione con il tema della vita; vi si riscontra l'elemento comune della *mobilità*: è infatti innanzitutto mediante l'immobilità che la morte si differenzia dalla vita.

Si parla di *albero*, di *sorgente*, di *cammino* della vita; si riconosce nell'*acqua* una condizione indispensabile per ogni forma di vita (Gn 2, 5); si individua nella *luce* il sinonimo di salute (Is 58, 8), di salvezza (Sal 27, 1; Mic 7, 8; Is 60, 1. 3), di felicità (Am 5, 18; Is 9, 1; Sal 112, 4; 97, 11), di vita insomma, giacché è proprio l'assenza di luce che caratterizza lo Sheol (Sal 88, 7. 13; Gb 10, 21 s.)

2/

Vi è un secondo termine, che nell'Antico Testamento spesso ricorre come sinonimo del precedente: è *nefēs*, tradotto regolarmente dai Settanta con *psychē*. Con esso si indica la potenza su cui poggia la vita, il soggetto di essa. A seconda dei casi lo si trova utilizzato per designare *la gola*, ove si manifesta la pulsazione vitale del sangue (Sal 69, 2; Ab 2, 5), *il respi-*

ro, che palesa ed insieme sostiene la vita (Gn 35, 18, Gb 12, 10; 1 Re 17, 21 s. ecc.), *la vita medesima*, sia animale sia umana (Es 4, 19; 21, 23; Lv 17, 11; Dt 12, 23; 19, 21; 1 Re 19, 10. 14; 20, 32; 2 Re 10, 24; Is 43, 4; Ez 3, 19; Est 7, 3; Pro 16, 17; Gb 2, 6), uno dei *centri dell'attività emotiva* (è la *nefēs* che desidera: Dt 12, 20; 14, 26; 1 Sam 2, 16; 2 Sam 3, 21; Is 26, 8; che ama: Ct 1, 7; 1 Sam 18, 1; Dt 6, 5; che ha fame e sete: Nm 11, 6; Is 29, 8; 32, 6; Ger 50, 19; Pro 23, 2; 25, 25; Sal 107, 5. 9; che è allegra o triste: Sal 42, 6; 2 Re 4, 27; 1 Sam 30, 6; Gb 21, 25), infine *la persona stessa* (Gn 12, 5; 14, 21; 46, 18. 26; Es 1, 5; 12, 4; Ger 43, 6; Ez 33, 6), responsabile dei propri atti (Lv 4, 2; 5, 1; Nm 15, 30; Ez 18, 4; Mic 6, 7). In quest'ultima accezione, *nefēs* può sostituire il pronome personale (70 casi) o quello riflessivo (53 casi), come avviene, ad esempio, rispettivamente in Sal 103, 1 s.; 131, 2; Nm 30, 5; Es 31, 14; Lv 27, 2 e in Sal 124, 7; Nm 23, 10; Gd 16, 31; Gb 30, 25. Volendo istituire un rapporto con *hajjim*, può dirsi che, mentre con questo termine si sottolinea in particolare l'estensione temporale dell'esistenza, col termine *nefēs* è soprattutto alle sue manifestazioni concrete che si vuole alludere (cfr. R. BULTMANN, *Zāo* in: GLNT Brescia, vol. III, ed. orig. tedesca 1933-1935, col. 1412). Si tratta però soltanto di sfumature; in realtà i due termini sono così uniti da poter essere reciprocamente scambiati (cfr. Sal 143, 3; Gb 33, 20. 22; 36, 14 ecc.).

3/

La vita è vissuta nella *carne* (*bāsār*). L'antico ebreo (un discorso più complesso e più sfumato dovrebbe essere fatto per il libro della Sapienza) non riesce a concepire una vita, che non sia «incarnata». Gli stessi *nefēs*, cioè gli spiriti dei morti che vivono nello Sheol, non sono concepiti come completamente separati dal loro corpo: sono ancora *bāsār* (cfr. 1 Sam 28, 11-14; Ez 32, 21. 24. 26. 28-30. 32; 1 Re 2, 6; Is 14, 5. 15-16), con tutto l'insieme di sensazioni, emozioni, interessi, che la presenza del corpo porta con sé. *Bāsār* è termine con varie sfumature di significato. Nei numerosi passi (ben 266), in cui è utilizzato a riguardo dell'uomo, designa volta a volta: *la parte muscolosa del corpo* in quanto distinta dalla pelle e dalle ossa (Ez 37, 6; Zc 14, 12; Sal 79, 2), *l'intero corpo umano* per sineddoche

(Lv 21, 5; Nm 8, 7; 1 Re 21, 27; 2 Re 6, 30; Sal 16, 9), il *genere umano* in quanto solidale attraverso il vincolo della carne (è il senso della nota formula «ogni carne»: Gn 6, 17; 9, 11; Is 40, 5; Ger 25, 31; Gb 3, 1), l'*appartenenza* ad un medesimo popolo (2 Sam 5, 1) o ad una stessa parentela (Gn 29, 14; 37, 27; Gd 9, 2; Ne 5, 5), al proprio uomo o alla propria donna (l'«unica carne» di Gn 2, 23-24), tutto l'uomo concreto (Sal 16, 9; 63, 2; 84, 3; 119, 120), del quale molti testi sottolineano la condizione di essere fragile, debole, mortale (Gn 6, 3; Dt 5, 26; Ger 12, 12; 17, 5; Is 40, 6; 49, 26; Ez 21, 4; Gb 34, 14-15; Sal 56, 5; 78, 39; 145, 21), non raramente in contrasto con Dio (Is 31, 3; Ger 17, 5). Di fronte all'uomo, che è «carne», emerge la potenza di Dio, alla cui presenza l'uomo sta in condizione di totale dipendenza quanto al nascere, al vivere e al morire.

4/

La vita, nonostante la sua brevità (Gb 14, 1; Sal 37, 36; 39, 6; 144, 4; Sap 2, 2), è per l'ebreo il *massimo bene*, non solo perché è il presupposto di tutti gli altri, ma anche perché non v'è altro bene capace di eguagliarlo. La Sapienza tiene nella sua destra una lunga vita, mentre ricchezze e onori sono relegati nella sinistra (Pro 3, 16). Giobbe, per parte sua, osserva realisticamente: «Tutto quello che ha, l'uomo è pronto a dare per la sua vita» (2, 4). Per questo l'augurio più bello che si possa rivolgere a un re è quello di una lunga vita (1 Re 1, 31; Sal 21, 5; 61, 7-8) e il giusto medesimo chiede per sé il dono di lunghi giorni (Sal 34, 13; 91, 16; Pro 4, 10; 9, 11; 10, 27), giacché morire nel fiore degli anni sarebbe grave sventura (Sal 55, 24; 89, 46; Pro 10, 27; Is 38, 10). Solo se spinto al limite estremo della disperazione, l'israelita si lascia indurre a lodare la morte (Gb 3, 17 ss.; Sir 41, 2), perché «un cane vivo è sempre meglio di un leone morto» (Qo 9, 4). È convinzione comune che il prolungamento della vita fisica fino alla «bella vecchiaia» (Gn 15, 15; Gd 8, 32), quando l'uomo può morire finalmente «sazio della vita» (Gn 25, 8; 35, 29; Gb 42, 17), debba considerarsi un gesto di particolare benevolenza divina. Questo del resto, una lunga vita, è quando il Deuteronomio prospetta come massimo premio per l'osservanza dei comandamenti (Dt 4, 1; 5, 16; 6, 24; 16, 20; 30, 19). E se ogni ebreo desi-

dera ardentemente una numerosa posterità (cfr. Gn 15, 1-6; 2 Re 4, 12-17), non è solo perché i figli sono il sostegno dei genitori (Sal 127 e 128), ma è anche, e soprattutto, perché in essi egli vede prolungarsi in qualche modo la propria vita. La prospettiva di un tempo di prosperità e di pace comporta quindi anche questo elemento caratteristico, la presenza sulle piazze della città di numerosi vegliardi accanto alle frotte chiassose dei bimbi (Zc 8, 4 s.). Col passare del tempo, tuttavia, l'affinamento del senso religioso, stimolato dalla predicazione profetica e le lezioni dell'esperienza creeranno in non pochi israeliti seri dubbi circa l'identificazione della vita non più come il possesso dei beni di Dio, ma bensì di Dio stesso (cfr. J. GUILLET, *Temî della speranza: la vita*, in: *Temî biblici*, Milano 1956, pp. 224-246). Verrà elaborato così un ideale di vita che né la morte prematura, né la povertà, né le prove saranno capaci di scuotere; che anzi guadagnerà in intensità al contatto con la sofferenza (Sal 16 e 73). Le persecuzioni di Antioco Epifane confermeranno queste idee, mostrando essere possibile che si debba morire per restare fedeli a Dio. In tal caso, però, non v'è dubbio che «il Creatore del mondo... per la sua misericordia renderà a ciascuno... lo spirito e la vita» (2 Mac 7, 23). Dalla polvere, in cui dormono, i giusti «si risveglieranno... brilleranno come lo splendore del firmamento», mentre i loro persecutori sprofonderanno «nell'infamia perpetua» (Dn 12, 2 s.). Il libro della Sapienza amplierà questa visuale, affermando che la vita degli empi è illusoria, giacché essi «appena nati, cessano di essere» (Sap 5, 13), mentre i giusti sono fin d'ora «nella mano di Dio» (3, 1), dal quale riceveranno «la vita eterna... la corona regale di gloria» (5, 15-16). In tal modo la vita temporale si apre su una prospettiva, che va al di là della morte.

5/

La convinzione sottesa a tutte queste valutazioni è che *la vita ha la sua origine in Dio*, che è «il vivente» per eccellenza (Dt 5, 23; Gs 3, 10; 1 Re 17, 1; 2 Re 19, 4; Ez 17, 19; 33, 11; Sal 42, 3), come Egli stesso sottolinea (Nm 14, 21; Ger 22, 24; Ez 5, 11). L'israelita sa che in Dio è la fonte della vita (Sal 36, 10; 104, 29 s.; Gb 34, 14 s.) e che è perciò in suo potere di far morire o di far vivere (Dt 32, 29). Si tratta, però, di convinzione a carattere prettamente religioso: gli interrogativi «scientifici» ne sono assenti. L'ebreo cioè

non si domanda *in quale modo* si ebbe nel passato la derivazione della vita da Dio; egli si limita a registrare il fatto. La parola più chiara a questo riguardo ci è detta dal redattore jahvista, il quale, narrando la creazione dell'uomo «dalla polvere della terra», afferma che egli divenne «persona vivente» nel momento in cui Dio «alito nelle sue narici un soffio vitale» (Gn 2, 7). In questo testo, che G.C. BERKOUWER qualifica come «il luogo classico dell'antropologia dell'Antico Testamento» (*Man: The Image of God*, Grand Rapids 1962, p. 215), il vocabolo ebraico corrispondente a «soffio» è *ñešāmā*; però tutti i successivi riferimenti a questo passo utilizzano il termine, per altro ben più frequente (378 casi contro 24) di *rûah*. Non è facile raccogliere in poche parole il significato di *rûah*, termine che la Bibbia riferisce, tra l'altro, tanto a Dio che all'uomo. In generale si può dire che, quando l'Antico Testamento parla di *rûah di Dio*, intende esprimere «la potenza di Dio, la sua presenza amorosa, la sua vita che si comunica a favore del suo popolo» (W. MORK, *Linee di antropologia biblica*, Fossano 1971, pp. 86 s.). Da qui il senso di *rûah dell'uomo*: essa è la vita che alberga nell'uomo (Gn 45, 27; 1 Re 10, 5; 1 Gd 15, 19; 1 Sam 30, 12), creato «ad immagine e somiglianza di Dio» (Gn 1, 26-27; cfr. Gn 5, 1; 9, 6; Sir 17, 3; Sap 2, 23). Essa anzi, sotto forma di *respiro*, manifesta ed alimenta questa vita (Gn 7, 22 s.; Ab 2, 19; Qo 8, 8). Al solito, la concezione unitaria, che l'ebreo ha dell'uomo, lo porta a vedere in questo «spirito vitale» la sorgente di ogni forma di vita umana: non solo di quella fisica (Gb 33, 4; Sap 15, 11), ma anche di quella psichica (emozioni: Gn 26, 35; Gs 2, 11; 5, 1; Gd 8, 3; 16, 32; Qo 10, 4; Is 54, 6; Sal 34, 18; passioni: Os 4, 12; Ez 13, 3; Nm 5, 14; disposizioni interiori: Ez 18, 31; Is 66, 2; Ag 1, 14; Sal 51, 14; Pro 29, 23; Qo 7, 8; Dn 5, 20). Come si vede, non siamo lontani dal significato di *nešef*. Vi è però un elemento che caratterizza l'utilizzo di questo termine: con esso si vuole indicare che *la vita proviene da Dio* (Gn 6, 3; Nm 16, 22; Gb 12, 10; 27, 3; Is 42, 5; Zc 12, 1; Sal 104, 30); non solo la vita dell'uomo (Nm 27, 16; Gb 33, 4; Qo 12, 7; Ml 12, 15), ma anche quella degli animali (Gn 6, 17; 7, 15. 22 ecc.) dipende da questa *rûah* divina, cosicché dove essa non spira, domina incontrastata la morte (Gn 6, 3; Gb 34, 14-15; Sal 104, 29-30; Qo 12, 7); al contrario, anche se la vita dell'uomo fosse venuta meno, basta che la *rûah* riprenda a so-

fiare e la vita ritorna (Gn 45, 27; Gd 15, 19; Ez 37, 5). Questo è l'insegnamento fondamentale dell'Antico Testamento: *la vita dell'uomo dipende dalla rûah di Dio*; si tratta di rapporto così essenziale e continuo che W. Mork arriva a paragonarlo, con immagine pittoresca, ad una respirazione «bocca a bocca» tra Dio e l'uomo (cfr. *Linee di antropologia biblica, o.c.*, p. 102). Questa dipendenza attuale del flusso vitale umano dalla sua fonte divina è l'aspetto che polarizza l'interesse religioso dell'antico ebreo: «i modi in cui la vita fu creata non appaiono di grande importanza a chi sa che ogni suo attuale profitto o perdita dipende unicamente dalla parola di Dio e si trova nella situazione di chi, per così dire, la vita continua a riceverla come un dono» (G. VON RAD, *Zào in: GLNT 1400*). Naturalmente il dono di Dio suppone nell'uomo un impegno di corrispondenza alla volontà divina, manifestata nel patto di alleanza: è pensiero continuamente ribadito nel Deuteronomio (4, 1. 40; 5, 33; 6, 18; 8, 1; 11, 8-9; 30, 15-20; 32, 46 s.), che arriva a formularlo nel paradosso di una vita fisica, che si alimenta non tanto col pane, quanto piuttosto con l'ascolto della parola di Dio (Dt 8, 3). L'idea è ripresa dai profeti (cfr. Am 8, 11 s.), in particolare da Ezechiele che, svincolando l'idea di vita da ogni falso legame, la pone in diretto rapporto con la parola di Dio: chi ubbidisce sceglie la vita, chi non ubbidisce incorre nella morte (Ez 3, 18 ss.; 14, 13 ss.; 18, 1 ss.; 20, 1 ss.; 33, 1 ss.).

6/

Un'ultima ed importantissima conseguenza della provenienza divina della vita è *la sua indisponibilità*. Dio è il signore della vita: «Io, io solo sono Dio e nessun altro è Dio come me. Sono io che faccio morire e risuscito, sono io che ferisco e risano e non c'è chi possa liberare dal mio potere» (Dt 32, 39; cfr. Sal 104, 29 s.; Gb 12, 10; 34, 14 s.). L'uomo, dunque, la sua vita la possiede come in prestito (cfr. R. BULTMANN, *o.c.*, col. 1413); per questo della vita non può disporre a piacimento. L'Antico Testamento formula questa conclusione, per quanto concerne la vita umana, in un precetto del Decalogo: «non uccidere» (Es 20, 13), con la precisazione, che segue poco dopo: «non far morire l'innocente e il giusto, poiché io non assolverò il malvagio» (Es 23, 7). Il precetto si situa nel contesto più ampio del riconoscimento, richiesto ad ogni israel-

lita, della provenienza divina di ogni vita. Tale riconoscimento si avvale, per esprimersi, del convincimento popolare che il sangue fosse la sede della vita: all'ebreo è interdetto di gustare il sangue degli animali uccisi (Gn 9, 4); egli deve versarlo sull'altare del sacrificio in rito espiatorio (Lv 17, 11-14). La norma ha evidentemente un valore pedagogico; suo fine è di inculcare il rispetto peculiare che si deve alla vita dell'uomo, nel quale è impressa l'immagine di Dio: si veda la benedizione di Dio a Noè (Gn 9, 1 ss.), con l'ammonimento conclusivo: «Chinque spargerà il sangue dell'uomo, avrà il proprio sangue sparso dall'uomo, perché Iddio ha fatto l'uomo a immagine sua» (Gn 9, 6). Sta qui il messaggio essenziale dell'Antico Testamento a riguardo della vita umana: l'uomo, tutto l'uomo, è stato creato ad immagine di Dio; non solo lo spirito (come diremmo noi oggi), ma anche il corpo porta in sé il riflesso di questa immagine; è detto infatti significativamente che «Dio creò l'uomo a sua immagine... maschio e femmina li creò» (Gn 1, 27). Chi dunque lede il corpo dell'uomo, lede l'immagine di Dio. È la convinzione che traspare, ad esempio, da questa sentenza del Talmud: «Chi distrugge una sola vita è simile a colui che distrugge un intero mondo e chi salva anche una sola vita è simile a colui che salva un intero mondo» (cit. da P. BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien*, Paris 1950, p. 374). È comprensibile perciò la reazione dura di Dio a questo misfatto. Egli si erge a vindice di ogni vita innocente stroncata, perché «il sangue dell'uomo grida a Lui dalla terra» (cfr. Gn 4, 10). Ugualmente Dio tutela l'integrità fisica dell'uomo contro le lesioni corporali, per le quali stabilisce la pena del taglio (Es 21, 18 ss.; Lv 24, 19 s.; Dt 19, 21). Naturalmente in una società rozza e violenta, come quella di allora, l'enfasi è posta sulle forme più gravi di violenza fisica, alle quali viene contrapposta la minaccia di castighi altrettanto gravi. Non mancano, tuttavia, accenni ad una realizzazione più piena del dovere del rispetto per la vita degli altri in prescrizioni come questa: «Non ingiurare il sordo e non porre inciampi davanti al cieco» (Lv 19, 14; cfr. Dt 27, 18) o quest'altra: «Non racimolare la tua vigna e non raccogliere i frutti caduti per terra nel frutteto, ma lasciali al povero e al forestiero» (Lv 19, 10). Non va infatti dimenticato che l'Antico Testamento non si limita a proibire l'odio e la violenza, ma prescrive anche categoricamente: «Amerai il prossimo tuo come te stesso» (Lv 19, 18).

II/ NUOVO TESTAMENTO

I/

Il termine, cui normalmente ricorrono gli autori neotestamentari per designare la vita fisica dell'uomo, è *zoè* (*zên*). Non mancano casi, tuttavia, nei quali a questo termine si accompagna *psychè* (1 Cor 15, 45: «anima vivente»; Ap 16, 3: «ogni anima vivente») ed altri in cui quest'ultimo soppianta addirittura il precedente (Mc 8, 35; Lc 12, 20 ecc.). Il contenuto concettuale, sotteso a questi termini, è sostanzialmente ancora quello veterotestamentario. Vi si allude alla esistenza terrena, che nella morte ha il suo termine (Fil 1, 20; Eb 2, 15 ecc.) ed è perciò realtà transitoria (Gc 4, 14), giacché ha un'estensione limitata nel tempo (Rm 7, 1; 1 Cor 7, 39; 9, 17). Vi si ripropone l'idea che la vita è realmente tale quando chi vive è efficiente: ciò che non è efficiente, è «morto»; questa è la convinzione che emerge dalle affermazioni circa la fede inoperosa (Gc 2, 17. 20. 26; Ap 3, 1 s.), le opere che non pervengono al loro fine (Eb 9, 14), lo stesso peccato posto in letargo dall'assenza di una legge (Rm 7, 8); al contrario, ciò che ha energia ed incide sulla realtà (la parola di Dio: Eb 4, 12; At 7, 38; lo Spirito: Gv 6, 63; la speranza: 1 Pt 1, 3) è detto «vivo». Si vive veramente quando ci si muove (At 17, 28) e si gode buona salute (Mc 5, 23; Gv 4, 50 e, in generale, l'uso di *zên* all'aoristo nel senso di guarire). Permane anche la valutazione veterotestamentaria sulla vita quale bene sommo tra quelli terreni (Mc 8, 36 s.); non c'è da stupire, perciò, che le più frequenti ed insistenti richieste di intervento taumaturgico, rivolte a Gesù, abbiano come oggetto la salvaguardia della vita, quando essa è in pericolo (Mt 8, 25; Mc 5, 23; Gv 4, 47 ecc.), il ripristino della salute insidiata dalla malattia (Mt 8, 2; 9, 2; 20, 33 ecc.), la stessa risurrezione, quando la vita ormai si è spenta (Mt 9, 18; Gv 11, 21 s.).

2/

La vita fisica dell'uomo sta sotto la potenza di Dio. Certo, essa dipende dal nutrimento (Mt 4, 2; 15, 32; Mc 8, 3; Lc 15, 17; 1 Cor 9, 14; si veda anche l'uso di *bios* nel senso di sostentamento vitale: Mc 12, 44; Lc 8, 43; 15, 12. 30), ma non è dal nutrimento assicurata (Mt 4, 4 par.; Lc 12, 15). La sussistenza

sicura le viene dallo «spirito di vita» (*pneuma zoès*), che Dio elargisce (Ap 11, 11; cfr. At 17, 25). Dio infatti è «il vivente» (Rm 9, 26; Mt 16, 16; 26, 63; At 14, 15) non solo nel senso che egli ha in sé originariamente la vita (Gv 5, 26), possiede l'immortalità (1 Tm 6, 16) e vive perciò eternamente (Ap 4, 9 s.; 10, 6; 15, 7), ma soprattutto nel senso che egli è colui che può dare la vita e toglierla (Rm 4, 17; 1 Tm 6, 13; Gv 5, 21; 6, 57. 63). Egli è perciò signore della vita e della morte (Lc 12, 20; 2 Cor 1, 9; Gc 4, 15) e sarà a suo tempo giudice dei vivi e dei morti (1 Pt 4, 5). Sono idee già presenti nell'Antico Testamento. La principale novità del messaggio neotestamentario è rappresentata dal ruolo riconosciuto a Cristo in questo «flusso vitale» che, partendo da Dio, raggiunge l'uomo: come Dio, anche Cristo ha in sé originariamente la vita (Gv 1, 4; 14, 6), della quale dispone con proprietà assoluta (Gv 5, 26); per amore verso il Padre e verso i suoi, egli «dà la sua vita» (*psychè*: Gv 10, 11. 15; 1 Gv 3, 16), ma lo fa «per riprenderla» (Gv 10, 17 s.) nella risurrezione, con la quale egli si sottrae definitivamente al potere della morte (Ap 1, 18; Rm 6, 9; At 2, 24. 31), diventando «il primogenito di tra i morti» (Col 1, 18; Ap 1, 15), il «principe della vita» (At 3, 15), colui al quale Paolo può applicare il titolo, carico di risonanze veterotestamentarie, di «spirito vivificatore» (*pneuma zoopoiùn*: 1 Cor 15, 45); egli infatti è venuto tra gli uomini per dar loro la vita (Gv 10, 10; 20, 31) ed è in grado di richiamare alla vita anche coloro che sono morti (Gv 5, 21. 25. 28 s.; 6, 40; 11, 25 s.). È chiaro che qui il termine «vita» si allarga su orizzonti, che vanno al di là dell'esistenza nel tempo. Anche la vita presente, tuttavia, è già sotto l'azione di Cristo, che mostra per essa un preciso interesse: la dichiara, infatti, cosa preziosa «più del cibo» (Mt 6, 25) e sentenza che «salvare una vita» è più importante dello stesso sabato (Mc 3, 4 par.). A servizio della vita egli pone il suo potere taumaturgico, guardando ogni sorta di malattie (cfr. Mt 4, 23-24; i Sinottici riportano 22 racconti circostanziati di guarigioni e una dozzina di passi menzionanti cure collettive) e restituendo in qualche caso addirittura la vita a chi già l'aveva perduta nella morte (Mt 9, 18-25; par.; Lc 7, 14 s.; Gv 11, 1-14). Si avverte una tensione profonda tra Cristo e la morte che indietreggia davanti a lui: se egli fosse stato presente, Lazzaro non sarebbe morto (Gv 11, 15. 21).

3/

L'azione, che Cristo svolge a favore della vita fisica, non è tuttavia fine a se stessa; deve essere intesa soprattutto come «segno» di quell'altra azione, più radicale, che Cristo conduce contro il peccato, del quale la morte è conseguenza (Rm 5, 12. 21; 1 Cor 15, 21 s.). Solo la vittoria sul peccato, quale si è realizzata nel sacrificio redentore di Cristo, apre le porte ad una definitiva vittoria sulla morte mediante la risurrezione. Di qui la necessità di prendere parte alle sofferenze anche corporali di Cristo, perché la vita di lui trionfi anche nel corpo mortale del discepolo (2 Cor 4, 10 s.; 13, 4); di qui soprattutto la necessità di essere disposti a sacrificare tutto, persino le proprie membra e la vita presente (cfr. Mt 16, 25 s.), per poter guadagnare Cristo (Fil 3, 12) e con lui la «vita eterna» (Mt 19, 16 par.; 19, 29 par.; Gv 6, 54; Rm 8, 11; 14, 8-9; 1 Cor 6, 14; 1 Ts 5, 9-10). Chi si pone fuori di questa prospettiva, vive una vita liquidata già in anticipo (Mt 8, 22; Lc 15, 24. 32; Col 2, 13; Ef 2, 1. 5). Questo comporta una *relativizzazione della vita presente*, alla quale l'Antico Testamento non era arrivato che negli ultimi suoi libri. Il bene sommo, ormai, è il «regno di Dio e la sua giustizia», mentre tutto il resto, vita presente compresa, deve considerarsi secondario (Mt 6, 33; 13, 44 ss.; 19, 23 par.). Per il discepolo di Cristo, che vuole seguire il suo Maestro, la norma è precisa: rinnegare se stesso e prendere la propria croce (Mt 16, 24 par.), una croce che incide anche sul corpo, magari fino ad esigerne il sacrificio per testimoniare il regno (Mt 23, 34; 10, 23 ecc.) e per servire nell'amore i fratelli (Gv 12, 24 s.; 15, 13).

4/

Anche per il cristiano, come già per l'ebreo, la vita resta *un bene non disponibile*. Al giovane ricco, che gli chiede quali siano i comandamenti da osservarsi per «entrare nella vita», Cristo risponde proponendo, come primo, proprio questo: «non ucciderai» (Mt 19, 18; Lc 18, 20; in Mc 10, 19 tuttavia compare come secondo). Significativamente poi, nella redazione di Matteo, alla menzione di alcuni altri comandamenti vien fatto seguire, quasi a modo di conclusione riassuntiva, quello dell'amore per il prossimo (Mt 19, 19). Se infatti l'amore costituisce la sintesi e il perfezionamento di ogni altro comandamento (cfr. Mt 22, 39-40), ciò è vero in particolare di questo.

come altrove Cristo ha l'occasione di precisare. Il testo più significativo a questo riguardo lo si ha nel discorso della montagna, ove il precetto di «non uccidere» viene ricordato quasi polemicamente come espressione della giustizia «insufficiente» degli scribi e dei farisei (Mt 5, 20); al di là dell'atto esterno dell'omicidio, Cristo si preoccupa di individuare le radici malvage, che ne stanno all'origine; colpevole non è soltanto chi uccide, ma anche chi coltiva sentimenti malevoli e sbotta in parole offensive nei confronti del prossimo (Mt 5, 21 ss.). D'altra parte, «prossimo» nell'insegnamento di Cristo non è più soltanto il connazionale o lo straniero posto sotto la tutela dell'ospitalità e della legge (Lv 19, 33 s.), ma ogni essere umano bisognoso di compassione e di soccorso (Lc 10, 29-37) e persino il nemico personale (Mt 5, 43-48). Il credente deve ormai saper riconoscere in ogni uomo un fratello (cfr. Mt 23, 8), nel quale Cristo si identifica al punto da ritenere fatto a sé quello che a lui vien fatto (Mt 25, 40. 45). La predicazione apostolica, raccogliendo fedelmente questa impostazione, proporrà il divieto dell'omicidio entro il contesto più ampio del comandamento dell'amore, facendone così meglio intuire la portata e motivandone al tempo stesso con più forza la gravità: «Non siate debitori di nulla con nessuno, se non di amore vicendevole, perché chi ama il prossimo ha adempiuto la Legge. Infatti il non commetterai adulterio, non ucciderai, non ruberai, non desidererai e qualsiasi altro precetto, si riassume in questa parola: amerai il prossimo tuo come te stesso. L'amore non fa alcun male al prossimo. L'amore è dunque la pienezza della Legge» (Rm 13, 8-10).

51

È legittimo domandarsi se gli autori neotestamentari abbiano fatto proprio il dualismo antropologico caratteristico del mondo greco, con il quale erano in contatto. La risposta può venirci dall'esame del significato sotteso ai termini, cui essi ricorrono per designare l'uomo. I termini sono molteplici. Incontriamo innanzitutto il termine *carne* (*sàrx*), con il quale essi intendono la *sostanza corporea* dell'uomo (Lc 24, 39; Rm 2, 28; Ap 19, 17-18), la *natura umana* («il Verbo si fece carne»: Gv 1, 14; cfr. Gv 3, 6; 1 Cor 15, 50; Rm 4, 1; Ef 2, 14; Col 3, 22; 1 Pt 3, 18), il *genere umano* («ogni carne»: Mt 24, 22; Gv 17, 2; Lc 3, 6; At 2, 17; Rm 3, 20; Gal 2, 16), la *fra-*

gilità fisica e morale dell'uomo (Mt 26, 41; 1 Gv 2, 15-16; 2 Pt 2, 9-10; 2 Cor 10, 2; Rm 6, 19; 7, 18; 8, 5-8. 12-13; Col 2, 18; Ef 2, 3; Gal 4, 13; 5, 16-26), che agisce seguendo motivazioni puramente naturali (2 Cor 1, 17; 10, 2; 1 Cor 1, 26; 3, 1-3), la *sua solidarietà esistenziale* con gli altri uomini (Fm 16; Rm 4, 1; 9, 3; 11, 14). Buona parte di questi significati sono riproposti mediante il termine *corpo* (*sòma*), con il quale ancora è inteso *l'insieme di carne e ossa*, di cui consta l'uomo (Mt 5, 29-30; 1 Cor 9, 27; 13, 3; Gal 6, 17), magari *privò di vita* (Mt 27, 52. 58 s.; Lc 17, 37; 23, 52-55; At 9, 40), la *sua presenza esterna* (1 Cor 5, 3; 2 Cor 10, 10), la *sua dimensione sessuale* (Rm 1, 24; 4, 19; 1 Cor 6, 13-16; 7, 4; Ef 5, 28-29), la *sua stessa personalità*: l'uomo non ha, ma è un corpo (Rm 6, 12-13; 12, 1; 1 Cor 6, 19-20; 13, 3; Fil 1, 20). Nel concetto di *corpo*, tuttavia, non è riproposta la dimensione di debolezza morale e di preclusione a Dio, presente nel concetto di *carne*; è detto infatti categoricamente che «il corpo non è per la fornicazione, ma per il Signore» (1 Cor 6, 13; cfr. vv. 19-20; Rm 12, 1), giacché è chiamato anch'esso a partecipare, dopo essere stato trasformato dalla potenza del Signore (Fil 3, 21; Rm 6, 6; 8, 23; 1 Cor 15, 51 ss.) alla sua risurrezione (1 Cor 6, 14). Si tratta di termini, dunque, che, pur con le differenti sfumature loro proprie, sono utilizzati per indicare *l'uomo nella sua interezza*. Del dualismo greco nessuna traccia. Non diversamente avviene per quei termini, che si riferiscono più direttamente alla vita spirituale dell'uomo. Quando il Nuovo Testamento parla di *anima* (*psychè*), non intende alludere allo spirito in quanto contrapposto al corpo, secondo la concezione greca; vuole significare invece, volta a volta, o *la vita umana* (Lc 12, 22-23 par.; Mc 3, 4; Gv 10, 11; Fil 2, 30 ecc.) o *il centro delle attività psichiche* (At 14, 2; 15, 24; Col 3, 23; Ef 6, 6) e *delle emozioni* (Mt 26, 38; Lc 2, 35; 12, 19; Gv 12, 27; Fil 2, 19; Eb 12, 3) o, ed è il significato più ricorrente, *l'intera persona vivente* (Mt 10, 39; 16, 25-36; Mc 8, 34-37; Lc 9, 23-25; 14, 26; 17, 33; At 2, 43; 27, 10. 37; Rm 13, 1; 16, 4; 2 Cor 1, 23; 1 Pt 3, 20; Ap 8, 9), vista magari nella sua preclusione alla parola rivelatrice di Dio (1 Cor 2, 14; 15, 44; Gd 19; Gc 3, 15). Persino quando il termine *anima* è applicato ai morti (cfr. Ap 6, 9; 20, 4), il significato non è quello di puro spirito, come nella filosofia greca; i morti indossano vestiti bianchi (Ap 7, 9. 13), han-

no lingue riarse dalla sete, come il ricco l'ipulone e mani con cui trasportare acqua, come il povero Lazzaro (Lc 16, 22 ss.), conservano insomma una loro fisionomia corporea. Più complesso il significato del termine *spirito* (*pneuma*): come già nell'Antico Testamento, così anche nel Nuovo esso compare attribuito a volte all'uomo a volte a Dio ed in genere sta ad indicare il *soffio vitale*, al quale si alimenta l'organismo umano vivente (Lc 8, 55; Ap 11, 11). In questo senso è detto di Cristo che «rese lo spirito» nel momento della sua morte (Mt 27, 50; cfr. Mc 15, 37; Lc 23, 46); nel medesimo senso Stefano, mentre viene lapidato, prega Cristo: «ricevi il mio spirito» (At 7, 59) e Giacomo afferma che «un corpo senza spirito è morto» (2, 26). Naturalmente, se lo spirito designa il centro vitale dell'essere umano, non stupisce che in esso venga individuata *la sede delle più intime disposizioni dell'animo* (1 Pt 3, 4), *dei sentimenti* (Mc 8, 12; Gv 11, 33; 13, 21; At 17-16), *della stessa conoscenza* (Mc 2, 8). Con San Paolo, che ne fa un uso frequentissimo (il termine ricorre nelle sue lettere ben 146 volte), *pneuma* viene ad indicare *l'apertura dell'uomo a Dio*, la sua dimensione verticale, la capacità di essere orientato a Cristo ed inserito in lui. È da questo punto di vista che va compresa l'antitesi, introdotta dall'Apostolo, tra *spirito* e *carne* (Gal 5, 17; 6, 8; Rm 8, 3-13 ecc.); non è che egli intenda recepire la dicotomia greca tra spirito e materia, anima e corpo; egli è troppo profondamente ebreo quanto a formazione e mentalità per poter scindere la fondamentale unità dell'uomo biblico. Per lui «*carne* non è una parte dell'uomo, ma tutto l'uomo nella sua debolezza e mortalità, nella sua lontananza da Dio e solidarietà colla creazione peccatrice e corrotta. *Spirito* è l'uomo in quanto aperto alla vita divina e come appartenente alla sfera del divino, l'uomo sotto l'influsso e l'attività dello Spirito» (CH. DAVIS, *The Resurrection of the Body*, in: «Theology Digest» 1960, 100). Per convincersene basta affrontare i testi già riportati a proposito della *carne* con questi altri, in cui è fatto riferimento allo *spirito*: Rm 1, 9; 2, 29; 7, 6; 12, 11; 1 Cor 5, 5; 2 Cor 4, 13; Gal 6, 1; Fil 3, 3-4. Anche quando Paolo impiega *pneuma* in connessione con *nus*, che è il termine usato dai Greci per indicare l'intelligenza («spirito della mente»: Ef 4, 23; cfr. 1 Cor 14, 14), non cede ad una tentazione dicotomica, ma vuole soltanto indicare la parte più alta dell'intelletto umano (i mistici medioevali parleranno di *scintilla animae*), chiamata dalla

grazia ad aprirsi al mistero di Dio rivelante (cfr. Col 1, 9). Nella stessa ottica unitaria va interpretato il passo di 1 Ts 5, 23, in cui l'Apostolo parla di «spirito, anima e corpo» dell'uomo: la matrice di tale espressione non va cercata nello schema antropologico di Platone o di Aristotele, ma nella concezione veterotestamentaria dell'uomo, visto volta a volta come *rûah, nefes, bāsār*. La conclusione è che anche per il Nuovo Testamento, come già per l'Antico, *l'uomo è una unità di carne, anima e spirito*. Questa *unità personale* è in rapporto di essenziale dipendenza di Dio, dal quale riceve la vita e verso il quale si protende, sorretta dallo Spirito, per trovare in lui la propria realizzazione totale, la «vita eterna».

III/ LA RIFLESSIONE ECCLESIALE SUI DATI BIBLICI

I/

I pensatori cristiani dei primi secoli, pur sviluppando la loro riflessione in un ambiente culturale nel quale confluivano componenti platoniche, pitagoriche e stoiche, un ambiente cioè che si caratterizzava per una decisa *svalutazione del corporeo*, in nome di una *concezione dicotomica* dell'uomo, non si lasciano indurre ad abbandonare la *visione unitaria* dell'essere umano, che gli scritti biblici offrivano loro. Perciò quando essi parlano della *vita umana*, è innanzitutto alla *vita fisica* che essi pensano: è questa vita che Dio ha dato all'uomo, è questa vita che Cristo è venuto a strappare alla potenza mortifera del peccato, è questa vita che, nella risurrezione, sarà chiamata a prender parte all'immortalità stessa di Dio. Un testo patristico della fine del secolo II o dell'inizio del III è particolarmente illuminante: «Dio ha chiamato la carne stessa alla risurrezione e le promette la vita eterna. Mentre infatti annuncia all'uomo la buona novella della salvezza, la annuncia egualmente alla sua carne. Perché, che cosa è l'uomo, se non un animale ragionevole composto di un'anima e di un corpo? L'anima presa in se stessa non è dunque l'uomo? No, ma essa è l'anima dell'uomo. Dunque il corpo è l'uomo? No, ma si deve dire ch'esso è il corpo dell'uomo. Perciò dunque né l'anima né il corpo, presi separatamente, sono l'uomo: quello che si chiama con questo nome è ciò che nasce dalla loro unione; quando Dio ha chiamato l'uomo alla risurrezione e alla vita, non ha chiamato una delle sue parti, ma l'uomo totale,

cioè l'anima e il corpo» (*De resurrectione* VIII, in: ROUET DE JOURNAL, *Enchiridion Patristicum*, n. 147, pp. 58-59). Può essere interessante rilevare come presso alcuni antichi Padri la concezione unitaria dell'uomo sia così forte da portarli ad affermare, sì, la risurrezione dell'uomo, ma non l'immortalità dell'anima: così TAZIANO (*Discorso ai Greci*, XIII) e lo stesso GIUSTINO (*Dialogo con Trifone*, VI, 1-2), per non parlare dell'ingenuo materialismo di IRENEO (*Adversus haereses*, II, 19, 16 e II, 34, 1) e di quello aberrante di TERTULLIANO (*De anima*, VI).

2/

Nei secoli successivi la riflessione patristica ricupera i motivi filosofici, che militano a favore di una naturale immortalità dell'anima. Lo fa sotto l'influsso del pensiero platonico, per il quale l'anima è essenzialmente fonte di moto o anche, come si può leggere nel *Fedro* (246 A), «automotrice». Sulla base di questo presupposto è facile concludere che «questo moto che si muove da se stesso», e cioè l'anima, è naturalmente dotato di vita (*Leggi* 849 C - 895 B) e perciò naturalmente immortale. È altrettanto facile, però, dedurre l'indipendenza radicale dell'anima, che dà la vita, rispetto al corpo, che la riceve da lei. «Nel composto umano l'anima costituisce l'elemento permanente, immutabile, divino; mentre il corpo è transitorio, cangiante, perituro; come un uomo è indipendente dal suo vestito, sopravvive a quello di cui si spoglia e può consumarne parecchi nella sua vita senza soffrirne, così l'anima si spoglia gradatamente del corpo per mezzo della filosofia e muore volontariamente alla materia, finché la morte del corpo ne la libera e le permette di attendere alla contemplazione delle Idee» (E. GILSON, *Lo spirito della filosofia medioevale*, Brescia 1969³, p. 224). Siamo dinanzi ad una concezione dell'uomo nettamente dualistica, contrassegnata per giunta da un marcato pessimismo nei confronti del corpo: solo l'anima conta; in essa va ravvisata l'essenza dell'uomo. Conseguentemente la vita propriamente umana è la vita dello spirito e la sua piena espressione è da attendersi per il momento in cui l'anima avrà potuto liberarsi del corpo. È chiaro che una simile svalutazione del corporeo contraddice alla visione biblica dell'uomo ed in particolare al dogma della risurrezione della carne; la forza, però, con cui vengono sottolineati i valori dello spirito e la realtà della vita futura, spiega il perché dell'u-

niversale simpatia, con cui i Padri accolgono questa impostazione di pensiero, pur appuntandovi, non senza interiori incoerenze, le indispensabili correzioni, imposte dalla dottrina rivelata. Indicativo per tutti è Sant'Agostino. La definizione dell'uomo, che egli offre, è di pretta marca platonica: «un'anima ragionevole, che si serve di un corpo terrestre e mortale» (*De moribus Ecclesiae* 1, 27, 52 in: PL 32, 1332) o anche: «un'anima ragionevole, che ha un corpo» (*In Joan. Evangelium* XIX, 5, 15 in: PL 35, 1553). È ben vero che Agostino avverte l'esigenza di salvaguardare l'unità del composto umano; precisa infatti subito che l'anima ragionevole e il corpo, che essa ha, «non fanno due persone distinte, ma un solo uomo» (*In Joan. Evang. o.c.*; cfr. anche *De civitate Dei* XIII, 24, 2 in: PL 41, 399). Ciò non toglie, tuttavia, che la precisazione urti contro la logica dei principi presupposti; tant'è vero che quando il vescovo d'Ipbona si trova a dover definire l'anima in se stessa, lo fa quasi con le stesse parole utilizzate per definire l'uomo intero: «una sostanza razionale atta a governare il corpo» (*De quantitate animae* XIII, 22 in: PL 32, 1048); il che equivale a dire che l'uomo non è, in definitiva, che la sua anima o, se si preferisce, che l'anima stessa è l'uomo. Le immagini dei due cavalli attaccati al medesimo carro, del torso e del tronco di un centauro, del cavaliere e della sua cavalcatura, immagini cui Agostino ricorre dubitativamente per illustrare il rapporto anima-corpo (cfr. *De moribus Ecclesiae* 1, 4, 6 in: PL 32, 1313), sono una conferma eloquente delle difficoltà intrinseche ad una simile impostazione.

3/

Devono comunque passare diversi secoli prima che il disagio accennato induca i pensatori cristiani a tentare vie nuove. La mentalità platonica, largamente diffusa, opponeva tenaci resistenze ad innovazioni di fondo. È un fatto, tuttavia, che intorno all'inizio del secolo XIII la definizione platonica dell'anima non è più l'unica; ve ne sono altre, che filosofi e teologi riportano come accettabili; tra esse emerge la definizione aristotelica. Essa si situa all'interno della teoria caratteristica dell'aristotelismo, secondo la quale materia e forma costituiscono i due principi, distinti ma inseparabili, del mondo e quindi anche dell'uomo. L'anima è l'atto o la forma di un corpo organizzato, che ha la vita in potenza (cfr. *De anima* II, 1, 421

b. 4), questo è il pensiero di Aristotele. La relazione dell'anima col corpo non è che un caso particolare della relazione più generale della forma con la materia. È immediatamente evidente come, in una simile concezione, l'unità sostanziale dell'uomo sia assicurata: l'anima e il corpo non sono due sostanze, ma i due elementi inseparabili di una sola e medesima sostanza. Un chiaro passo, avanti, dunque, da questo punto di vista. Non da un altro, però. «Da poi che infatti la realtà concreta è definita come l'insieme di una forma e di una materia, diviene impossibile considerare uno di quei due elementi come una sostanza propriamente detta. Finché dura l'unione dell'anima e del corpo, dura l'uomo, perché è lui la sostanza; ma non appena questa unione si scioglie, non solo l'uomo, ma egualmente il suo corpo e la sua anima cessano di durare» (E. GILSON, *o.c.*, p. 227). Ne va di mezzo cioè la sostanzialità dell'anima e perciò la possibilità stessa di una sua sopravvivenza al di là della morte. Si sa che Aristotele stesso, per dar ragione di quell'insieme di operazioni umane che non sono riducibili alla materia, introduce nell'uomo un principio superiore, l'intelletto, proveniente «dal di fuori» (*De generatione animalium* 736 b, 28). Egli però non riesce a chiarire in quale tipo di rapporto stia questo intelletto con l'individuo umano e non mancano indizi (cfr. ad esempio *De anima* III, 5, 430 a, 10-25) che giustificano l'interpretazione di Averroé, secondo il quale questo intelletto sarebbe un'altra sostanza, in contatto e comunicazione con la nostra anima, ma distinta dalla nostra individualità concreta; la sua immortalità, perciò, non significherebbe l'immortalità nostra. In conclusione, i teologi della Scolastica devono vedersela con un dilemma apparentemente insolubile: «non si può seguire Platone nella sua dimostrazione della sostanzialità dell'anima, senza mettere in pericolo l'unità dell'uomo; non si può seguire Aristotele nella sua dimostrazione dell'unità dell'uomo, senza mettere in pericolo, con la sostanzialità dell'anima, la sua immortalità» (E. GILSON, *o.c.*, p. 227). È merito di San Tommaso l'aver risolto il dilemma. Egli, pur conservando la terminologia e i principi di Aristotele, supera la difficoltà nella quale urtava la concezione aristotelica, riconoscendo nell'anima umana una forma che *possiede e conferisce* la sostanzialità alla materia corporea (*Summa Theologica*, p. I, 75, 76). Corpo e anima non sono due sostanze, colle quali si tenterebbe di formarne una terza, che sarebbe l'uomo. Sostanza è l'anima, ma una sostanza che

non è pienamente se stessa se non quando informa un corpo, cui conferisce attualità e sostanzialità. «La sostanza uomo non è dunque una combinazione di due sostanze, ma una sostanza complessa, che deve ad uno solo dei suoi principi costitutivi la sua sostanzialità» (E. GILSON, *o.c.*, p. 236). In altri termini, l'uomo «non è né il suo corpo, poiché il corpo non sussiste che per l'anima, né la sua anima, perché essa rimarrebbe vuota senza quel corpo; è l'unità di un'anima che sostanzializza il suo corpo e del corpo nel quale quest'anima sussiste» (*Ibidem*, p. 237).

4/

L'antropologia tomistica non ebbe molto fortuna. Fu avversata immediatamente da numerosi teologi del tempo, a capo dei quali si schierò lo stesso San Bonaventura. La reazione culminò nella solenne denuncia emanata dalla più alta autorità universitaria di allora, lo Studio teologico di Parigi (1277). Neppure la fedeltà dei discepoli, sovente per altro puramente scolastica, riuscì a farne accogliere i principi da parte di molti teologi ed autori spirituali dei secoli successivi. Potrebbe essere interessante seguire le vicende di questa concezione antropologica, nei confronti della quale la storia del pensiero, sia religioso che laico, registra fortissime resistenze, con riflessi immediati un po' su tutti gli altri settori del pensiero. Basti accennare al dualismo cartesiano, che tanto pesantemente ha condizionato il pensiero moderno, portandolo ad oscillare tra l'insignificanza del corpo (idealismo) e l'insignificanza dello spirito (sensismo, positivismo, materialismo). I limiti di questo studio non ci permettono di approfondire l'indagine. Ci accontentiamo di sottolineare, qui, il ritorno della teologia moderna, stimolata in ciò da un rinnovato interesse per gli studi biblici, alla visione unitaria dell'uomo, che abbiamo constatato essere propria della Scrittura. Questa antropologia unitaria è stata recepita dal concilio Vaticano II nella costituzione pastorale *Gaudium et spes*, la quale afferma di assumere come «cardine» della sua trattazione «l'uomo integrale, nell'unità di corpo ed anima, di cuore e coscienza, di intelletto e volontà» (3/1322). Il concilio ricorda che l'uomo, creato ad immagine di Dio (12/1357), è stato posto al centro dell'universo (12/1355), un universo che egli trascende nella sua interiorità (14/1364), ma con il quale è intimamente collegato a motivo della sua corporeità: «unità di corpo ed anima (corpore

et anima unus), l'uomo sintetizza in sé, per la stessa sua condizione corporale, gli elementi del mondo materiale, così che questi attraverso di lui toccano il loro vertice e prendono voce per lodare in libertà il Creatore» (14/1363). Significativamente la conseguenza immediata, che il concilio trae da questa concezione antropologica, è il dovere di rispettare la *vita fisica* dell'uomo: «allora, non è lecito all'uomo disprezzare la vita corporale; egli anzi è tenuto a considerare buono e degno di onore il proprio corpo» (*Ibidem*). È conclusione, questa, che può essere percepita da ogni uomo, anche se non credente (12/1355 e passim). Il cristiano, però, ha una ragione in più, e di quale valore!, per guardare con rispetto al corpo: il fatto dell'incarnazione del Verbo di Dio che, assumendo la natura umana, ha in certo modo unito a sé la carne di Ogni uomo: «Poiché in lui la natura umana è stata assunta, senza per questo venire annientata, per ciò stesso essa è stata anche per conto di noi innalzata a una dignità sublime. Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo» (22/1386). Il cristiano sa che, grazie all'incarnazione, è stata restituita all'uomo la somiglianza con Dio, resa deforme dal peccato (nn. 12, 13, 22) e gli è stata data la possibilità di sviluppare appieno le doti di intelligenza (n. 15), di sensibilità morale (n. 16), di libertà interiore (n. 17), nelle quali consiste la sua più autentica dignità. Egli perciò è solidale con ogni iniziativa che miri ad opporsi alle varie forme di soppraffazione sull'uomo, cui il nostro tempo ci pone dinnanzi, a cominciare da quelle che incidono sulla *vita psicofisica* degli individui. Il testo conciliare è solenne: «tutto ciò che è contro la vita stessa, come ogni specie di omicidio, il genocidio, l'aborto, l'eutanasia e lo stesso suicidio volontario; tutto ciò che viola l'integrità della persona umana, con le mutilazioni, le torture inflitte al corpo e alla mente, gli sforzi per violentare l'intimo dello spirito; tutto ciò che offende la dignità umana, come le condizioni di vita infraumana, le incarcerazioni arbitrarie, le deportazioni, la schiavitù, la prostituzione, il mercato delle donne e dei giovani, o ancora le ignominiose condizioni del lavoro con le quali i lavoratori sono trattati come semplici strumenti di guadagno, e non come persone libere e responsabili; tutte queste cose, e altre simili, sono certamente vergognose e mentre guastano la civiltà umana, ancor più inquinano coloro che così si comportano, che quelli che subiscono, e ledono grandemente l'onore del Creatore»

(27/1405). Sul problema del rispetto per la vita umana torna la seconda parte del documento conciliare, affrontando «alcuni problemi contemporanei particolarmente urgenti, che toccano in modo specialissimo il genere umano» (46/1466); può dirsi anzi che questo, del rispetto per la vita umana, sia il filo conduttore, che guida ed unisce le riflessioni concernenti la dignità del matrimonio e della famiglia (c. 1), la promozione del progresso della cultura (c. 2), la vita economico-sociale (c. 3), la vita della comunità politica (c. 4), la promozione della pace in una comunità internazionale rinnovata (c. 5). Nel contesto di questo discorso emergono con particolare evidenza le solenni ammonizioni sull'«altissima missione di proteggere la vita», missione affidata da Dio agli uomini (51/1483) e in particolare ai coniugi (50/1479) e sulla gravissima responsabilità di chi si macchia degli «abominevoli delitti» dell'aborto e dell'infanticidio (51/1483). Suscitano pure interesse le considerazioni sulla pace vista non come la «semplice assenza della guerra» o lo «stabile equilibrio delle forze contrastanti», né tanto meno come l'«effetto di una dispotica dominazione» di un popolo sull'altro (78/1587), ma come una realtà positiva, che ha nella giustizia sociale («una giustizia sempre più perfetta»: 78/1587) il presupposto indispensabile e nell'amore, un amore inteso concretamente come «ferma volontà di rispettare gli altri uomini» e come «assidua pratica della fratellanza umana» (78/1588), la condizione ottimale per una realizzazione piena. La realtà attuale, tuttavia, è ancora lontana da questo ideale. Il concilio perciò, con realistico senso della condizione umana, non rifugge dal prendere in considerazione la possibilità di una guerra legittima. Evidentemente non potrà mai essere giustificata la «guerra totale», quella guerra cioè che «indiscriminatamente mira alla distruzione di intere città o di vaste regioni e dei loro abitanti» (80/1601); ugualmente dovrà essere decisamente condannata ogni guerra intrapresa per «imporre il proprio dominio su altre nazioni» (79/1596); intanto, però, fino a che «non ci sarà un'autorità internazionale competente, munita di forze efficaci, una volta esaurite tutte le possibilità di un pacifico accomodamento, non si potrà negare ai governi il diritto di una legittima difesa» (79/1596). I Padri conciliari sono consapevoli della gravità di una simile ammissione; si affrettano perciò a precisarne i limiti: anche nella deprecabile ipotesi che si verificassero le condizioni di una legittima guerra difensiva,

non diverrebbe per questo lecita qualsiasi azione militare (79/1596); certi mezzi bellici, atti a produrre distruzioni immani e indiscriminate, dovrebbero essere in ogni caso esclusi (80/1598); nella conduzione della guerra ci si deve, infatti, attenere ai principi universali del diritto naturale delle genti (79/1594) e alle norme stabilite nelle varie convenzioni internazionali, il cui scopo è di rendere meno inumane le azioni militari e le loro conseguenze (79/1595). Si tratta, però, di condizioni che non è facile rispettare, specie nelle guerre moderne e questo il concilio lo sa (80/1602). È necessario agire sui presupposti delle guerre; per questo i Padri conciliari «scongiurano» (*Ibidem*) i governanti a volersi impegnare seriamente nel porre un freno agli armamenti, «una delle piaghe più gravi dell'umanità», che «danneggia in modo intollerabile i poveri» (81/1604-1605); essi insistono, anzi, sulla necessità di introdurre in questa materia una inversione di tendenza, mediante un disarmo bilaterale, progressivo e controllato (82/1607), che riducendo il potenziale distruttivo disponibile, riduca anche la tentazione di ricorrervi per risolvere sbrigativamente gli inevitabili conflitti, che interessi o anche ideologie diverse tendono a suscitare. Prima di concludere questi accenni al pensiero del concilio è doveroso sottolineare che il discorso conciliare sulla guerra è solo indiretto, per così dire, accidentale; l'oggetto primario, cui si rivolge l'attenzione dei Padri, resta quello della «promozione della pace e della comunità dei popoli» (nn. 77-90); a loro, come a tutti del resto, è chiaro infatti che solo la presenza di «un'autorità pubblica universale, da tutti riconosciuta, la quale sia dotata di efficace potere per garantire a tutti i popoli sicurezza, osservanza della giustizia e rispetto dei diritti» (82/1607), può portare ad una pace duratura e alla creazione di una situazione internazionale, nella quale ad ogni persona sia offerta la possibilità concreta di una vita veramente umana.

IV/ PRINCIPI ETICI FONDAMENTALI

1/

L'uomo è *immagine di Dio*; in quanto tale è posto al centro dell'universo, che esiste in funzione di lui, mentre egli non esiste che per Dio, la cui glorificazione persegue realizzando sempre più compiutamente se stesso. Per ogni al-

tro essere creato l'uomo è dunque un fine, mai un mezzo; sta in ciò quella *superiore dignità*, che rende radicalmente illegittima ogni sua strumentalizzazione. Immagine di Dio l'uomo è, però, con tutto se stesso. Egli infatti è «un corpo allo stesso titolo che è spirito: tutto intero corpo e tutto intero spirito» (E. MOUNIER, *Il personalismo*, Roma 1971, p. 29). Questa tesi fondamentale del personalismo ha radici profondamente bibliche ed è in armonia con la più genuina tradizione tomistica, riproposta oggi dal concilio Vaticano II. Da essa fluiscono alcune prime conseguenze importanti:

a) la vita veramente umana non è la vita spirituale o la «vita dell'anima», ma la *vita psicofisica*, in cui spirito e corpo sono unitariamente implicati. Coltivare e far evolvere questa vita significa contribuire ad una sempre più piena realizzazione dell'uomo;

b) lo strettissimo vincolo che unisce anima e corpo rende ragione del contraccolpo sullo spirito che ha ogni interferenza sul corpo (contraccolpo a volte gravissimo nel caso di lesioni di certe zone del corpo, come ad esempio della corteccia cerebrale), come anche dell'influenza che ha sul corpo la particolare situazione in cui versa lo spirito;

c) il corpo umano è un corpo spiritualizzato, al quale è perciò partecipata la dignità dello spirito ed in primo luogo la dignità personale; ogni violazione del corpo è violazione della persona; libertà personale significa innanzitutto libertà da ogni coercizione sul proprio corpo;

d) l'uomo, come essere corporale, è solidale col cosmo; lo è a tal punto che la sua perfezione non consiste nel superare l'«esistenza nel mondo», un mondo visto come ambiente provvisorio per una pericolosa e pesante esercitazione dello spirito, ma nell'umanizzare il mondo: «l'uomo non è uno straniero disceso da un altro mondo. Egli comprende se stesso soltanto nella misura in cui, ricapitolando il cosmo, se ne impadronisce in certo qual modo penetrandolo lentamente e laboriosamente del suo spirito, razionalizzandolo, così come razionalizza virtuosamente il proprio corpo, del quale il mondo appare allora come il prolungamento» (M.D. CHENU, *Teologia della materia*, Torino 1966, p. 54);

e) l'essere corpo e spirito ad un tempo pone l'uomo all'incrocio di due tendenze contrastanti: una tendenza alla spersonalizzazione, che vorrebbe inghiottire la sua individualità nel fluire indifferente ed immutabile dei ritmi naturali (si pensi a certe concezioni fisiciste della legge naturale o anche a certe forme di etica

vitalista sul tipo di quella propugnata da A. Schweitzer) e un movimento di personalizzazione, esposto alla suggestione di una progettazione dell'uomo totalmente indifferente a quei ritmi medesimi (ne sono espressione, da una parte, tutti gli spiritualismi esagerati che la storia, anche cristiana, registra e, dall'altra, un certo tipo di progresso incurante delle esigenze ambientali e responsabile perciò della catastrofe ecologica, che comincia a profilarsi all'orizzonte). Cedere all'una o all'altra di tali tendenze significa rinnegare l'una o l'altra delle componenti essenziali del proprio essere. Solo l'uomo, che accetta fino in fondo la propria realtà di *spirito incarnato*, possiede i criteri per orientarsi rettamente nella progettazione della propria vita sulla terra.

2/

L'uomo riceve la vita da Dio come un dono e come un compito. In quanto dono, essa esige gratitudine; in quanto compito, postula impegno. È soprattutto sull'impegno che mette conto, qui, di insistere. Col dono della vita Dio dà anche il comandamento di vivere; egli ordina all'uomo di onorare la vita e di realizzare le intrinseche virtualità. Più che un comando esplicito, è una volontà che emerge dalle caratteristiche stesse del dono: la vita, infatti, ad ogni suo livello, è dinamismo che si protende in avanti, è abbozzo di un progetto, che chiede di perfezionarsi, attuandosi. A livello umano poi, la vita diventa per ciascuno vocazione a farsi partner responsabile dell'azione divina, che sospinge l'uomo verso mete di perfezione sempre più alte. Voler vivere, e volerlo in pienezza, è la risposta che l'uomo deve dare alla chiamata di Dio. Pur senza scivolare in una forma ingenua di etica «vitalista», è chiaro che vi è, in tale risposta, l'implicito impegno di salvaguardare la propria integrità fisica e di esplicitarne coerentemente le virtualità. Si apre qui il complesso discorso della *cura del corpo* sotto i vari aspetti dell'igiene, del nutrimento, del vestito, della casa, del riposo, dello svago, dello sport ecc., aspetti sui quali i manuali si intrattengono in genere abbastanza ampiamente. A noi preme qui sottolineare piuttosto il valore finale, e non semplicemente strumentale, della cura del corpo. L'uomo è il suo corpo e l'uomo è fine a se stesso; il corpo è perciò, anche se in forma coordinata con le esigenze dello spirito, fine di queste attività, che ne promuovono le vitalità nelle sue diverse manifestazioni. Deriva di qui una visione positiva dei

piaceri del corpo. Se il corpo non fosse che strumento dell'anima, si giustificherebbe soltanto quella misura minima di piacere, che si accompagna al soddisfacimento delle esigenze poste dall'anima per la propria vita. Siccome invece il corpo è anche fine a se stesso, esiste un diritto ai piaceri del corpo, che non abbisogna di una giustificazione proveniente da uno scopo superiore. Naturalmente i piaceri del corpo non dovranno entrare in contrasto con tale scopo superiore: questo è il limite. Entro tale limite, però, il godimento dei piaceri scaturenti dal corpo ha una sua intrinseca legittimazione e per il credente diventa «un segno della gioia eterna, che Dio ha promesso agli uomini» (D. BONHOEFFER, *Etica*, Milano 1969, p. 132). Esemplicando: «l'abitazione dell'uomo, a differenza della tana degli animali, non ha soltanto lo scopo di offrire protezione di notte o in caso di maltempo e di permettere di allevare i piccoli, ma è il luogo in cui l'uomo può godere le gioie di una vita personale circondato dai suoi cari e dai suoi beni. Mangiare e bere non hanno per scopo soltanto la salute del corpo, ma anche il piacere che deriva dalla vita fisica. Il vestito non è soltanto una copertura utilitaria, ma anche un ornamento del corpo. La ricreazione non è unicamente destinata a permettere un rendimento maggiore, ma garantisce al corpo il riposo e la gioia che gli spettano. Il gioco, che è per essenza lontano da ogni finalismo, esprime nella maniera più chiara il fatto che la vita del corpo ha uno scopo in se stessa. La sessualità non è soltanto il mezzo per la procreazione ma, indipendentemente da essa, reca al matrimonio la gioia dell'amore reciproco di due esseri umani. Tutto ciò mostra come il senso della vita del corpo non si esaurisca mai nella mera strumentalità, ma includa necessariamente la soddisfazione del desiderio di piacere, che gli è inerente» (D. BONHOEFFER, *o.c.*, pp. 132-133).

3/

«Voler vivere», quando l'integrità del corpo è insidiata dalla malattia, comporta la volontà di recuperare la piena funzionalità del proprio organismo: «sotto la sua forma di voler vivere, il rispetto della vita implica sempre la volontà di essere in salute» (K. BARTH, *Dogmatique*, vol. III/4, parte II, ediz. fr. vol. XVI, Genève 1965, p. 37). Scaturisce di qui quella scelta che Barth chiama «la regola fondamentale dell'etica della malattia», da lui così formulata: «esigere che il paziente si riferisca

continuamente, come anche tutti quelli che lo accostano, non alla sua malattia, ma alla sua salute e alla sua volontà di ritrovarla» (K. BARTH, *o.c.*, p. 39). È implicito, in un simile atteggiamento, il superamento di una certa «ascesi di accettazione», che le opere spirituali e parentiche del passato troppo esclusivamente consigliavano (cfr. S. SPINSANTI, *L'etica cristiana della malattia*, Roma 1971, pp. 25-48; 133-143). Stavano a monte di tale ascetica, da una parte, la convinzione che esistesse una specifica «spiritualità del malato», distinta dalla spiritualità cristiana comune e, dall'altra, una nozione di «rassegnazione» più vicina al fatalismo pagano che non al dinamismo della pazienza (*hypomone*) cristiana. Questi presupposti sono oggi largamente contestati; viene ad essi contrapposto un atteggiamento più attivo di lotta contro il male fisico in ordine al recupero della salute nella sua pienezza: «imparare a restare in piedi senza mai lasciarsi andare, tale è il comandamento al quale bisogna qui obbedire su tutta la linea» (K. BARTH, *o.c.*, p. 40). Ad esemplificazione di questo atteggiamento può qui ricordarsi, tra le altre, la coraggiosa testimonianza del prof. Lamberto Valli, ormai mortalmente minato dal cancro (cfr. AA. VV., *Medicina e morale*, vol. VI, Roma 1973, pp. 35-38). L'obbedienza al comandamento di vivere si esprime concretamente nella sottomissione alle norme igieniche, profilattiche e terapeutiche, di fronte alle quali ogni passiva indifferenza non potrebbe reputarsi cristiana (cfr. Ef 5, 29; 1 Tm 5, 23). Sta alla base di questo rinnovato atteggiamento una più profonda comprensione del mistero pasquale. Esso non è soltanto passione e morte di Cristo; è anche risurrezione. Nella risurrezione, anzi, si chiarisce il senso della morte di Cristo sulla croce, e cioè la sua vittoria definitiva sul peccato e sulle sue conseguenze, le malattie e la morte. Nella indagine biblica si è sottolineata la lotta di Cristo non solo contro il peccato, ma anche contro ogni forma di malattia: le guarigioni operate da Gesù sono l'annuncio e l'inserimento nel tempo di un ordine nuovo, quello escatologico (cfr. Lc 4, 21). Nel corso della Passione Cristo assume nella sua carne questa lotta e, donandosi al Padre in una libera e amorosa accettazione della sofferenza e della morte, ne rovescia dall'interno il significato. La sofferenza e la morte, conseguenza e segno del peccato, diventano in Cristo testimonianza suprema di amore al Padre e con ciò stesso perdono la loro ragion d'essere e vengono eliminate in modo definitivo. Lotta contro

la sofferenza e sua accettazione trovano in Cristo il giusto equilibrio; la prospettiva è però sempre quella del superamento della sofferenza e della morte stessa, così che anche l'accettazione di esse diventa espressione non di resa, ma resistenza attiva, che si protende verso la piena liberazione della loro schiavitù. Nel dinamismo pasquale della vita di Cristo il cristiano trova dunque il paradigma autentico del suo atteggiamento verso la malattia e la morte: deve essere un atteggiamento di *lotta paziente*, protesa verso la vita e sorretta dalla sicurezza che alla fine la vita trionferà.

4/

Noi non conosciamo in modo esaustivo le implicazioni positive del rispetto per la vita umana. La sensibilità odierna al riguardo, se confrontata col passato, ha segnato indubbi progressi. È pensabile che altri passi in avanti si facciano ancora. Non è prevedibile, invece, sul piano almeno della ricerca morale, un regresso verso stadi anteriori di minor sensibilità o di pratica negazione di un aspetto e dell'altro di questo valore fondamentale. Che se, sul piano storico, tale regresso dovesse verificarsi, noi siamo in grado già ora di rifiutarlo con sicurezza come moralmente inaccettabile. In altre parole: se noi non possiamo sapere tutto ciò che il rispetto del valore della vita comporta, possiamo però, senza tema di errore, indicare molte cose che la salvaguardia di questo valore con certezza esclude. Tra queste cose deve porsi in primo luogo *l'uccisione arbitraria* di sé o di altri. La riflessione morale ha precisato i termini del divieto, proponendolo nella formulazione ormai classica: *non è mai lecito uccidere in modo diretto l'innocente*. Non sono mancate incertezze tra gli autori nell'interpretazione del significato esatto dei termini «diretto-indiretto» in questa materia (cfr. L. Rossi, «Diretto» e «indiretto» in *teologia morale* in: RTM 9, 1971, 37-65). Al di là, comunque, di varianti piuttosto secondarie, la dottrina assolutamente prevalente ritiene essenziale al verificarsi del concetto di *omicidio diretto* la compresenza di due elementi, l'uno oggettivo, l'altro soggettivo: a) l'elemento oggettivo consiste nel fatto che l'intervento preso in se stesso, prescindendo da particolari circostanze di fatto, tenda per sua natura a sopprimere la vita di quel determinato essere umano; b) l'elemento soggettivo consiste nella decisione della volontà di porre in essere quell'intervento, che si sa essere per natura sua occisivo di un uomo.

Correlativamente, affinché si abbia un *omicidio indiretto* è convinzione comune che non basti il mutamento dell'elemento soggettivo; è necessario che anche l'elemento presenti caratteristiche proprie; è necessario, cioè, che l'intervento posto in essere tenda per natura sua a qualcosa di diverso dalla soppressione di quel certo essere umano. La distinzione è importante, perché nel caso di omicidio *indiretto* il divieto morale non è così assoluto come nell'ipotesi di omicidio *diretto*: non essendo la morte della vittima oggetto immediato della volontà dell'agente, possono ipotizzarsi situazioni caratterizzate da conseguenze così gravi per l'agente medesimo da rendere moralmente legittimo il suo tentativo di sottrarsi a tali conseguenze anche mediante un'azione, che abbia come effetto collaterale la morte di un innocente. Si tratterebbe di una particolare, anche se importantissima, applicazione del *principio del duplice effetto*. Sono note le critiche sollevate recentemente contro questo principio, in luogo del quale sono stati proposti principi alternativi, ritenuti più soddisfacenti; ci si è rifatti alla *gnome* (Ch. Robert), al *principio del diritto prevalente* (D.E. Hurley) o del valore prevalente (R.H. Springer), a quello *della ragione proporzionata* (P. Knauer) o *della valutazione globale* (W.H.M. van der Marck). Sembra tuttavia che il principio del duplice effetto, se applicato con intelligenza, sia ancora quello che meglio risponde alle intuizioni del buon senso e più efficacemente garantisce la vita umana innocente da ogni rischio di strumentalizzazione. Oggi è particolarmente minacciosa la strumentalizzazione, che della vita innocente viene fatta mediante l'*aborto*, proposto da alcuni addirittura come misura di contenimento dell'esplosione demografica. In linea con i principi suesposti, la morale cattolica ritiene l'*aborto direttamente procurato* sempre gravemente illecito. Non incidono sulla fermezza di questa valutazione i dubbi sollevati da più parti sul momento della omizzazione del feto. Resta infatti per lo meno probabile che la animazione razionale si abbia già dal primo momento della fecondazione. Conseguentemente, chi sopprime il frutto del concepimento nei primi stadi della gestazione si dichiara con ciò stesso disposto ad eliminare un essere umano nell'ipotesi che, di fatto, l'animazione fosse già avvenuta. Il che è certamente illecito (cfr. su tutto questo argomento: P. SARDI, *L'aborto ieri e oggi*, Brescia 1975). Finora si è parlato di vita *innocente*. Che dire della vita di chi innocente non è? Ovviamente l'innocenza, in questo contesto,

non va intesa come esclusione di *ogni* colpa, ma solo di quella colpa specifica, che consiste nell'attentare alla vita altrui o nel porre fatti tanto gravi da essere riconducibili ad un attentato alla vita altrui. Orbene, la coscienza dei popoli, compresa quella dei popoli cristiani, ha sempre ritenuto legittimo difendersi dall'attacco di chi attentava alla vita propria o del proprio popolo, né si è sentita in colpa, se in tale difesa ha dovuto spingersi fino alla soppressione dell'attentatore. Ha visto in ciò la necessaria conseguenza del proprio diritto a vivere che, per essere un diritto vero, deve ritenersi munito del potere di imporsi coercitivamente anche a chi non intendesse rispettarlo: «il primo diritto della vita naturale consiste nella protezione della vita fisica contro l'uccisione arbitraria» (D. BONHOEFFER, *o.c.*, p. 133). Resta salva, ovviamente, la legittimità di una testimonianza d'amore così radicale, da escludere ogni difesa violenta del proprio diritto (cfr. Mt 5, 38-42); supposta la libertà del soggetto da impegni verso terzi, un tale gesto rivestirebbe sempre un grande valore per la comunità dei credenti, perché suonerebbe come giudizio sulla nequizia dell'one presente e come anticipazione profetica di quello venturo, «in cui abita la giustizia» (2 Pt 3, 13). Volerne fare, però, una norma obbligatoria per tutti, significherebbe screditare il realismo evangelico.

5/

Il divieto di attentare in modo diretto alla vita innocente si applica anche alla vita propria: il *suicidio diretto* non è lecito. L'unica eccezione, che la dottrina dubitativamente ammette, è quella appunto di una vita non innocente: quando una sentenza giudiziaria avesse decretato la pena di morte, secondo certi teologi il colpevole potrebbe essere incaricato di eseguire per mano propria la condanna. In ogni altro caso la liceità del suicidio deve essere esclusa. Questo non perché il suicidio sia sempre un atto ignobile e vile. La storia testimonia del giudizio favorevole al suicidio espresso da uomini di alta levatura morale, alcuni dei quali hanno anche tradotto nei fatti questo loro modo di concepire la libertà dell'uomo nei confronti dei condizionamenti provenienti dalle realtà esterne. La radice vera della illiceità è da cercarsi nella fede, che pone la vita umana nella sua giusta prospettiva, quella di una radicale dipendenza da Dio, suo creatore e suo unico salvatore. Il suicidio rappresenta l'estremo tentativo di dare, da soli, un senso ad una vita sci-

volata nell'assurdo, l'estremo tentativo di salvarsi in modo autonomo da una situazione, trasformatasi in prigione senza scampi. In questo senso Bonhoeffer parla del suicidio come di un «atto supremo di autogiustificazione» e ne deduce la doverosa condanna «in quanto peccato di incredulità» (o.c., p. 140). «Dio ha riservato a se stesso il diritto di porre fine alla vita, perché egli soltanto sa a quale mèta vuole condurla. Vuol essere l'unico a giustificare o condannare una vita» (*Ibidem*, p. 141). In poche parole, il motivo decisivo per giudicare il suicidio illecito è che al di sopra dell'uomo c'è un Dio, cui spetta l'ultima parola. Si tratta di un motivo tale da non ammettere eccezioni: anche quando la propria autoeliminazione si presentasse con le caratteristiche del sacrificio altruistico, l'astenersi da questo estremo gesto «risolutore» esprimerebbe l'accettazione della propria condizione di uomini, di esseri cioè che sanno di dover attendere da un Altro la propria ed altrui salvezza definitiva. Il discorso cambia quando si tratta di suicidio soltanto *indiretto*: il soggetto in questo caso non si toglie la vita, ma rinuncia a difenderla da un'insidia esterna, rimettendola nelle mani di Dio, che sa trarre il bene anche dal male. Ovviamente si richiederà un motivo molto serio, perché questa rinuncia a difendere un bene così fondamentale non risulti prodigialità dissennata.

6/

La vita è frutto di un complesso e delicato equilibrio, non soltanto nei confronti degli agenti esterni, ma anche in rapporto alle molteplici parti che compongono ogni organismo, in cui essa pulsa. Ogni lesione di tale equilibrio si ripercuote negativamente sul dinamismo vitale, il quale anzi, in caso di lesione grave, può persino risulterne stroncato. Fermiamo qui la nostra attenzione all'equilibrio che si instaura all'interno dell'organismo vivente. È chiaro che, da questo punto di vista, una rottura dell'equilibrio vitale avrà normalmente la sua causa nel cattivo funzionamento di una qualche parte dell'organismo stesso, a seguito di difetti innati od acquisiti. In tale ipotesi è lo stesso, buon senso a consigliare il sacrificio di quella parte che, essendosi deteriorata in maniera non rimediabile, rischia di compromettere la salute dell'intero organismo: è meglio che perisca una parte, piuttosto che tutto l'insieme. Ha qui il suo fondamento il cosiddetto *principio di totalità*: «esso afferma che la parte esiste per il tutto e che di conseguenza il bene della parte

resta subordinato al bene del tutto; che il tutto è determinante per la parte e può disporre nel suo interesse» (Pio XII, *Ai partecipanti al I Congresso Internazionale di istopatologia del sistema nervoso*, in: *Discorsi ai Medici*, Roma 1960³, p. 206). Il tutto umano è «un'unità di corpo ed anima», come ci ha ricordato il concilio (*Gaudium et spes*, 14/1363) sulla scorta del messaggio biblico. Sarà dunque per salvare questa unità, nella quale sussiste la persona, che il sacrificio di una parte si renderà legittimo. Nessun dubbio, da questo punto di vista (anche se dubbi vi furono nel passato a motivo di una antropologia fundamentalmente dualista), circa la legittimità delle operazioni psichirurgiche, che comportano interventi sul cervello per rimediare a malattie psichiche; reciprocamente devono ritenersi certamente lecite, sempre da questo punto di vista, le temporanee sospensioni della coscienza mediante anestetici, per meglio curare certe malattie del corpo. È possibile anzi per questa via arrivare a fondare criticamente la liceità dei *trapianti da vivente*, posta in questione dalla riflessione teologica, nonostante l'istintiva approvazione, che loro tributò immediatamente l'intuizione popolare. Se il tutto, cui sono subordinate le parti, è la persona, ogni intervento su una parte dell'organismo deve essere valutato in rapporto al bene della persona. La persona, però, ha, secondo le acquisizioni ormai scontate della corrente personalista, una ontologica dimensione sociale. La persona realizza se stessa aprendosi oblativamente al «tu» del prossimo; essa non è infatti un tutto compiuto, ma una unità ontologica, che attende di crescere e maturare, oltre che sotto l'aspetto fisico, anche sotto quello spirituale. Ora, un contributo decisivo alla crescita spirituale le viene proprio dallo sviluppo della sua dimensione comunitaria. Ebbene, quale più significativa apertura all'altro può esservi del dono generoso di un organo, non essenziale alla propria sopravvivenza, necessario invece all'altro per vivere ed operare da uomo? Offrendo un proprio organo al prossimo, il donatore promuove per conseguenza al massimo la propria personalità, in quanto ne realizza appieno la ontologica struttura sociale. Siamo dunque all'interno della logica caratteristica del principio di totalità, da cui discende e la giustificazione morale dei trapianti e la fissazione dei limiti di tale liceità: ogni intervento che per l'entità o per il modo in cui si realizza mortificasse o addirittura sacrificasse la persona nella sua individualità, sarebbe da ritenere immorale. La persona resta,

infatti, fine a se stessa; non v'è niente quaggiù che possa giustificare la riduzione a semplice strumento. Il medesimo discorso vale per la *sperimentazione clinica*: vi è una indubbia dimensione di ammirevole altruismo nella volontaria decisione di sottoporsi ad esperimenti clinici, per favorire il progresso della medicina, contribuendo così al benessere dell'umanità. Gesti siffatti alimentano la crescita spirituale della persona, che può sentirsi pienamente realizzata, nonostante le minorazioni fisiche dovute all'esperimento. Resta tuttavia il limite della indisponibilità sostanziale di ogni vita umana, con la conseguenza che la persona non potrà lecitamente essere sottoposta al rischio di una memomazione profonda e definitiva delle funzioni umane fondamentali, né tanto meno a quello della sua fisica eliminazione.

7/

L'enorme progresso, realizzato in questi anni nel campo della biochimica e della biologia, ha dato all'uomo possibilità di intervento sugli intimi meccanismi della vita fino a ieri impensabili: l'uomo sta sulla soglia di un'era nella quale gli sarà forse possibile modificare radicalmente le proprie strutture cellulari, fino a trarne fuori un nuovo progetto di uomo. Esistono illustrazioni affascinanti dei passi fatti e di quelli fattibili in questa direzione. Bisogna riconoscere, tuttavia, che queste prospettive rivoluzionarie sono tali da porre interrogativi inquietanti alla coscienza degli uomini pensosi dei destini futuri dell'umanità. Quali criteri debbono guidare l'uomo nella progettazione degli interventi manipolatori sul proprio patrimonio genetico, quali limiti egli deve ritenere non valicabili, affinché il progresso tecnico non si trasformi in regresso umano? Sono interrogativi formidabili, di fronte ai quali l'indagine etica non può che avanzare a tastoni, essendo in buona parte del tutto nuovi, anzi ieri persino inimmaginabili, gli elementi dai quali oggi scaturisce il problema. È tuttavia urgente che la riflessione morale offra una risposta, perché gli sbagli commessi in questa maniera potrebbero dimostrarsi disastrosi e irreversibili. Ora, mentre si registra un comune consenso circa la legittimità di una manipolazione *correttiva*, che miri cioè a riportare alla normalità una vita umana in qualche modo tarata, vi sono invece fortissime perplessità circa le varie forme di manipolazione *alterativa*, quella manipolazione cioè che ha per scopo di modifica-

delle informazioni, che costituiscono la stessa struttura biofisica dell'uomo. Senza dilungarci in questo problema, che costituisce oggetto di una specifica voce di questo Dizionario, vorremmo annotare semplicemente l'incidenza, che sulla sua soluzione ha il tipo di antropologia accettato, magari inconsciamente, da chi lo affronta. Per chi, come noi, guarda all'uomo come a un tutto, nel quale corpo ed anima sono fusi nell'unità della persona, anche il substrato biologico viene ad assumere un valore specificamente umano. Non solo l'anima, ma anche le strutture corporee da essa vivificate, sono l'uomo; non sarebbe coerente ritenere insignificanti queste ultime, semplicemente perché materiali. Ogni intervento su di esse deve perciò trovare la sua giustificazione nel maggior bene della persona, che in tali strutture sussiste e per mezzo di quelle si esprime. Il criterio normativo resta anche qui, così almeno ci sembra, il principio di totalità. Ne consegue che non potranno essere sacrificate quelle strutture fondamentali, che sorreggono l'individualità personale. Neppure, ci sembra, potranno essere modificate sostanzialmente le strutture biologiche molecolari e cellulari, sia a motivo dei rischi pratici di strumentalizzazione, cui sarebbero esposti i soggetti-cavia, sia perché non pare ammissibile un così radicale diritto di disposizione da parte di un essere umano su un altro. Con interventi manipolatori di tal fatta, più che servire la persona, la si umilia.

8/

Abbiamo parlato del diritto di vivere. È possibile parlare, in chiusura, anche di un *diritto a morire*? Vi sono situazioni in cui la vita, minata da una malattia incurabile, pare aver perso ogni suo senso e il futuro non offre più alcuna prospettiva capace di attrarre; una «morte dolce» (*eutanasia*) può presentarsi in questi casi come una soluzione «ragionevole». È un fatto che l'opinione pubblica va progressivamente adeguandosi a questo tipo di ragionevolezza. È prevedibile perciò che il cristiano sarà chiamato nel prossimo futuro a testimoniare il suo rispetto per la vita anche sotto questo aspetto. L'uomo non è arbitro della sua vita, perché non vive per sé, ma per Dio, e davanti a Dio non c'è vita, né porzione di vita, indegna di essere vissuta, dal momento che ogni vita viene da lui e da lui è conservata nell'essere. Impegnandosi a custodire la vita, che Dio gli dona, l'uomo serve Dio. Questo, tuttavia, non significa che egli debba ricorrere a tutti i

mezzi immaginabili per ritardare la morte; potrebbe anzi affiorare in un simile atteggiamento una pretesa di autonomia, rapportabile a quella che si afferma nella decisione opposta di togliersi la vita. La dottrina ha da tempo messo a punto il criterio cui rifarsi nelle scelte concrete: doverosi normalmente sono soltanto i mezzi terapeutici *ordinari*, quei mezzi cioè che si trovano a portata della generalità delle persone nella vita sociale normale, in un determinato tempo e luogo. Si tratta ovviamente di un criterio relativo al progresso della scienza e allo sviluppo sociale dell'ambiente, in cui ciascuno vive; la sua applicazione, perciò, non sarà in ogni caso scevra da incertezze. Il criterio, tuttavia, può ritenersi sostanzialmente capace di risolvere i conflitti, che scaturiscono dalla esistenza quotidiana. È sulla base di questo criterio, tra l'altro, che si può arrivare a parlare in modo retto di un *diritto a morire*. Quando i mezzi terapeutici ordinari sono stati esauriti senza che si sia avuto un apprezzabile miglioramento nella condizione ormai irrimediabilmente compromessa del paziente (a maggior ragione se si è già fatto ricorso inutilmente anche a dei mezzi straordinari), l'ulteriore insistere nella somministrazione di nuovi farmaci o nel tentativo di qualche più rischioso intervento chirurgico può risultare chiaramente irragionevole. La cosa acquista particolare evidenza quando il perdurare della vita, magari soltanto vegetativa, dipendesse ormai esclusivamente dall'apporto esterno dei moderni mezzi di rianimazione (si pensi al caso della ragazza americana Karen Ann Quinlan o a quello del Caudillo Franco, per non citare che due vicende recenti e molto note). L'insegnamento della morale cristiana a questo riguardo è bene espresso dal papa Paolo VI, il quale, dopo essersi domandato se «in tanti casi non sarebbe una tortura inutile imporre la rianimazione vegetativa nell'ultima fase di una malattia incurabile», afferma con decisione: «il dovere del medico consiste piuttosto nell'adoperarsi a calmare la sofferenza, invece di voler prolungare più a lungo possibile, con qualunque mezzo e a qualunque condizione, una vita che non è più pienamente umana e che va naturalmente verso la sua conclusione» (*Lettera del Segretario di Stato alla Federazione Internazionale delle Associazioni Mediche Cattoliche*, 3 ottobre 1970, in: CC 1970, IV, 275). Da questo punto di vista e con questi limiti può effettivamente parlarsi di un *diritto a morire con dignità*, che deve essere riconosciuto ad ogni essere umano. Se l'uomo non ha il potere di troncarsi in modo

innaturale la propria vita, ha però il diritto di esigere che la vita non gli sia in modo innaturale prolungata. È questo il senso in cui pare doversi interpretare l'articolo 4 della *Carta dei diritti del malato*, approvata dalla «American Hospital Association» (cfr. *Bill of Rights for Patients*, in: «The New York Times» 9 gennaio 1973, p. 30). Al di là di un certo limite, infatti, la lotta contro la morte finisce per creare attorno al letto del malato una atmosfera allucinante e perfino grottesca, di fronte alla quale è difficile sfuggire all'impressione di una «cosificazione» del malato stesso, sottoposto dai medici ad un incalzante succedersi di tentativi terapeutici, non aventi spesso altra prospettiva che quella di un breve rimando di un evento ormai ineluttabile. Quando si parla di *morire con dignità*, si vuole alludere precisamente a questo, all'opportunità cioè di evitare a chi deve morire l'umiliazione di essere ridotto ad un «oggetto» in balia di un apparato scientifico, stupefacente per la sua perfezione tecnica, ma anche vagamente mostruoso per la impassibile determinazione di continuare a «battersi contro la morte come puro fenomeno spersonalizzato» (G. PERICO, *Diritto di morire?* in: «Aggiornamenti Sociali» 12, 1975, 676). Per il credente, il quale sa che la vittoria definitiva della vita sulla morte non è da attendersi dagli strumenti della tecnica ma dalla fede, tutto ciò acquista particolare evidenza. La possibilità di affrontare la morte non nel torpore dell'incoscienza o nello stordimento creato dal trambusto, in definitiva inutile, di medici, infermieri, macchine, ma nella silenziosa lucidità di una coscienza consapevole che l'ultimo scotto alla forza del peccato sta per essere pagato (cfr. Tm 6, 23) e che si avvicina il momento del definitivo trionfo con Cristo (cfr. 1 Cor 15, 20-27), è cosa troppo importante per privarsene con leggerezza. In fondo non v'è nessuno che possa «morire con dignità» quanto il cristiano, per il quale la morte non è un salto nel buio, ma il fiducioso abbandonarsi nelle mani di un Padre, che «non è il Dio dei morti, ma dei viventi» (Mc 12, 27).

BIBLIOGRAFIA

Le indicazioni bibliografiche riguardano soltanto gli studi biblici (1/) e le opere generali (2/) sul valore della vita umana.

1/ *Sacra Scrittura*

R. BULTMANN-G. VON RAD-G. BERTRAM, *Zdo*, in: GLNT Brescia, vol. III, 1365-1474; J. COPPENS,

L'anthropologie biblique. De Homine. Studia hodiernae anthropologiae. Acta VII Congressus thomistici internat., vol. I, Romae 1970, pp. 7-21; G. CROCETTI, *Le linee fondamentali del concetto di vita in Jo. 6, 57*; in: RBibIt 19, 1971, 375-394; J. DIAZ Y DIAZ, *Vita*, in: «Enciclopedia della bibbia», Torino Leumann 1971, vol. VI, 1190-1199; A.J. FESTUGIERE, *La trichotomie de 1 Thess 5, 23 et la philosophie grecque*, in: RecSR 20, 1930, 385-415; M. GUERRA, *Antropologias helénicas y bíblicas.* Su repercussion en la teología y espiritualidad cristianas, in: «Burgense» 11, 1970, 311-361; H. HAAG, *Vita*, in: «Dizionario biblico» Torino 1960, 1071-1074; R. JEWETT, *Paul's anthropological Terms*, Leiden 1971; R. KOCH, *La condition de l'homme d'après l'Ancien Testament*, in: StMor, Accademia Alfonsiana, Roma-Paris-Tournai-New York 1966, vol. IV, pp. 115-139; L. KOELER, *Der hebräische Mensch*, Tübingen 1953; D. LYS, *La chair dans l'Ancien Testament: «basar»*, Paris 1967; ID., *Nèphesh. Histoire de l'âme dans la révélation d'Israël*, Paris 1959; ID., *Ruach. Le souffle dans l'Ancien Testament*, Paris 1962; J.L. MCKENZIE, *Vita*, in: «Dizionario biblico» Assisi 1973, 1039-1043; C. MASSON, *Sur 1 Th 5, 23.* Note d'anthropologie paulinienne, in: RThPh 1945, 97-102; J. MAXWELL MILLER, *In the «Image» and «Likeness» of God*, in: JBL 91, 1972-304; W. MORK, *Linee di antropologia biblica*, Fossano 1971; A. ROLLA, *Monismo e dualismo antropologico nella Bibbia*, in: AA. VV., *Antropologia biblica e morale*, Napoli 1972, pp. 13-36; J.A.T. ROBINSON, *Il corpo.* Studio sulla teologia di San Paolo, Torino 1967; C. TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris 1953; L. VERDINS, *Somewhat Less than God.* The Biblical View of Man, Grand Rapids (Mich.) 1970.

2/ Opere generali

AA. VV., *Qu'est-ce que la vie?* Semaine des intellectuels catholiques, nov. 1957, Paris 1958; AA. VV., *Maîtriser la vie?* Semaine des intellectuels cath., mars 1972; AMERICAN ASSOCIATION FOR THE ADVANCEMENT OF SCIENCE, *The Identity and Dignity of Man.* A Scientific, Theological and Humanistic Dialogue on Issues Emerging from Behavioral, Surgical and Genetic Interventions, Cambridge, Mass. 1970; H. BEDAU, *The Right to Life*, in: «Monist» 52, 1968, 550-572; J.B. BRESLIN, *How brave a new World.* Ethics and the life sciences, in: «America», sept. 1972, 224-227; D. CALLAHAN, *What obligations do we have to future generations?*, in: AmER 164, 1971, 265-280; G.

CAPRILE, *Il rispetto della vita*, in: CC 1972, 1, 63-71; P. CHAUCHARD, *Il rispetto della vita*, Modena 1966; A.E. CLARK-KENNEDY, *Man Medicine and Morality*, London 1969; E. CLAYTON-H.A. MCKAY, *Medicine, Morals and Man*, New York 1969; J.F. DEDEK, *Human Life: some moral issues*, New York 1972; DIE DEUTSCHEN BISCHOFE, *Ueber die Verantwortung fuer das menschliche Leben*, in: HerKor 11, 1971; D. DUBARLE, *Il modo con cui l'uomo tratta se stesso costituisce un pericolo per l'umanità?*, in: Conc 6, 1967, 99-110; V. EDMUNDS-C.G. SCORER (a cura di), *Ethical Responsibility in Medicine: A Christian Approach*, Edinburg-London 1967; J.R. ELKINTON, (a cura di), *The changing mores of biomedical research: a colloquium on ethical dilemmas from medical advances*, in: «Annals of Internal Medicine», 67, suppl. 7, parte II, 1967, 1-83; M. GOLDING, *Our obligation to future generation*, in: «UCLA Law Review» 15, 1968, 443-479; J. ILLIES, *Biologia e Teologia nel XX secolo*, in: AA. VV., *Bilancio della Teologia del XX secolo*, Roma 1972, vol. I, pp. 151-187; R. KAUTZKY, *Progresso tecnico e problematica etica nella medicina moderna*, in: Conc 5, 1969, 101-118; G. KELLY, *The Duty of using artificial means of preserving life*, in: TS 1950, 203-228; ID., *The Duty to Preserve Life*, Ibidem, 1951, 550-556; J. MC CARTHY, *In defense of uman life*, London 1970; *Medicina e morale*, voll. I-VII, Roma 1968-1974; la maggior parte degli studi riportati nei 7 volumi riguarda l'uno o l'altro aspetto del nostro tema; J.G. MILHAVEN, *How far has God shared his dominion with man?*, in: AmER 162, 1970, 57-63; W. MOLINSKI, *Leben, II: Moraltheologisch*, in: AA. VV., *Sacramentum mundi*, vol. III, Brescia 1969, pp. 160-168; Pio XII, *Discorsi ai Medici*, Roma 1960⁶; M. POLONOVSKI, *Biologia e trascendenza*, in: AA. VV., *Scienza e fede*, Brescia 1965, pp. 323-329; K. RAHNER, *L'unità vigente tra spirito e materia*, in: *Nuovi Saggi*, vol. I, Roma 1968, pp. 257-295; ID., *Il mistero della vita*, Ibidem, pp. 230-256; K. RAHNER-H. VORGRIMMER, *Vita*, in: «Dizionario di Teologia» Brescia 1968, pp. 772-774; A. REGAN, *The Worth of human Life*, in: StMor (Accademia Alfonsiana) vol. VI, Roma 1968, pp. 207-277; C.E. RICE, *The vanishing right to live. An appeal for a renewed reverence for life*, New York 1969; W. SCHOELGEN, *Leben*, in: LThK, vol. VI, Freiburg i.Br., 1961, coll. 848-858; R. TROISFONTAINES, *Protection de la vie ou respect de la personne*, Bruxelles 1972; «Vita e pensiero» 57, 1954, 3; numero unico su: *Diritto di vivere, diritto di morire*.

Verso la sintesi

3

LA VICENDA DELLA TEOLOGIA CATTOLICA NEL SECOLO XX

Breve rassegna critica

GIUSEPPE ANGELINI

I/ CRISI MODERNISTA E SUO SEGUITO: 1/ *Le tesi dei «modernisti»*. 2/ *Reazioni della teologia cattolica al modernismo*. - **II/ FERMENTI DI RINNOVAMENTO IN FRANCIA (1935-1955):** 1/ *Le Saulchoir*. 2/ *La «nouvelle théologie»*. 3/ *La teologia delle realtà terrestri*. 4/ *La teologia della storia*. - **III/ TEOLOGIA E PENSIERO ANTROPOCENTRICO:** 1/ *La teologia kerygmatica*. 2/ *Rahner*. 3/ *Schillebeeckx*. - **IV/ PRIMATO DELL'ERMENEUTICA:** 1/ *Il problema biblico: dall'esegesi storico-critica all'ermeneutica*. 2/ *K. Barth*. 3/ *R. Bultmann*. 4/ *La nuova ermeneutica*. 5/ *L'ermeneutica nella teologia cattolica*. - **V/ RADICALIZZAZIONE POLITICA DELLA TEOLOGIA:** 1/ *Teologia della secolarizzazione*. 2/ *Teologia politica*. 3/ *Teologia della liberazione*. - **VI/ EPISTEMOLOGIA E TEOLOGIA.**

La vicenda della teologia cattolica in questo secolo appare — nei suoi tratti fondamentali — assai più stimolata dall'incontro o dallo scontro con la cultura extra-teologica che dall'intrinseca dinamica inerente all'intelligenza della fede.

La cultura extra-teologica raggiunge infatti in epoca moderna o contemporanea acquisizioni per natura loro tali da problematizzare l'intelligenza che della fede aveva avuto la teologia medioevale o barocca. Pensiamo innanzitutto ai progressi della conoscenza storica, che rendono paradossalmente i tempi di Gesù più vicini a noi di quanto essi non fossero alla cultura corrente del '700 o dell'800. Pensiamo però anche ai progressi delle conoscenze empiriche sui fatti umani presenti (sociali o individuali, scienze sociologiche e psicologiche), e quindi alla modificazione o comunque all'integrazione ch'essi impongono all'antropologia tradizionale e tradizionalmente iscritta nel sapere teologico. Ma soprattutto determinanti sono le acquisizioni della cultura moderna e contemporanea a livello di «filosofia», o — per esprimerci in termini meno impegnativi — a livello di visione complessiva della realtà.

A quest'ultimo livello molto indeterminato, definito solo negativamente in rapporto al sapere scientifico come livello di sapere nel quale il consenso non appare universale e obbligatorio, definito positivamente, ma anche in maniera molto generica come livello fondamentale del sapere (della autocoscienza) dell'uomo, appare con evidenza problematico parlare di «acquisizioni» o di «progressi» della cultura contemporanea. Quanto meno si deve parlare di «mutazioni».

Di fatto, la coscienza cattolica complessiva realizzò nel corso dell'800 una valutazione negativa dei mutamenti più significativi prodottisi nella cultura europea moderna a livel-

lo di visione della realtà (liberalismo; autonomia individuale a livello teorico e pratico, civile ed ecclesiastico; forte valorizzazione della trasformazione civile intesa come « progresso » ininterrotto; democrazia politica; laicità dello stato, ecc.). Tentativi di rapporto interlocutorio ed irenico nei confronti degli esponenti del nuovo pensiero (Descartes, Gassendi, Locke, Leibniz, Spinoza, Kant,...) s'erano prodotti da parte di alcuni teologi nel '700, e ancora nella prima metà dell'800, in piena epoca romantica, in rapporto alla filosofia idealista soprattutto in Germania.

Probabilmente questi stessi tentativi di sintesi con la nuova e contraddittoria filosofia convinsero ulteriormente i più (e soprattutto le gerarchie ecclesiastiche) della bontà della scelta opposta: solo la fedeltà alla « filosofia » del medioevo, della cristianità, della teologia scolastica, offre garanzie attendibili al pensare teologico. La raccomandazione di LEONE XIII (*Aeterni Patris*, 1879, cfr. D 3140), che « venga restaurata e quanto più possibile divulgata la sapienza aurea di S. Tommaso, per la tutela e il decoro della fede cattolica, per il bene della società, per l'incremento di tutte le scienze », costituisce l'apice solenne di questa decisione dottrinale « anti-moderna » della chiesa dell'800, e insieme l'incoraggiamento decisivo per un nuovo sviluppo dottrinale cattolico (neoscolastica) fondato sugli antichi principi.

Le cause della scelta « antimoderna » della chiesa cattolica dell'800 sono complesse e non solo di ordine teoretico: si pensi al rilievo decisivo che ebbe la preoccupazione di restaurazione civile e politica nel determinare la rinascita scolastica e tomista, specie presso la scuola gesuita romana.

Sono d'altra parte troppo evidenti gli aspetti antiecclesiastici ed anticristiani dell'illuminismo francese prima, ed anche (in maniera meno clamorosa, ma perciò stesso anche più pericolosa) dell'illuminismo e dell'idealismo tedeschi poi. Ma è pure indubbia la connessione profonda di questi nuovi indirizzi di pensiero filosofico con la vicenda obiettiva e ineluttabile della trasformazione sociale e culturale complessiva (urbanesimo, rivoluzione industriale, secolarizzazione della vita civile, affermarsi di una cultura scientifica nei confronti del mondo materiale, ecc.).

Sicché il confronto con nuova filosofia non poteva determinarsi unicamente sul terreno delle esigenze della dottrina cattolica trasmessa, ma anche sul terreno della comprensione e del giudizio sulla nuova epoca civile che — senza la consapevole partecipazione dei cattolici — veniva instaurandosi. Viceversa, l'intelligenza cattolica eluse nel complesso, salve sporadiche e poco influenti eccezioni, questo secondo terreno di confronto.

Sicché la scelta di « restaurazione » dottrinale doveva necessariamente risultare alla fine fragile ed insostenibile.

La vicenda teologica di questo secolo può e deve essere descritta seguendo il filo dominante costituito dai tentativi di superare la frattura tragica determinatasi tra intelligenza cattolica e cultura egemone a livello civile.

Tali tentativi rimasero di fatto minoritari e marginali, oltre che obiettivamente insoddisfacenti, fino a metà del secolo; essi erano in genere viziati dalla pretesa di restituire immediata attualità e plausibilità alla tradizione più antica (al limite, neotestamentaria) della fede, saltando semplicemente la mediazione della tradizione dottrinale successiva e quindi la necessità di intendere riflessamente le ragioni di validità e di contingenza di quella tradizione (così accadde per il « modernismo » e in parte per la *théologie nouvelle*, cfr. sez. I/ e II/ della nostra esposizione).

Successivamente venne finalmente affrontato il problema della comparazione della tradizione dottrinale scolastica alla *Denkform* caratteristica della cultura contemporanea (cfr. in particolare la teologia tedesca di cui si parlerà alla sez. III/), come pure il problema più generale della distanza culturale tra uomo contemporaneo e storia sacra (cfr. lo sviluppo del problema ermeneutico, sez. IV/).

Il concilio Vaticano II, preparato dai nuovi indirizzi di riflessione teologica, sanzionò in

qualche modo la scelta pastorale complessiva della chiesa cattolica di un rapporto irenico, e non pregiudizialmente polemico, nei confronti del mondo «moderno» (cfr. *Gaudium et spes* in specie, ma anche *Dignitatis humanae*, che riconosce il principio fondamentale della moderna coscienza politica, e cioè quello della libertà civile in materia religiosa). Ma questa scelta programmatica generale rimaneva abbastanza indeterminata e povera di giustificazioni presso l'opinione pubblica cattolica complessiva; la stessa teologia cattolica appare in epoca post-conciliare spesso succube di orientamenti dottrinali indotti da sollecitazioni estrinseche (politiche) non adeguatamente controllate sotto il profilo critico; orientamenti nei quali si appaia spesso alla teologia protestante, senza che la differenza confessionale eserciti più la tradizionale e perentoria funzione discriminante (cfr. sez. V/). Non solo la preoccupazione di responsabilità pratico-politica, ma anche la preoccupazione di chiarificazione epistemologica appare — in recentissimi indirizzi della teologia non cattolica, ma pure influenti sulla stessa teologia cattolica — realizzarsi sotto il segno della dipendenza acritica nei confronti di modelli dottrinali elaborati al di fuori di ogni preoccupazione teologica (cfr. sez. VI/).

Queste sono le linee essenziali secondo le quali ci proponiamo di ricostruire sinteticamente la vicenda della teologia cattolica in questo secolo: evidentemente si tratta di linee molto schematiche, attente solo all'aspetto della metodologia (e anche per questo aspetto non esaustive), e non invece ai più complessi e ricchi aspetti della riflessione dedicata alle singole verità cristiane.

I/ CRISI MODERNISTA E SUO SEGUITO

All'inizio del secolo un episodio emblematico inaugura la serie dei tentativi intesi a ricucire un rapporto della teologia cattolica con la cultura moderna: è il «modernismo». Il tentativo non nasce casualmente: gli anni del pontificato di Leone XIII sono anni di effervescenza degli studi cattolici, specie nel campo della ricerca positiva (scrittura, tradizione patristica, storia del dogma...).

Il termine «modernismo» non è scelto, evidentemente, da coloro che di questo movimento sono ritenuti responsabili: è piuttosto l'espressione di un'accusa che contro di essi è rivolta e che, anche al di là della realtà obiettiva, li accomuna.

Il valore emblematico del «modernismo», in rapporto ai problemi ed ai rischi più profondi che affligge la teologia cattolica di questo secolo si riflette in questo fatto: il termine «modernismo» sarà spesso usato per denunciare gli errori dei diversi movimenti di «aggiornamento» teologico (*théologie nouvelle*, progressismo cattolico postconciliare).

Nell'episodio del «modernismo», al di qua delle dilatazioni polemiche e incontrollabili che una certa pubblicistica frequentemente operò, la questione dei rapporti tra fede e cultura moderna fu inizialmente affrontata soltanto in una delle sue molteplici determinazioni: quella per cui espressione della cultura moderna è la ricerca storico-critica, la quale ovviamente intende occuparsi anche dei testi sacri (e dei testi della tradizione cristiana) e rompe in tal modo il monopolio ecclesiastico dell'interpretazione dei medesimi.

L'operazione era già stata anticipata dal protestantesimo liberale (Harnack), e il risultato era stato quello della denuncia di una radicale frattura tra il messaggio religioso di Gesù storicamente accertabile e le concezioni ecclesiastiche successivamente sviluppate e codificate nel dogma.

1/ Le tesi dei «modernisti»

A. LOISY intese inizialmente (*L'Eglise et l'Évangile*, 1902) svolgere una confutazione dell'opera di HARNACK, *L'essenza del cristianesimo*; non una confutazione in nome del dogma, ma unicamente in nome della critica storica, e più precisamente facendo perno

sulla documentata centralità che il tema escatologico ebbe nella predicazione di Gesù. Sotto il profilo della questione di principio — dei rapporti tra storiografia scientifica e dogma (teologia, fede) — Loisy professava la dottrina di una radicale eterogeneità di metodo, e quindi anche di una insuperabile incomparabilità delle rispettive affermazioni. La storia accerta i fatti, ma non ne può dire la « natura », non li interpreta; la fede viceversa interpreta i fatti, ma per fare questo è necessario ad essa ricorrere alle risorse offerte dalla « visione morale », dalla « intuizione soprannaturale », dall'« esperienza religiosa »; insomma, è necessario ricorrere a convinzioni di carattere soggettivo non suscettibili di dimostrazione scientifica.

I dogmi della chiesa vengono da lui qualificati come « commentario scientifico della fede », nel senso che il loro compito sarebbe quello di coordinare la credenza religiosa alla concezione scientifica del mondo.

Questa loro natura umana e storica renderebbe ragione della necessità di un loro continuo aggiornamento sotto la direzione della chiesa (cfr. per tutto questo *Autour d'un petit livre*, 1903). Il prezzo pagato da Loisy per raggiungere lo scopo dell'immunizzazione della fede (del dogma) nei confronti dell'insidia portata dalle scienze storico-critiche è alto: è il regresso ad una concezione fideistica e irrazionalistica della fede, esattamente complementare alla concezione positivista ed avalutativa della conoscenza storica, ridotta al rango di descrizione materiale dei fatti.

La denuncia della posizione di Loisy nei termini che abbiamo accennato, e dunque in nome dell'« apologetica » (razionalità della fede) e di una più esatta concezione della storia, è già formulata da M. BLONDEL (*Histoire et dogme*, 1904) in quegli anni.

Ma non sarà la critica di Blondel — una voce troppo sospetta — a ispirare il rigetto ufficiale della posizione di Loisy da parte della chiesa cattolica.

Sempre nel contesto della controversia modernista dobbiamo a E. LE ROY (*Qu'est-ce qu'un dogme?*, 1905) un ampliamento almeno intenzionale del dibattito, nel senso di confrontare la nozione di « dogma » non più unicamente con l'istanza storico-critica, ma più generalmente con le istanze del « pensiero moderno ». Tali istanze, evidentemente giudicate come normative anche per il pensiero credente, impongono il rifiuto della nozione corrente di « dogma » quale enunciato dottrinale rivelato: la fondazione estrinseca della credibilità del dogma operata dall'apologetica corrente (miracolo) rende il dogma stesso impensabile, e quindi anche irrilevante sotto il profilo pratico (dell'*action* intesa blondellianamente); infatti, in ordine ad una tale pensabilità e rilevanza, una verità deve essere acquisita rispettando il principio di « immanenza », che appartiene ai canoni del pensiero moderno.

Alla concezione « intellettualista » del dogma Le Roy contrappone una nuova concezione, secondo cui esso dev'essere inteso innanzi tutto quale prescrizione d'ordine pratico, e cioè quale norma del comportamento concreto coerente con la fede nel mistero, specularmente inaccessibile; e secondariamente dev'essere inteso quale negazione di tutte le proposizioni teoriche contraddittorie rispetto alla direttiva pratica scaturente dal mistero. Anche per quest'aspetto rappresentato da Le Roy il « modernismo » anticipa una istanza — quella pragmatica o del « primato della prassi » — che tornerà insistentemente ad esercitare il suo peso nella riflessione teologica di questo secolo. È un'istanza che, al di là del rinvio esplicito a Blondel (ma Blondel si preoccupò subito di dissociarsi dalla concezione semplicistica del dogma di Le Roy), si radica profondamente nella storia della filosofia moderna e contemporanea: pensiamo a Kant e al seguito che ebbe la sua fondazione etica della filosofia religiosa.

Mossa da istanze simili a quelle operanti su Le Roy, e cioè da istanze emergenti dal « pensiero moderno », la riflessione di G. TYRREL (vedi di lui in particolare *The Revelation*, articolo pubblicato come c. XI in: *Through Scylla and Charybdis*, 1907) si concentra, al di là del dogma, sul tema più fondamentale della rivelazione: tra rivelazione da un

lato, e dogma-teologia dall'altro, è scavato quel fossato che ancora una volta permette di sottrarre ciò che importa — ed è appunto la rivelazione, e non tanto il dogma — dalla minacciosa mutevolezza del sapere umano. Il fossato consiste in questo: soltanto il dogma e la teologia appartengono a quel sapere «rappresentativo» che è opera umana, mutevole e anche fallibile; mentre la rivelazione non consiste in enunciati, ma in un'esperienza descritta da Tyrrel con i tratti dell'esperienza mistica, e comunque espressamente dichiarata inaccessibile al sapere concettuale, giacché gli enunciati (la teologia, i dogmi) hanno soltanto valore di segni, di sintomi, di testimonianze profetiche, in rapporto all'*unum necessarium* che è la rivelazione così intesa.

La testimonianza deve suscitare la conversione del singolo a quella rivelazione, che in lui come nel profeta deve prodursi, senza possibilità che gli sia trasmessa mediante formule. Al di là della consapevolezza esplicita dei protagonisti dell'episodio «modernista», al di là soprattutto degli aspetti semplificanti e quindi inaccettabili delle soluzioni da essi prospettate ci pare doveroso riconoscere nella loro critica l'espressione di un'istanza obiettiva ed ineludibile, con la quale il pensiero teologico di questo secolo dovrà comunque confrontarsi: l'istanza è quella della fondazione antropologica dell'atto di fede, e quindi anche del sapere teologico stesso. L'istanza è obiettiva, e in tal senso non può essere elusa senza che ciò comporti la riduzione nominalistica del linguaggio cristiano. Ma ad essa era data tradizionalmente evasione senza che ciò comportasse una riflessione esplicita sul tema; l'affronto consapevole e riflesso dell'istanza è indotto prossimamente dalla emergenza del problema critico, e cioè del problema dell'autoaccertamento della conoscenza, all'interno del pensiero filosofico moderno (Cartesio, Kant), e quindi della cultura occidentale in genere.

Ai tempi della controversia modernista l'approssimazione massima ai termini reali della questione fu quella raggiunta dal «filosofo» M. BLONDEL.

Nell'opuscolo *Histoire et Dogme*, che pure nasce fondamentalmente dalla preoccupazione di confutare le posizioni di Loisy, egli avverte la necessità di denunciare insieme il difetto delle tesi sostenute sul problema dei rapporti storia-dogma dalla teologia scolastica corrente: tesi che egli riassume e qualifica mediante il termine «estrinsecismo».

Secondo questo modo di vedere la verità della Bibbia (della rivelazione) è garantita in blocco dal fatto miracoloso, che però nulla dice in rapporto al contenuto di quella verità.

Questo contenuto è compreso e precisato sulla scorta di esigenze ideologiche, che prescindono dal confronto con i dati offerti dalla conoscenza storica ed empirica; sicché il giorno in cui, grazie alle nuove acquisizioni archeologiche e filologiche, questo tipo di conoscenza consente di resuscitare con più fedeltà gli eventi passati, insorge ineluttabilmente il conflitto tra comprensione teologica e comprensione storica del testo sacro. Ma d'altra parte improponibile è il metodo storico come metodo positivo e assolutamente impregiudicato, indipendente in particolare dalle certezze previe dello storico: lo storico esprime adeguatamente il suo spirito «critico», quando non si limita all'acribia nell'esame dei documenti del passato, ma quando si interroga insieme sui limiti e le condizioni previe che gli consentono la comprensione del passato attraverso i documenti.

Il passato umano infatti non può essere ricostruito oggettivisticamente, come può descriversi uno stato di cose puramente materiale: la storia è «metafisica in atto», implica cioè una imprescindibile valenza intenzionale; alla cui comprensione può disporre soltanto l'autonoma apertura dello «spirito» del soggetto storico. Sotto questo profilo Blondel vede necessario introdurre, tra testo sacro e comprensione attuale di esso, il processo vivo della «tradizione», intesa non come ripetizione verbale ed estrinseca della dottrina, ma come inclusiva di un'esperienza sempre in atto, che in certo modo permette alla tradizione di restare padrona dei testi, anziché essere loro sottomessa in maniera servile. I rapporti tra «esperienza» (che è esperienza pratica, «custodire la Parola di Dio significa anzitutto metterla in atto») e *depositum* sono intesi da Blondel alla luce della sua filosofia

generale de *L'Action*, che — per quello che qui interessa — è appunto un tentativo di fondazione antropologica della fede. Quando mezzo secolo più tardi i teologi tedeschi (K. Rahner in particolare) teorizzeranno la necessità di una «svolta antropologica» della teologia, essi potranno richiamarsi come a loro precedente — attraverso la mediazione di Rousselot e Maréchal — appunto alla filosofia religiosa di Blondel.

L'istanza di una fondazione antropologica della fede (teologia) può essere realizzata soltanto qualora venga superato il modello («intellettualista», lo qualificano i «modernisti», dando per altro diverse determinazioni analitiche del termine) della rivelazione come comunicazione verbale o comunque dottrinale: soltanto se l'opera di Dio produce un modo d'essere, un'esperienza «reale» nuova, può insieme produrre («rivelazione») una conoscenza corrispondente.

Ora il limite fondamentale del «modernismo» sta appunto nel modo in cui esso realizza questa postulazione obiettiva: l'«esperienza» a cui è ridotta la rivelazione (la fede, il dogma, la teologia) è per essi un'esperienza individuale, interiore, privata, fondamentalmente ineffabile e perciò inoggettivabile; è un'esperienza che porta evidenti i tratti dell'«esperienza religiosa» come concepita dallo spirito liberale prevalente; è un'esperienza che trova alternativamente i suoi modelli interpretativi nell'esperienza etica (intesa come esperienza della coscienza morale soggettiva) o nell'esperienza mistica.

Sotto questo profilo è giustificata la reazione intransigente della teologia dominante e del magistero ecclesiastico.

Il limite di quella reazione sta nel non aver avuto avvertenza sufficientemente chiara dei problemi obiettivi che muoveranno gli acerbi tentativi «modernisti».

Spingendo più a fondo la diagnosi dei limiti che determinano la radicale ambiguità dei «modernisti», è importante sottolineare la genericità del loro rinvio al pensiero «moderno»: le istanze di esso sono interpretate mediante formule disperatamente indeterminate e imprecise sotto il profilo filosofico, mancando ai protagonisti una cultura filosofica sufficientemente elaborata, ed essendo in ogni caso eluso il compito di un sistematico confronto con la complessiva vicenda dell'emancipazione della filosofia moderna dall'egemonia ecclesiastica e teologica. Tale confronto sistematico avrebbe infatti consentito di scorgere come lo stesso pensiero «moderno» fosse interiormente diviso (positivismo, pragmatismo americano, neokantismo tedesco, spiritualismo francese), come il nuovo sapere storico-critico fosse ancora alla ricerca di un proprio riflesso statuto epistemologico (cfr. la discussione sulle «scienze dello spirito»; il conflitto tra l'istanza del «comprendere» e quella dello «spiegare» nella concezione dell'opera storiografica; la divisione sul modo stesso di concepire il «comprendere» nella storia dell'ermeneutica da Schleiermacher a Dilthey).

È significativo, anche da questo punto di vista, che la massima capacità di discernimento critico nel contesto della controversia modernista provenga dal «filosofo» Blondel.

2/ Reazioni della teologia cattolica al modernismo

La risposta teologica probabilmente più lucida e comprensiva alla problematica suscitata dalla controversia modernista è quella di A. GARDEIL nella sua opera *Le donné révélé et la théologie*, Paris 1910; ci riferiamo alla II edizione del 1932.

Espressamente egli discute l'idea di «rivelazione», a partire dalle contestazioni elevate contro l'idea tradizionale dal modernismo; a partire quindi dalla alternativa tra concezione «antropomorfa» attribuita alla *théologie savante* e concezione «mistica» professata dal modernismo stesso: l'aggettivo «mistica», che è di Gardeil, vuole descrivere la concezione della rivelazione come «intuizione» o «esperienza» immediata e non come comunicazione verbale (sono citati testi di Loisy e di Tyrrell).

Gardeil per parte sua, se per un verso ripudia l'immagine tendenziosa («antropomorfi-

ca»), faziosamente imputata alla *théologie savante*, mostra insieme come sia inaccettabile la nozione sperimentale dei suoi interlocutori, che impedisce la possibilità di pensare ad una rivelazione pubblica, di carattere «sociale». La terza via non può essere che quella di una rivelazione che soddisfi insieme le due esigenze: di rispettare la struttura di una autentica conoscenza umana (la quale, proprio perché conoscenza concettuale, è comunicabile) e di essere per altro garantita dall'iniziativa e dall'autorità di Dio.

La conciliazione dei due requisiti è realizzata secondo Gardeil dalla descrizione che Tommaso offre dell'ispirazione profetica (*Summa Theologiae*, II-II, qq. 171 ss.), secondo la quale Dio produce nella psiche del profeta insieme l'*acceptionem sive repraesentationem rerum, et iudicium de rebus repraesentatis*, ossia, «un apporto nuovo di immagini o d'idee, alle quali il profeta non aveva fino allora pensato» e la «facoltà di giudicare... sotto l'influsso onnipotente dello Spirito santo che ne fissa le determinazioni».

Non solo, ma perché sia garantito il «carattere sociale» della rivelazione occorre che il «lavoro di trascrizione si operi sotto l'irradiazione continuata di questa luce divina nella quale già si è operata la comunicazione intima della verità rivelata».

La descrizione tomista dell'ispirazione — che è la stessa a cui ultimamente si riferisce l'enciclica *Spiritus Paraclitus* di BENEDETTO XV, del 1920 (cfr. D 3651) dovrebbe secondo Gardeil eludere l'obiezione di «antropomorfismo», in quanto secondo essa Dio non si comunica verbalmente mediante formule o immagini, ma le suscita come espressioni proprie della conoscenza dell'uomo; e dovrebbe eludere d'altro lato l'accusa di misticismo, in quanto non si tratta qui di una confusa e incommunicabile esperienza, ma di vera e propria conoscenza.

Ma — a parte le obiezioni che potrebbero venire dalla considerazione concreta dei processi storici da cui emergono i libri biblici — non pare certamente superata l'obiezione di «antropomorfismo», in quanto pensare ad un Dio che suscita *species expressae* nella mente del profeta non è meno «antropomorfico» che pensare ad un Dio che parla, nel senso proprio e materiale del termine.

La omogeneità tra rivelazione, dogma e teologia — compromessa dai «modernisti» e perseguita da Gardeil — è da questi realizzata a prezzo di un'interpretazione della rivelazione che ne fa una «teologia infusa».

Occorre per altro ribadire che l'accusa di «antropomorfismo» rimane troppo generica ed indeterminata per essere posta a fondamento del ripensamento dell'idea di rivelazione. Tale ripensamento dovrà piuttosto alimentarsi, per un lato ad una filosofia della conoscenza umana (inclusiva della conoscenza religiosa, che non ha origine con il cristianesimo) aggiornata rispetto alla discussione moderna e contemporanea, e per altro lato alla considerazione positiva della rivelazione biblica. Due direzioni di approfondimento che per il momento appaiono bloccate, rispettivamente dalla rigida fedeltà alla epistemologia neotomista e dalle ripetute condanne romane, che scoraggiano gli studi storico-critici di parte cattolica.

Tra le conseguenze di maggior rilievo che la crisi modernista determinò, o almeno favorì, nella teologia cattolica è l'affermazione sempre più netta e indiscriminata del primato del magistero nel procedimento scientifico teologico.

Tale primato è in qualche misura già iscritto nella struttura epistemologica generale della teologia neoscolastica. Secondo tale epistemologia infatti l'intelligenza credente esprime il suo lavoro nel senso della «coordinazione scientifica del dogma» (l'espressione è del domenicano M. B. Schwalm, nel 1899). Il «dogma» svolge ormai in teologia la funzione che S. Tommaso riconosceva all'*articulum fidei*, nella sua definizione della teologia come *scientia subalternata* (cfr. *Summa Theologiae*, I, 1, 2 c).

Il procedimento scientifico prende l'avvio dalla notizia divina di alcune verità fondamentali, le quali fungono da assiomi in rapporto al sistema organico sviluppato deduttivamente della verità teologica.

Poiché tutte le principali verità rivelate, d'altra parte, possono contare all'inizio del secolo XX su di una formulazione autentica proposta dal magistero infallibile della chiesa, pare ovvio che esattamente a tale formulazione autentica ricorra la teologia, onde procedere alla coordinazione e allo sviluppo deduttivo ulteriore.

È vero che lo sviluppo ulteriore, secondo l'epistemologia neoscolastica, non è realizzato soltanto mediante l'uso della ragione (logica) intesa quale facoltà raziocinante, ma anche mediante l'uso di una filosofia autonomamente elaborata dalla ragione «naturale»: è questa filosofia che fornisce le premesse minori del sillogismo capace di condurre alla «conclusione teologica». Ma sull'idoneità di una filosofia a svolgere tale funzione «ancillare» — sulla verità della filosofia, in fin dei conti — competente a giudicare è ancora una volta il dogma (il magistero): sicché anche per questo lato non si sfugge al primato di cui si diceva.

La crisi modernista incoraggiò l'affermazione perentoria del primato del magistero anche sotto il profilo dell'uso della ragione realizzato dalla conoscenza storico-critica.

Ripudiata la dissociazione modernista tra fatti e interpretazione soggettiva — che avrebbe appunto condannato la teologia a stare sul versante della soggettività irrazionale — sembrava non rimanere altra via d'uscita che quella consistente nel ricondurre anche la conoscenza positiva (storico-critica) sotto il primato del magistero. Tale via d'uscita è di fatto quella teorizzata da diversi scritti degli anni 1920-1950, e praticata dalla quasi generalità dei teologi cattolici in quel periodo (cfr. le formulazioni esemplari di F. CAVALLETTA, *La teologia positiva*, del 1925, trad. it. in: *ScuolC* 80, 1952, 453-479; B. DURST, *Zur theologischen Methode*, in: «Theologische Revue» 25, 1927, 297-313; 362-372). L'idea di una teologia espressamente costruita come esplicazione e coordinazione del magistero conduce conseguentemente ad una ricomprensione della stessa idea di tradizione e di Scrittura, nel senso di condurle alla pratica sinonimia rispetto al magistero.

Per quanto riguarda il rapporto fra tradizione e magistero addirittura si giunse all'esplicita identificazione. Emblematico appare il saggio di D. DENEFFE, *Der Traditionsbegriff*, Münster 1931, tanto più significativo in quanto l'autore accede qui alle tesi dell'identità dopo essersi in un primo momento opposto ad essa.

Con riferimento a questo saggio ancora nel 1957 D. VAN DEN EYNDE (*Tradizione e magistero*, in: *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, vol. I, p. 245) afferma che «la conclusione principale di D. Deneffe [e cioè la tesi dell'identità tra magistero e tradizione, ndr] è certamente esatta e ha ottenuto la comune approvazione dei teologi»; e conclude il suo studio con questa perentoria dichiarazione: «Appoggiandosi su questi risultati la teologia sistematica riduce a buon diritto le svariate significazioni della parola tradizione a questa nozione fondamentale: la tradizione è la dottrina infallibile del magistero vivente della Chiesa» (p. 249).

La tesi in questione fu ripetutamente difesa in particolare nel contesto del dibattito che preparò la definizione del dogma dell'Assunzione, una verità per la quale particolarmente imbarazzante apparve il compito della documentazione storica; possiamo ricordare, tra i molti, i contributi particolarmente autorevoli di G. FILOGRASSI su «Gregorianum» (anni 1948 e 1949).

Ma al di qua della tesi estrema che vuole in qualche modo risolvere la tradizione nella sua espressione autentica che è il magistero, comune è il modo di intendere i rapporti per il quale alla tradizione può soltanto essere chiesta la documentazione di quanto il magistero autorevolmente propone.

L'*Humani Generis* di Pio XII nel 1950, senza certo formulare la tesi formale dell'identità tra magistero e tradizione, ed anzi chiaramente supponendo la loro distinzione, pure propone alla «teologia positiva» come metodo qualificante e che la distingue dalla semplice «scienza storica» quello consistente nel mostrare *quomodo ab Ecclesia definita doctrina contineatur in fontibus*; e precisa l'indicazione sottolineando come il senso delle diverse

dottrine indicato dal magistero ordinario e straordinario debba svolgere un ruolo chiarificante nei confronti dei documenti della Scrittura e della tradizione, e non viceversa: quelle dottrine infatti *in fidei deposito non nisi obscure et velut implicite continentur* (cfr. DS 3886).

II/ FERMENTI DI RINNOVAMENTO IN FRANCIA (1935-1955)

La Francia, riconosciuto centro propulsore della crisi modernista, fu anche la patria di alcuni episodi teologici che tra la fine degli anni '30 e gli inizi degli anni '50 riportarono vivacità e inquietudine nella teologia cattolica internazionale. Anche in questo periodo dobbiamo, come in quello modernista, registrare una persistente distanza tra teologia francese (neolatina in genere) e teologia tedesca.

Per altro i nuovi indirizzi di riflessione cattolica che vengono condensandosi in questi anni in Germania, diversamente dai precedenti, sono destinati a produrre un'eco rilevante anche al di fuori di quell'area linguistica: si prepara in questi anni la sostituzione della egemonia tedesca all'egemonia francese sulla teologia cattolica europea e mondiale.

I problemi ultimi coi quali si confrontano le nuove correnti francesi e tedesche sono ultimamente gli stessi: e cioè quelli connessi al superamento del rapporto *soltanto* polemico nei confronti del pensiero «moderno». Ma i modi di tale confronto differiscono abbastanza radicalmente e rendono ragione della più rapida obsolescenza delle avanguardie teologiche francesi.

Organizziamo la nostra rapida rassegna dell'effervescente produzione teologica francese del ventennio 1935-1955 intorno ai nomi di due «scuole» — *Le Saulchoir* e il gruppo degli esponenti della cosiddetta *nouvelle théologie* — e di due temi di riflessione polarizzanti — le «realità terrestri» e l'alternativa «incarnazionismo»-«escatologismo». Si tratta di una sistemazione per molti aspetti insoddisfacente, che non consente di rendere ragione di tutti gli apporti più significativi. Ma pure si tratta di una sistemazione che consente di evocare quanto della teologia francese di quegli anni risulta più illuminante in rapporto all'evoluzione successiva del dibattito teologico.

1/ Le Saulchoir

La facoltà domenicana di *Le Saulchoir* aveva ricevuto un primo decisivo orientamento, sotto il profilo del metodo di lavoro teologico, da Gardeil. Ma la sua rinomanza internazionale è legata alla nuova impronta che ad essa diede M.-D. Chenu. È possibile individuare una continuità tra i due teologi domenicani.

Anche per Chenu — le cui intuizioni si esprimono volentieri nella forma polemica della contrapposizione indignata all'avversario — il nemico da battere è costituito dalla teologia («una certa scolastica da manuali») articolata in apologetica estrinsecista e sviluppo deduttivistico delle proposizioni rivelate: teologia questa che non ha bisogno della fede per essere diligentemente coltivata.

Contro questa teologia Chenu ripropone la tesi già propria di Gardeil, dell'interiorità della teologia al «dato» della fede. Ma nuova rispetto a Gardeil è l'interpretazione di questo dato — e quindi della rivelazione — pur preferendo Chenu esprimersi in termini di fede. «Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem»: l'effato tomano (*Summa Theologiae*, II-II, 1, 2 ad 2) costituisce una specie di programma sintetico del rinnovamento — o meglio del ritorno all'autentica tradizione tomista (e scolastica in genere) — che Chenu persegue.

L'alternativa *rem/enuntiabile* non può non ricordare i tentativi già propri del modernismo di distinguere fra fede (rivelazione) e espressione dottrinale (dogmatica, teologica)

della stessa: questo è detto non evidentemente per insinuare un'accusa nei confronti di Chenu, ma piuttosto per insinuare l'oggettiva ineludibilità della distinzione in questione da parte della teologia contemporanea.

I problemi nascono dopo: riguardano il modo di intendere rispettivamente la Parola di Dio e la parola umana che la riflette; il modo in cui è (e addirittura l'*an sit*) garantita una corrispondenza tra le due realtà, senza compromettere la trascendenza della Parola di Dio rispetto ad ogni sua formulazione storica da un lato, la possibilità di verità (per quanto incompiuta) della formulazione storica dall'altro.

Chenu per parte sua dà ai problemi in questione risposte «suggestive» sul piano letterario, ma poco precise e chiarificanti sotto il profilo propriamente teorico. La *res* cui termina l'atto di fede è evidentemente Dio stesso. Ma il modo di questo rapporto d'immediatezza tra uomo credente e Dio non appare perspicuo. «Questo realismo della fede, espresso in maniera così vigorosa da S. Paolo, trova la sua ragione psicologica nella qualità strettamente soprannaturale della luce interiore, della *parola di Dio* in me». Dunque, parrebbe qui affermata una rivelazione di Dio al singolo («*parola di Dio* in me»), identica alla grazia, e quindi con qualità di «sostanziale soprannaturalità».

La presenza immediata di Dio all'uomo è posta a fondamento della fede in alternativa polemica alla giustificazione razionale: «L'uomo nuovo ha accesso a questa presenza misteriosa non perché la sua ragione ve lo introduce, ma soltanto perché Dio si rivela, *sibi ipsi testis*» (i brani sono tradotti da *Une école de théologie: le Saulchoir*, del 1938, pubblicato poi parzialmente in M.-D. CHENU, *La foi dans l'intelligence*, Paris 1964, pp. 243-268, le citazioni a p. 250).

Nei confronti di questa «*perception réaliste de la réalité mystérieuse de Dieu*» la stessa storia della salvezza appare come in qualche modo accessoria; di essa si parla come del luogo nel quale si manifesta Dio: «la Parola di Dio è nella parola umana; la forza di Dio si rivela in questa infermità» (*Ibidem*, p. 254). Nei confronti dei testi sacri si esercita legittimamente l'esegesi storica secondo i metodi suoi propri; ma la teologia scritturistica è un'altra cosa e si sviluppa «sotto la luce della fede e secondo i suoi criteri».

Il rapporto tra la *res* e l'*enuntiabile* è descritto negli stessi termini, sia in riferimento alla letteratura biblica che in riferimento ai dogmi ecclesiastici.

La «presenza» di Dio, dello Spirito, di Gesù Cristo, percepita nella fede, è la realtà che trascende ogni sua formulazione concettuale e che esige per altro un'«incarnazione» concettuale, la quale però presenta sempre un indice di contingenza strettamente connesso al divenire della cultura, alla pluralità delle filosofie, nessuna delle quali riesce ad esaurire la intellegibilità del reale.

Proprio in quanto «costruzione speculativa» a partire dal «primato del dato», la teologia non può non operare delle scelte nella sua ricerca dell'intelligenza della fede: «gli strumenti speculativi sono divenuti fattori decisivi di questa intellegibilità, in maniera tale che le loro conclusioni non sono più che l'umano e fragile contesto del mistero, rifrazione della fede in un pensiero autonomo» (p. 264).

Le formule descritte di Chenu non riescono a fondare dei criteri positivi e praticabili di discernimento teologico. Esse aprono uno spazio, suggeriscono la possibilità di un divenire dottrinale (concettuale) che pure non compromette l'identità della fede; ma quanto alla determinazione positiva del rapporto tra *res* ed *enuntiabile*, tra percezione «mistica» e pensiero concettuale e discorsivo, e soprattutto quanto al fondamento e ai modi della normatività della parola scritturistica e del dogma, non giunge a chiarimenti convenienti. Solitamente accostato a quello di Chenu è il pensiero di L. CHARLIER (*Essai sur le problème théologique*, Thuillies 1938): l'accostamento è suggerito dalla simultanea messa all'indice delle opere dei due teologi (decreto del 4 novembre 1942). In realtà, il pensiero di Charlier, dipendente fino al plagio letterario da uno scritto inedito di R. DRAGUET (cfr. la denuncia di costui in: ETL 16, 1939, 143), non può essere identificato in alcun

modo con quello di Chenu, pur dando espressione — meno avveduta e intelligente — ad istanze analoghe. L'affermazione rigorosa dell'«interiorità» della teologia al «dato» rivelato, in espressa continuità con A. Gardeil, costituisce il centro del «discorso sul metodo» anche nella teologia di Charlier. Da quell'affermazione, anche Charlier come Chenu deduce un giudizio polemico nei confronti della teologia delle conclusioni. Ma, a differenza di Chenu, Charlier svolge simultaneamente due interpretazioni di quest'asserto fondamentale: di esse solo la seconda manifesta una certa consonanza con il programma di Chenu, mentre rimane comunque confusa e problematica la consistenza reciproca delle due interpretazioni.

La prima interpretazione è quella per cui la rigorosa dipendenza e immanenza della teologia al «dato» si esplica come rigorosa accessorietà della teologia rispetto al magistero, al quale soltanto appartiene l'infallibile custodia e proposizione attuale del dato rivelato; la «conclusione» teologica è sotto questo profilo esclusa, in quanto abusivo oltrepasamento del dato attualmente proposto dalla chiesa, abusiva contaminazione della purezza della fede da parte del corpo estraneo costituito dalla *ratio* (la minore non rivelata del sillogismo scolastico).

La seconda interpretazione è quella che contrappone all'«aspetto concettuale» del dato rivelato il più fondamentale «aspetto reale», che determina come espressione di sé — ma soltanto «analogica» e di fatto sempre superabile — il primo aspetto.

Il «rivelato reale» è poi precisato da Charlier come identico a Dio che si comunica nella grazia, alla personalità del Cristo, alla chiesa intesa come «mistero della nostra inclusione nel Cristo». L'immanenza della teologia — ma a questo punto occorrerebbe aggiungere: del magistero — al «dato» si prospetta alla luce di questa distinzione come dipendenza della concettualizzazione teologica dall'obiettività «reale» della rivelazione. Ma la coppia «reale»-«concettuale» è usata senza addurre le chiarificazioni epistemologiche (di epistemologia della fede) che sole potrebbero consentire di trarne conseguenze in rapporto al metodo della teologia.

A questa indeterminatezza si aggiunge come elemento di ulteriore confusione l'affermazione di uno «sviluppo» della rivelazione-realtà, il quale solo spiegherebbe lo sviluppo del dogma: poiché le leggi proprie del dinamismo della rivelazione-realtà sono inconoscibili, non si dà alcuna possibilità di elaborare una teoria (teologia) dello sviluppo del dogma.

Questa tesi pare elaborata *ad usum delphini*, per risolvere la complicata questione della legittimità dello sviluppo dogmatico; pare d'altra parte contraddire ad altre affermazioni di Charlier — carattere solo «analogico» e storicamente condizionato della concettualizzazione del «dato» — le quali giustificerebbero uno sviluppo nella teologia (e nel dogma), a prescindere da ogni «sviluppo» nella rivelazione-realtà.

Anche a proposito del confuso scritto di Charlier è ovvia la solita considerazione: alle istanze emergenti dalla teologia corrente (conversione «positiva», ma insieme autorevolezza insindacabile del magistero; necessità di dar ragione della storicità del dogma; disaggio di fronte alla sterilità nominalistica degli sviluppi «scolastici») si tenta di dare immediatamente risposta inventando un nuovo «sistema», eludendo invece il compito obiettivo di chiarire quali siano le radici storico-dottrinali (teologiche e filosofiche) che rendono problematica la realizzazione di quelle istanze e la cui chiarificazione soltanto permetterebbe di uscire dalle intricate aporie.

2/ La «nouvelle théologie»

Anche a proposito della *nouvelle théologie* si propone in sede storiografica il problema generale già sollevato dal «modernismo»: esiste realmente una scuola teologica così denominabile, oppure essa è solo l'invenzione di coloro che ad essa si opposero, e nel caso, di

Garrigou Lagrange? Come frequentemente accade, non appare possibile una risposta pentorica.

È innegabile una certa convergenza tra un gruppo di teologi, individuati in particolare dalla collaborazione alle due importanti collane teologiche, «Sources Chrétiennes» e «Théologie» (Daniélou, De Lubac, Fessard, Bouillard...).

Indubbia è pure l'obiettivo — seppure parziale — coincidenza dei problemi fondamentali affrontati dagli esponenti della *théologie nouvelle* con quelli già dibattuti da Chenu e Charlier: sicché, sotto questo profilo e a prescindere dalla più precisa determinazione dei rapporti storici, è giustificata l'indicazione corrente che riconosce nella discussione suscitata dagli scritti dei due teologi un prodromo del dibattito sulla *théologie nouvelle*.

I rappresentanti della *théologie nouvelle* approdano certo ad alcune tesi consonanti con quelle di Chenu e Charlier; in particolare comune ad essi, come già al modernismo, è l'opposizione all'«intellettualismo» scolastico e la tendenziale distinzione tra rivelazione da un lato e parola umana — soltanto analogica, provvisoria, legata alle contingenze culturali — nella quale la rivelazione si riflette dall'altro. Ma diversi sono i punti di partenza; quanto meno quelli consapevoli ed espressamente dichiarati. Rilievo decisamente dominante, quale origine logica della riflessione della *théologie nouvelle*, ha il problema del distacco tra teologia e cultura moderna, cui consegue l'assenza della teologia dalla vicenda culturale caratteristica dell'epoca: si veda a questo proposito l'articolo di J. DANIELOU, considerato talora come il manifesto del movimento, *Les orientations présentes et la pensée religieuse*, in: *Ét* 1946, 5-21. È Daniélou stesso a collegare la sua proposta di aggiornamento della teologia con la vicenda inconclusa del «modernismo» (cfr. *Ibidem*, 6-7).

Esattamente a partire dall'«inattualità» della teologia sono attaccati il sistema e i metodi scolastici correnti. La critica si muove su due piani distinti e non riflessamente coordinati da alcun rappresentante della *théologie nouvelle*: quello genericamente filosofico e quello più propriamente teologico.

Il piano filosofico generale è più precisamente quello epistemologico o gnoseologico. È il piano a cui si pone il citatissimo e discussissimo teorema di H. BOUILLARD sulla storicità delle «nozioni» o delle «rappresentazioni», distinte dalle «verità» o «affermazioni» assolute ed eterne: «Quando lo spirito evolve una verità immutabile non si mantiene che grazie ad un'evoluzione simultanea e correlativa di tutte le nozioni, le quali mantengono reciprocamente un medesimo rapporto. Una teologia che non fosse attuale sarebbe una teologia falsa» (traduciamo da *Conversion et grace chez S. Thomas d'Aquin*, Paris 1944, p. 219). L'«evoluzionismo generalizzato», e cioè «la sostituzione in ogni ambito di un tempo evolutivo al tempo ciclico d'Aristotele e, di conseguenza, l'invasione della storia in tutte le discipline umane» (il termine «evoluzionismo» appare poco felicemente scelto), costituisce il fatto capitale del pensiero moderno per B. DE SOLAGE (*Dialogue sur l'analogie*, Paris 1946, da cui sono tratte le espressioni precedenti, p. 81), che però interpreta un modo di vedere comune. È appunto questo generale indice di accelerazione culturale che propone il problema della «immutabilità» della verità (della fede), risolto da Bouillard mediante l'idea — o la metafora — della costanza dinamica dei rapporti. Abbiamo qualificato come «filosofico» il piano a cui si colloca tale nodo problematico: in realtà nella consapevolezza dei protagonisti due problemi per sé distinti, quali quello dell'assolutezza della verità cristiana e quello dell'assolutezza della verità in generale accessibile allo spirito umano, si mescolano precipitosamente senza gli auspicabili chiarimenti. È quanto risulta, oltre che dall'esposizione di Bouillard, anche da due interventi di B. DE SOLAGE (*Autour d'une controverse*, in: «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» 1947, 65-84) e di J. M. LE BLOND (*L'analogie de la vérité. Réflexions d'un philosophe sur une controverse théologique*, in: *RecSR* 1947, 129-141), in difesa di Bouillard, i quali ricorrono a questo scopo alla più tradizionale categoria dell'«analogia».

Proprio l'elusione di una approfondita discussione sul tema della storicità della conoscenza umana induce l'indeterminatezza obiettiva dell'istanza dell'«attualità» come sostenuta dalla *théologie nouvelle*.

Occasionalmente viene certo denunciato il pericolo di una dipendenza acritica nei confronti dell'evoluzione culturale complessiva (cfr. documenti in proposito in G. M. EL DAROV, *Presenza della teologia*, Padova 1954, pp. 78 s.); ma nel complesso la *théologie nouvelle* non appare in grado di offrire i criteri secondo cui può e deve realizzarsi un discernimento della teologia nei confronti delle «rappresentazioni» (che implicano sempre anche «affermazioni») avanzate dalla cultura attuale. La stessa distinzione tra «nozioni tecniche» e «nozioni che interessano l'uomo come tale», con le quali Bouillard vorrebbe precisare la sua tesi della mutabilità delle nozioni limitandola soltanto alle «nozioni tecniche» (cfr. *Notions conciliaires et analogie de la vérité*, in: RecSR 1948, 251-270), alla luce delle pretese universali della teoria da lui precedentemente enunciata circa il rapporto affermazioni-rappresentazioni, appare parecchio estrinseca e ingiustificata, comandata soltanto da necessità dogmatiche.

La polemica che la *théologie nouvelle* svolge contro la scolastica corrente in nome delle esigenze dell'«attualità» investe anche il piano più propriamente teologico, e obiettivamente alla fine più pertinente, costituito dalla nozione di «rivelazione»: «Vi può essere in teologia un certo intellettualismo contro il quale noi non esitiamo affatto a schierarci. Ed è quello che vorrebbe fare della rivelazione cristiana la comunicazione di un sistema di idee, quando essa è soprattutto... la manifestazione di una Persona, della Verità in Persona. Cristo è nello stesso tempo il portatore e l'oggetto del messaggio divino» (dall'anonima risposta collettiva dei gesuiti a Labourdette, pubblicata in: *Dialogue théologique*, 1947, e cit. in: G. M. EL DAROV, *o.c.*, pp. 68 s.). Ma si tratta anche in questo caso di suggestioni soltanto abbozzate, che non paiono introdurre chiarimenti ulteriori circa il rapporto tra rivelazione-realtà e sua concettualizzazione o espressione simbolica in linguaggio umano.

Alla polemica antiscolastica si accosta, presso i rappresentanti della *théologie nouvelle*, l'interesse vivo per la patristica. Esso non è tuttavia da intendere come espressione di un programma di restaurazione arcaicizzante di quella lontana teologia: «Non abbiamo il candore di preferire ad una teologia "neo-scolastica" una teologia "neo-patristica"», afferma espressamente H. U. VON BALTHASAR (in quell'*Avant-propos* di *Présence et pensée*. Essai sur la philosophie religieuse de Gregoire de Nysse, Paris 1942, che è stato giustamente letto come rappresentativo della *théologie nouvelle*, cfr. G. M. EL DAROV, *o.c.*, pp. 71-73).

Il presente della teologia è (deve essere) assolutamente originale ed unico, irriducibile a qualsiasi passato, da inventare in fedeltà alla rivelazione e alle richieste del nostro tempo. L'interesse per la patristica nasce piuttosto dalla convinzione che in quella teologia il mistero cristiano si esprimesse con una ricchezza di simboli e di suggestioni che la scolastica successivamente mortificherà; e anche dalla convinzione di una prossimità del pensiero patristico alla cultura contemporanea (senso della storia) maggiore di quello del pensiero scolastico (cfr. per tutto questo G. M. EL DAROV, *o.c.*, pp. 76-78).

Un ulteriore e più generale limite dobbiamo rilevare nel tentativo operato dalla *théologie nouvelle* per abilitare il pensiero cristiano e teologico al confronto con l'attualità, ed è questo: mentre relativamente distesa — anche se spesso solo metaforica e suggestiva — è la riflessione sul problema formale di come distinguere verità costante e formulazione mutevole, praticamente assente è il tentativo di comprendere i tratti qualificanti della cultura contemporanea. La valorizzazione di tale cultura avviene in maniera frammentaria, recependone l'uno e l'altro aspetto (socialità, storicità, ecc.), ma senza intenderne l'anima — o eventualmente le anime.

Sicché l'aggiornamento propugnato dalla *théologie nouvelle* rimane per gran parte a livello

di buona intenzione, definito più nei suoi presupposti negativi (rottura del legame cristianesimo-cultura medievale) che nelle sue determinazioni positive.

Si produce a livello teologico, nel caso della *théologie nouvelle*, qualcosa di simile a ciò che si produce più diffusamente a livello di coscienza ecclesiale complessiva nel dibattito del Vaticano II. La censura della *théologie nouvelle* da parte dell'*Humani Generis* di Pio XII non importa una ricostruzione sistematica di quel tentativo teologico, e neppure una presa di posizione sintetica nei confronti del problema centrale da esso affrontato, quello della «presenza della teologia» alla cultura contemporanea. Esprime però chiaramente una condanna dei sistemi filosofici moderni quali l'«immanentismo», l'«idealismo» o l'«esistenzialismo», sia del «relativismo» dogmatico implicito nei tentativi di esprimere il dogma nelle nozioni prese a prestito da questi sistemi; ribadisce correlativamente la necessità di conservare la terminologia teologica scolastica, recepita e sancita da concili ecumenici, e che non può essere respinta senza condurre all'impotenza la teologia speculativa (cfr. DS 3881-3883). Né soltanto di una terminologia filosofica si tratta, ma più fondamentalmente della «sana filosofia», che «sussiste ormai come patrimonio trasmesso dalle precedenti epoche cristiane e possiede inoltre un'autorità di ordine superiore, perché lo stesso magistero della Chiesa ha invocato i suoi principi e i suoi asserti principali... a chiarimento della stessa "rivelazione" divina» (DS 3892, cfr. anche 3893 s.). È inoltre ribadito nell'enciclica il valore del magistero, che «dev'essere per ogni teologo norma prossima ed universale di verità»; e tale valore è rivendicato anche per le encicliche nelle quali pure i pontefici non esercitano il potere magisteriale supremo: anche del magistero ordinario è detto valere il principio: «Chi ascolta voi ascolta me» (Lc 10, 6). Quest'affermazione segna un incremento significativo nella sempre crescente enfasi con cui il magistero romano dell'ultimo secolo ha affermato la propria autorità nei confronti della teologia.

Ma anche al di là delle sue affermazioni analitiche — abbiamo naturalmente trascurato tutte quelle riguardanti singoli punti di dottrina teologica — l'*Humani generis* segna un arresto nei tentativi di aggiornamento della teologia, perché — parve ai commentatori — essa condannava con la *théologie nouvelle* lo stesso generico programma di rinnovamento della teologia, e in particolare ogni velleità di «pluralismo» teologico.

3/ La teologia delle realtà terrestri

Tra l'immediato dopoguerra e il concilio Vaticano II, con una concentrazione significativa nel decennio 1945-1955, vengono pubblicati diversi saggi teologici dedicati alle «realtà terrestri». L'area linguistica più interessata è ancora quella francese, e sotto diversi profili questa letteratura mostra quella caratteristica preoccupazione di «presenza della teologia» alla cultura contemporanea che è propria della *théologie nouvelle*.

Per la verità, l'interesse della teologia per le realtà «temporali» o «terrestri» aveva avuto precedenti significativi già negli anni '30. Ricordiamo, a titolo di esempio sul tema del lavoro J. HAESSLE, *Das Arbeitsethos der Kirche*, Paris 1933; ET. BORNE-F. HENRY, *Le travail et l'homme*, Paris 1937; il fascicolo de «La vie spirituelle» del settembre 1937 dedicato alla *Spiritualité du travail*. Ricordiamo ancora la *Philosophie chrétienne du progrès* di L. MALEVEZ (in: NRT, pp. 377-385). Ricordiamo più in generale scritti dedicati al tema dell'«umanesimo» cristiano: ad esempio P. F. CHARMOT, *L'Humanisme et l'humain*, Paris 1934; H. DAVENSON, *Foundements d'une culture chrétienne*, Paris 1934; E. MASURE, *L'humanisme chrétien*, Paris 1937; e soprattutto J. MARITAIN, *L'humanisme intégral*, Paris 1936, che largamente ispira la letteratura teologica francese degli anni '40. Caratteristica del saggio — o meglio della raccolta di saggi — di Maritain è la combinazione di una rigorosa fedeltà ai presupposti fondamentali della teologia e filosofia neotomista (Garrigou-Lagrange), con la preoccupazione di aderenza alla problematica storica

concreta. La figura dell'«ideale storico concreto» che Maritain propone quale fondamento dell'agire «temporale» del cristiano dovrebbe realizzare una sintetica visione dell'epoca e un conseguente progetto storico-sociale, che non sarebbe immediatamente dedotto dalle verità eterne del vangelo cristiano, ma corrisponderebbe alla realistica intuizione di ciò che si manifesta come possibile e buono in una situazione storica determinata. La descrizione che Maritain propone delle mediazioni teoriche che obiettivamente si impongono, in ordine all'impegno «temporale» del cristiano, appare fundamentalmente pertinente, ed è appunto in questo richiamo alla necessità di una diagnosi cristiana dell'epoca che consiste soprattutto l'apporto positivo della riflessione maritainiana. Ma la diagnosi concreta che egli poi traccia risulta ancora notevolmente astratta, nel senso che i fattori «ideali» (o ideologici) della nostra epoca vengono da lui unilateralmente privilegiati rispetto ai fattori «materiali», e cioè economici, sociologici, civili in genere. Inoltre le categorie teologiche fondamentali che sorreggono la riflessione di Maritain — e che Maritain, consapevole com'è di non essere teologo, non verifica personalmente, ma muta dalla scolastica neotomista — appaiono perpetuare l'antico estrinsecismo nel rapporto tra «temporale» e «spirituale», oppure tra «naturale» e «soprannaturale».

Notiamo a questo proposito come quell'estrinsecismo, di cui aveva posto i fondamenti la teologia soprattutto gesuita antibaiana ed antigiansenista, fosse in qualche modo ribadito ed accentuato dal moderno magistero sociale, posto interamente sotto il segno del «diritto naturale». Questa scelta del magistero sociale è da porre in relazione alla situazione storica della chiesa dell'800 e del primo '900, che si trovò nella necessità di elaborare una fondazione laica delle proprie rivendicazioni sociali, onde potersi contrapporre in maniera plausibile alla nuova figura del potere politico (laico-liberale).

Sicché la riflessione cristiana tutta intera, sotto l'egemonia di quel magistero, assunse forma spiccatamente «filosofica» (neotomista) e per nulla «teologica». Questo stato di cose spiega come possa essere accaduto che una teologia della realtà sociale (o temporale, o terrena), sia sorta con tanto ritardo, rispetto alle trasformazioni civili e politiche moderne che postulavano il rinnovamento della teologia medioevale relativa a questa materia. Il tema delle «realtà terrestri» acquista diffusione più insistente soltanto nel dopoguerra. Ancora una volta dobbiamo constatare l'impossibilità di parlare di una scuola teologica vera e propria, la quale persegua consapevolmente un programma comune. Si tratta piuttosto di un orientamento convergente, volto a superare il distacco della fede (e quindi dell'impegno pratico consapevolmente cristiano) da quelle realtà civili, sociali, culturali, le quali sfuggono alla presa di una riflessione morale individuale o — in altri termini — di una considerazione *sub ratione peccati*: tali realtà infatti si configurano come risultanti dall'opera collettiva della società civile e appaiono quindi *prima facie* quali dati indisponibili per la libertà del singolo.

Théologie des réalités terrestres è il titolo dell'opera (in due volumi, Bruges-Paris, 1947 e 1949) di G. THILS che ha dato maggiore divulgazione alla problematica in questione, e che obiettivamente meglio rappresenta preoccupazioni, metodo e limiti della letteratura dedicata ad essa. «Realtà terrestri» diventa una dizione diffusa, manca però un tentativo serio di darne una definizione univoca; sicché la dizione più che esprimere un concetto, appare la semplice etichetta convenzionale per indicare una serie di realtà (lavoro, cultura, politica, storia, scienza, tecnica...) che hanno questo di comune: d'essere polarizzanti per la comune coscienza e prassi civile degli uomini d'oggi, e d'essere viceversa ignorate dalla riflessione teologica e dalla catechesi cristiana.

La prossimità ideale di questa teologia delle realtà terrestri con i tentativi di rinnovamento teologico in Francia, di cui già si è parlato, è ribadito dalla presenza tra i suoi rappresentanti di alcuni nomi già incontrati recensendo quei tentativi (illustre tra tutti il caso di M.-D. Chenu).

Ma mentre i teologi di Saulchoir e la *théologie nouvelle* perseguivano lo scopo della «pre-

senza» della teologia alla cultura attraverso un riesame dell'identità di questa sotto lo stimolo di quella, la teologia delle realtà terrestri cerca di guadagnare diritto di cittadinanza all'interno della teologia a quelle «realtà» e a quegli aspetti dell'esperienza umana che appaiono di fatto polarizzanti nella cultura moderna.

La consistenza teologica di questa letteratura appare oggi straordinariamente esile, ed il suo rilievo dal punto di vista storico-dottrinale è legato unicamente alla pertinenza dei problemi ch'essa propone alla riflessione teologica successiva; ma ad essi questa teologia dà formulazione soltanto molto imprecisa ed immatura.

Riferendoci all'opera di G. Thils, possiamo rilevare come le categorie teologiche di fondo siano ancora quelle della manualistica più convenzionale. La tesi centrale che egli difende è quella dell'appartenenza di diritto delle «realtà terrene», o sinonimamente dei «valori temporali», del «mondo», all'oggetto materiale della teologia dommatica; una certa enfasi è posta sul profilo propriamente dommatico della teologia di cui viene tracciato il programma, per distinguerla dall'antica e marginale attenzione che la teologia morale accordava a temi come la società, il lavoro, l'arte.

La giustificazione della tesi centrale è cercata nel carattere universale della redenzione cristiana, che abbraccia anche il cosmo e la dimensione sociale dell'umanità: «lo Spirito santo quando è dato agli uomini, non è inoperoso, ma viene a "trasfigurare" le creature ragionevoli e renderle "deiformi". Questa "trasfigurazione" è, senza dubbio, dapprima ontologica: ci fa cioè "figli di Dio", ma deve ugualmente divenire psicologia, fisica, esteriore, deve, in altri termini, toccare e trasformare le intelligenze e i sentimenti, il corpo e la carne, l'azione sociale e culturale» (p. 92). L'universalismo cosmico e sociale della redenzione è affermato sulla base di testi paolini e giovannei che si possono facilmente intuire. Alla mancanza di una teologia delle realtà terrene — tanto più sorprendente quanto più ovvia è la sua necessità in base all'argomentazione precedente — Thils imputa il dualismo tragico tra chiesa e «mondo», che si riflette nell'esistenza del singolo cristiano come rinuncia a vivere l'impegno temporale sotto il segno della vocazione cristiana: vengono a questo proposito usate espressioni che anticipano le successive denunce della «privatizzazione» del cristianesimo (J. B. Metz). L'origine di tale dualismo è fatta coincidere con l'inizio dell'epoca moderna, con la consapevolezza nuova che l'uomo «adulto» (cfr. p. 43) viene acquistando dell'autonomia della propria attività tecnica, culturale e politica. Ma in nessun modo è tentata una diagnosi delle cause storiche che inducono l'uomo a «reagire contro le forze religiose e antiche che avevano, come egli credeva, ostacolato la sua emancipazione» (p. 21). La mancanza di tale analisi storica — delle responsabilità ecclesiastiche, ed insieme di quelle da imputarsi alla filosofia moderna dell'impresa civile — determina una disperata genericità e ingenuità della teologia progettata da Thils: le «realtà terrene» non hanno identità storico-sociale precisa, ma vengono definite riferendosi immediatamente e simultaneamente per un verso alla antropologia scolastica, per altro verso alla letteratura biblica. L'assenza dell'analisi storica da un lato, e l'antropologia filosofica (anima e corpo) e teologica (naturale e soprannaturale) scolastica dall'altro, determinano più in particolare il persistere della impostazione sottilmente dualistica nella riflessione sui temi temporale-spirituale, chiesa-mondo. Le due realtà vengono supposte come in qualche modo già costituite al di fuori del loro rapporto reciproco. Certo, in mille modi viene affermata la necessità di istituire tale rapporto, ma il linguaggio usato rivela attraverso molteplici indizi come il «temporale» venga ad aggiungersi quasi quale secondo oggetto di interesse e d'impegno della vita cristiana: *anche* esso è importante, *anche* in esso si realizza l'obbedienza a Dio, *anche* esso è redento, ecc.

L'ideale storico che complessivamente ne emerge è quello della restaurazione del modello civile cristiano medioevale, aggiornato alle nuove acquisizioni culturali e tecniche. Significativamente, l'inno della festa di Cristo Re offre a Thils i termini mediante i quali parafrasare la propria visione di una società cristiana.

Tra le «realità terrestri» attenzione in qualche modo privilegiata è accordata al lavoro. L'opera classica sul tema è quella di M.-D. CHENU (*Teologia del lavoro*, del 1954, citiamo dalla trad. it., Torino 1964).

L'idea di lavoro che Chenu pone al centro della sua riflessione è chiaramente tributaria dell'esperienza e della cultura moderna: non si tratta più soltanto del lavoro come necessità penosa dell'uomo costretto a trarre con sudore dalla terra i mezzi per il proprio sostentamento, ma si tratta di un «elemento primario della costruzione del mondo»; «il lavoro è fattore di umanizzazione, diventando il perno della socializzazione grazie alla quale l'umanità supera una tappa decisiva, nella sua marcia collettiva» (p. 36).

Dunque il lavoro diventa elemento primario di una concezione complessiva della vicenda sociale dell'umanità, interpretata secondo il modello evolutivo: «Come l'uomo è compiuto anatomicamente nell'evoluzione del cosmo, così nell'evoluzione del secondo l'uomo si compie socialmente; il lavoro ha una parte di primo piano in quest'evoluzione» (p. 41).

Quest'immagine del lavoro e della storia appare prossimamente ispirata soprattutto dalla «teologia» di Teilhard de Chardin, ma dipende certo remotamente anche dalla filosofia moderna (Hegel, Marx) e dall'esperienza civile che quella filosofia tenta di interpretare. E tuttavia manca nello studio di Chenu un confronto sistematico ed approfondito con quella filosofia e con l'esperienza civile soggiacente.

Per l'immagine del lavoro abbozzata vengono subito cercate una interpretazione e una autorizzazione bibliche: l'intento è realizzato ricorrendo ad un triplice schema:

- a) «l'uomo collaboratore della creazione e demiurgo della propria evoluzione», schema che avrebbe il proprio fondamento nei cc. 2 - 3 della *Genesis*;
- b) «la prospettiva escatologica», la quale secondo Chenu «porta a termine e non annulla, malgrado la frattura della morte, la prospettiva terrena»; usando formule certo calibrate e sobrie, pure Chenu scorge ne «i cieli nuovi e la terra nuova» il punto d'approdo dell'evoluzione laboriosa dell'umanità;
- c) lo schema dell'«incarnazione», per il quale «tutto ciò che è umano è materia di grazia» (cfr. pp. 44-46).

Dei tre schemi non è tentata una integrazione reciproca, ma soprattutto non è mostrato come la reinterpretazione biblica del lavoro secondo i tre schemi possa produrre un giudizio e un discernimento cristiano in rapporto ai problemi e ai conflitti che hanno il lavoro moderno alla loro origine.

Per altro Chenu rimane consapevole di aver aperto un compito per la teologia, più che avergli dato evasione; il compito cioè di «tornare a porre per conto nostro il problema dell'uomo come ce lo fa conoscere la scoperta delle sue nuove risorse in una economia del mondo in cui il lavoro è apparso in fine in tutta la sua forza, personale e comunitaria, metafisica e storica»; compito che va affrontato senza scorciatoie, quale sarebbe ad esempio quella di «appropriarci di una fetta di umanesimo marxista, una fetta buona, scartando le cattive» (p. 84).

In definitiva il merito di Chenu — come per altro di gran parte di questa letteratura sulle «realità terrestri» — è assai più quello di proporre compiti obiettivamente includibili alla teologia contemporanea, che quello di tracciare sintesi, le quali chiederebbero analisi più approfondite, una riflessione più rigorosa, e non semplicemente articolata in aforismi, suggestivi, ma indeterminati.

4/ La teologia della storia

Il problema fondamentale con il quale la teologia delle realtà terrestri continuamente e attraverso molteplici formulazioni si scontra, è quello del senso della storia in rapporto alla speranza escatologica, che indiscutibilmente qualifica la concezione cristiana dell'esi-

stenza. Speranza «escatologica» sta qui per speranza oltre-storica, oltre-temporale e oltre-terrena che dir si voglia: al di là della duplicità degli schemi rappresentativi, temporali o spaziali, è indiscusso (negli anni '40 almeno) il fatto che la salvezza non appartenga alla storia. Il problema circa il valore della storia — e dunque circa il valore di ciò che l'uomo opera nel tempo, e che attraverso i tempi sotto molti profili pare accumularsi — coincide con il problema del rapporto tra storia e salvezza escatologica.

Esattamente in questi termini venne discusso animatamente il problema, ancora nell'area francese tra il 1943 e il 1949, tra le opposte correnti degli «incarnazionisti» e degli «escatologisti».

I neologismi con i quali vennero battezzate le parti, e che furono poi abusivamente sfruttati per qualificare o squalificare ogni possibile posizione teologica, sono di L. MALEVEZ, che li propone in una recensione del dibattito al quale rimase largamente legata la storiografia teologica successiva (*Deux théologies catholiques de l'histoire*, in: «Bijdragen» 10, 1949, 225-240).

Molto schematicamente — ma lo schematismo è proprio degli stessi protagonisti del dibattito ed è una delle espressioni più evidenti dell'im maturità del tema in quegli anni — le posizioni sono queste. Gli «incarnazionisti» (H. M. Feret, M. J. Montuclard, D. Dubarle, G. Thils, B. de Solages e prima di tutti costoro T. de Chardin, le cui prospettive soprattutto in De Solages si riflettono) hanno una visione progressistica della storia, la quale li conduce a scorgere in essa una graduale approssimazione del Regno, e quindi anche un rapporto di fondamentale continuità tra temporale ed eterno.

Gli «escatologisti» invece (J. Huby, J. Daniélou, L. Bouyer) ritengono impossibile per il cristiano riconoscere un senso della storia, e in particolare un senso progressivo, al di fuori della progressione scandita dagli eventi divini; il compimento della *storia* della salvezza in Gesù Cristo fa sì che nessun progresso rimanga possibile tra «incarnazione» e «parusia»; sicché la storia profana è irrilevante in ordine al Regno e di essa non è possibile nessuna «teologia» — né conseguentemente delle «realtà terrene», se concepite come entità il cui senso è solidale con quello della storia terrena.

Le due posizioni negli anni '40 si esprimono con scritti dichiaratamente polemici, quasi manifesti contro i pericoli dominanti (visti in direzioni opposte).

Un tentativo di mediazione — per altro abbastanza ovvio e prevedibile, alla luce dei presupposti teologici generali scolastici ancora prevalenti — fu quello realizzato da Y. CONGAR in *Jalons pour une théologie du laïcat* (Paris 1953, pp. 116-145): si deve certamente riconoscere un aspetto «progressivo» nella storia, ma si deve insieme identificare il termine ideale di tale «progresso» non nel Regno di Dio, ma nella ricostituzione dell'*état d'intégrité*; evidente è la tributarietà nei confronti della distinzione tra naturale e soprannaturale, tra bene comune temporale e bene comune spirituale, propria della scolastica posttridentina e riformulata da J. Maritain in rapporto all'esperienza storico-sociale contemporanea.

Anche sotto il profilo del problema dibattuto in questa disputa appaiono nodi cruciali — per l'ulteriore chiarimento teologico — da un lato il superamento dell'estrinsecismo dei rapporti tra «naturale» e «soprannaturale», e dall'altro lato l'inizio di una riflessione cristiana sulla storia che superi la progettazione soltanto astratta del problema ed entri nell'analisi delle componenti qualificanti l'attualità storica determinata.

III/ TEOLOGIA E PENSIERO ANTROPOCENTRICO

Come accennavamo all'inizio, il confronto della teologia con le istanze più profonde della cultura contemporanea si produce in Germania e non in Francia, e coincide con un avvicendamento della teologia tedesca nella posizione egemone ch'era stata propria della

teologia francese durante gli anni '40 e '50. Il confronto di cui si dice avviene nella forma di una comparazione della tradizione filosofica tomista con la teoria della conoscenza propria della filosofia contemporanea. Certo non è molto facile parlare di una teoria così definita.

Più che di una teoria, si deve parlare di un requisito formale tendenzialmente riconosciuto come imprescindibile da tutte le correnti filosofiche contemporanee: il requisito dell'essenziale e riflessa mediazione antropologica d'ogni conoscenza umana.

Artefici di questo confronto appaiono — tra gli altri — K. Rahner e (non tedesco ma pure strettamente legato a questa area linguistica) E. Schillebeeckx.

Se soltanto di essi ci occupiamo, ciò è giustificato dal rilievo polarizzante che il loro pensiero ebbe in rapporto all'opinione pubblica teologica, specie ai tempi del concilio.

Inizieremo questo paragrafo con un cenno alla teologia kerygmatica, un episodio teologico sintomatico, che rivela come fosse ineluttabile un nuovo pensiero della fede più immediatamente correlato al generale pensiero «moderno» (anche dei credenti).

I/ La teologia kerygmatica

I fermenti di insoddisfazione nei confronti della teologia scolastica dominante non si espressero nella Germania tra le due guerre come opposizione esplicita a quell'indirizzo, ma nella forma di movimenti di pensiero paralleli, soltanto giustapposti all'orientamento teologico dominante.

L'osservazione vale per R. Guardini, il cui impegno intellettuale sfugge alla rigorosa qualificazione di «teologico»: anche la intitolazione della sua cattedra di insegnamento a Berlino (*katholische Weltanschauung*, visione cattolica del mondo) sottolinea questa eccentricità della riflessione di Guardini rispetto ai quadri convenzionali della teologia. Tale eccentricità consente appunto a Guardini di perseguire un rinnovamento del pensiero religioso in senso positivo (liturgia, scrittura, pensiero di Agostino in particolare), nel confronto con la cultura moderna (personalismo, filosofia dei valori), e soprattutto con attenzione empirica (psicologica) alla vita, senza suscitare la diffidenza della teologia ufficiale.

Qualche cosa di analogo può dirsi di K. Adam, che pure qualche difficoltà ebbe da parte della teologia neoscolastica e della autorità ecclesiastica: interlocutore ideale della sua riflessione sulla fede, la chiesa e la figura di Cristo, non è l'ambiente accademico, ma il grande pubblico che ne decretò il successo.

La divaricazione tra una teologia accademica e scientifica (neoscolastica), non capace di comunicare con la coscienza cristiana comune, e una teologia invece espressamente rivolta alla predicazione viene esplicitamente teorizzata dalla *Verkündigungstheologie*, o «teologia kerygmatica», che ebbe come protagonisti un gruppo di gesuiti di Innsbruck: J. A. Jungmann, F. Lakner e H. Rahner. Proprio accedendo alla forma teorica e riflessa, l'indirizzo obiettivo dei movimenti di riforma della cultura cattolica in Germania tra le due guerre mostra la sua precarietà: non è possibile perseguire il programma di tessere un rapporto tra la fede e la vita, tra la fede e la cultura contemporanea, senza sottoporre a revisione l'impianto teorico complessivo della teologia caratterizzato dall'unilaterale privilegio accordato al Magistero e alla filosofia tomista (o neoscolastica). È in ogni caso indubbia la fecondità dei fermenti suscitati in quel periodo dai movimenti liturgico, ecclesiologico e biblico, come pure il valore critico almeno in forma sintomatica di quei movimenti nei confronti della teologia ufficiale.

L'aggressione esplicita del problema fondamentale, e cioè del problema costituito dalla divaricazione tra pensiero moderno e contemporaneo da un lato e teologia cattolica dall'altro, è merito indiscutibile di K. Rahner, il quale suggerisce quale soluzione del problema medesimo il programma di una «svolta antropologica» della teologia.

2/ Rahner

Il programma generale di rinnovamento della teologia proposto da Rahner non è impresa solitaria: certamente ha radici nel contesto teologico e culturale entro il quale Rahner inizia la sua riflessione. Sono state proposte diverse descrizioni schematiche delle matrici del pensiero di Rahner; ricordiamo rapidamente le più divulgate.

Rahner è assegnato alla «scuola heideggeriana cattolica» (così denominata da E. Przywara, cfr. K. LEHMANN-K. RAHNER, *Bilancio della teologia del XX secolo*. Roma 1972, vol. IV, p. 183, n. 2); e cioè al circolo di quei filosofi cattolici che insieme a lui frequentarono a Friburgo i seminari di M. Heidegger e condivisero il programma di rinnovamento della ontologia classica in aderenza alle istanze della filosofia moderna: si tratta di G. Siewerth, J. B. Lotz, M. Müller, B. Welte.

Non alternativa ma integrativa rispetto a questa prima indicazione, è l'altra che scorge in J. Maréchal il filosofo maestro di Rahner. Di fatto Maréchal costituì per tutti i filosofi cattolici tedeschi sopra ricordati un punto di riferimento esemplare, e per questo aspetto fondamentale: egli tentò di interpretare il pensiero di S. Tommaso in maniera tale da scorgere la possibile integrazione in esso delle istanze (critico-trascendentali) elevate dalla filosofia moderna (Kant). Il riconoscimento di un debito nei confronti di Maréchal è esplicito di Rahner (cfr. la Prefazione alla 2^a ed. di *Geist in Welt*, 1957) il quale associa sotto questo profilo a Maréchal Rousselot, ma circoscrive tale debito riducendolo allo «spirito della loro interpretazione di S. Tommaso».

Nella stessa linea può essere ricordato remotamente anche Blondel — che per altro Rahner non mostra di aver accostato direttamente — e può così essere individuato un tenue filo che collega il programma di rinnovamento della teologia di Rahner ai precedenti francesi. In ogni caso, come risulterà anche dall'esposizione seguente, questi collegamenti servono al più per la ricostruzione della biografia intellettuale di Rahner, il quale però nello sviluppo ulteriore molto sistematico e compatto del suo pensiero mostra una sostanziale indipendenza da Maréchal come da ogni altra organica filosofia precedentemente elaborata, al di fuori del riferimento alle esigenze specifiche della riflessione teologica. L'osservazione vale anche per il rapporto con Heidegger: se certamente rimane aperto lo spazio per approfondimenti di tale rapporto nel momento genetico del pensiero di Rahner, è dubbio che essi possano molto illuminare tale pensiero nella sua forma matura, molto presto raggiunta e poi autonomamente elaborata. Anche categorie tecniche quali *Dasein*, *existential*, *existentiell* — per le quali è ovvio supporre una origine heideggeriana — vengono poi usate da Rahner con significato del tutto indipendente e comprensibile soltanto all'interno della sua specifica problematica teologica (cfr. in proposito K. LEHMANN, *o.c.*, pp. 163 s.).

La preoccupazione fondamentale che muove tutta la teologia rahneriana può essere accostata a quella già propria della *théologie nouvelle*: sempre è in questione la possibilità di ricomprendere il mistero cristiano nell'orizzonte del pensiero contemporaneo.

Il guadagno sostanziale di Rahner rispetto a quella teologia ci sembra quello consentito da una comprensione dell'epoca moderna — quanto meno sotto il profilo culturale — molto più precisa di quella espressa dagli accenni rapsodici al tema che si incontrano nella *théologie nouvelle*.

E questo — paradossalmente — è vero, pur rifiutando Rahner, sia nelle dichiarazioni programmatiche che nei fatti, un confronto tematico con la cultura contemporanea. Il confronto avviene in maniera implicita, senza che Rahner scorga la opportunità o addirittura la necessità di mettere a punto il rapporto della fede cristiana alla filosofia marxista, esistenzialista, fenomenologica, o genericamente al pensiero «moderno». Al contrario, il suo discorso rimane sempre intenzionalmente centrato sulla *Sache* teologica. È chiarifi-

cante a questo proposito un passo in cui egli descrive come intende l'attualità del pensare teologico, con riferimento al tema cristologico:

«Se poi chiediamo spiegazione alla teologia corrente su punti in cui non ci appare molto chiara, gli interroganti siamo noi, quali dobbiamo essere oggi. Infatti il punto di vista storico è imposto in precedenza e inevitabilmente ad ogni uomo, come è anche con-determinata la prospettiva sotto cui dobbiamo considerare le verità eterne di Dio, se vogliamo farle diventare vere realtà dello spirito, del cuore e della vita nella nostra esistenza concreta. Con ciò non si afferma che sia in generale molto utile per la teologia prendere per punto esplicito di partenza di tale riflessione critica sulla cristologia oggi in voga alcune caratteristiche della nostra situazione spirituale, appresa riflessamente. Per lo più con tale metodo non si ricava molto, già perché le caratteristiche del tempo attuale, conosciute riflessamente, sono con ogni verosimiglianza segni di un tempo già in declino... È meglio mirare semplicemente alla realtà, alla cristologia stessa.

Però si deve avere il coraggio di investigare, di non essere soddisfatti, di pensare col cuore che si ha, e non con quello che si dovrebbe avere eventualmente. Allora si potrebbe aver fiducia di scavare qualche cosa su cui dovremmo riflettere oggi. Infatti non ha senso il pretendere d'essere moderni ad ogni costo. L'unica cosa che si deve fare qui è non pensare che si debba per ansia, sfiducia e ortodossia male intesa rinnegare quello che si è, ma parlare sinceramente a se stessi e costruire sulla convinzione che Dio fa grazia anche al nostro tempo, come ha perdonato altre volte i peccatori» (*Saggi di cristologia e mariologia*, Roma 1965, pp. 11 s.).

Dunque, la «modernità» della teologia non è — secondo Rahner — garantita da un confronto tematico con le idee «moderne», ma è semplicemente garantita da due fatti: il teologo è «moderno», nel senso che appartiene alla sua epoca e ne porta in sé i tratti positivi e negativi; il teologo d'altra parte porta se stesso nell'interrogazione teologica. Con ciò è già implicitamente insinuata l'acquisizione fondamentale della filosofia moderna, che impone secondo Rahner una «svolta» alla teologia — e cioè la «svolta antropologica». Tale acquisizione può essere così formulata, con le parole stesse di Rahner (che però non vogliono definire l'uomo «moderno», ma l'uomo *tout court*):

«l'uomo è visto come preambolo di ogni realtà, perché, in quanto soggetto conoscente, non è semplicemente "cosa" tra le cose e quindi possibile oggetto di indagine, ma è al tempo stesso presente in ogni affermazione sulla realtà» (*Mysterium salutis*, vol. IV, Brescia 1970, p. 12, con qualche ritocco alla trad. it.).

Tale concezione dell'uomo, del quale è sempre questione qualunque sia l'oggetto su cui ci si interroga, impone anche alla teologia — come ad ogni altra scienza incondizionata (in tal senso «filosofica») — la prospettiva «trascendentale»: e cioè la prospettiva per cui «affrontando qualsiasi argomento teologico, affrontiamo insieme le condizioni necessarie alla sua conoscenza nel soggetto teologico e mostriamo che esistono tali condizioni aprioristiche per la conoscenza di questi oggetti; tali condizioni implicano ed affermano già di per sé qualcosa circa l'oggetto, il modo, i limiti e il metodo della sua conoscenza» (*Ibidem*, p. 12).

Per quanto attiene al rapporto tra prospettiva trascendentale e pensiero moderno, Rahner accenna in questo contributo in maniera rapida ed elusiva, senza impegnarsi in approfondite analisi, a come il «mutamento antropologico-trascendentale» costituisca il nocciolo della vicenda vissuta dalla filosofia «dai tempi di Descartes e Kant e attraverso l'idealismo tedesco fino all'odierna filosofia esistenzialistica» (*Ibidem*, p. 22). E d'altra parte suggerisce una corrispondenza (sotto il profilo delle esigenze a cui si cerca di dare risposta) tra la «svolta antropologica» da lui proposta e la «demitologizzazione» della teologia protestante (p. 18).

Prima ancora che Rahner definisse e praticasse espressamente il metodo «antropologico esistenziale» o «trascendentale» in rapporto all'oggetto teologico, egli ne gettò i fonda-

menti nella seconda delle sue opere correntemente qualificate come filosofiche, e cioè in *Uditori della parola* (1937, ma pubblicato nel 1941 e rivisto da J. B. Metz nel 1963, trad. it., Torino 1967).

La « filosofia della religione » (o più espressamente del cristianesimo) in essa svolta consiste infatti nella ricerca delle condizioni trascendentali che consentono di intendere come l'uomo (credente) possa e debba prestare attenzione ad una eventuale rivelazione storica di Dio. Queste condizioni sono sinteticamente individuate in due attributi « essenziali » dell'uomo: « a) l'uomo è *spirito*, che si trova essenzialmente di fronte al Dio ignoto e libero, di cui non si può precisare il significato partendo dal mondo e dall'uomo... L'uomo deve perciò sempre lasciarsi condizionare dalla eventualità di una rivelazione di questo Dio, in forza della quale egli diventa pienamente se stesso; giacché il suo rapporto di trascendenza, disposto liberamente e ineluttabilmente da Dio in questo o in quel modo, costituisce anche la sua essenza concreta. b) L'uomo è essere *storico* anche in quanto spirito, per cui (...) anche nel fondare la sua esistenza spirituale è tenuto a inserirsi nella sua storia. Perciò già in forza della sua essenza originaria, è orientato all'evento storico della rivelazione, qualora si verificasse » (p. 42).

La qualifica di tali attributi come « essenziali », o addirittura la loro coincidenza con l'essenza dell'uomo proprio per questo motivo definito come « uditore della parola », comporta dal punto di vista formale la deducibilità dei medesimi attributi della esperienza umana universale, indipendentemente dal riferimento al *fatto* a-posteriori della fede; ma è anche vero che al reperimento di questi attributi Rahner giunge interrogandosi espressamente circa le condizioni trascendentali dell'atto di fede cristiano.

La prospettiva « trascendentale », quale appare nell'applicazione di *Uditori della parola*, può essere qualificata come un genere di riflessione formalmente filosofico — anche se condotto da un interesse esistenziale teologico. L'interesse in questione è quello consistente nell'esplicitazione delle condizioni antropologiche della possibilità e della comprensibilità di una rivelazione storica di Dio come è quella che si realizza in Cristo. La medesima prospettiva « trascendentale » appare qualitativamente diversa nelle applicazioni a temi teologici cristiani speciali, come quelli della grazia e dell'unione ipostatica, che hanno rilievo cruciale nel sistema rahneriano.

Limitiamoci a documentare l'affermazione in riferimento al tema « grazia ». La tesi caratteristica di Rahner in questa materia è l'affermazione di un « esistenziale soprannaturale » che caratterizzerebbe la condizione umana universale. Dicendo « esistenziale » ci si riferisce ad una « determinazione real-ontologica dell'uomo storico » (LThK², III, p. 1301), e cioè ad una determinazione della soggettività umana che concorre obiettivamente a plasmare l'intero della sua « esperienza », del suo conoscere e del suo agire, della sua coscienza accessibile anche alla riflessione filosofica. Qualificando l'esistenziale come « soprannaturale » si intende sottolineare come tale determinazione, pure plasmando la coscienza, appaia non intellegibile nella sua essenza mediante la semplice riflessione filosofica (o « trascendentale »).

Già questa spiegazione dei termini configura l'aporia: siamo di fronte ad un « trascendentale » (« esistenziale ») trascendentalmente (nel senso filosofico) inaccessibile.

L'argomentazione che conduce Rahner ad affermare un simile « esistenziale soprannaturale » non può che essere teologica, e cioè a-posteriori, istituita a partire dalle convinzioni proprie della fede e suscitate dall'ascolto della Parola storicamente rivolta all'uomo.

L'argomentazione è di fatto la seguente. Già prima della giustificazione mediante la grazia santificante — sia essa comunicata attraverso un sacramento o senza di esso — l'uomo sta sempre sotto la volontà salvifica universale e infralapsaria di Dio, è sempre soggetto all'offerta della sua grazia, e quindi assolutamente obbligato al fine soprannaturale.

Questa « situazione » — distinta dall'accettazione soggettiva, e quindi dallo stato di grazia — precede ogni azione libera dell'uomo e opera come fattore determinante di essa; es-

sa non esiste solo nel pensiero e nella intenzione di Dio, ma è una determinazione «esistenziale» dell'uomo stesso; aggiunta gratuitamente alla «natura», per quanto *sempre* presente nell'ordine storico concreto. Soltanto in quanto determinazione «esistenziale» — e cioè ontologicamente inerente al soggetto umano — essa rende ragione per un verso del fatto che l'uomo non possa mai sottrarsi al fine soprannaturale senza rinnegare se stesso, per altro verso del fatto che i suoi atti abbiano sempre un valore, e dunque un oggetto formale, soprannaturale (abbiamo sintetizzato l'articolo *Esistenziale-soprannaturale* di *Sacramentum Mundi*, trad. it., vol. III, Brescia 1975, pp. 591 s.).

Che significato dare al metodo «antropologico-trascendentale», alla luce della sua applicazione concreta consistente nella deduzione teologica dell'«esistenziale soprannaturale»? Qui non si tratta più di deduzione filosofico-trascendentale delle condizioni a-priori che rendono pensabile-credibile la verità della fede; ma semplicemente di un procedimento logico regressivo che, procedendo per un lato da alcune affermazioni date come certe dalla fede, e per altro lato da alcuni assiomi antropologici generali, giunge a formulare gli asserti che ne consentono la congruenza.

La fedeltà all'accezione più rigorosa — e a nostro giudizio propria dell'originario programma di Rahner — della prospettiva «antropologico-trascendentale» esigerebbe che non ci si fermasse alla deduzione della nozione (o della definizione nominale?) di «esistenziale soprannaturale»; ma piuttosto che si mostrasse attualmente l'attitudine di quella categoria a chiarire l'«esperienza» universale dell'uomo, nella quale — secondo la tesi stessa di Rahner — quell'«esistenziale» dovrebbe apparire operante.

Di fatto Rahner ha parlato insistentemente di «esperienza della grazia» (cfr. l'articolo con questo titolo in: *Schriften zur Theologie*, vol. III, pp. 105-109), ed ha soprattutto tentato in scritti di carattere meditativo, di individuare i segni della grazia nella esperienza umana più fondamentale e semplice (cfr. soprattutto *Alltägliche Dinge*, Einsiedeln 1964). Un aspetto questo del lavoro teologico di Rahner che dovrebbe essere valorizzato, ma per la cui valorizzazione mancano forse a Rahner gli strumenti riflessi (e in tal senso le istanze tenute vive dalla «estetica» teologica di Balhasar potrebbero essere utilmente composte con quelle sistematico-trascentali di Rahner).

Riguardo alla concreta esecuzione del procedimento «trascendentale» ci pare importante chiarire con K. Lehmann che: «Questo procedimento del pensiero è relativamente estraneo alla filosofia scolastica tradizionale e alla moderna riflessione della filosofia trascendentale, tanto più che non viene preso in considerazione il posto ch'esso occupa dal punto di vista della storia della filosofia. In questo senso Rahner utilizza a ragione veduta il concetto «volgare» di «trascendentale», concetto che trova la sua giustificazione più nell'uso concreto che di esso si fa in teologia che non in una riflessione metodologica propriamente detta. È innegabile l'efficacia di un simile modo di pensare... Tuttavia, tale posizione di pensiero non è giustificata dal punto di vista propriamente filosofico» (o.c., p. 163).

In realtà non mancano molteplici dichiarazioni di Rahner che manifestano la sua consapevolezza della fragilità dei presupposti filosofici della propria teologia, che anzi protestano la sua incompetenza filosofica (cfr. lo scritto *Zum Geleit*, concepito come lettera a P. EICHER, e pubblicato a prefazione dello studio di costui, *Die anthropologische Wende. K. Rahners philosophischer Weg...*, Freiburg i. Br. 1970, studio questo dedicato alla «filosofia» di Rahner).

Al di là della confessione autobiografica, Rahner manifesta un più generale scetticismo circa la possibilità per la teologia nel momento attuale di riferirsi ad una filosofia organica e scientificamente elaborata, e pensa sia ineluttabile per il teologo oggi *philosophari* in proprio, seppure in maniera frammentaria e senza giungere mai ad una sintesi soddisfacente (cfr. *Filosofia e procedimento filosofico in teologia*, in: *Nuovi Saggi*, vol. III, Roma 1969, pp. 73-97).

L'indeterminatezza dell'idea e del metodo «trascendentale» — idea e metodo che innegabilmente sostengono una funzione fondamentale nell'intera riflessione rahneriana — pare essere all'origine anche di alcune ambiguità del suo pensiero inerente a temi propriamente teologici.

Ricordiamo soltanto che accuse o dubbi in questo senso sono stati formulati, oltre che a proposito della già menzionata idea di «esistenziale soprannaturale», a proposito dell'idea strettamente congiunta dei «cristiani anonimi» (cfr. l'art. con questo titolo in: *Nuovi Saggi*, vol. I, Roma 1968, pp. 759-772); e ancora a proposito della sua teologia trinitaria, che tenta di tradurre la comprensione del mistero in termini di autocomprensione dell'uomo (cfr. l'articolo di *Mysterium salutis*, vol. III, Brescia 1969, pp. 401-502). Ma tutte le perplessità o le esplicite accuse su temi più analitici possono facilmente essere ricondotte al nodo irrisolto in Rahner del rapporto tra sapere teologico «antropologico-esistenziale» e storia della salvezza; oppure — per esprimersi in termini suoi propri — al nodo del rapporto tra «trascendentale» e «categoriale». L'accusa in tal senso può articolarsi in due modi complementari, plausibilmente preferiti rispettivamente da teologi e filosofi:

a) Rahner risolve la contingenza e unicità imprevedibile della storia nella necessità e universalità delle categorie «trascendentali», e cioè — indulgendo a neologismi — «trascendentalizza» la storia.

b) Rahner costringe la comprensione trascendentale (filosofica) del soggetto umano nel letto di Procuste costituito dalla necessità di giustificare il *fatto* cristiano.

Se tale duplice accusa appare insostenibile nella sua perentoria enunciazione, si può però riconoscere quanto segue. Effettivamente è piuttosto sporadico il riferimento alla storia biblica — al vangelo in particolare — nei contributi propriamente teologici di Rahner (non evidentemente nei suoi scritti spirituali o nelle sue prediche). È vero anche che sotto il profilo teorico non appare convenientemente mostrata la necessità — pure spesso verbalmente ribadita — della mediazione storico-salvifica per accedere alla comprensione dell'uomo, di Dio, di Cristo, dell'escatologia che Rahner propone.

Già nelle opere filosofiche la necessità «trascendentale» per l'uomo di riferirsi alla storia per accedere alla comprensione di sé pare ridursi — nell'argomentazione effettiva — alla necessità di riferirsi all'esperienza sensibile (corporea), che in realtà può essere qualificata come «storica» in senso soltanto molto generico.

È vero infine — e di questo già s'è visto qualche cosa — che la riflessione «trascendentale» di Rahner non è spesso tale in senso proprio (filosofico-epistemologico), ma è solo il tentativo di integrare una pluralità di *dati* teologici mediante l'elaborazione di categorie pensate *ad hoc*, ma non discusse in maniera soddisfacente nella prospettiva antropologico-trascendentale.

Al di là della sua parziale indeterminatezza sotto il profilo filosofico-epistemologico e delle aporie irrisolte, al di là anche di alcune conseguenti ambiguità a livello propriamente teologico, la «svolta antropologica» patrocinata da Rahner dimostrò tuttavia la propria fondamentale pertinenza e fecondità attraverso la ricchezza delle stimolazioni e dei risultati prodotti nei diversi settori della teologia.

Numerosissime sono le iniziative editoriali collettive che ebbero Rahner come animatore (cfr. un elenco in tal senso in *Bilancio della teologia del XX secolo*, vol. II, p. 76) e nelle quali si espresse la sua egemonia almeno nei confronti della teologia tedesca tra il 1957 e il 1967.

Ma la produzione propria del teologo copre già per se stessa la quasi totalità dei temi più dibattuti dalla teologia, e con contributi determinanti in rapporto agli sviluppi successivi dei singoli temi. Basti, a documentazione di quest'affermazione, l'elenco esemplificativo di alcuni suoi titoli (tra parentesi le date della prima pubblicazione): sulla questione dello sviluppo del dogma (due articoli, del 1954 e 1958); *Ispirazione della scrittura* (1957);

Teologia del nuovo Testamento (1962); *Scrittura e tradizione* (1963); *Natura e grazia* (1957); *Teologia del simbolo* (1959); *Chiesa e sacramenti* (1960); *Sulla teologia dell'incarnazione* (1958); *La cristologia nel quadro di una concezione evolutiva del mondo* (1961); *Sulla questione di un'etica formale esistenziale* (1955).

3/ Schillebeeckx

Parallelo, ma per qualche aspetto alternativo rispetto al progetto di rinnovamento teologico di Rahner, è quello di Schillebeeckx, pure preoccupato di aggiornare la teologia cattolica alle istanze della cultura contemporanea. I due teologi appaiono indubbiamente tra i più influenti sull'opinione pubblica cattolica internazionale all'epoca del concilio, e gli stessi lavori del concilio portano l'impronta decisiva del loro contributo. Nel periodo immediatamente successivo la loro *leadership* teologica si esprime nella fondazione della rivista «Concilium».

Tra i due autori si stabiliscono molto presto rapporti di conoscenza e di influenza reciproca. Rahner fu tra i primi recensori della prima importante opera di Schillebeeckx, la sua tesi di laurea, *Die sacramentale Heilseconomie* (1951), e la sua presentazione elogiativa contribuì in maniera determinante alla notorietà internazionale del teologo olandese. Il riferimento agli scritti di Rahner, d'altra parte, è, come si vedrà, esplicito nella riflessione di Schillebeeckx.

Pur legato prevalentemente all'area teologica tedesca, Schillebeeckx frequentò *Le Saulchoir*, dove discusse anche la sua tesi; recepì dunque le istanze caratteristiche del pensiero teologico francese degli anni '40 (di Chenu in particolare). Sotto questo profilo egli può essere considerato un anello di congiunzione tra le due aree linguistiche — francese e tedesca — tradizionalmente separate. Anche per questo aspetto, oltre che per le loro caratteristiche intrinseche (più divulgativi e meno puntigliosi sotto il profilo teorico), i suoi scritti erano destinati ad una più diffusa accessibilità e popolarità. La riflessione teologica di Schillebeeckx è caratterizzata da una forte instabilità, connessa all'attenzione (o alla soggezione) dell'autore ai diversi momenti polarizzanti del dibattito teologico internazionale (secolarizzazione, ermeneutica, politica, ecc.).

Certo è possibile riscontrare anche in Rahner un'analoga attenzione: ma mentre per costui tale attenzione si configura come allargamento e applicazione di una prospettiva teorica fondamentalmente costante a nuovi problemi, per Schillebeeckx viceversa ogni nuovo problema diventa occasione per rimettere in questione tutto l'impianto teorico del suo pensiero. Questo spiega perché egli sia oggi riluttante a pubblicare articoli redatti in anni lontani (cfr. quanto egli dice nella *Premessa di Intelligenza della fede*, Roma 1975, p. 8), e perché le due opere sue più organiche — sull'economia sacramentale e sul matrimonio — pure progettate in due volumi, siano rimaste incompiute con la pubblicazione del solo primo volume. In questo contesto ci interessano soltanto i suoi articoli di carattere teologico-fondamentale degli anni precedenti il concilio.

Trascuriamo perciò anche la tesi di laurea, nella quale pure è già presente in qualche modo la preoccupazione «antropocentrica»; l'affermazione più caratteristica lì svolta infatti è quella secondo cui i segni sacramentali sono gesti umani naturalmente (antropologicamente) simbolici, sui quali soltanto si innesta la valenza simbolica ulteriore connessa alla loro integrazione nell'economia salvifica. La tesi intende evidentemente superare quell'estrinsecismo positivisticò che caratterizza la visione dei sacramenti nella teologia scolastica corrente e nella coscienza cattolica diffusa. La stessa tesi è al fondo dell'opera dedicata a *Il matrimonio* (Roma 1968, originale del 1963).

In continuità con l'impostazione caratteristica della teologia degli anni '40, anche in Schillebeeckx al centro della riflessione fondamentale sta la problematica della storicità del dogma e della teologia, pur nella permanenza della verità rivelata.

Ma a tale problematica egli tentò di dare soluzione riferendosi non ad argomentazioni soltanto teologiche (differenza tra rivelazione e fede, tra *res* ed *enuntiabile*, « sostanziale soprannaturalità » del *lumen fidei*, cfr. quanto detto sopra a proposito di Chenu), ma ad una generale ritrattazione filosofica della epistemologia tomista.

Sotto questo profilo il suo tentativo ha ragioni di analogia con quello di Rahner, ed entrambi si distaccano, almeno nelle intenzioni, dalla genericità del rinvio alla cultura contemporanea proprio della teologia francese dell'immediato dopoguerra. Schillebeeckx stesso ha suggerito lo schema, poi largamente accolto dalla storiografia corrente, secondo cui interpretare i rapporti della propria teologia con quella di Rahner: la differenza dei due sistemi rifletterebbe fondamentalmente la differenza delle filosofie a cui essi si ispirano: quella di J. Maréchal per Rahner, quella di D. de Petter per Schillebeeckx. Nella interpretazione — per la verità alquanto schematica e imprecisa — proposta da Schillebeeckx, comune ai due filosofi sarebbe la preoccupazione di chiarire i limiti della conoscenza concettuale: limiti che, per quello che più immediatamente interessa la teologia, sarebbero stati ignorati dal « concettualismo rappresentazionista » della scolastica corrente.

L'espressione « concettualismo rappresentazionista » è suggerita chiaramente a Schillebeeckx dalla terminologia di Bouillard; la « rappresentazione » è contrapposta all'« affermazione », come il caduco al permanente, come il « vestito » al « contenuto » della verità. Sia per Maréchal che per De Petter « i concetti non possiedono alcun valore oggettivo in se stessi e per se stessi », il loro valore di verità si fonda sull'« aspetto non concettuale » della conoscenza. Ma la descrizione di quest'aspetto non concettuale vede i due filosofi divisi. Da Maréchal esso è descritto come « un elemento dinamico, non intellettuale: il dinamismo dello spirito umano verso l'infinità »; che tale dinamismo sia qualificato come « non intellettuale » costituisce secondo Schillebeeckx un'obiezione contro Maréchal. Mentre invece per De Petter l'aspetto non concettuale consiste in un « dinamismo *obiettivo* » e cioè in un « orientamento oggettivo dei nostri contenuti di conoscenza che rinviano pure essi verso l'infinito »: il concetto, più esattamente, il « concettualizzato », ci « rinvia » in una maniera determinata « verso la realtà, che tuttavia non comprende né domina » (cfr. per tutto questo *Il concetto di verità*, del 1954, in: *Rivelazione e Teologia*, Roma 1966, pp. 277-302, specie pp. 289-294).

Sul dinamismo oggettivo dei concetti Schillebeeckx è più preciso altrove: e cioè nel contesto dell'esegesi dei testi tomani che interessano « l'aspetto non concettuale della nostra conoscenza di Dio » (*Rivelazione e Teologia*, pp. 303-354, articolo del 1952): lì quel dinamismo viene interpretato mediante la chiave offerta dalla distinzione tra perfezioni predicamentali e perfezioni trascendentali; soltanto queste seconde consentirebbero ai nostri concetti di intenzionare Dio con verità, pur senza « comprenderlo ». Il discorso di Schillebeeckx in questo contesto ha tuttavia obiettivi più limitati: non è in questione il valore cognitivo dei « concetti » in generale, ma dei nostri concetti in rapporto alla conoscenza di Dio. Di questa distinzione — per altro imprescindibile — non troviamo segni di consapevolezza negli scritti di Schillebeeckx.

Schillebeeckx non può invece nascondersi la problematica differenziale posta dalla conoscenza per fede rispetto alla conoscenza di Dio implicita nel dinamismo generale della coscienza umana. Tanto più che appunto da problemi inerenti alla conoscenza per fede (valore delle formule dogmatiche, delle affermazioni teologiche in generale) nasce il suo interesse ad una critica del « concettualismo rappresentazionista ». Ma anche l'attenzione dedicata a questa problematica differenziale appare estremamente ridotta ed elusiva. Citiamo testualmente: « Ciò [s'intende: il dinamismo per cui i concetti "tendono" verso Dio, senza coglierlo adeguatamente, ndr] si verifica ancor di più a proposito della conoscenza soprannaturale di fede. Nella conoscenza naturale di Dio, i concetti possiedono un'apertura naturale sul trascendente. Nella conoscenza di fede, i concetti naturali acqui-

stano, grazie alla rivelazione positiva, una apertura sulle verità soprannaturali. Dio, che si rivela sotto una forma umana, dà ai contenuti umani di conoscenza una dimensione nuova, una prospettiva oggettiva che essi non possiedono né in se stessi né per se stessi, che viene loro unicamente dalla rivelazione e quindi dall'aspetto non concettuale dell'atto di fede» (*Rivelazione e teologia*, pp. 293 s.).

Quello che accadeva tradizionalmente nella teologia scolastica — e che cioè la teoria generale dell'analogia fosse immediatamente trasposta al linguaggio cristiano-rivelato e valutata come legittimazione di quel linguaggio — si ripete *mutatis mutandis* in Schillebeeckx.

Mai vengono messi a tema i problemi connessi alla differenza epistemologica tra conoscenza filosofica di Dio e conoscenza per fede; che a questi problemi non sia data risposta appare anche dalle formule «cosistiche» estremamente grossolane («Dio... dà ai contenuti umani di conoscenza una dimensione nuova...») che Schillebeeckx si vede costretto ad usare.

Sul tema preciso della «rivelazione» qualche cosa di più Schillebeeckx aveva affermato in una conferenza precedente (1953) dedicata al tema de «La storia della salvezza, base della teologia» (*Rivelazione e teologia*, pp. 405-431).

L'intento centrale era lì quello di indicare una *via media* tra la «pura» teologia storico-salvifica di Cullmann e la «pura» teologia concettuale della tradizione scolastica. Tale *via media* era di fatto individuata notando come la rivelazione non consista unicamente nella «comunicazione di verità che superano la nostra ragione», ma in una «rivelazione sacramentale», e cioè «in una forma umana storica». Mediante l'incarnazione del Figlio «Dio entra in relazione personale con noi». Che il Figlio di Dio si faccia uomo comporta ineluttabilmente anche la conseguenza che egli «incarni» la coscienza divina nella psicologia umana: «la coscienza divina è vissuta al livello di una coscienza umana ed espressa in concetti, in immagini e parole attinte nel mondo della nostra esperienza».

D'altra parte la presenza personale del Figlio incarnato all'uomo — prolungata oltre la sua glorificazione dall'economia sacramentale — rende possibile anche a questi raggiungere il Dio di Gesù Cristo, mediante il riferimento al suo «impegnarsi in un dialogo personale con noi».

La pertinenza e i limiti dell'aspetto «concettuale» della fede risultano dalla necessità (che rahnerianamente qualificheremmo come «trascendentale») che la coscienza di Gesù Cristo e la coscienza del nostro rapporto credente con lui hanno di mediarsi attraverso i concetti: ma nell'un caso come nell'altro la realtà (dell'Incarnazione, del rapporto «personale» con Dio in Gesù Cristo) precede ontologicamente e supera l'espressione concettuale, pure suscitandola.

Notiamo come i cenni al «rapporto personale» svolgano obiettivamente in questi primi scritti di Schillebeeckx una funzione analoga rispetto a quella che Rahner attribuisce invece alla deduzione antropologica trascendentale della «storicità»: anche quando Schillebeeckx parla espressamente «della dimensione storica della conoscenza e della storicità essenziale della vita umana» (cfr. *Rivelazione e teologia*, p. 468, articolo del 1961) mostra poi di restringere il senso di tali espressioni alla loro rilevanza specificamente teologica (riferimento alla «storia della salvezza»), senza riuscire a mettere a tema il loro significato antropologico trascendentale.

Questi cenni bastano a documentare un giudizio: manca alla teologia di Schillebeeckx una sufficiente elaborazione teorica fondamentale; manca in particolare un confronto di sufficiente respiro ed impegno teorico con le principali correnti del pensiero filosofico extra-teologico.

Questa assenza spiega, oltre che la mutevolezza rapida che caratterizza la sua successiva produzione, la poco critica adesione ai canoni proposti dalle diverse scuole filosofiche via via egemonizzanti il pensiero teologico (Gadamer, marxismo utopico di Bloch, scuola di

Francoforte, razionalismo critico...); con questa produzione ulteriore Schillebeeckx — come si accennerà più esplicitamente poi — non ci pare incrementi in maniera significativa le correnti teologiche alle quali via via si aggregherà.

IV/ PRIMATO DELL'ERMENEUTICA

1/ Il problema biblico: dall'esegesi storico-critica all'ermeneutica

Allo spostarsi del fronte di rinnovamento della teologia cattolica dall'area francese a quella tedesca nel corso degli anni '60 ha corrisposto anche una prospettazione per molti aspetti nuova del problema biblico; e più precisamente, una prospettazione più largamente tributaria dell'ottica propria della teologia protestante, la quale per comprensibili motivi aveva affrontato con più tempestività e con più insistenza il problema in questione. In realtà, il problema biblico, pure remotamente indotto dalla ricerca tedesco-protestante anche ai tempi di Loisy, tra i cattolici aveva allora ricevuto attenzione prevalente nell'area francese. I termini del problema erano quelli del rapporto difficile tra esegesi storico-critica (scientifica) e dogma, o più semplicemente, tra storia e dogma — come espressamente si intitola lo studio di M. Blondel (1904) che mette a fuoco il problema in contraddittorio con Loisy.

Il tentativo di Blondel per superare la prospettazione tendenzialmente alternativa del rapporto storia-dogma — pure obiettivamente meritevole di attenzione — non ebbe allora significativi echi all'interno della teologia cattolica. Prevalse la preoccupazione difensiva nei confronti di una ricerca storica che, come quella di Loisy, presumeva di affermare la sostanziale autonomia, almeno metodica e preliminare, della ricerca storica rispetto al dogma.

Contro una ricerca storica — che per essere «scientifica» ed autonoma del dogma — doveva precludersi ogni possibilità di «interpretazione» e stabilire unicamente dei «fatti», si affermò una ricerca storica (teologia positiva) che lavorava sostanzialmente su commissione del Magistero.

Gli sviluppi successivi della ricerca storico-critica (*Formgeschichte*) e dell'ermeneutica demitizzante in area protestante (Bultmann) non fecero che incrementare la diffidenza cattolica nei confronti di uno studio della Bibbia secondo i canoni generali delle scienze storiche. Certo Pio XII con la *Divino afflante spiritu* (1943) affermò con chiarezza che non poteva essere trascurata alcuna luce *quam recentiores pervestigaciones attulerint*, e indica espressamente la necessità di ricorrere, oltre alle semplici leggi della grammatica e della filologia, o al semplice contesto, alla determinazione dei «generi letterari». Era questo un sostanziale passo avanti nella direzione dell'accoglienza del metodo storico all'interno della teologia. Ma si trattava ancora dell'accoglienza di semplici criteri storico-letterari, intesi a ricostituire *quid scriptor dicere intenderit*; di criteri cioè che non interessavano ancora il momento propriamente ermeneutico, se per momento ermeneutico si intende quello che si propone di comprendere il significato delle affermazioni dell'agiografo entro un orizzonte complessivo di comprensione diverso da quello suo, e coincidente con quello proprio dell'interprete. Inoltre, criteri che pure per sé potevano e dovevano essere intesi come appartenenti al momento soltanto storico-letterario, quali quelli della *Formgeschichte*, continuavano ad essere ripudiati dall'esegesi cattolica dominante anteriore al concilio, a motivo degli esiti a cui essi sembravano ineluttabilmente condurre. La parola biblica appariva, alla loro luce, come connessa in misura così stretta a situazioni vitali (*Sitz im Leben*) irrimediabilmente distanti da quelle presenti, da essere gravata dal loro stesso indice di contingenza e caducità storico-culturale.

Un sostanziale mutamento della posizione ufficiale nei confronti della *Formgeschichte* si

realizzò ai tempi del concilio, e trovò espressione prima nell'«Istruzione della Pontificia Commissione per gli studi biblici sulla verità storica dei vangeli» (21.4.1964), poi anche nella costituzione *Dei Verbum* del concilio (18.11.1965). Ma anche l'accettazione dell'idea che la tradizione dei ricordi relativi a Gesù abbia attraversato diversi stadi, caratterizzati da una diversa situazione vitale, e che di questa storia della tradizione occorra tener conto nell'esegesi dei testi, non mutava ancora la fondamentale prospettazione del problema dell'interpretazione: si trattava pur sempre di stabilire «che cosa gli agiografi abbiano inteso significare e a Dio è piaciuto manifestare con le loro parole» (*Dei Verbum*, n. 12/1). I criteri della *Formgeschichte*, integrati da quelli propri della *Redaktionsgeschichte*, sono sotto questo profilo assimilabili ai criteri già precedentemente accolti dei «generi letterari»; appartengono cioè al repertorio dei criteri storico-critici, e non ancora propriamente ermeneutici, dell'interpretazione.

La teologia cattolica tedesca — in particolare a partire da Rahner — assume il problema della storicità della formulazione più caratteristica della tradizione cattolica, ossia come problema della storicità della dottrina della fede (dogma). Ma riconducendo il problema alle sue radici, e cioè alla questione filosofica della mediazione antropologica che connota il sapere della fede come ogni altra forma del sapere umano, pone insieme le condizioni per un confronto con la teologia protestante e con la modalità caratteristica che il problema della storicità aveva assunto presso di essa, la modalità costituita appunto dalla questione ermeneutica. Questione la cui soluzione — di diritto e di fatto — appare strettamente legata alla riflessione (filosofica) sulla mediazione antropologica d'ogni sapere. Non mancano interpreti che attribuiscono all'influsso determinante di Bultmann la «svolta antropologica» teorizzata da Rahner.

In ogni caso, la conoscenza dei termini in cui si pone il problema ermeneutico nella teologia protestante appare imprescindibile per intendere la nuova riflessione prodotta nell'area cattolica — tedesca prima, ma poi universale — sul tema della Sacra Scrittura. Si tratta, come vedremo, di una riflessione altrettanto fondamentale quanto quella dedicata al tema del rapporto teologia-filosofia. Sotto il taglio particolare della questione ermeneutica — d'altra parte — è possibile evocare le linee fondamentali dell'intera vicenda teologica protestante di questo secolo, vicenda che a partire dal Vaticano II costituisce un punto di riferimento obbligato per gran parte della stessa teologia cattolica. È stato osservato (G. Ebeling) che l'origine della Riforma può essere interpretata come coincidente con l'introduzione di un nuovo principio ermeneutico, e che in generale le differenze confessionali possono essere ricondotte alle differenze dei criteri ermeneutici che reggono la lettura della Bibbia, da parte delle singole chiese. D'altra parte, il principio protestante della *sola scriptura* rende ovviamente cruciale il problema dell'ermeneutica biblica per il pensiero riformato.

2/ K. Barth

«La *Römerbrief* di K. Barth si propose espressamente nel segno del problema ermeneutico; il metodo storico-critico non viene ripudiato, ma relativizzato in modo tale da divenire solo una pura preparazione al compito vero e proprio del comprendere» — così G. EBELING (in: RGG III, 256) afferma, con riferimento alla prefazione della seconda edizione (1921) dell'opera che divenne manifesto del nuovo corso della teologia protestante in questo secolo, il corso che viene comunemente definito come «teologia della Parola».

La svolta barthiana — sotto il profilo particolare della contestazione elevata contro la sufficienza del metodo storico-critico nella lettura della Bibbia — era d'altra parte già stata anticipata da M. Kähler, che nel 1892 proponeva la tesi: «Il Gesù storico dei moderni esegeti ci nasconde il Cristo vivente»; a partire da lui diventa consueta, presso gli au-

tori protestanti, la distinzione tra Gesù e Cristo, tra *Historie* e *Geschichte* (cfr. il titolo significativo dell'opera da cui abbiamo tratto la citazione: «Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus»).

Quando si tenga presente la obiettiva connessione che sussisteva presso la teologia liberale tra positivismo esegetico e surrettizia interpretazione filosofico-religiosa dei fatti biblici (dei fatti di Gesù in particolare), appare comprensibile la drastica ed eccessiva polemica di Barth non solo contro la filosofia religiosa, ma contro la stessa religione.

Essa è considerata come espressione massima e più pericolosa della empietà e della insubordinazione degli uomini, che tengono prigioniera la verità nei ceppi dell'ingiustizia, in quanto presume di conoscere a partire dall'«esperienza» umana quel Dio il cui unico e supremo attributo, al di qua della risurrezione e della Parola che l'annuncia, è di essere *deus absconditus*.

L'irriducibile alterità di Dio trova espressione nel carattere di Parola annunciante che è proprio dell'evangelo; Parola che non entra in sintesi con le parole che l'uomo può dire, ma semplicemente le tacita. L'assolutezza dell'*Urgeschichte* (così la definisce Barth, al seguito di Overbeck), che è appunto la risurrezione di Cristo, annulla per così dire la molteplicità e la dispersione storica della sapienza umana, determinando una origine nuova e immediata della coscienza umana a partire dalla fede. La sostituzione dell'*Urgeschichte* alla *Geschichte* consente a Barth di sdrammatizzare drasticamente quel problema dell'attualità, della comprensibilità, dell'accessibilità della predicazione cristiana, che pure era stato il problema originario da cui era partita la riflessione teologica di Barth stesso; problema che egli non nega, ma anzi esplicitamente riconosce e in qualche modo (irriflesso, senza mediazione metodologica espressa) risolve, traducendo la lettera ai Romani per l'uomo d'oggi.

3/ R. Bultmann

R. Bultmann condivide la denuncia barthiana nei confronti della pretesa eccessiva dell'interpretazione storico-critica, e correlativamente nei confronti della pretesa troppo modesta dei teologi che si fermano alla ricostruzione filologica del testo e rinunciano a ciò che viceversa non può essere oggetto di rinuncia, e cioè, «comprendere e spiegare» la Bibbia, raggiungere al di là del testo, la «cosa» annunciata, superare la frammentarietà caotica che è l'ultimo punto d'approdo della ricerca erudita.

Ma Bultmann non può mettere da parte con tanta disinvoltura come invece Barth fa — e di ciò egli l'accusa — tale ricerca. L'occupazione professionale di Bultmann — è importante tenerlo presente — è appunto lo studio dei testi.

La distinzione e coordinazione tra ricerca storico-critica e comprensione del senso è realizzata da Bultmann mediante una esplicita teoria ermeneutica, emblematicamente riassunta nel termine «demitizzazione» (cfr. l'opera programmatica *Nuovo Testamento e mitologia*, del 1941, trad. it., Brescia 1970).

Il termine mette in prima evidenza l'aspetto negativo dell'impresa ermeneutica, inteso a togliere la distanza culturale che impedisce l'accessibilità del testo all'uomo contemporaneo. Il «mito» costituisce la modalità culturalmente obsoleta della rappresentazione del divino, che iscrive il divino stesso, l'al-di-là (*Jenseitige*), nel mondano, nell'al-di-qua, nell'ordine della realtà oggettivabile e disponibile alla presa teorica e pratica dell'uomo.

Ma il «mito» di Bultmann non è solo modalità culturale obsoleta (non si può credere ai miracoli e usare la luce elettrica!); è anche peccato, è anche qualche cosa di analogo alla «religione» denunciata da Barth. Se sotto il profilo storico-culturale la «demitizzazione» è imposta dalla mentalità scientifica, secolarizzante, dissacrante il cosmo, caratteristica dell'uomo «adulto», sotto altro profilo più fondamentale (teologico? filosofico-religioso?) la stessa impresa è imposta obiettivamente dalla *res de qua agitur*.

L'ermeneutica bultmanniana circoscrive l'ambito del *was* oggetto di rivelazione all'al-di-là di cui solo può parlare la Parola di Dio, lasciando l'al-di-qua all'autonomo sapere mondano dell'uomo; e ciò alla luce di una pregiudiziale riflessione nell'esistenza umana: la sua è un'ermeneutica «esistenziale» oltre che demitizzante. È noto come tale delimitazione segua — almeno intenzionalmente — le linee dell'analitica esistenziale svolta dal *Sein und Zeit* di M. HEIDEGGER (1927).

Demitizzare significa portare alla luce la comprensione dell'esistenza che nel mito si esprime. La possibilità di tale ermeneutica è in radice garantita dalla comunanza di esperienza esistenziale che collega il lettore odierno all'autore biblico. La chiarificazione del testo dipende dalla previa chiarificazione della nostra condizione esistenziale. Essere-nel-mondo, essere come poter-essere, ossia essere come progetto di un futuro, ma insieme riconoscere l'indisponibilità del futuro, a motivo dell'indisponibilità dell'ultima possibilità dell'uomo che è la morte: tutto questo stabilisce il campo della possibile significazione della Parola. Campo abbastanza ristretto, riducendosi alla fine ad un'unica alternativa: andare incontro alla morte come a ciò che — pure sconosciuto — ci viene incontro nel segno dell'amore e della salvezza, oppure disperare.

La delimitazione del campo delle possibili comprensioni dell'esistenza — una volta superata l'«inautenticità» dell'esistenza che censura la morte, immagina il futuro come disponibile, si affanna per esso, e si frammenta nei mille possibili volti di tale futuro mondano — diventa delimitazione altrettanto ristretta del significato del *kerygma*: esso non è rivelazione di un *was*, ma semplicemente di un *dass*; esso consiste nell'approvazione divina per una possibilità esistenziale (andare con fede incontro alla morte) astrattamente delineata nella sua determinatezza dall'analitica esistenziale.

Questa pregiudiziale restrizione del possibile significato del *kerygma* è strettamente congiunto al canone generale del «comprendere» annunciato da Bultmann: «comprendere» un testo suppone una relazione previa alla «cosa» di cui parla il testo, sicché il rapporto con il testo si produce sul terreno comune al soggetto e al testo costituito appunto dalla «cosa»: sicché essenziale è intendere come nella Scrittura *tua res agitur*, come quindi la comprensione del testo debba di necessità configurarsi come interpretazione della tua esistenza.

L'interpretazione esistenziale consente a Bultmann di non essere angustiato dalle molte difficoltà (insuperabili, secondo lui come già secondo Kähler) che si oppongono alla conoscenza dell'*historische Jesus* a partire dal *kerygma* apostolico: il Gesù storico non interessa; interessa soltanto la Parola predicata dai suoi discepoli *in occasione* della sua morte; Parola riconosciuta da Bultmann come «di Dio».

Quest'espressione «Parola di Dio» è l'ultimo e ineliminabile «mito» (rappresentazione dell'opera di Dio come opera mondana) del quale Bultmann non vuole o non può liberarsi, è il «mito» che consente di riconoscere a Bultmann ancora la qualifica di cristiano e non semplicemente di heideggeriano, è il «mito» che accomuna ancora per un aspetto almeno Bultmann a Barth, del quale aveva condiviso il programma «dialettico».

4/ La nuova ermeneutica

Pur costituendo il programma bultmanniano della «demitizzazione» l'espressione di una teoria ermeneutica, egli non impiegò dapprima questo termine per qualificarlo. Il nome «ermeneutica» fu resuscitato e divenne addirittura dominante nella recente discussione teologico-fondamentale del mondo protestante ad opera di E. FUCHS, che appunto *Hermeneutik* intitolò il suo studio (1954) dedicato alla teoria dell'interpretazione e quindi insieme alla fondazione della teologia. Solo la terza edizione (1959) dell'enciclopedia «Die Religion in Geschichte und Gegenwart» porta l'articolo *Hermeneutik* ad opera di G. EBELING, insieme a Fuchs generalmente riconosciuto come maestro della «nuova er-

meneutica». Ma anche ad opera di molti altri autori (H. Miskotte, L. Steiger, K. Frör,...) uscirono opere in vario modo dedicate all'ermeneutica negli anni intorno al 1960.

Fuchs ed Ebeling, affrontando in termini espliciti il tema dell'«ermeneutica», non si limitano a collegarsi ad una tradizione (per tre decenni interrotta) della teologia protestante, ma fanno di questo tema quello centrale e totalizzante di tutta la teologia. L'idea di teologia come ermeneutica è d'altra parte, più a monte, connessa all'idea di rivelazione come «avvenimento della Parola» o «evento linguistico» (*Wortgeschehen e Sprachereignis* sono i termini rispettivamente usati da Ebeling e Fuchs, con trasparente intento polemico nei confronti delle corrispondenti nozioni bultmanniane di *Heilsgeschehen* ed *Heilsereignis*).

Più a monte ancora, è alla fine una diversa concezione dell'esistenza e del linguaggio, che comanda insieme la nozione di rivelazione e di teologia.

Certo il rapporto di Fuchs con Bultmann non è soltanto polemico: per un primo aspetto Fuchs intende perseguire in maniera più radicale le istanze che muovevano Bultmann («... ho sostituito il programma e il metodo bultmanniano della demitizzazione con una interpretazione esistenziale che mi pare più radicale...», dice Fuchs, e la sua opera *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie*, Tübingen 1959, porta come sottotitolo «Die existentielle interpretation»). Ma per un secondo aspetto la sua riflessione teologica comporta un sovvertimento dell'impostazione di Bultmann.

In generale gli storici della teologia qualificano la differenza della «nuova ermeneutica» rispetto a Bultmann facendo appello all'analogia e più originaria differenza tra l'Heidegger di *Sein und Zeit* e il più «tardo» Heidegger. *Hermeneutik* del 1954, cita di Heidegger oltre a *Sein und Zeit*, *Holzwege* del 1950 e *Einführung in die Metaphysik* del 1953. Più in generale, viene proposta anche di *Sein und Zeit* un'interpretazione «ontologica» (e non semplicemente «esistenzialistica»), in forza della quale non al *Dasein* è riconosciuta la dignità d'essere fondamento della parola, la quale diverrebbe così espressione dell'esistenza; ma piuttosto alla lingua è riconosciuto il primato rispetto all'uomo e rispetto all'essere: «La responsabilità del parlare risiede nel linguaggio stesso, non al di fuori di esso. Questa è la mia tesi. Chi pone mente a ciò riconosce che è proprio della lingua il "dare". La lingua non è il compendio del pensiero, ma è il pensiero che compendia la lingua. La lingua è un dono» (cit. in: J. M. ROBINSON-E. FUCHS, *La nuova ermeneutica*, Brescia 1967, pp. 72 s.).

L'autocomprensione umana — a questo deve approdare sempre e necessariamente un'«interpretazione esistenziale» quale Fuchs continua a sostenere — è prodotta dalla mediazione di un linguaggio appreso e inteso, di un linguaggio capace di produrre l'«accordo», di un linguaggio sulla cui verità non ci si può interrogare, perché esso porta in sé la propria evidenza, di un linguaggio che istituisce il «mondo» del soggetto. Il problema ermeneutico non è dunque per Fuchs problema di mediare metodicamente la verità del linguaggio parlato dal NT, ma piuttosto problema di individuare il «dove», in cui quel linguaggio esprime immediatamente la propria evidenza, dà parola all'uomo, conferisce significato e accordo all'esistenza intersoggettiva. Il linguaggio interpreta l'esistenza, e non viceversa. Prodotta la situazione giusta, si produce anche (*Sprachereignis*) l'evidenza della parola divina; così come — per citare il famosissimo esempio di Fuchs — il topo posto di fronte al gatto rivela infallibilmente la natura di questo, diventa il pratico principio ermeneutico del gatto.

La necessità della domanda sul «dove?» esprime l'essenziale «storicità» dell'uomo, non più intesa in termini attimistici e decisionistici come quelli di Bultmann, ma piuttosto quale espressione dell'imprecindibile mediazione dell'autocomprensione umana attraverso un linguaggio e una tradizione. La previa relazione alla «cosa», che già Bultmann indicava quale condizione di ogni «comprendere», non è più quella garantita da una fon-

damentale identità sovratemporale dell'esistenza umana, ma è quella garantita dal tempo pieno della tradizione linguistica cristiana.

Nella medesima prospettiva Fuchs giustifica un rinnovato interesse per il «Gesù storico», e più precisamente per i gesti di Gesù, contesto reale e imprescindibile per intendere le sue parole, contesto all'interno del quale soltanto si produsse quell'«accordo» tra Gesù e discepoli, che darà poi origine alla tradizione cristiana e all'«accordo» ecclesiastico (Fuchs gioca sull'identità di radice di *Einverständnis*, accordo, con *Verständnis*, comprensione). Un kerygma distratto dal Gesù storico — com'è quello prospettato da Bultmann — sarebbe un kerygma incomprensibile, o meglio, un kerygma dissolto all'interno di un linguaggio diverso da quello biblico, e quindi un tradimento della Parola di Dio. Attraverso il sentiero tortuoso dell'ontologia linguistica viene così operato un sorprendente — e parzialmente anche equivoco — riavvicinamento alla teologia della Parola di Barth. Proprio con riferimento a tale nuova edizione (rappresentata anche da Ebeling e soprattutto, a livello filosofico, da H. G. Gadamer), la teologia (filosofia) della Parola diverrà oggetto di contestazione da parte dei rappresentanti della teologia della storia, o più precisamente, di quella teologia che intende la rivelazione come storia (Pannenberg) — s'intende, una storia non più intesa come tradizione linguistica. Il rilievo fondamentale e pertinente che verrà mosso all'ermeneutica universale sarà quello che si riferisce al carattere non assertorio o «a-predicativo» del linguaggio, com'esso è inteso già da Fuchs (cfr. *L'Introduzione* di C. VIGNA all'ed. it. dell'*Ermeneutica* di FUCHS, Milano 1974, pp. 19, 25 s.), e come ancor più evidentemente sarà inteso da Ebeling. «Ermeneutica» è anche per Ebeling la dottrina del «comprendere»; ma — al di là della costante nominale — decisamente diverso è il suo oggetto, in quanto per Ebeling il problema del «comprendere» non si propone primariamente a proposito di un testo scritto o comunque della «parola», ma a proposito della realtà. «È la stessa parola ad avere funzione ermeneutica. Essa si compie in maniera normale, cioè conformemente alla propria natura, non ha affatto bisogno di aiuti per essere capita, ma è essa stessa in aiuto alla comprensione» (*Parola di Dio ed ermeneutica*, in: *Parola e fede*, Milano 1974, p. 168).

Di conseguenza viene ripudiata la distinzione, classica nella tradizione protestante, tra «esegesi» come comprensione del testo ed «ermeneutica» come teoria di una tale comprensione: è appunto una tale distinzione che solleva l'aporia insolubile di una teoria generale (e dunque, non biblica, non cristiana) che comanda la comprensione della parola di Dio. Di una tale aporia è conseguenza il conflitto tra Barth e Bultmann, almeno così com'esso è generalmente inteso. Viceversa, una volta riconosciuto che la comprensione ha luogo sempre e solo attraverso l'evento della Parola, riconosciuto dunque come tale evento abbia carattere ultimo e intrascindibile, l'«ermeneutica» solo si occuperà di rimuovere gli ostacoli che impediscono alla Parola di realizzare il suo compito naturale, che è quello di consentire la comprensione: ad una Parola però identificata con la predicazione orale che dalla Scrittura muove (o meglio, è mossa) e non identificata con la Scrittura stessa intesa come lettera morta. Ermeneutica è dunque la «dottrina della Parola di Dio», e cioè è la teologia senz'altre specificazioni.

L'evento della Parola, oggetto della teologia, è per altro l'evento nel quale anche l'uomo perviene alla sua verità: la Parola interpreta l'esistenza, in tal senso (sostanzialmente identico a quello sostenuto da Fuchs) l'ermeneutica è e ha da essere «esistenziale»; non invece nel senso bultmanniano, per il quale la pre-comprensione dell'esistenza dovrebbe costituire anche il criterio ermeneutico secondo cui comprendere il testo sacro.

La parola — più fondamentalmente la Parola (è possibile rilevare una sottile parentela di Ebeling con Barth, il quale sostiene l'ermeneutica biblica principio dell'ermeneutica generale) — della quale viene affermata l'immediata e connaturale evidenza è intesa in generale da Ebeling come discorso orale e allocutorio, come «partecipazione», «comunicazione», «mediazione» da un soggetto a un altro, in tal senso come accadimento

(*Wortgeschehen*) che soltanto in un contesto storico e pratico determinato può prodursi (cfr. *La chiamata all'esistenza nella fede*, Torino 1971, p. 200; in genere l'*Appendice* dedicata al rapporto tra Parola di Dio e linguaggio).

«Perciò quello che caratterizza l'evento della parola non è l'asserzione in quanto tale, in cui si può prescindere dalla concreta situazione del parlare» (*Ibidem*, p. 200).

A tale carattere storico e pratico della parola viene ricondotta la sua efficacia («produce ciò che significa», ripete Ebeling riecheggiando la teologia cattolica dei sacramenti). Ma appunto tale accezione è quella che impedisce di intendere la Parola di Dio come identica alla Scrittura; questa altro non è che testimonianza di come l'evento della Parola si sia attuato nel passato, e quindi sollecitazione a che esso evento si riproduca nel presente; la Scrittura è «il tramite dalla storia alla storia, dall'esperienza all'esperienza, dalla fede alla fede» (*Ibidem*, p. 128).

La Parola di Dio, d'altra parte, non è una delle realizzazioni dell'evento della parola nel discorrere tra gli uomini, ma appare piuttosto come la verità ultima e fondante nei confronti di ogni altra parola umana, la quale non avrebbe in sé il proprio fondamento e la propria consistenza: «... la parola umana, considerata nella sua ultima essenza, è sempre risposta, dato che l'uomo parla in quanto è chiamato. La lingua costituisce il vario rispondere all'appello di Dio. L'evento della Parola di Dio è dunque necessariamente legato con tutta l'ampiezza dell'evento del linguaggio in generale» (*Ibidem*, p. 205).

Come si vede, è riproposta da Ebeling quella problematica prospettiva dell'ultimo Heidegger, propria anche — seppure con accenti diversi — di H. G. Gadamer, che fa del linguaggio parlato o della tradizione linguistica il soggetto sempre precedente della parola individuale (che «risponde»); prospettiva problematica in quanto conduce coerentemente a negare la valenza assertoria della parola umana, a negare il giudizio, che per natura sua presume di affermare una verità sottratta all'indice di contingenza storica della parola allocutoria. Identificare la conoscenza umana (al di là della teologia) all'ermeneutica comporta di necessità la negazione della possibilità per il linguaggio di intenzionare l'essere, l'assoluto, l'incondizionato, la verità apodittica e incontrovertibile.

Che la Parola di Dio debba essere intesa secondo il modello analogico della parola allocutoria è affermazione che può anche avere una sua verità; ma è verità strettamente connessa alla particolare modalità di quella conoscenza che è la conoscenza della fede. Non è riconosciuta questa verità quando — come nel caso di Ebeling — si presume di istituire un'ontologia generale a partire dalla conoscenza di fede. In tal senso deve essere mossa ad Ebeling — come a gran parte della «teologia della Parola» protestante — l'accusa di fideismo. Ed è appunto tale accusa che muove Pannenberg, quando propone il problema della verità della fede come problema al quale deve essere data soluzione nel contesto di un'epistemologia (e più a fondo, di un'ontologia) generale. Ma — come vedremo — la soluzione che Pannenberg suggerirà del problema è viziata da un'ontologia «storicistica» insostenibile (l'essere incondizionato è il processo storico universale concluso).

5/ L'ermeneutica nella teologia cattolica

La polarizzazione della teologia protestante intorno al problema ermeneutico, già operante nel dibattito suscitato dal programma di «demitizzazione» di Bultmann ed ulteriormente esasperata dalla «nuova ermeneutica», non è rimasta senza conseguenze sulla stessa teologia cattolica.

Certo, non si registrano in questa significativi tentativi di risolvere totalmente la teologia in ermeneutica; tuttavia la problematica ermeneutica è accolta come pertinente e fondamentale dalla generalità dei tentativi di rinnovamento metodologico prodottosi dagli anni '60 ad oggi, in particolare nell'ambito tedesco.

La recensione analitica dei contributi sul tema ermeneutico prodotto da teologi cattolici

ci costringerebbe ad un'esposizione troppo diffusa e spesso ripetitiva. Ci pare possibile e più conveniente raccogliere a questo punto un complesso di *teologoumena*, sui quali sussiste un fondamentale consenso da parte di un certo numero di qualificati teologi tedeschi, tra i quali spicca K. Rahner, e che hanno espresso i loro convincimenti sul tema in questione nel «nuovo corso di dogmatica» *Mysterium Salutis*.

Si tratta di *teologoumena* che nel complesso delineano con sufficiente rappresentatività la impostazione fondamentale che al problema ermeneutico-biblico ha dato la teologia cattolica, provocata — oltre che, com'è ovvio, dagli obiettivi problemi posti dalla situazione contemporanea della fede — dalla concentrazione della teologia protestante sul medesimo problema.

Di tali *teologoumena* diamo una formulazione in certa misura indeterminata e aperta alla necessità di ulteriori precisazioni. Ma queste ulteriori precisazioni, se di fatto vengono talvolta fornite dai teologi in questione, fanno riferimento ad un complesso di altre opzioni di carattere teologico-fondamentale, in rapporto alle quali non è sempre possibile registrare un consenso univoco. È ripresa dalla teologia cattolica tedesca la sollecitazione, già emersa nel contesto del dibattito sulla *théologie nouvelle*, a distinguere tra forma verbale in cui è posseduta da noi la rivelazione e realtà obiettiva con la quale la rivelazione deve essere identificata.

La rivelazione reale è ultimamente identificata con Gesù Cristo stesso. Ma sotto il profilo più precisamente epistemologico, è rilevato come la rivelazione non consista in parole e proposizioni, ma in avvenimenti, in un «gesto rivelatore di Dio nella concretezza della storia». Non è per altro escluso, ma anzi espressamente affermato, che tale avvenimento o gesto includa — quale sua determinazione intrinseca — la parola, trattandosi di avvenimenti umani. La precisazione ulteriore dell'idea di rivelazione investe più precise opzioni cristologiche e antropologiche.

Ma in ogni caso già questa determinazione genericissima di rivelazione consente di riconoscere come le altre parole trasmesse dai testi autentici della fede (Scrittura ed — eventualmente — tradizioni apostoliche non scritte) abbiano la struttura di testimonianze di fede, ossia di mediazione coscienziale umana dell'opera di Dio: «tutti gli avvenimenti operati da Dio nell'uomo — in Israele e in Gesù Cristo — e le interpretazioni verbali di tali avvenimenti date dai portatori della rivelazione, immediatamente chiamati e illuminati da Dio, costituiscono il *medium* attraverso cui Dio si rivela alla comunità di fede da lui prescelta» (J. FEINER, *Mysterium Salutis*, vol. II, p. 37).

Si distingue qui tra «avvenimenti» e «interpretazioni», e a proposito delle seconde si fa appello alla «immediatezza» della illuminazione divina. Certo, nel suo compimento ultimo e totalizzante l'avvenimento operato da Dio — il *Logos* divino fatto uomo — è immediatamente inclusivo della sua propria interpretazione, è immediatamente anche parola umana: la parola di Gesù accompagna ed esprime il senso dei suoi gesti, della sua passione, morte e resurrezione, ed unitamente ad essi realizza la rivelazione di Dio. Ma rimane pur vero che anche questo compimento della rivelazione di Dio non è universalmente accessibile se non attraverso la testimonianza di uomini che hanno creduto in Lui e che hanno espresso la loro fede in Lui, non hanno semplicemente ripetuto le sue parole. Per intendere la necessità di questa espressione umana della fede, che si fa mediazione storica della rivelazione di Dio, occorre ulteriormente precisare: la rivelazione avviene in gesti e parole («haec revelationis oeconomia fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis», Costituzione *Dei Verbum*, 2), ma non si identifica con essi, sicché non basta il riferimento ai gesti per delimitare l'aspetto «reale» della rivelazione, a cui le parole rendono testimonianza.

La rivelazione è «auto-comunicazione di Dio», nel suo ultimo compimento rivolta a tutti, e accolta dai singoli nella fede. Di tale autocomunicazione immediata di Dio (grazia) è rivelazione l'evento storico-salvifico; e per converso soltanto simultaneamente all'acco-

glienza di questa auto-comunicazione di grazia può realizzarsi la comprensione di quell'evento.

Nella teoria di Rahner, di cui già s'è fatto cenno, è il «trascendentale soprannaturale» che giunge alla propria tematizzazione riflessa nella conoscenza credente dell'opera storico-salvifica di Dio.

Questo plesso di pensieri costituisce l'equivalente nella teologia cattolica di quell'accesso previo alla *Sache* richiesto dalla teoria ermeneutica esistenziale, perché sia possibile la comprensione di un testo. L'articolazione reciproca di immediatezza reale (ma misteriosa) della grazia di Dio a tutti gli uomini e mediazione coscienziale, storica e pubblica, di essa costituisce il nodo centrale mai soddisfacentemente risolto di questa teologia; essa rimane sempre incerta tra un duplice pericolo: la vanificazione della mediazione storica e proprio per questo legata ad avvenimenti contingenti (e quindi l'accostamento a Bultmann) e l'oggettivismo estrinsecista di una teologia storico-salvifica (al modo di Cullmann) che non consentirebbe di intendere la tradizione cristiana come tradizione di un'autocomprensione umana nella fede.

In ogni modo i *teologoumena* fin qui richiamati inducono a scorgere nel NT quantomeno anche una teologia, o meglio, anche alcune teologie, intendendo appunto per teologia un'elaborazione riflessa e culturalmente mediata della comprensione umana dell'esistenza nella fede. Sotto questo profilo è data spiegazione della storicità della teologia e del dogma, ed è data giustificazione alla necessità di un'ermeneutica delle asserzioni neotestamentarie, come in genere di tutte le asserzioni della tradizione cristiana (incluse le formule dogmatiche).

In rapporto a tale ermeneutica costituisce principio fondante, non soltanto la perenne attualità («trascendentale») dell'offerta divina di grazia, che per sé non è immediatamente oggettivabile, ma la continuità e permanente attualità della tradizione «reale» della fede. Qualificando come «reale» tale tradizione intendiamo sottolineare con essa, corrispondentemente alle caratteristiche proprie dei suoi inizi (rivelazione in Gesù Cristo), non consista semplicemente in una tradizione dottrinale, ma in una tradizione di gesti e di esperienze costituenti nel loro complesso la realtà della chiesa. «Se la rivelazione è qualcosa di più che una somma di proposizioni; se la tradizione non è solo un certo numero di idee e di enunciati, bensì principio che, nella continua attualità della realtà cristiana, mantiene e crea la vita stessa di questa realtà, allora questa più ricca "tradizione" (è anche il "senso" cristiano, che vive nell'intera comunità dei fedeli), proprio nella sua funzione ermeneutico-esplicativa (non tanto quindi costitutiva), è più significativa d'una tradizione resa autonoma, fonte secondaria e indipendente dalla Scrittura, la quale ha solo un senso statico e contiene un deposito fisso di verità morte» (K. RAHNER - R. LEHMANN, *Mysterium Salutis*, vol. II, pp. 347 s.). In rapporto a tale nozione «reale» e totalizzante (inclusiva della tradizione dottrinale) di tradizione, la Scrittura stessa è da intendere come espressione della tradizione, e non come fonte parallela e giustapposta della rivelazione.

Il carattere non semplicemente dottrinale (o «linguistico») della tradizione, d'altra parte, consente di evitare l'esito «fideistico» della «nuova ermeneutica» (Fuchs, Ebeling), che non dispone di strumenti teorici per istituire il problema della verità della tradizione linguistica della fede, e quindi per articolare il linguaggio della fede con i linguaggi non cristiani dei quali pure il cristiano è sempre in certa misura tributario. Linguaggio non cristiano (ma, s'intende, neppure anticristiano) è in particolare quello nel quale si esprime la comprensione dell'essere: comprensione questa caratterizzata da una sua propria storicità, la quale diventa fattore di corrispondente storicità per la comprensione riflessa della fede. Sotto tale profilo — che è poi quello a cui è accordata attenzione preminente da questa teologia tedesca — il concetto di «sviluppo» del dogma o della teologia, in genere della tradizione dottrinale della fede, appare meno adeguato alla realtà di quello di «tra-

duzione»: «attraverso “procedimenti di traduzione”, di volta in volta, tutto il patrimonio di fede tramandato viene trasferito sul campo di una nuova comprensione dell'essere, sorta nella storia, come su un nuovo continente, dove subito si organizza secondo le leggi del nuovo modo di comprendere, s'articola, per poi cominciare sin dall'inizio a sviluppare una nuova immagine della fede» (B. Welte, citato da K. RAHNER - K. LEHMANN, *Mysterium Salutis*, vol. II, p. 259).

La relativa autonomia della storia della comprensione dell'essere rispetto alla storia della comprensione della fede impedisce quella unificazione e reificazione del linguaggio (della tradizione linguistica cristiana), che ne fa il soggetto «assoluto» e intrascindibile del comprendere umano.

D'altra parte, se è riconosciuto il carattere storico e processuale della comprensione dell'essere (filosofia), ciò non è da intendersi in senso «relativistico», quasi che al comprendere umano sia sottratta la possibilità di intenzionare l'assoluto, l'incondizionato, l'essere appunto. Soltanto s'intende sottolineare come tale apertura intenzionale all'assoluto sia insuperabilmente connotata dalla situazione storica e culturale della conoscenza umana. In rapporto alla sua intenzionalità «assoluta», ossia, al suo interrogarsi sull'originario incontrovertibilmente evidente, la filosofia continua a esercitare anche all'interno della teologia una funzione critica fondamentale.

La teologia fondamentale assume come compito suo proprio questo compito filosofico, «in quanto mette a confronto questa essenza generale e formale della rivelazione [ossia, l'essenza di «storia della salvezza», ndr] con le strutture formali di un'autoconcezione umana in genere, entro la quale questa storia della rivelazione si verifica, nella quale entra ed in base alla quale dev'essere dimostrato un accesso verso di essa» (*Introduzione a Mysterium Salutis*, vol. I, pp. 46 s., non firmata, ma riflettente il pensiero di K. Rahner).

Detto in altri termini, la teologia «antropocentrica» continua ad avere — come l'antica teologia scolastica — due principi critici, irriducibili l'uno all'altro: quello dell'evidenza, che è il principio critico originario del sapere umano in genere, e quello dell'autorità della rivelazione, che è principio del conoscere per fede.

La legittimità del conoscere per fede (e quindi anche del suo principio di autorità) dev'essere giustificata nei confronti delle istanze del conoscere incondizionato, il quale per altro riconoscerà per parte sua i propri limiti e l'imprescindibilità del rimando alla storia, all'empiria, alla fede.

La permanenza della duplice istanza, filosofica e specificamente teologale, all'interno della teologia qualifica anche l'ermeneutica teologica che ha per oggetto la tradizione della rivelazione, nel senso di impegnare tale ermeneutica anche e sempre sul fronte dell'evidenza del reale (dell'essere), e non unicamente sul fronte del testo trasmesso.

V/ RADICALIZZAZIONE POLITICA DELLA TEOLOGIA

La teologia cattolica postconciliare è caratterizzata nel suo complesso dal confronto, troppo a lungo rimandato, con le istanze fondamentali della nuova cultura occidentale. Tale cultura appare per larga parte plasmata, sotto il profilo dottrinale, da maestri «emancipati» dalla fede cristiana o quanto meno dal dogma ecclesiastico (Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger, e varie scuole che a questi si richiamano).

La pertinenza che anche la coscienza credente può e deve riconoscere ad alcune istanze caratteristiche della nuova cultura appare in questo quadro complicata dalla connessione storica obiettiva che quelle istanze hanno con sistemi dottrinali nel loro complesso non componibili con la fede cristiana, e dunque alternativi rispetto a qualsiasi visione del mondo la quale si elabori a procedere dalla fede.

È questo appunto il compito fondamentale dal quale ci pare impegnata la teologia catto-

lica dopo il concilio: sbrogliare la complessa matassa dai rapporti tra fede cristiana, tradizione dottrinale ecclesiastica (eventualmente in qualche parte riformanda), cultura contemporanea, sistemi « filosofici » o comunque dottrinali che interpretano e plasmano la cultura contemporanea.

Nell'esecuzione di questo compito ci pare sia possibile rilevare una tendenza; tendenza che non esaurisce evidentemente la totalità delle espressioni teologiche, ma pure costituisce la linea egemone, almeno a giudicare dal rilievo che le diverse espressioni teologiche hanno presso l'opinione pubblica cattolica, in particolare italiana. La tendenza è pericolosa: consiste infatti nella progressiva contrazione dello spazio accordato alle possibilità per la fede di farsi principio di comprensione e di giudizio sulla realtà in genere, e sull'epoca civile in particolare.

Al limite, la fede diverrebbe puro atteggiamento patetico, emozionale, ineffabile, capace di investire della sua « energia » qualsiasi progetto pratico — individuale o collettivo — raccomandato come « razionale », « umano », o comunque positivo dalla cultura contemporanea.

Questa linea di radicalizzazione della teologia cattolica post-conciliare — per altro strettamente intrecciata con quella non cattolica, sicché sarebbe meglio parlare di linea « trans-confessionale » — che conduce con facilità ad interpretazioni estremamente riduttive dell'evangelo cristiano, appare al fondo alimentata dalla problematica chiesa-mondo. Questa dizione è certo molto indeterminata e in parte equivoca: essa può essere riferita al problema teorico generale del rapporto tra professione cristiana e appartenenza del cristiano (della stessa chiesa) alla società civile, e dunque alla sua storia che è storia « profana », « temporale », « politica », « mondana »; e può essere invece riferita al problema storico determinato costituito dal rapporto tra la chiesa e questa concreta società europea, uscita da una tradizione cristiana e sempre più nettamente emancipata da essa. Evidentemente tra i due problemi sussiste una stretta correlazione: al secondo problema, più immediatamente avvertito, si cerca di dare soluzione ritrattando il problema teorico generale dei rapporti chiesa-società, spesso correggendo polemicamente le soluzioni ad esso date nella storia della cristianità occidentale. In ogni caso, la preoccupazione pratica che ispira questa orientazione della teologia egemone è quella di superare l'esiziale emarginazione del cristianesimo dalla storia civile moderna e contemporanea; pare qualche volta che tale preoccupazione — in certi limiti che occorrerebbe precisare legittima ed anzi doverosa, raccomandata dalla *Gaudium et spes* e dal Vaticano II in genere — sia così precipitosa da configurare una sorta di « complesso » di inferiorità della teologia di fronte alle varie forme di pensiero (soprattutto marxista e freudiana) che hanno più facile e diffusa divulgazione nella nostra società.

Accenniamo — senza poter approfondire l'argomento — ad una ipotesi che pure meriterebbe qualche attenzione: tale tendenza radicaleggiante della teologia deve probabilmente essere messa in relazione al mutato rapporto tra teologia e opinione pubblica ecclesiastica. Il rapporto in questione era fino a tempi recenti — schematicamente, fino al Vaticano II — piuttosto blando e allentato da molteplici mediazioni. Mentre negli ultimi anni assistiamo con frequenza al fenomeno del *pamphlet* teologico a larga tiratura, o dell'intervento del teologo a dibattiti pubblici, magari televisivi, nei quali egli si trova nella condizione di dare immediata risposta a problemi sorti al di fuori del contesto di un'assidua e seria riflessione sulla rivelazione di Dio o sulla tradizione della chiesa. La immissione della teologia (può ancora qualificarsi così?) nei circuiti della comunicazione di massa induce in essa gli stessi fenomeni di semplificazione pragmatica, di perentorietà demagogica, che sono caratteristici in genere della cultura di massa contemporanea.

Rilevare questi rischi non significa, evidentemente, propugnare un ritorno della teologia alla sua olimpicità accademica, che la esonera da ogni responsabilità nei confronti dell'opinione pubblica, credente e non. Ma indubbiamente la teologia non può ignorare la ne-

cessaria distinzione tra il momento della ricerca scientifica e il momento della presenza responsabile al dibattito pubblico; non può accusare precipitosamente questa distinzione quasi comportasse di per se stessa la condanna della ricerca teologica all'irrelevanza storica o peggio all'astrattezza nominalistica. Assumere il contesto dell'opinione pubblica, espressa e prodotta dai mass-media, quale immediato contesto della riflessione teologica induce ad un atteggiamento molto poco «critico» — anche se eventualmente molto «anticonformista» —: poco critico, nel senso che correnti d'opinione senza nessuna seria consistenza teorica, destinate di fatto ad esaurirsi nel giro di una breve stagione, assumono per questa teologia uno sproporzionato rilievo polarizzante. È quello che è accaduto almeno per due degli indirizzi che ora recensiremo: la teologia della «secolarizzazione» e quella della «liberazione».

Riprendendo uno schema già molte volte utilizzato dalla letteratura, illustriamo, la linea della radicalizzazione «politica» della teologia contemporanea attraverso la successione dei tre momenti: teologia della secolarizzazione, teologia politica, teologia della liberazione.

1 / Teologia della secolarizzazione

a) *In campo non cattolico*

«Teologia della secolarizzazione» è l'etichetta usata dalla letteratura storiografica per qualificare e insieme denunciare i limiti di un movimento teologico, il quale negli anni '60 conobbe effettivamente una certa unità — ma molto equivoca — soprattutto ad opera dei mezzi di comunicazione di massa, che operarono un accostamento tra teologi inizialmente non in rapporto reciproco e offrirono loro una potente cassa di risonanza.

Pensiamo in particolare alla serie di articoli apparsi nel 1965 sulle maggiori riviste statunitensi («The New York Times», «The New Yorker», «The N. Y. Herald Tribune») e dedicati alla «teologia della morte di Dio»; e prima ancora al caso giornalistico suscitato dal libro *Honest to God* del vescovo anglicano J. A. T. ROBINSON (*Dio non è così*, Firenze 1965).

Ciò che accomuna Robinson, i teologi radicali nord americani che sostengono non si debba più parlare di Dio (W. Hamilton, Th. Altizer), o altri teologi americani quali G. Vahnian e H. Cox, è la polarizzazione della rispettiva riflessione teologica intorno ad una constatazione, che è insieme un problema: gli uomini di oggi riescono sempre più difficilmente a pensare e parlare di Dio, e in genere della realtà non empirica («metafisica», «soprannaturale», «mistica» — sono gli aggettivi spesso impiegati da questi autori). «Secolarizzazione» è appunto il nome del fatto constatato: ma può essere insieme anche il nome del programma di rinnovamento della teologia proposto da questi autori, nel senso che comune ad essi è un apprezzamento non pregiudizialmente negativo del fatto della secolarizzazione; anzi, addirittura essi affermano — sotto diversi profili, e con diversa radicalità — che quel fatto costituisce l'esito ultimo di un processo avviato dalla rivelazione biblica, che già aveva spogliato il cosmo d'ogni carattere numinoso. Sicché non si tratterebbe per la teologia di contrastare il processo di secolarizzazione del pensiero occidentale, ma piuttosto di rinnovarsi a partire dal presupposto che l'uomo (il cristiano) moderno è, dev'essere ormai, un uomo «adulto», «post-religioso», «autonomo», e così via.

Possiamo registrare ancora, tra gli aspetti comuni e qualificanti della «teologia della secolarizzazione», una particolare sensibilità alla critica del linguaggio religioso svolta dall'analisi linguistica, e quindi — correlativamente — una preoccupazione spiccata a giustificare la legittimità del discorso teologico di fronte alle condizioni di significanza teorizzate dalla filosofia analitica (cfr. il caso emblematico di P. VAN BUREN, *Il significato secolare*

dell'evangelo, Torino 1969). L'approdo più ovvio e di fatto più diffuso di questa preoccupazione è la trascrizione delle verità cristiane in termini etici. Il sapere scientifico-tecnico, che costituisce la forma paradigmatica della conoscenza critica per gran parte della cultura moderna specie a partire dall'illuminismo settecentesco, plasma e «secolarizza» la coscienza comune attraverso la mediazione delle nuove strutture di convivenza sociale ch'esso remotamente determina: pensiamo alla rivoluzione industriale, alla concentrazione urbana, ai nuovi mezzi di comunicazione di massa che assumono peso determinante nell'evoluzione dell'opinione pubblica, alla mobilità locale e sociale enormemente accresciuta, all'anonimato dei rapporti funzionali caratteristici della società industriale, e così via. L'apologia della «secolarizzazione» diventa dunque, in molta parte della letteratura teologica di cui stiamo occupandoci, anche apologia della società tecnopolitica moderna: la teologia assume i caratteri di teoria sociologica, di interpretazione idealizzante della società contemporanea; l'autore più rappresentativo in proposito è certamente H. Cox (cfr. *La città secolare*, Firenze 1968).

La teologia secolarista si appropria di alcune istanze già precedentemente formulate dalla teologia non cattolica di questo secolo. «Si appropria» è espressione scelta di proposito, la quale intende sottolineare la poca preoccupazione di fedeltà al contesto originario che caratterizza, ad esempio, la ripresa delle affermazioni di Barth o di Bonhoeffer da parte di J. A. T. Robinson o di P. van Buren.

Da Barth è ripresa la critica alla religione: critica — pur sempre oltremodo discutibile — con la quale Barth intendeva colpire la teologia liberale e la *theologia naturalis* cattolica, e non tanto la coscienza spontaneamente «religiosa» dell'epoca premoderna, come accade invece nei teologi secolaristi.

Di Bultmann è liberamente ripreso il programma demitizzante, per quell'aspetto — presente, ma solo parziale in Bultmann — secondo cui quel programma intendeva accordare il vangelo di Gesù Cristo alla mentalità dell'uomo moderno, che usa la luce elettrica e i concimi chimici.

Di Bonhoeffer — il più sfruttato e insieme il più frainteso dei grandi nomi della teologia protestante europea di questo secolo — sono ripresi i pochi *slogans* contenuti in quelle sette od otto lettere della prigionia, che tracciano il programma di un cristianesimo «non-religioso». Queste lettere di Bonhoeffer, per essere rettamente intese, non dovrebbero essere separate dal resto delle lettere dal carcere e dal resto della produzione teologica dell'autore. La singolarissima situazione spirituale in cui furono scritte, quasi come un'apologia cristiana della vita pure all'ombra della morte, ne determinano il giusto significato ed anche la straordinaria suggestione; ma trasformate in carta costituzionale della nuova scolastica secolarista esse vengono banalizzate e tradite.

L'autorità alla quale più pertinentemente i teologi secolaristi potevano appellarsi è quella di F. GOGARTEN, il quale effettivamente già aveva tracciato un programma di revisione della teologia centrato sulla «secolarizzazione come problema teologico» (è il sottotitolo della sua opera *Destino e speranza dell'epoca moderna*, del 1953, trad. it., Brescia 1972). Già lui rivendicava al cristianesimo, e più particolarmente alla riforma di Lutero (per altro in base ad un'interpretazione storiografica discussa) il merito di aver iniziato e offerti i fondamenti ideali della moderna secolarizzazione. Anche in Gogarten come nei più recenti teologi inglesi e nord-americani l'apologia teologica della secolarizzazione si accompagna ad un'abdicazione da parte della teologia a valere quale principio di una critica determinata (che non sia la semplice riserva escatologica) all'epoca in cui vive.

La teologia della secolarizzazione soltanto per una breve stagione occupò un posto di primo piano davanti all'opinione pubblica. Essa tuttavia dà espressione più esplicita e incontrollata ad un atteggiamento tuttora molto diffuso presso i cristiani e i teologi «aperti»: l'atteggiamento suggerito dalla preoccupazione ossessiva di superare quell'obiettiva tendenza alla marginalizzazione del discorso religioso che è propria della società moder-

na e della sua cultura più affermata; l'atteggiamento che induce i cristiani ad allinearsi con tutti i movimenti giudicati come « progressivi » e « moderni », dal movimento operaio a quello di liberazione terzo-mondista, dal movimento di emancipazione della donna a quello più generale per i « diritti civili ». Sicché, sotto questo aspetto, parziale ma reale, anche la teologia successiva (« politica », « della liberazione », o addirittura « della rivoluzione ») si pongono, al di là della loro consapevolezza, sul solco della teologia secolarista, anziché all'opposizione nei suoi confronti. I motivi della polemica contro la teologia della secolarizzazione riguardano soltanto temi più particolari, come si vedrà.

Il problema obiettivo che è all'origine della teologia della secolarizzazione — ed è troppo sbrigativamente risolto da essa — ci sembra più di carattere teologico-pratico che teorico. Si tratta infatti di questo problema: come ovviare alla troppo evidente e diffusa difficoltà dell'uomo contemporaneo ad intendere il senso (e quindi anche a decidere sul valore) del discorso religioso (cristiano). Questa difficoltà, per giudizio ormai unanime, è da interpretare come conseguente all'egemonia culturale delle scienze e delle tecniche nella società moderna, all'egemonia dunque del loro atteggiamento pragmatico (sapere come saper-fare) nei confronti della realtà. Dal punto di vista teorico, la critica di questa cultura è già stata svolta molte volte e con varia perspicuità (cfr. Husserl, Jaspers, Heidegger, Adorno, Horkheimer, ecc.).

Gli indirizzi filosofici che tentano di teorizzare il valore paradigmatico del linguaggio monologico delle scienze (neopositivismo logico, analisi del linguaggio ed ora razionalismo critico) mostrano con evidenza la loro precarietà e l'ineluttabile approdo alla paralisi della parola, divenuta ormai incapace di schiudere il senso.

Dunque, non è sotto il profilo teorico che il sapere postreligioso della tecnica costituisce problema; ma è piuttosto sotto il profilo antropologico e sociale, e cioè a motivo della sua concreta efficacia egemonizzante e narcotizzante in rapporto alla coscienza diffusa dell'uomo occidentale. Ma se questo è il problema, ad esso non può essere data soluzione elaborando una nuova teologia secolarista o empirista, ma piuttosto studiando i concreti modi d'essere della chiesa e del suo linguaggio (omiletico, catechetico, liturgico, pubblicitario) in rapporto al tipo di umanità a cui si rivolge, in maniera tale che la chiesa possa prevedere e quindi assumere la responsabilità del significato obiettivo che il suo essere e il suo linguaggio assumono all'interno di una situazione sociale (« secolarizzata ») che non è essa a scegliere. Suggestisce un'interpretazione di questo tipo del problema suscitato dalla secolarizzazione ad esempio K. RAHNER, nella sua relazione al Convegno internazionale di teologia di Toronto del 1967, sulla *Teologia del Rinnovamento* (Assisi 1969, pp. 41-65), intitolata *Riflessioni teologiche sul problema della secolarizzazione*; cfr. in particolare la tesi seconda, terza e quarta lì enunciate.

b) *In campo cattolico: la « Gaudium et spes »*

I primi e più noti esponenti della teologia secolarizzata (quelli che abbiamo ricordato) sono non cattolici. Il fatto non è casuale: va messo in relazione per un lato alla tradizionale più accentuata sensibilità e vulnerabilità della teologia protestante nei confronti delle provocazioni emergenti dalla cultura extra-ecclesiastica, ma per altro lato anche all'effettiva (per quanto ambigua ed incoerente) apologia della profanità che Lutero contrappone all'apologia cattolica del monachesimo e della vita « religiosa » in genere.

Tuttavia anche la teologia cattolica del periodo del concilio e immediatamente successivo mostrò diffusamente una certa sensibilità per la istanza secolaristica.

Si possono cogliere alcuni spunti capaci di legittimare una tale sensibilità anche nella costituzione pastorale *Gaudium et spes* del concilio stesso.

Da molti commentatori è stato rilevato come quella costituzione — al di là della molteplicità ed anche dell'incoerenza di prospettive, di metodi, e di schemi teologici che vi si riflettono — costituisca nel complesso una presa di posizione irenica della chiesa cattolica

nei confronti del «mondo contemporaneo»; di quel mondo cioè che si caratterizzò alla sua origine anche e soprattutto come mondo emancipato dalla tutela ecclesiastica e nei cui confronti la chiesa cattolica aveva assunto da oltre un secolo un atteggiamento fondamentalmente polemico. È comprensibile dunque che il riconoscimento della sostanziale legittimità di questo mondo dovesse significare in qualche misura anche il riconoscimento della secolarità che lo caratterizza.

In rapporto a questo tema, rilievo particolare hanno le dichiarazioni programmatiche del *Proemio*, i cc. III e IV della prima parte, II della seconda parte.

Nel *Proemio* il concilio afferma di volersi rivolgere «a tutti indistintamente gli uomini» (n. 2a), di voler dare dimostrazione «della solidarietà, del rispetto e dell'amore (del popolo di Dio) nei riguardi dell'intera famiglia umana, dentro la quale è inserito... instaurando con questa un dialogo sui vari problemi» suscitati dall'attuale evoluzione del mondo (n. 3a); il fine comune in rapporto al quale si manifesta come possibile un «dialogo» tra chiesa e umanità intera è quello «di salvare la persona umana, di edificare l'umana società» (n. 3b). L'adozione dello schema del «dialogo» per descrivere i rapporti chiesa-mondo suppone già di per sé che si pensi al compito della chiesa in termini non riducibili alla pura evangelizzazione. Di fatto nel c. IV della prima parte viene affermato come sia compito della chiesa — seppure soltanto accessorio rispetto al «suo proprio fine di salvezza» — quello di «contribuire molto a rendere più umana la famiglia degli uomini e la sua storia» (n. 4o); lo schema dialogico — e cioè, di aiuto reciproco — e poi dettagliatamente illustrato esponendo quali siano i possibili aiuti che la chiesa ritiene di poter dare e ricevere nei confronti del mondo (nn. 41-44).

La descrizione irenica e non polemica del rapporto chiesa-mondo implica, necessariamente, il riconoscimento di una alquale dignità assiologica al «mondo», e più precisamente alla società civile ed ai fini ch'essa persegue; implica in altri termini il riconoscimento di fini «secolari» (non specifici della chiesa) che impegnano anche la responsabilità della chiesa e dei cristiani singoli. Qualche chiarimento su tali fini lo incontriamo nel c. III della prima parte, dedicato a «L'attività umana nell'universo»: tale attività «ossia quell'ingente sforzo col quale gli uomini nel corso dei secoli cercano di migliorare le proprie condizioni di vita, considerato in se stesso, corrisponde alle intenzioni di Dio» (n. 34a). Tale riconoscimento autorizza il concilio ad affermare — in tono nettamente apologetico nei confronti di una critica ripetutamente elevata contro la chiesa — «come il messaggio cristiano, lungi dal distogliere gli uomini dal compito di edificare il mondo, lungi dall'incitarlo a disinteressarsi del bene dei propri simili, li impegna piuttosto a tutto ciò con un obbligo ancora più stringente» (n. 34c). Che i fini della storia sociale dell'umanità, ai quali viene qui riconosciuta dignità etica, siano fini secolari — siano fondamentalmente i fini perseguiti dall'impresa civile universale — viene espressamente ribadito dall'assioma «antropocentrico» del n. 35a: «L'attività umana, invero, come deriva dall'uomo, così è ordinata all'uomo. L'uomo infatti, quando lavora, non soltanto modifica le cose e la società, ma anche perfeziona se stesso». La «promozione umana» (cfr. 35b), «norma dell'attività umana», è per altro ulteriormente descritta (n. 35c) in questi termini: «che secondo il disegno di Dio e la sua volontà essa (l'attività) corrisponda al vero bene dell'umanità, e permetta all'uomo singolo o posto entro la società di coltivare ed attuare la sua integrale vocazione». È un passo caratteristico dello stile della *Gaudium et spes*: il raccordo di un'istanza etica di per sé «secolare» — e cioè, autonoma rispetto alla rivelazione di Dio e all'insegnamento ecclesiastico — con la vocazione cristiana è affidato alla forza evocativa di aggettivi come «vero», «integrale», i quali suggeriscono implicitamente che si dia di fatto un bene dell'umanità solo apparente e non «vero», una vocazione umana mortificata e non «integrale» — ma senza precisarne la natura, e senza precisare in particolare i modi in cui la fede nella salvezza gratuita e oltretterrena dell'uomo operi una rettificazione della sua autonoma capacità di discernimento etico.

Soltanto è insinuata l'idea che di una rettificazione appunto si tratti, e cioè di una riconduzione dell'uomo alla verità obiettivamente a lui accessibile.

Riprendendo la categoria di « realtà terrene » identificate con « le cose create, e le stesse società », il n. 36 afferma per un lato la loro legittima « autonomia » (« propriis legibus valoribusque gaudere, ab hominibus gradatim digniscendis, adhibendis et ordinandis » n. 36a); ma per altro lato nega che tale autonomia possa essere intesa in maniera tale che « l'uomo possa usare di esse così da non riferirle al Creatore » (da notare il significativo ricorso al termine *uti*, di agostiniana memoria, per esprimere i limiti dell'autonomia delle realtà terrene). Ancora una volta, sembra che il concilio postuli la coerenza tra autonomo discernimento etico e ineluttabile riferimento ad un bene « religioso » trascendente: ma senza affrontare il compito di mostrare esplicitamente i modi di tale coerenza; senza tentare più specificamente, di precisare come il riferimento empirico, e quindi progressivo, al bene umano e concretamente sperimentato si componga con il riferimento, qualificante per la fede cristiana, ad un bene dell'uomo che non può essere sperimentato, perché neppure può essere operato dalla sua laboriosità. Questo è il nodo teorico irrisolto, che è all'origine del linguaggio molto incerto e implicito della *Gaudium et spes*; che spiega inoltre perché la costituzione ricorra a molteplici schemi teorici (quello delle « realtà terrene », quello centrato sull'interrogativo circa il senso della storia civile della famiglia umana, quello offerto dall'*historia salutis*) senza riuscire a coordinarli convenientemente. Lo schema storico-salvifico (peccato d'origine, redenzione) è usato in particolare dai nn. 37-39, per rendere ragione del male presente nella storia umana, e delle permanenti tentazioni e ambiguità connesse al progresso, e quindi del riscatto pasquale (morte-resurrezione) dell'attività umana.

Nel n. 39 in particolare dedicato alla « nuova terra, in cui abita la giustizia » che Dio prepara per gli uomini, l'argomentazione condurrebbe per logica interna ad affrontare il nodo teorico di cui dicevamo sopra. La coordinazione della « sollecitudine nel lavoro relativo alla terra presente » con la speranza nella « terra nuova » è suggerita affermando che nella terra presente « cresce quel corpo dell'umanità nuova che già riesce ad offrire una certa prefigurazione che adombra il mondo nuovo »; e ancora affermando che « tutti i buoni frutti della natura e della nostra operosità » li troveremo al di là della morte nel regno di Cristo. La prima formulazione pare insinuare una lettura cristiano-progressista (Teilhard de Chardin?) della storia la quale, pure mantenendo il radicale intervallo escatologico che solo Dio può colmare, non ci sembra in alcun modo autorizzata dalla Scrittura e dalla tradizione; la seconda formulazione, più consona alla tradizione, pare però applicarsi alla risurrezione, individuale, e non rispondere all'interrogativo sul senso della storia collettiva.

Un'ulteriore osservazione che può essere fatta a questo capitolo della costituzione è la seguente: pur affrontando un problema (quello dello sviluppo civile) tipicamente moderno e indubitabilmente imposto all'attenzione della chiesa dall'epoca ch'essa vive, il capitolo manca di qualsiasi riferimento all'esperienza storica concreta dell'umanità contemporanea: il linguaggio storico-salvifico, pure invocato per illuminare l'« esperienza » (n. 37a), non è attualmente applicato a quella esperienza determinata che vive oggi l'umanità. È questa la seconda grande lacuna della *Gaudium et spes*: accanto al nodo teorico di cui sopra (e presumibilmente, in dipendenza da esso), è lasciata inevasa la domanda di un giudizio cristiano sull'epoca che stiamo vivendo. O forse meglio: un giudizio genericamente irenico e ottimista nei confronti di quest'epoca è abbastanza chiaramente sotteso a tutto il testo (specie se letto a confronto con documenti magisteriali precedenti); ma esso è sostanzialmente soltanto da affermazioni teoriche generali — ed esse stesse alquanto indeterminate — circa il rapporto chiesa-mondo, e non da affermazioni su *questa* chiesa e *questo* mondo.

Le osservazioni che abbiamo formulato a proposito del capitolo sull'attività umana nel-

l'universo valgono fundamentalmente anche per il capitolo su: «La promozione del progresso della cultura» (nn. 53-62); il concetto di «cultura» a cui ci si riferisce si sovrappone infatti fundamentalmente all'idea di «attività umana» svolta nel precedente capitolo (cfr. n. 53b). Anche se non mancano riferimenti descrittivi alle acquisizioni più rilevanti della «cultura» contemporanea ai problemi da essa suscitati (nn. 54-56), manca poi un analitico giudizio cristiano sull'epoca e soltanto viene sviluppata in chiave parenetica (n. 62) la prospettiva di una conciliazione di fondo tra fede cristiana e cultura contemporanea. La sezione è tra quelle che più autorizzano l'appunto alla *Gaudium et spes* d'essere eccessivamente e indiscriminatamente ottimista nella visione dell'epoca, appunto frequentemente rivolto alla costituzione specie negli anni più recenti, caratterizzati da più spiccata sensibilità per gli aspetti deteriori e in genere conflittuali della società contemporanea.

c) *Teologia cattolica della secolarizzazione*

Anche nell'ambito della teologia cattolica si registrano alcuni contributi, pure sporadici e provvisori in rapporto alla stessa vicenda dottrinale dei loro autori, qualificabili come espressioni di una teologia secolarista. Ci limitiamo a richiamare il contenuto essenziale di pochi, convinti che una rassegna più estesa non incrementerebbe in maniera significativa il *dossier* dei risultati raggiunti da tale teologia secolarista.

Il più vicino ai modelli della teologia secolarista anglosassone non cattolica è lo scritto di L. DEWART, *Il futuro della fede*, Brescia 1969; orig. inglese del 1966. Più vicino, non nel senso di seguirne le dottrine — al contrario gli autori citati, se si eccettua Tillich, sono sempre quelli europei — ma nel senso di rifletterne il genere letterario e speculativo. Le questioni affrontate e le tesi affermate sono estremamente pretenziose. Si tratta del «problema dell'integrazione della fede cristiana in Dio con la esperienza quotidiana dell'uomo moderno» (p. 18), e «per *esperienza contemporanea* si dovrebbe intendere il modo di coscienza che il genere umano, se non nella sua totalità, almeno nella nostra civiltà (che costituisce l'avanguardia culturale dell'uomo) ha raggiunto come risultato dal suo sviluppo storico ed evolutivo» (p. 21). La soluzione esigita dal problema sarebbe una radicale correzione dei presupposti «ellenistici» che per 19 secoli hanno sotteso la coscienza riflessa della fede. Ma la manipolazione che Dewart opera di alcuni spezzoni sparsi della critica europea alla tradizione ellenistica e «metafisica» (Feuerbach, Marx, Freud, G. Marcel, Wittgenstein,...) manifesta una sostanziale incomprensione e un disperante eclettismo.

La nuova concezione della conoscenza umana (non adeguazione del soggetto all'oggetto, ma «intensificazione» della «coscienza» del soggetto) comporta il superamento del «teismo assoluto» (inteso press'a poco come concezione «oggettivistica» di Dio), per un «teismo relativo», secondo cui «Dio è ciò che noi sperimentiamo come lo sfondo aperto della coscienza dell'essere» (p. 237). Gli attributi tradizionali di Dio vengono in questa luce reinterpretati. Ci limitiamo, a titolo esemplificativo, a trascrivere quello che diventa l'«onnipotenza» di Dio: «La questione non è che Dio può fare l'impossibile (...), ma che a Dio tutte le cose sono possibili, e che perciò con Dio tutte le cose sono possibili all'uomo. In Dio la natura può fare tutto. Invece di pensare all'onnipotenza di Dio come al potere di dominare la natura, può essere più adeguato pensare alla radicale apertura della storia — un'apertura che nemmeno la libertà dell'uomo può annichilire — come ciò che manifesta la vera estensione della "parola" che è possibile a Dio. La conseguenza morale che ne deriva [e pare questo ciò che soprattutto interessa a Dewart, ndr] è che, non avendo più "l'onnipotenza di Dio" su cui ripiegare, la nostra coscienza cristiana può sentirsi consapevole della sua responsabilità di persona adulta per prendere la sua piena iniziativa nell'instaurare tutte le cose in Cristo e per esercitare la sua ingegnosità creativa in modo da determinare come questa instaurazione andrebbe fatta. Perché non staremo più

ad aspettare che avvengano miracoli (meno di tutti il miracolo del ritorno glorioso di Cristo su una nube), e crederemo invece che, se non lo costruiamo noi, il regno di Dio non verrà mai» (pp. 258 s.).

Non basta la nota che Dewart aggiunge a questo punto — la formula andrebbe intesa in senso letterale teilhardiano, non in senso allegorico marxiano — ad allontanare la netta impressione che qui non si tratta più di speranza cristiana, ma di una scoraggiante parodia di essa.

All'accostamento occasionale dell'ambiente nord-americano è da collegare la più spiccata sensibilità alla tematica secolarista che caratterizza una delle stagioni del pensare teologico di F. Schillebeeckx.

È vero che già molto prima del 1967 (anno della visita in U.S.A. e del ciclo di conferenze pubblicate originariamente in inglese, *Dio, il futuro dell'uomo*, Roma 1970) SCHILLEBEECKX aveva accordato un'attenzione privilegiata alla tematica genericamente definita dai rapporti chiesa-mondo. Già nell'*Introduzione* al suo secondo volume di saggi teologici (è del 1964, *Dio e l'uomo*, Roma 1967, pp. 7-10) egli prospetta l'unità degli articoli che si propone di pubblicare in tre volumi successivi in questi termini: analizzare i pericoli e le possibilità positive racchiuse nella duplice tendenza correlativa, «nella chiesa un movimento verso il mondo; nell'umanità e nel mondo, un movimento verso l'ecclesialità». Il più lungo saggio del volume citato (pp. 123-295) è dedicato ad un confronto con il *Dio non è così* di J. A. T. ROBINSON. Il terzo volume di saggi (*Il mondo e la Chiesa*, Roma 1969, originale del 1965) già impiega l'espressione «secolarizzazione santificante» ed in genere teorizza la riduzione dei confini tra chiesa e umanità.

Ma è soprattutto nel ciclo di conferenze di cui si diceva (cfr. in particolare «Secolarizzazione e fede cristiana», Roma 1970) ch'egli assume l'esperienza secolare dell'uomo contemporaneo quale punto di partenza di una sorta di nuova *theologia naturalis*; tale esperienza sarebbe quella costituita da una fiducia radicale nella vita, capace di sostenere il conseguente impegno radicale per il mondo e per il prossimo suggerito dall'amore.

Un secondo illustre teologo olandese, P. Schoonenberg, seguendo una parabola intellettuale analoga a quella di Schillebeeckx, conosce una fase di pensiero (1968) dominata dalla prospettiva secolarista: si tratterebbe della quarta sua fase, secondo L. BAKKER (cfr. AA. VV., *La teologia di P. Schoonenberg*, Brescia 1973, pp. 56-60). Determinante per Schoonenberg è ancora l'influsso di J. A. T. Robinson, che gli suggerisce l'idea di «trascendenza» di Gesù Cristo intesa non come «pre-esistenza», ma come «pro-esistenza», ossia come esistenza in favore degli altri uomini: «uomo per gli altri» è la sua formula cristologica fondamentale. La riduzione della trascendenza in termini etici è realizzata da Schoonenberg mediante un eclettico innesto del pensiero secolarista sul tronco del suo precedente pensiero personalista, ispirato a G. Marcel.

Ma il tentativo più significativo di una teologia cattolica secolarista, per l'ampiezza delle motivazioni addotte e soprattutto per il livello fondamentale di riflessione a cui si pone, è da considerarsi probabilmente quello di J. B. METZ, realizzato specie nel primo dei saggi pubblicati in *Teologia del mondo* (Brescia 1969: «Per una comprensione del mondo nella fede. Orientamento cristiano nella mondanità del mondo odierno», pp. 11-51; il saggio è del 1962).

Metz riconosce nel processo di secolarizzazione, o meglio — com'egli preferisce esprimerlo — nel processo di «mondanizzazione» il fenomeno storico-sociale che soprattutto interpellava la fede oggi. In rapporto ad esso le prospettive fino ad allora seguite dalla teologia (vengono citati in particolare G. Thils e A. Auer) erano accomunate secondo Metz alla convinzione che «la mondanità del mondo sia, in quanto tale, qualcosa di opposto alla visione cristiana del mondo», e quindi da rifiutare. A questa convinzione egli obietta: «una teologia la quale pensa storicamente non può rassegnarsi all'ipotesi che il processo moderno di mondanizzazione sia, nel suo nucleo essenziale, non cristiano e che il

divenire del mondo storicamente tangibile si sia perciò sviluppato, in maniera epocale, in direzione opposta a quella della storia della salvezza». «Estrinsecismo storico-salvifico» e «positivismo teologico» sarebbero gli errori impliciti in quella rassegnazione: «lo "spirito" del cristianesimo è stato infuso per sempre nella "carne" della storia del mondo e... questo spirito deve conservarsi e affermarsi attraverso il cammino irreversibile di questa», «non si dà possibilità di caduta epocale» (pp. 13-14).

Questi enunciati appaiono *prima facie* allarmanti: sembrano suggerire un postulato teologico progressistico assolutamente estraneo alla tradizione della fede.

In realtà la loro accezione è subito ridimensionata dall'altra, polarmente opposta almeno a prima vista: «il mondo mondano... non è alla fin fine altro se non l'espressione, esasperata a dimensioni planetarie, di quella "opposizione" mondana al santo, a Dio e al suo Cristo, prevista sempre nel progetto cristiano della storia» (p. 15). Se di una tale «opposizione» si tratta, parrebbe giustificato il rifiuto della «mondanizzazione» da parte della teologia cattolica precedente.

In realtà l'«opposizione» mondo-Dio è intesa da Metz — in senso molto vicino a quello di Gogarten — come insuperabile ambiguità delle oggettivazioni «mondane» (interpretremmo: storico-sociali) rispetto al mistero di Dio; ambiguità che soltanto l'atto soggettivo della libertà può risolvere (il mondo come *existentiell*, cfr. p. 16). Sicché la tesi centrale del saggio di Metz appare più plausibile (non si dice accettabile); essa afferma: «La mondanità del mondo, quale è andata sorgendo nel processo moderno di mondannizzazione e quale si presenta a noi oggi, in forma globalmente esasperata, è sorta nel suo fondamento, anche se non nelle sue singole manifestazioni storiche, non già contro, bensì grazie al cristianesimo; essa è originariamente un avvenimento cristiano e testimonia così nella nostra situazione mondana la capacità di dominazione interna alla storia dell'«ora di Cristo» (p. 17).

Diciamo subito che questa tesi prima ancora che ne venga precisato il senso è sufficiente ad assegnare Metz (questo Metz) al movimento della «teologia della secolarizzazione», se appunto questo si intende con tale espressione: la teologia che tenta di giustificare e quindi anche di superare la marginalizzazione crescente di cui soffre la religione nel mondo contemporaneo, interpretando lo stesso fenomeno come evento cristiano, e quindi scoprendo *nella* società secolarizzata (o mondannizzata), e non fuori di essa, le opportunità migliori di vita cristiana: «Ciò che sta per avvenire nei tempi moderni non è originariamente l'estraneità della fede da parte dello strapotere del mondo, ma la mondannizzazione del mondo grazie all'efficacia storica della fede cristiana che accetta e libera il mondo» (p. 36). Questo luogo comune dei teologi secolaristi appare già per se stesso eccessivo, e francamente un po' sorprendente. Se è indubbiamente da correggere l'«intransigenza» dell'antica teologia cattolica nell'opposizione sistematica e pregiudiziale al «moderno», l'alternativa è quella della critica determinata e articolata dell'epoca, e non può certo essere la consacrazione complessiva di essa come frutto della fede.

La tesi centrale sopra enunciata deve essere intesa a partire dal fondamento cristologico che Metz adduce a suo confronto; e questo fondamento è così formulato: «Dio nel Figlio suo agisce nei confronti del mondo in maniera tale da accettarlo definitivamente ed escatologicamente» (p. 22). Non si tratta di formulazione immediatamente perspicua, né le molte pagine che tentano di esplicitarne il senso tolgono ogni ambiguità. L'«accettazione» di cui qui si tratta è quella realizzata nell'incarnazione in quanto per un lato *descensus* di Dio nel mondo e per altro lato «assunzione» di esso, pur nella sua permanente alterità e differenza nei confronti di Dio.

Il «mondo» è inteso da Metz «come storia» (cfr. l'*Excursus* I, pp. 48-51), e cioè come realtà prodotta dalla libertà collettiva, la quale porta immediatamente «non le *vestigia Dei* bensì le *vestigia hominis*». In tal senso è realtà differente da Dio e insuperabilmente ambigua, anzi, di fatto posta sotto il segno del peccato (ma su questo aspetto Metz si

mostra evasivo, affermando espressamente ch'esso non modifica sostanzialmente la «accettazionalità» del mondo da parte di Dio, cfr. p. 27). Ed appunto come tale essa è «assunta» dal Figlio di Dio, il quale nella passione e nella morte svela e supera la differenza e la distanza tra il mondo e Dio. L'«imitazione credente del *descensus* di Dio nel mondo, dell'assunzione liberante del mondo in Gesù Cristo» è descritta da Metz come accettazione della situazione storica che è data alla fede, e non costruita dalla e sulla fede; accettazione che riconosce la «mondanità» — e cioè la pluralità mai del tutto domata e ricondotta all'unità, la distanza da ogni evidente immediatezza di rapporto con Dio — di tale situazione, ne rispetta l'autonomia e insieme il limite, sostenuta com'è dalla convinzione che la realtà mondana «concretamente (in forza dell'iniziativa storico-salvifica di Dio) è sempre qualcosa di più, nasconde in sé dimensioni più profonde e ricchezze più originarie, di quanto essa non riesca ad attuare da sé» (p. 45).

Le uniche applicazioni materiali e non puramente formali (e perciò stesso molto indeterminate) che Metz suggerisce della sua tesi circa la «mondanità» del mondo sono quelle alquanto scontate, ripetute da tutti i teologi secolaristi: la contrapposizione della concezione cristiana del potere politico come realtà secolare alla visione sacrale dell'antichità pagana, il disincantamento dell'immagine numinosa della «madre terra», l'autonomia delle scienze e della stessa filosofia nei confronti della fede.

Appunto quale realizzazione storica della «mondanità del mondo», postulata dall'incarnazione di Dio, è inteso da Metz il processo di secolarizzazione moderno: questo almeno guardando ai suoi «tratti fondamentali» e senza nascondersi la presenza di un'accezione «secolaristica» di tale processo che — rifiutandone la matrice cristiana — conclude ad una sua falsa interpretazione, dimentica della differenza del mondo da Dio e quindi anche del suo non-senso al di fuori dell'«accettazione» da parte di Lui.

Salve le doverose riserve imposte dall'imprecisione e oscurità di alcune formule di Metz, pare di dover rilevare due fondamentali ordini di obiezioni nei confronti della sua tesi.

Il primo ordine di obiezioni riguarda l'interpretazione teologica dell'epoca moderna che egli propone; già abbiamo fatto cenno a quest'ordine di obiezioni che riguarda tutta la letteratura teologica enfaticamente irenica nei confronti del fenomeno della «secolarizzazione». È oltremodo dubbio — per non dire fondamentalmente falso — che tale fenomeno sia stato storicamente prodotto dalla fede cristiana anziché dalla razionalità tecnologica, la quale a sua volta è più figlia dell'eredità culturale greca che dell'evangelo cristiano. D'altra parte, non si tratta qui di semplice litigio circa i meriti storici reali o presunti del cristianesimo: si tratta dell'interpretazione del fenomeno, che assume significato diverso secondo che sia imputato a matrici teologiche o tecnologiche. Nel secondo caso, il processo di «secolarizzazione» è da intendere come processo di progressiva opacità della coscienza occidentale agli interrogativi sul «senso» della realtà, sui «fini» della libertà, sui «beni» capaci di valere per se stessi come oggetto del desiderio dell'uomo, sul possibile fondamento della speranza, e così via. Opacità che corrisponde alla simultanea polarizzazione dell'*homo faber* sui problemi dell'utile, dell'espedito, del fattibile: gli unici problemi di cui sa occuparsi la «ragione strumentale» — salva la possibilità di integrare quello che manca dopo tutto questo alla vita dell'uomo con l'evasione nell'irrazionale.

Il secondo ordine di obiezioni è quello che lo stesso Metz, insieme a Moltmann eleverà in un momento successivo nei confronti della disperata indeterminatezza a cui approda ogni teologia «trascendentalistica» od esistenzialista. Pare che il rapporto della fede col «mondo» disegnato dalla teoria della «mondanità del mondo» approdi all'insuperabile impotenza della fede stessa ad esercitare una qualsiasi critica determinata nei confronti del «mondo», ossia dei rapporti storico-sociali via via realizzati nella vicenda collettiva degli uomini. Il rinvio all'«autonomia» del mondo è rinvio globale ed indifferenziato che eleva come unica istanza nei confronti dell'impegno etico quella che non venga «divinizzata» la natura, la politica ed in generale le oggettivazioni sociali dell'operosità del-

l'uomo. Ma l'istituzione dell'imperativo etico comporta sempre di necessità il riconoscimento di una volontà divina (in tal senso di un'istanza assoluta) iscritta nei rapporti storico-sociali. Il « mondo » non è dunque adeguatamente compreso qualora si riconoscano in esso soltanto i *vestigia hominis*.

E d'altra parte, è soltanto chiarendo quest'autonomo dischiudersi della volontà divina all'interno dell'esperienza storica dell'uomo (*teologia naturalis*) e chiarendo insieme i limiti di tale autoevidenza dell'imperativo etico, che sarà possibile intendere il rapporto della fede al « mondo », o più precisamente della fede con il discernimento del bene e del male all'interno delle sempre limitate possibilità concesse alla libertà storica dell'uomo. Come già in Gogarten — dal quale, ripetiamo, Metz pare significativamente dipendere in questa sua fase di riflessione teologica — la tesi della « mondanità del mondo » pare aprire una frattura tragica e non più colmabile tra la fede e il giudizio sull'epoca, tra la fede e il giudizio etico in generale.

2/ Teologia politica

Lo stesso Metz che abbiamo considerato quale esponente della teologia della secolarizzazione, propone in un momento successivo (anni 1967 e seguenti) un mutamento di prospettiva della teologia, il quale conduce a privilegiare la responsabilità pubblica del messaggio cristiano in rapporto alla società civile nel suo complesso.

Certamente sussistono aspetti di continuità tra la teologia « mondanizzante » e quella « politica » di Metz: già nella fase precedente Metz aveva raggiunto la concezione del mondo come « storia », e quindi — almeno incoativamente — come storia collettiva della società civile. Tuttavia il passaggio alla più precisa prospettiva « politica » poté operarsi soltanto attraverso la stimolazione di indirizzi del pensiero contemporaneo (neo-marxisti) che non avevano esercitato apprezzabile influsso sulla riflessione precedente di Metz. Sotto questo profilo rilevante per l'autore fu la partecipazione agli incontri tra teologi ed esponenti del pensiero marxista della *Paulusgesellschaft*; ma rilevante fu soprattutto la conoscenza della riflessione teologica di J. Moltmann, che, sollecitato dal confronto con la medesima cultura neo-marxista, era giunto anteriormente (anni 1962 e seguenti) alla definizione di un programma di rinnovamento teologico intitolato alla « speranza ».

a) J. Moltmann

La tesi centrale, sulla quale J. MOLTSMANN costruisce la sua proposta di una *Teologia della speranza* (così s'intitola la sua opera fondamentale, del 1964, trad. it. Brescia 1970) è costituita da una nuova concezione della « rivelazione » di Dio; in connessione ad essa sta anche una nuova concezione della « verità ».

Non basta invece a qualificare la teologia della speranza la tesi generica del primato dell'escatologia nella comprensione del vangelo cristiano. Tale primato era già stato affermato, a livello storico-critico, dall'interpretazione che Schweitzer e Weiss avevano dato del vangelo di Gesù all'inizio del secolo. Ma un tale primato può condurre a diversi esiti teologici, in rapporto alla diversa ermeneutica degli asserti teologici. Ciò per cui Moltmann intende contrapporsi a tutta la teologia di questo secolo, da Barth a Pannenberg attraverso Bultmann e Cullmann, non è tanto l'affermazione del primato dell'escatologia, quanto la comprensione dell'escatologia. La retta comprensione dell'escatologia sarebbe compromessa presso tutti quegli autori da una preconcezione della rivelazione di Dio come « epifania dell'eterno presente », preconcezione a sua volta determinata dall'influsso del modo di pensare greco, che ha al suo fondamento l'idea di verità come *adaequatio rei et intellectus*. Non possiamo in questo contesto percorrere analiticamente la critica moltmanniana ai teologi del secolo XX; accenniamo soltanto al fatto che quella critica manifesta qualcosa di più (e di più pertinente) rispetto alla semplice riconduzione del

pensiero dei teologi considerati al pregiudizio greco. In ogni caso quella critica, svolta nel c. I della *Teologia della speranza*, appare come prematura e non interessa ai fini della comprensione del progetto di Moltmann, dal momento che l'istanza fondamentale alla quale essa chiede i propri argomenti è la Scrittura, più precisamente è l'idea di rivelazione e di verità che nella Scrittura si manifesta; e della Scrittura si tratta soltanto nei capitoli successivi.

Dal punto di vista della struttura argomentativa esplicita, la teologia di Moltmann è rigorosamente «fondamentalista», secondo l'accezione ormai diffusa di questo brutto termine. Ossia, essa non è in alcun modo preoccupata di appurare criticamente la verità della fede o rispettivamente della rivelazione, perché al contrario contesta la pertinenza d'ogni idea di verità pregiudiziale rispetto alla comprensione della rivelazione biblica. La teologia di Moltmann è al contrario soltanto preoccupata di comprendere questa rivelazione e le sue categorie fondamentali.

Nel primo momento della ricerca biblica, dedicato alla letteratura veterotestamentaria, sulla scorta di studi storico religiosi (M. Buber, V. Haag) e teologico-biblici (W. Zimmerli, G. von Rad), Moltmann ritiene di poter giungere a questa conclusione sintetica e semplice: la parola di Dio, e dunque la rivelazione, è promessa; dunque, è parola che non dice quello che è, ma quello che sarà; più precisamente, annunzia un futuro (*adventus*, contrapposto a *futurum*) diverso dal presente e dal suo prevedibile sviluppo, un futuro che contraddice tale presente e «inquieto» chi abbia cominciato a credere-sperare in esso. Moltmann conia una formula icastica per definire l'idea biblica di verità — in antitesi all'idea greca — e cioè *inadaequatio intellectus et rei*; essa deve essere intesa come inadeguazione dell'*intellectus spei* nei confronti della realtà che esiste, presente ed esperibile. Inadeguazione che — come vedremo oltre — è attiva e si traduce in trasformazione pratica della realtà. Sorge naturale l'obiezione: tale criterio di verità — ciò che è vero contraddice la realtà presente — è chiaramente indeterminato, perché soltanto negativo; il criterio di verità di Moltmann in realtà, nonostante la formula enfatica e paradossale dell'*inadaequatio*, è ancora quello di un'*adaequatio*: e cioè dell'*adaequatio* tra promessa attuale e realtà futura che adempie la promessa.

Poiché tuttavia tale *adaequatio* non può essere attualmente constatata, ma soltanto creduta e sperata, il problema della verità della promessa (o della speranza) diventa quello degli argomenti che rendono non arbitraria la speranza. «La sicurezza della speranza — afferma Moltmann — deriva dalla credibilità e dalla fedeltà del Dio della promessa. La conoscenza che dalla speranza procede ricorda la fedeltà che questo Dio ha dimostrato nella storia e anticipa l'adempimento reale con un gran numero di prefigurazioni, per non dire di utopie realistiche, ma lo fa senza pregiudicare la libertà del Dio che fa promesse» (pp. 120 s., tr. lievemente corretta).

Fondare la speranza sulla fedeltà da Dio «dimostrata nella storia» vuol dire insieme fondarla sulla memoria del passato: ma di un passato che, anche là dove si configurava quale adempimento di precedenti promesse, schiudeva un «orizzonte» ulteriore di speranza. Dunque, non solo la promessa è promessa di ciò che ancora non è, ma è promessa il cui adempimento supera permanentemente ogni possibile previsione da parte dell'uomo — sia pure dell'uomo credente dell'Antico Testamento. Tale «novità» del futuro promesso raggiunge il suo limite estremo, un *non plus ultra*, un *eschaton*, o la dimensione del *novum ultimum* (sono tutte espressioni dell'A.) con l'«universalizzazione» della promessa che estende a tutti i popoli la signoria di Dio, e con la «intensificazione» che fa valere la stessa anche contro il limite estremo della morte (cfr. pp. 134 s.).

Dicevamo sopra del significato pratico che secondo Moltmann inerisce all'*inadaequatio intellectus et rei*: e questo significato, sempre nella visione veterotestamentaria, è collegato allo stretto nesso che unisce promessa e legge (cfr. pp. 121-125). Che tale nesso sia stretto risulta con evidenza dai testi; meno evidente è invece la pertinenza dell'interpretazio-

ne che Moltmann ne suggerisce: il comandamento «impone ciò che la promessa propone», nei comandamenti «la vita promessa appare come la vita comandata», essi «sono l'aspetto etico della promessa»; sicché i comandamenti non sarebbero «legge» nell'accezione teologica (protestante) corrente, non costituirebbero un ordinamento rigido ed estrinsecamente imposto, ma condividerebbero la dinamicità della promessa.

Già nella lettura dell'Antico Testamento Moltmann insinua dunque l'idea che la prassi credente costruisca in qualche misura il futuro promesso; e per altro verso, egli preferisce l'aspetto di costanza, di tendenziale universalità e incondizionatezza del comandamento; «incondizionatezza» qui significa che il valore del comandamento non è condizionato da presunti risultati ch'esso consentirebbe di raggiungere. Viceversa, costanza, tendenziale universalità e incondizionatezza sono a nostro giudizio caratteristiche della «legge» che emergono già da una lettura della legislazione veterotestamentaria comparata con le tradizioni giuridiche dei popoli dell'antico oriente.

L'interpretazione che Moltmann suggerisce del vangelo scorge in esso non il compimento, e quindi sotto questo aspetto la absolescenza, delle promesse veterotestamentarie, ma piuttosto la loro conferma e convalida definitiva: «L'evangelo non va dunque inteso come se rendesse obsolete le promesse d'Israele o le liquidasse. Prendendo le promesse nel loro senso supremo, escatologico, l'evangelo in realtà è identico ad esse» (p. 152). La concezione opposta, indubbiamente presente nella storia cristiana successiva e già nelle tracce di «proto-cattolicesimo» reperibili all'interno della letteratura neotestamentaria, viene qualificata (o meglio: squalificata) da Moltmann come inganno («estasi dell'adempimento»): è l'inganno suscitato dall'entusiasmo apocalittico, «che riteneva di discernere nella esperienza dello Spirito l'adempimento lungamente atteso delle promesse» (p. 161).

A questo entusiasmo prestarono i loro modelli espressivi le religioni mistiche ellenistiche, religioni dualistiche ed «epifaniche». «L'aspettazione escatologica di ciò che non è ancora accaduto diventa un'aspettazione noetica dell'universale svelamento e glorificazione di ciò che è già accaduto in cielo. Il vecchio dualismo apocalittico che distingueva l'eterno che passa dall'eterno veniente come eternità e quello che sta passando come caducità» (p. 163).

Come opposizione a questo travisamento Moltmann interpreta la polemica di Paolo contro gli entusiasmi di Corinto; ma più in generale in questa chiave ritiene di poter intendere l'intera *theologia crucis* di Paolo, che dunque contrasterebbe la *theologia gloriae* del culto sacramentale vissuto come partecipazione alle condizioni già glorificate del Risorto. Il punto cruciale della tesi che vuole intendere il vangelo come promessa è l'interpretazione della risurrezione: perché esattamente nella risurrezione il «proto-cattolicesimo» e la teologia corrente (non solo cattolica) scorge l'aspetto di adempimento proprio dell'evangelo. La discussione moltmanniana sulla risurrezione non si svolge sul piano esegetico, del confronto analitico con i testi; ma sul piano metodologico generale.

Alla domanda circa «la realtà di questo evento» che è la risurrezione, la ricerca storico-critica moderna dà risposta procedendo da una preconcezione generale della storia e della verità storica. Moltmann insiste sulla descrizione delle due forme culturalmente egemoni di tale preconcezione: quella dello «storicismo positivista» e quella «esistenziale»; la loro confutazione non è realizzata mostrandone la contraddizione interna o comunque mediante una critica filosofico-antropologica generale; ma esclusivamente mediante l'argomento che ambedue tali prospettazioni dell'interrogatorio circa la realtà della risurrezione collocano i testi neotestamentari in un quadro che è loro estraneo (cfr. pp. 192 s.). «Se la realtà della risurrezione di Gesù ci è trasmessa e mediata soltanto nella forma della proclamazione missionaria, e se questa forma di trasmissione e mediazione appartiene evidentemente alla realtà stessa della risurrezione, bisogna chiedersi se l'intimo cogente impulso ad usare questo tipo di dichiarazione e di comunicazione non dipen-

de dalla peculiarità dell'evento stesso» (p. 193). Dal «bisogna chiedersi» al «bisogna rispondere di sì» Moltmann passa senza ulteriori argomenti. La conseguenza di tutto ciò è che della risurrezione occorre parlare «in connessione con un suo futuro escatologico universale», correlativo alla missione e alla proclamazione. Con ulteriore passaggio immotivato, Moltmann conclude che l'evento della risurrezione «può essere compreso soltanto nel modo della promessa» (p. 195): immotivato in quanto anche ammesso che la risurrezione postuli per natura sua una orientazione al futuro, e ad un futuro universale, non è *ipso facto* mostrato che la risurrezione si riduca alla promessa di un tale futuro.

Paradossalmente la teologia della speranza di Moltmann, mentre *intende* essere più «fondamentalista» di quanto non fosse la teologia di Barth, nel senso di un più radicale ed esclusivo procedere dalla nuda Parola (promessa) di Dio, *di fatto* essa ri rivela largamente dipendente da concezioni e più generalmente da problemi caratteristici della filosofia contemporanea: di quella filosofia neomarxista in particolare la quale assume quale sua prospettiva polarizzante la critica della società moderna, e in ordine a tale critica rielabora concetti non certo nuovi come quelli di «utopia» e di «speranza».

La filosofia a cui alludiamo è quella di E. Bloch innanzi tutto, ma anche di Th. Adorno e M. Horkheimer.

Non riteniamo, in tal senso, fortuito il fatto che alla teologia della speranza di Moltmann si sia presto accostata la teologia politica di Metz, condividendone alcuni assiomi di fondo. D'altra parte l'intento critico-sociale o «politico» è già esplicitamente presente nella stessa opera fondamentale di Moltmann e costituisce anche riflessamente uno dei titoli per i quali la «teologia della speranza» intende raccomandarsi all'attenzione dei cristiani di oggi.

Fin dall'*Introduzione* si parla infatti di «effetti mobilitanti, rivoluzionari e critici» che la speranza esercita sulla storia che dobbiamo vivere nel presente, effetti che venivano abbandonati alle «sette», quando la tradizionale teologia emarginava l'escatologia facendone una semplice appendice sulle «cose ultime», e faceva questo perché il cristianesimo nel suo complesso s'era ormai trasformato in religione ufficiale dello stato e in elemento di stabilizzazione sociale (cfr. p. 9). Mediante tali rilievi si vuole suggerire un'interpretazione e un giudizio sulla «teologia della speranza»: certamente essa *intende* derivare i propri fondamenti ultimi dalla Bibbia — come dovrebbe accadere per ogni autentica teologia — ma i fondamenti ch'essa nella Bibbia cerca sono quelli capaci di dare risposta alla problematica moderna dei rapporti tra chiesa e società, e più precisamente alla problematica di come restituire alla fede cristiana una rilevanza critico-sociale. Già nel 1959 nello studio intitolato *Die Gemeinde im Horizont der Herrschaft Christi*, Moltmann tracciava questo programma fondamentale che informa tutta la sua teologia successiva: «L'uomo in sé è una astrazione. L'uomo che concretamente incontriamo è l'uomo nel suo rapporto sociale e nel suo intreccio sociale, l'uomo nelle sue responsabilità: il padre, la madre, il figlio, il lavoratore, il superiore, il suddito, ecc. La predicazione cristiana soffre del fatto ch'essa parla ancora all'uomo visto solo nel rapporto ch'egli ha con se stesso e con la sua intima sfera privata, ma non nel rapporto con le cose, alle quali egli lavora, né in rapporto con i poteri, sotto i quali egli soffre. I rapporti intersoggettivi non sono qualcosa di secondario nei confronti del rapporto con Dio: questo rapporto con Dio infatti è la relazione con il regno di Dio, con la nuova società di Dio, e, in Cristo, è insieme in rapporto nuovo con il prossimo» (cit. in: R. GIBELLINI, *La teologia di J. Moltmann*, pp. 53 s.).

Parecchi altri studi di Moltmann successivi al 1959 confermano la centralità del tema etico-sociale nella sua riflessione di allora. Manifestano inoltre l'interesse vivo che subito egli nutrì per l'opera fondamentale di E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung* pubblicata nello stesso anno 1959; al filosofo dedicò poi altri contributi negli anni successivi.

In questo quadro i cc. IV e V della *Teologia della speranza*, al di là del loro aspetto strutturalmente accessorio rispetto ai cc. II e III, danno espressione alle preoccupazioni che

sono all'origine di tutta la riflessione di Moltmann. Innanzi tutto viene mostrato come la moderna filosofia della storia, in quanto « filosofia della crisi » e cioè interpretazione della storia quale venir meno di un « ordine », costituisca una ennesima ricaduta nel *logos* greco. Essa pretende di giudicare gli eventi dal punto di vista di « qualche cosa d'immutabile, che è sempre, e che in ogni tempo è ugualmente valido » (p. 265); in tal senso mirerebbe « all'annientamento della storia » e avrebbe « carattere conservatore » (p. 267). Sottolineiamo ancora una volta come la critica di Moltmann abbia la fisionomia della *petitio principii*: soltanto perché egli ha già deciso che la storia per essere tale deve saper attendere un *novum* futuro, può elevare quella critica e affermare quindi che soltanto l'escatologia cristiana soddisfa all'immagine di storia da lui supposta; ma d'altra parte tale immagine è quella che egli pretende derivare dalla rivelazione biblica, sicché tautologica è l'affermazione che soltanto l'escatologia cristiana è capace di generare storia.

L'applicazione concreta dell'immagine della *missio* cristiana, quale fattore mobilitante della storia, all'epoca contemporanea (c. V) inizia una critica severa della funzione di fatto svolta dalla religione nella società contemporanea. La critica denuncia il carattere conservatore della religione nella società strutturata quale sistema dei bisogni: essa svolgerebbe una funzione di gratificazione soggettiva, socialmente irrilevante, nei confronti dell'individuo (è già il tema della privatizzazione del cristianesimo, che Metz da parte sua riprenderà e dilaterà), e insieme una funzione di sanzione istituzionale suprema dell'ordine sociale esistente. In questa critica soprattutto appare evidente la dipendenza di Moltmann dalla « teoria critica » dei francofortesi, e più a monte dalla critica hegeliana della soggettività « borghese », scissa dall'oggettività storico-sociale.

Contro i ruoli che la società moderna assegna alla religione deve insorgere la « cristianità ». È significativa la preferenza di Moltmann per l'idea di « cristianità » rispetto a quella di « chiesa »: gli aspetti inclusi nella prima idea, ulteriori rispetto alla Parola e ai sacramenti che definiscono la seconda, sono quelli connessi a « l'obbedienza della vita quotidiana, le professioni secolari e i ruoli sociali dei cristiani »; sono quelli caratteristici della comunità cristiana quale realtà rilevante a livello di società civile (cfr. pp. 313 s.). Ma il termine « cristianità » — tanto compromesso nell'area cattolica specie dopo la discussione conciliare — non deve essere equivocado: non si tratta di restituire alla chiesa quel ruolo di *cultus publicus* che aveva nella società « costantiniana », e sostituito dal ruolo di *cultus privatus* che la società borghese le ha assegnato.

Se l'invio missionario assegna inequivocabilmente alla chiesa una funzione pubblica — e Moltmann impiega a questo proposito l'espressione paradigmatica di « chiesa per il mondo » — « questo invio missionario non avviene nell'orizzonte di aspettazione offerto dai ruoli sociali che la società attribuisce alla comunità, ma avviene nell'orizzonte escatologico di aspettazione del veniente Regno di Dio, della veniente giustizia, della veniente libertà e dignità dell'uomo » (p. 336).

La possibile equivocità del termine « cristianità » è analoga all'equivocità dell'espressione « teologia politica » che Metz impiegherà per esprimere un'istanza simile: Metz dovrà precisare che si tratta di una « nuova teologia politica » diversa da quella propria della chiesa che fungeva da istanza di legittimazione sociale.

Notiamo come nella descrizione che Moltmann offre della missione storico-sociale della chiesa appaiono soprattutto evidenti gli equivoci impliciti nell'irrisolto passaggio dalla « promessa » di Dio all'impiego etico dei credenti. Quando la vocazione pratica della chiesa è definita come « vocazione a collaborare al Regno di Dio che viene », si suppone che il Regno di Dio possa essere almeno in parte opera dell'uomo, e soltanto per questa parte possa costituire il futuro temporale che polarizza l'impegno etico. Ma appunto soltanto di « parte » si tratta: Moltmann non può contraddire a tal punto i testi sacri da affermare che il Regno di Dio è il termine della storia pratica, prodotta dall'impegno credente. Rimane l'altra « parte », in rapporto alla quale la missione cristiana è soltanto testi-

monianza e non «discepolato creativo». Emblematiche sono le seguenti espressioni, palesemente impacciate: «Ma la salvezza, *soteria*, deve *anche* essere intesa nel senso veterotestamentario di *shalom*. Il che *non* significa *soltanto* salvezza della propria anima, salvataggio individuale da un mondo malvagio, consolazione della coscienza turbata, *ma* significa *anche* realizzazione della escatologica speranza di giustizia, umanizzazione dell'uomo, socializzazione dell'umanità, pace con il creato intero» (pp. 337 s., sottolineature nostre). Soltanto a partire da questo «altro lato» della riconciliazione, riconosce Moltmann, la cristianità «può ricevere nuovi impulsi che la orientino a plasmare la vita pubblica, sociale e politica degli uomini» (p. 338 s.). Appare tuttavia poco convincente questa giustapposizione semplicemente paratattica dei «due lati», dei quali per altro Moltmann privilegia senza argomenti il secondo.

b) J. B. Metz

Le fondamentali istanze polarizzanti, e quindi anche le soluzioni teoriche caratteristiche della «teologia della speranza» di Moltmann, qualificano pure il progetto di «teologia politica» di J. B. Metz, quale si esprime negli scritti compresi nell'arco degli anni 1967-1972. Ma — come lo stesso confronto dei due «genitivi» scelti per caratterizzare le rispettive teologie dimostra — assistiamo in Metz ad un più deciso spostamento di interesse: dal piano del confronto ideale tra cristianesimo e cultura tradizionale al piano del confronto pratico tra cristianesimo e società contemporanea.

La definizione posta all'inizio del primo manifesto della «teologia politica» (*Chiesa e mondo alla luce di una teologia politica*, del 1967, in: *Teologia del mondo*, Brescia 1969, p. 107) ne riassume icasticamente il programma: «Io intendo la teologia politica in primo luogo come correzione critica di una tendenza estrema della teologia attuale alla privatizzazione. Nello stesso tempo, la intendo positivamente come il tentativo di formulare il messaggio escatologico alla luce della richiesta della nostra società attuale».

Dunque, la teologia politica intende anzitutto correggere la tendenza imperante alla «privatizzazione». La natura e le cause di questo fenomeno sono descritte da Metz in questi termini. «Dopo Kant è illuminato chi è libero di fare un uso pubblico della sua ragione in tutte le sue dimensioni. La realizzazione di una siffatta illuminazione non è perciò un problema puramente teoretico, bensì un problema essenzialmente politico, un problema della prassi sociale, legato cioè a dei presupposti politici e sociali che, *solì*, rendono possibile l'illuminazione» (*Ibidem*, p. 111). Questa ragione illuminata ha svolto di conseguenza una critica della religione sotto il profilo della sua connessione alla società. La connessione era infatti del tipo di quella che Metz poi chiamerà la «vecchia» teologia politica; essa faceva del cristianesimo una nuova *religio civilis*. Le reazioni della teologia «dominante ai nostri giorni» a questa critica illuministica — per molti aspetti pertinente — fu quella di considerare «come secondarie e non importanti le dimensioni sociali del messaggio cristiano che venivano proprio messe in questione. Esso in altri termini privatizzò questo messaggio nel suo nucleo essenziale e ridusse la prassi della fede alla decisione amondana del singolo» (*Ibidem*, p. 108). Questo rilievo, che vuol essere una denuncia, è riferito in particolare da Metz all'«orientamento trascendentale personalistico ed esistenziale» della teologia, all'orientamento di Rahner dunque, e quindi in qualche modo all'orientamento di Metz stesso anteriormente a questo nuovo programma. L'istanza della «pubblicità», indotta per un primo aspetto dalla necessità di rendere il cristianesimo «competitivo» con le nuove forme della cultura illuministica, è per un secondo aspetto giustificato da Metz appellandosi al carattere «pubblico» della proclamazione evangelica testimoniata dal Nuovo Testamento, e più radicalmente al carattere «pubblico» della morte in croce di Gesù, che conclude il confronto del profeta di Nazareth con i potenti del secolo. Ma su questo secondo aspetto, Metz appare piuttosto evasivo; le formule da lui usate sono per lo più di carattere solo metafisico e suggestivo. Sicché precipitosa

e oscura appare l'equiparazione tra «pubblicità» della proclamazione evangelica e «pubblicità» (intesa come orientazione consapevolmente critica nei confronti delle condizioni sociali) della cultura scaturente dalla critica illuministica.

La connessione tra teologia e critica sociale appare più esplicita e mediata per un altro versante: quello accennato come intento «positivo» della teologia politica dalla definizione sopra citata. Alludiamo alla qualificazione del messaggio cristiano come messaggio «escatologico». La nozione di «escatologia» in Metz è strettamente solidale con la concezione del «mondo» come «realtà sociale in processo storico» (*Ibidem*, p. 114). In rapporto a tale processo, l'escatologia cristiana afferma negativamente («riserva escatologica») che «non si dà un soggetto intramondano che possa essere indicato come tale nei confronti di tutta la storia» (p. 118); siccome di fatto accade al contrario che sorgono sempre nuovi messianismi storico-sociali che presumono di identificare tale soggetto, (nazionalismi, classismi, ecc.), siccome accade soprattutto che la società istituzionalistica (istituzioni di «primo ordine») tenda a costituirsi come un tale soggetto assoluto e assorbente nei confronti della libertà individuale, la speranza cristiana si esprimerà per un primo aspetto come opposizione critica nei confronti di tali fenomeni.

Ma più importante — e più problematico — è l'aspetto positivo della connessione tra escatologia e prassi sociale: «la salvezza annunciata da Gesù, non già in un senso naturale e cosmologico, bensì socio-politico, è costantemente in relazione al mondo: come elemento critico e liberante di questo mondo sociale e del suo processo storico. Le promesse escatologiche della tradizione biblica — libertà, pace, giustizia, riconciliazione — non possono essere privatizzate» (*Ibidem*, p. 113).

Le formule usate da Metz a questo riguardo appaiono francamente «prassistiche», e cioè tali da insinuare la tesi che la salvezza «sperata» sia salvezza da realizzare praticamente ad opera dei cristiani; esclusivamente mediante una tale risoluzione prassistica pare che Metz riesca a sottrarsi alla ovvia critica che rileva il carattere soltanto «negativo» della teologia politica: «Questa "riserva escatologica" ci porta ad un rapporto critico e dialettico nei confronti del presente storico. Le promesse a cui esso si riferisce non sono un orizzonte vuoto di religiosa attesa, non sono un'idea puramente regolatrice, ma imperativo critico e liberante per il nostro presente, pungolo e compito a rendere operanti queste promesse e perciò ad "avverarle" nelle condizioni storiche presenti; la loro verità deve essere "fatta"» (*Ibidem*, p. 114).

Certamente, non si può addebitare a Metz una concezione dell'escatologia cristiana che ne faccia semplicemente il futuro pratico della società — magari oscuro, indeterminato, nascosto quindi alla coscienza attuale del cristiano nella sua determinatezza ultima e palese solo nei suoi risvolti critico-negativi riferiti al presente. Ma formule che si prestano a questa interpretazione — derivate spesso dalla prosa di Adorno o di Bloch — appaiono negli scritti programmatici dedicati alla teologia politica e vi svolgono la funzione, altrimenti inadempita, di fondare la connessione tra escatologia e prassi critico-sociale. In nessun modo sono affrontate le questioni — obiettivamente inevitabili — sollevate dal carattere soltanto metaforico (o simbolico) della formule profetiche, che tratteggiano la Gerusalemme celeste mutando categorie «politiche». Rilevante in ordine a questi rilievi che muoviamo a Metz appaiono i suoi accenni alla distinzione tra teologia politica ed etica politica, nella risposta ai suoi critici (*La «teologia politica» in discussione*, in: *Dibattito sulla «teologia politica»*, Brescia 1971, pp. 247-253). Viene lì espressamente sottolineato che anche secondo la sua concezione «la "teologia politica", come teologia escatologica, può raggiungere e determinare il suo orientamento all'azione solo in maniera indiretta e mediata, per la strada di un'etica politica» (p. 249). Qualora venisse preterita questa mediazione e si operasse «una immediata trasposizione dell'escatologia nell'orientamento all'azione politica», si cadrebbe nel «pericolo di una pura ideologizzazione della politica e del decadimento dell'escatologia» (pp. 249 s.). Lunghi dall'identificarsi con l'etica poli-

tica, «la teologia politica» è quindi l'ermeneutica specifica cristiana di un'etica politica come etica del mutamento» (p. 251).

Ma tutto questo è solo detto, e non mostrato in alcun modo. In particolare, rimane indeterminato il concetto di «etica del mutamento», che evidentemente Metz intende contrapporre all'etica della «natura» o dell'«essere» (del «diritto naturale» o dell'«essenza»). Rimangono indeterminati quindi anche i modi concreti che realizzano l'autonomia di tale etica rispetto alla teologia da un lato, e la funzione ermeneutica della proclamazione della speranza cristiana dall'altro.

Sempre nella sua risposta ai critici, Metz, introduce un nuovo tema — quello della *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi* — destinato a dilatarsi nella riflessione successiva, fino ad assumere un rilievo egemone. Il tema è introdotto per rispondere ad un'obiezione: la prospettiva della teologia politica e della «riserva escatologica» non presuppone «un concetto del futuro "vuoto", troppo formale, che non contiene in sé ormai nulla di specificamente cristiano»?

Il carattere di «memoria» del cristianesimo (e della teologia politica) risponde all'obiezione, rimandando appunto al passato di Gesù Cristo. Ma contro la comprensione di tale riferimento al passato come rifugio evasivo dell'individuo in una salvezza già realizzata, viene sottolineato con le parole di Marcuse che «ricordare il passato può dare origine ad intuizioni pericolose, e la società sembra temere i contenuti sovversivi della memoria» (p. 257); la memoria rompe l'onnipotenza del presente. La memoria cristiana diventa anche per Metz memoria «sovversiva» e «pericolosa»: e pare che questi aspetti — più di quelli inerenti al suo contenuto determinato, che è Gesù Cristo — la raccomandino alla coscienza moderna. D'altra parte, il contenuto della memoria appare — *in actu exercito* — molto più diffusamente caratterizzati quale *memoria passionis*, anziché come *memoria Jesu Christi* (cfr. in tal senso *Futuro della memoria della passione*, in: Conc 8, 1972, 1053-1072). Ossia, per Metz è la memoria dei perdenti e degli umili che sottrae il cristiano e la chiesa all'imperialismo della storia scritta dai vincenti, assai più che la memoria della risurrezione di Gesù Cristo. Sorprende il fatto che una teologia consapevolmente centrata sull'escatologia — come quella di Metz — mai abbia dedicato un'attenzione diffusa ed esplicita al mistero della risurrezione.

La aporie irrisolte della «teologia politica» sono impedito dal produrre le loro conseguenze ultime e dissolventi nei confronti di tutto il discorso teologico, perché a ciò provvede la volontà di Metz, teologo troppo colto e criticamente consapevole per non prevedere quegli esiti fatali. Esse viceversa esplodono in maniera incontrollata in un gruppo di discepoli francesi ed olandesi, che si propongono appunto di sviluppare «conseguentemente» il pensiero del maestro. Ricordiamo in particolare M. XHAUFFLAIRE, la cui opera *Feuerbach et la théologie de la sécularisation* (Paris 1970) rende esplicita quella critica alla teologia della secolarizzazione che, pur incoattivamente presente nel progetto metziano di teologia politica, non era da esso svolta. Lo stesso Xhaufflaire dirige e introduce un'opera collettiva, *La pratique de la théologie politique. Analyse critique des conditions pratiques de l'instauration d'un discours chrétien libérateur* (Castermann 1974), nella quale il processo a Metz, *juxta sua principia*, è dichiarato.

Non a caso, il punto debole del pensiero di Metz che viene unanimemente denunciato dagli autori è l'elusione del tema etico-politico: il rinvio all'«etica» è giudicato mistificante, è — marxianamente — subito accusato d'essere «religioso». Una teologia che intenda essere «politica» deve secondo costoro produrre teoricamente una prassi politica. Se la teologia di Metz non è capace di tanto, ciò dipende dal fatto ch'essa rimane fedele ad una concezione «idealistica» e non «scientifica» di teoria: la teoria secondo Metz «interpreta» il senso della realtà e non la «muta», è ancora ermeneutica e non «teoria della prassi».

Possiamo accennare, emblematicamente, alla struttura che a tale accusa dà M. Schoon-

brood. Egli individua due modelli epistemologici alternativi, rispettivamente rappresentati da Feuerbach e Spinoza. Secondo il primo il pensiero «interpreta» la realtà, e cioè le cambia il nome lasciandola immutata. Secondo Spinoza al contrario il pensiero «spiega» la realtà, e cioè la riconduce alle sue cause, la configura come produzione pragmatica dell'uomo, e quindi abilita l'uomo alla sua trasformazione. Le due figure epistemologiche si contendono anche il campo dell'esegesi di Marx, configurando rispettivamente la lettura umanistica e la lettura strutturalistica (Althusser). Dall'alternativa imbarazzante tra idealismo non scientifico e scienza positivista si esce — secondo Schoonbrood, miracolisticamente — facendo ricorso alla figura dell'«utopia», *deux ex machina*. L'«utopia» non è definita in termini veritativi, ma pragmatici e funzionali. L'«utopia» è ciò di cui ha bisogno la «scienza», intesa come teoria operativa della «trasformazione», per farsi «prassi» non «ideologica», e cioè prassi la quale non recepisca in maniera acritica e succube le mete prospettate dall'«ideologia» socialmente dominante. La scienza può certo ridurre le pretese ideali-normative dell'ideologia, risolvendo la stessa nelle cause sociali che la producono. Ma la scienza non può fare a meno di qualche cosa di analogo all'ideologia, per diventare principio prassistico alternativo, e non limitarsi alla funzione negativa della demistificazione. In questa luce va intesa l'«utopia», quale *dé-raison dans la raison*, quale luogo del «senso» che eccede rispetto all'ambito dominato dalle scienze. A livello di «utopia» — era da prevedersi — è istituito il nesso tra fede e politica, tra vangelo e scienza, tra *dé-raison* e *raison*: «La verità di Gesù Cristo non esiste che come verità concreta: il criterio di verifica di un enunciato biblico o teologico non risiede che nella prassi ch'esso rende possibile. C'è tanta verità in questi enunciati, quanta trasformazione essi producono effettivamente nella realtà delle situazioni stabilite» (p. 112, nostra traduzione). La risoluzione prassistica del cristianesimo non potrebbe essere più esplicita, la dissoluzione del vangelo della grazia non potrebbe essere più clamorosa e sconcertante. La paura esasperata della strumentalizzazione ideologica del cristianesimo ha condotto esattamente all'esito che si voleva evitare: il cristianesimo è giudicato dal tribunale della storia sociale, anziché giudicare quella storia.

3/ Teologia della liberazione

Non è casuale il fatto che, presso gli epigoni francesi e olandesi della «teologia politica» (potremmo aggiungere a quelli ricordati i nomi di Guichard e di Blanquart) compaia con significativa insistenza il termine *libération*: essi infatti rappresentano l'eclettica saldatura tra la più sofisticata ed avvertita «teologia politica» tedesca e la più battagliera e disinvoltata «teologia della liberazione» sudamericana.

Ma meglio dovremmo parlare di una fra le molte e non coerenti tendenze della «teologia della liberazione» sudamericana. Com'è noto il termine «liberazione» fu assunto quale programma emblematico da molti teologi sudamericani a partire da un evento ecclesiale preciso: la conferenza di Medellin tenuta dal CELAM nel 1968. Certo, a monte di quella presa di posizione pastorale dell'episcopato latino-americano c'era la coscienza e la pressione di diversi gruppi sacerdotali, presso i quali già il programma della «liberazione» aveva sostituito il programma dello «sviluppo», caratteristico della precedente e prima fase della sensibilizzazione socio-politica delle chiese del Sudamerica. Ma furono appunto le scelte e il vocabolario divulgato dai documenti di Medellin che agirono quali catalizzatori decisivi dell'affermazione rapida del verbo «liberazionista», non solo nel sudamerica, ma anche presso molta parte del cattolicesimo europeo.

Di «liberazione» infatti si parla con insistenza nei documenti di Medellin, dando al termine significato abbastanza indeterminato e poliedrico: «liberazione» è *alla fine* quella operata da Cristo (redenzione), ma è anche quella prodotta praticamente dall'uomo a livello di vita individuale e a livello di vita sociale. Ma indubbiamente rilievo maggiore è

conferito al significato storico-sociale di «liberazione», a quel significato cioè per il quale liberazione significa creazione di presupposti culturali, politici, economici e genericamente civili capaci di consentire la massima misura di libertà (o quanto meno, di possibili libertà) ad ogni uomo. È il significato che — a livello di magistero episcopale cattolico e pontificio — viene più diffusamente espresso mediante la più irenica espressione «promozione umana».

In ogni caso — al di là della pura questione terminologica — Medellín rappresenta una scelta «pastorale» di questo tipo: la causa storico-sociale dell'emancipazione dei paesi latino-americani dalla loro condizione semicoloniale, e comunque dalla loro condizione di grande miseria, ignoranza e illibertà, è giudicata come causa che interpella le chiese nel loro insieme.

Tutta la vita ecclesiale in tal senso deve confrontarsi con tale causa e lasciarsi polarizzare dalle istanze ad essa connesse. La letteratura teologica sudamericana degli anni '70 mostra nella quasi totalità di subire diffusamente e intensamente l'influsso di Medellín; in tal senso essa si qualifica spesso come «teologia della liberazione».

Ma il filone che a noi interessa — come il più significativo al fine di evidenziare la dinamica postconciliare cui è dedicato questo capitolo, ma anche come il più noto in Europa — è quello rappresentato da Gutierrez, Assmann, Vidales, Girardi, rappresentato in particolare dal consenso dei «cristiani per il socialismo».

Certo, non si tratta di un consenso che si lasci definire con chiarezza e univocità a livello teorico. Addirittura, l'impossibilità di ogni consenso univoco a livello teorico è diventata un assunto (... «teorico») di base di questa teologia.

Anche prescindendo per il momento dalla problematica chiarificazione dell'assioma del primato della prassi, al quale tutti questi autori si richiamano, si incontrano nei loro scritti frequenti dichiarazioni le quali rivelano una pregiudiziale diffidenza nei confronti della ricerca teorica. Riportiamo, a titolo esemplificativo, un paio di citazioni:

«Quale elemento può far sì che un certo tipo di riflessione sulla prassi sia teologica? È necessario riconoscere che la risposta a questa domanda si trova in maniera soltanto dispersa negli scritti latino-americani. Il dibattito — come dibattito teorico di concettualizzazioni — generalmente non vi è affrontato in maniera diretta. Questa carenza è sana nella misura in cui rivela che si vuole fare teologia come articolazione della speranza liberatrice, non come dibattito teorico (...). I lettori europei (...) saranno costretti a raccogliere con pazienza gli sparsi frammenti di un'illustrazione metodologica» (H. ASSMANN, *Teologia della prassi di liberazione*, Assisi 1974, p. 455).

«Che fare del vangelo? Che fare di Gesù Cristo? Non esiste un fare prestabilito. Eppure occorre agire. Ci sarà dunque un modo di riferire costantemente la parola di Dio alle situazioni e le azioni alla parola di Dio. Se questa parola avesse un valore teorico, allora l'impresa sarebbe facile. Ma non ha questo valore. L'azione non deriva mai dalla parola. La teologia consiste per l'appunto nello scoprire il rapporto tra la parola e l'azione, e non astrattamente, ma nelle situazioni particolari» (J. COMBLIN, in: AA. VV., *La nuova frontiera della teologia in America Latina*, a cura di R. Gibellini, Brescia 1975, p. 108). Il disinteresse per la teoria e la scarsa attitudine al rigore metodico appaiono in questi autori assai evidenti; meno convincente è il tentativo di «teorizzare» questo disinteresse, magari polemizzando con la teologia europea. Il tentativo ricorre indiscriminatamente ed ecletticamente a tutti gli argomenti che possono servire: dalla filosofia dell'«azione» di Blondel, al primato della carità paolino, dalla «svolta antropologica» (rahneriana?) alla filosofia della «prassi» marxista (tutti questi riferimenti si trovano nel capitolo dedicato ai rapporti teologia-prassi da G. GUTIERREZ, *Teologia della liberazione*, Brescia 1972, pp. 15-25).

Ma più insistentemente ricorre ai luoghi classici della filosofia marxista e alla concezione della verità come «verifica» (così essi scrivono) propria delle scienze sperimentali.

Se manca un interesse teorico, presente e clamoroso è l'interesse pratico, o più precisamente l'interesse politico-rivoluzionario. La scelta politica rivoluzionaria, assai più che un'elaborazione teorica, definisce l'identità di questa teologia della liberazione. Di che scelta si tratti è presto detto. Contro le illusioni «sviluppiste» nutrite da molti cattolici (dagli stessi autori oggi «liberazionisti») insieme a molti governi riformistici sudamericani negli anni '60, si prende coscienza di come il cosiddetto «sottosviluppo» di quei paesi non sia situazione connessa alla *non ancora* realizzata integrazione di larghi settori del continente all'economia dei paesi sottosviluppati; ma sia piuttosto il prodotto della situazione di «dipendenza» da quella economia. La critica allo «sviluppatismo» e la «teoria della dipendenza» furono svolte da esponenti del pensiero neomarxista americano (P. Baran, P. Sweezy, A. G. Franck,...) assai prima che nascesse una teologia della liberazione. Se dunque è la «dipendenza» all'origine del sottosviluppo, non la collaborazione, ma l'emancipazione dall'emisfero nord è l'inizio d'ogni promozione economica, culturale, politica del Sudamerica.

A partire da questa scelta — certo, ancora assai genericamente tratteggiata, da noi come dagli autori in questione — è definita l'idea di liberazione, e l'idea di teologia.

Teologia è infatti la riflessione — ossia la rinnovata comprensione — della fede a partire da questa scelta, che per parte sua è considerata (e spesso anche esplicitamente dichiarata) come sottratta al giudizio della fede.

Si tratterebbe infatti di una scelta suggerita dalle «scienze umane», o magari dal marxismo, gratificato — quanto meno nella sua valenza sociopolitica — della dignità di «scienza» (cfr. in particolare H. Assmann e G. Girardi).

Il ripensamento della fede in questa prospettiva pratico-rivoluzionaria si configura poi di fatto come libero e incontrollato re-investimento della retorica biblica (esodiana, profetica, evangelica — ma a proposito del vangelo è molto chiara la selezione dei testi, oltre al carattere arbitrario della loro applicazione all'attualità) per esprimere un progetto politico, eventualmente anche degno della massima considerazione come tale, ma certo non scaturente dalla semplice comprensione della parola biblica, e soprattutto non capace di adeguare il messaggio centrale di quella parola, che è vangelo di grazia e non programma politico per una nuova società più umana.

È doveroso sottolineare ancora come questa teologia della liberazione non esaurisca il senso di tutta la letteratura sud-americana che va sotto questo nome: alcuni teologi — che pure si appellano nominalmente alla cifra della «liberazione» (Scannone, Gera,...) espresamente contestano una tale teologia.

VI/ EPISTEMOLOGIA E TEOLOGIA

È diffuso l'accostamento di Pannenberg a Moltmann sotto il profilo della comune enfasi sul tema del futuro e della speranza. Comune è anche — più profondamente, a nostro giudizio — l'atteggiamento critico nei confronti del corso precedente della teologia protestante di questo secolo, identificato dall'espressione sintetica di «teologia della Parola». Abbiamo visto come l'ultimo esito raggiunto da questo corso era quello che configurava l'intero sapere teologico come «ermeneutica».

Il termine è di per sé ambiguo: le pretese totalizzanti della ermeneutica, nell'interpretazione che ne davano E. Fuchs e G. Ebeling (la «nuova ermeneutica») erano strettamente congiunte ad una ontologia, almeno implicita. Tale ontologia configurava l'esistenza umana o sinonimamente l'avvento dell'essere come evento linguistico; e intendeva conseguentemente la tradizione linguistica cristiana come tradizione originaria, sola capace di portare alla coscienza il «sì» alla parola implicito in ogni altro linguaggio.

Del linguaggio era unilateralmente sottolineata la valenza «comunicativa» o «rivelati-

va»; la identificazione della tradizione linguistica sul fondamento dell'immediato riferimento intenzionale della conoscenza umana all'evidenza della verità, al di là del linguaggio trasmesso. Del linguaggio era negata correlativamente la dimensione assertoria o predicativa, che di per sé comporta il rimando alla realtà, e la distinzione tra comprendere e giudicare.

Di tale incapacità critica della teologia intesa come ermeneutica universale (teologia dell'epifania) Moltmann accusa soprattutto l'aspetto pratico: il cristianesimo che ad essa si ispira non è capace di giudicare la realtà storica e sociale concreta, di rifiutarla, di mutarla praticamente. Trasparente è il debito nei confronti del primato che il problema politico ha in settori significativi (neomarxismo ed in genere tradizione hegeliana) della cultura contemporanea.

Della medesima incapacità critica viceversa Pannenberg denuncia con più spiccata sensibilità l'aspetto propriamente epistemologico. A lui si deve la concentrazione della critica alla teologia ermeneutica (cfr. in particolare *Ermeneutica e storia universale*, del 1963, in: *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Brescia 1975, pp. 107-141), sul punto preciso del presunto carattere non assertorio del linguaggio. La confutazione di Pannenberg per altro non colpisce soltanto gli esponenti teologi (Fuchs ed Ebeling) di tali tesi, ma soprattutto il filosofo H. G. Gadamer.

Affermare il carattere assertorio del linguaggio vuol dire mettere in luce come esso non si riduce a inesausta modalità espressiva della soggettività umana, o dell'intersoggettività, ma comporti un riferimento alla «realtà»; un riferimento che si esplicita appunto nella struttura assertoria del linguaggio. L'asserto, d'altra parte, suppone come criterio di riferimento ultimo l'orizzonte dell'incondizionato; non basta ad esso l'orizzonte sempre mobile e plasmato del linguaggio trasmesso proprio dall'ermeneutica di Gadamer. L'orizzonte dell'incondizionato è da Pannenberg identificato con l'orizzonte della storia universale, ossia del processo storico-sociale concluso. L'asserto si suppone, ingiustificatamente, abbia sempre per oggetto eventi umani (identificazione della realtà con la storia, intesa come opera della libertà umana).

Il senso dell'asserto è quello di istituire il rapporto dell'evento di cui si discorre con il contesto prossimo, remoto, e ultimamente con il contesto universale degli eventi (storia universale). La verità di un asserto non può dunque ultimamente essere giudicata se non alla luce del processo storico concluso.

«Il vero è l'intero», ripete Pannenberg con Hegel, del quale per altro egli forse non intende adeguatamente il pensiero. L'errore di Hegel non sarebbe per Pannenberg nella idea di realtà come storia, di verità come intero, ma nella cancellazione del futuro ancora aperto alla storia universale, e quindi nella pretesa assurda d'essere già al termine della storia (cfr. per tutto questo l'articolo *Che cos'è la verità?* del 1962, nella raccolta già citata).

La verità — quanto meno la verità ultima e incondizionata — può essere solo «proletticamente» affermata: ossia anticipando il corso futuro degli eventi.

Di fatto, in tali termini è da Pannenberg intesa la «verità» della rivelazione cristiana: quale anticipazione prolettica della fine della storia. La risurrezione di Gesù è tale anticipazione, che pretende di decidere del destino definitivo di tutti gli uomini. Ma tale avvenimento finale è a noi noto solo per «metafora», senza che sappiamo dare ad esso un contenuto preciso: il futuro rimane indeterminato, ma tuttavia tale che non si possa guardare ad esso con speranza — questo almeno la «metafora» permette di intendere (cfr. *Rivelazione come storia*, in collaborazione con R. Rendtorff, T. Rendtorff, V. Wilckens, Bologna 1965; l'originale è del 1961; questa raccolta di scritti costituisce il manifesto della scuola teologica — il cosiddetto «circolo di Heidelberg» — intitolata alla «storia»).

La preoccupazione più fondamentale e qualificante del programma teologico pannenber-

ghiano, quale già si esprime negli scritti degli anni '60, è quella della «razionalità» della fede. La preoccupazione si esprime più precisamente in lui come istanza di oggettività e universale conoscibilità della rivelazione: «A differenza di particolari apparizioni della divinità, la rivelazione realizzata dalla storia (*Geschichtsoffenbarung*) è aperta a quanti hanno occhi per vedere. Essa ha carattere universale», così afferma la terza tesi dogmatica a proposito della rivelazione (o. c., p. 173). Tale rivelazione è identificata immediatamente con la storia universale (che è rivelazione adeguata di Dio), e solo di riflesso con l'anticipazione della fine in Gesù Cristo: esattamente per questo motivo i presupposti teorici e i metodi della conoscenza (teologica) dell'evento Gesù Cristo non potranno essere diversi da quelli già propri della conoscenza storica universale. Non necessita in particolare alla teologia una facoltà «soprannaturale», un dono dello Spirito, o, comunque si voglia esprimerlo, un principio di conoscenza carismatico e oggettivamente non esprimibile.

Coerentemente, Pannenberg appare interessato ad un assiduo confronto con i filosofi (cfr. in tal senso *Teologia cristiana e critica filosofica*, del 1968, in: *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, o. c., pp. 482-506) e in generale con i cultori della riflessione epistemologica.

In questo quadro si comprende la sua partecipazione al rinnovato dibattito sul metodo delle scienze sociali — ma indirettamente sul metodo scientifico in genere — che si registra tra la fine degli anni '60 e gli inizi degli anni '70 in Germania. Diciamo che si tratta di un rinnovato dibattito alludendo ai precedenti ch'esso aveva avuto nella disputa a cavallo del secolo sulle «scienze dello spirito» e sui loro rapporti con le scienze della natura (Dilthey, Windelband, Rickert, M. Weber).

Nella nuova fase del dibattito intervengono i tre indirizzi più significativi della filosofia contemporanea tedesca: «razionalismo critico», «teoria critica» della società, filosofia ermeneutica.

All'inizio sta il cosiddetto *Positivismustreit*, ossia il conflitto che oppone «razionalismo critico» (K. R. Popper, H. Albert) e «teoria critica» della società (T. W. Adorno, J. Habermas), sul tema di comune interesse costituito dalla logica delle scienze sociali (vedi i contributi a questo dibattito raccolti in *Dialettica e positivismo in sociologia*, a cura di H. MAUS-F. FURSTENBERG, trad. it., Torino 1972).

Già questa prima fase — dalla quale i teologi come i filosofi dell'ermeneutica sono assenti — vede tuttavia l'ermeneutica al centro di un dissenso: essa è radicalmente contestata quale espressione di un sapere «non falsificabile» (e dunque di un non-sapere scientifico) dal «razionalismo critico», ed è viceversa riconosciuta come momento parziale ma imprescindibile delle scienze sociali dalla «teoria critica».

In un momento successivo si svolge il confronto polemico tra filosofia ermeneutica, (H. G. Gadamer) e «teoria critica» (J. Habermas, che cura pure la raccolta dei contributi delle due parti, in *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a. M. 1971). La filosofia ermeneutica, pur affermando la pretesa di valere come teoria universale della conoscenza, mostra chiaramente i limiti di cui soffre a motivo della sua preoccupazione originaria, che è parziale: rendere ragione del «comprendere», e non del conoscere. I limiti risaltano nella confessione di Gadamer, secondo cui il filosofo nel mondo ha competenze limitate e la "parte del profeta, del vate, del predicatore gli si addice male" (cfr. di lui *Verità e metodo*, Milano 1972, p. 17): una maniera elegante per riconoscere l'incapacità della filosofia (s'intende, di quella ermeneutica) a valere quale fondamento del giudizio assiologico, e quindi anche quale fondamento di critica sociale.

I limiti di questa filosofia si manifestano anche nella sua riconosciuta incapacità a esonerarsi dalla solita accusa, fin troppo frequentemente elevata contro ogni relativismo epistemologico: «che la tesi dello scetticismo o del relativismo pretenda a sua volta di essere vera e quindi neghi se stessa è un argomento incontrovertibile. Ma significa davvero

qualcosa? Questo tipo di argomentazione riflessiva, che in tal modo si manifesta vittoriosa, si rivolge piuttosto contro l'argomentante stesso, in quanto fa nascere dei sospetti sul valore di verità della riflessione» (*Ibidem*, p. 399).

Come dire: non bisogna porsi domande troppo gravi, per non essere costretti a dubitare del valore di verità della nostra conoscenza riflessiva.

Queste debolezze teoriche del pensiero ermeneutico, tutte riconducibili alla sua volontà di evitare il tema dell'evidenza originaria e incontrovertibile (che è viceversa il tema per eccellenza della filosofia), espongono quel pensiero alla plausibile critica di Habermas; il quale per altro non è inquietato dal problema dell'originario, ma dal problema del « sistema di riferimento » in forza del quale opporsi alla società stabilita e alle sue tradizioni. Tale sistema di riferimento è da lui trovato nell'anticipazione « ipotetica » di un futuro buono della storia sociale: « organizzazione della società sull'esclusivo fondamento di una discussione libera da dominio ». Infatti, « mentre la costituzione del genere umano nella dimensione del lavoro appare lineare come un processo del produrre e dell'autoelevarsi, essa nella dimensione della lotta delle classi sociali si compie in un processo della repressione e dell'autoliberazione ».

Dunque il sistema di riferimento si risolve ultimamente nella evidenza perentoria e pratica dell'« interesse »: interesse che si afferma « progressivamente » nei confronti della natura (lavoro) e « dialetticamente » nei confronti dell'altro uomo (politica); cfr. per tutto questo *Conoscenza e interesse*, Bari 1970, da cui sono tratte le citazioni, p. 59.

Come si vede, la prospettiva filosofica di Habermas è ancora fondamentalmente quella di Marx: non un'evidenza teoretica, ma un'evidenza pratica, ultimamente non suscettibile di affermazione teorica, è assunta quale riferimento ultimo e incontrovertibile dell'asserto.

In tal senso ha plausibilità l'accusa che Gadamer rivolge ad Habermas, di « ontologizzare » un'intesa di fatto tra gli uomini, della quale non ci si preoccupa di comprendere il senso.

Un terzo momento del dibattito sul metodo delle scienze può essere individuato nel confronto polemico tra « razionalismo critico » ed ermeneutica.

La critica, particolarmente violenta, del « razionalismo critico » all'ermeneutica è svolta soprattutto da H. ALBERT nel suo *Per un razionalismo critico* (del 1968, trad. it., Bologna 1973); l'onere di una risposta se l'è assunto in particolare G. Ebeling, nei cui confronti di nuovo Albert ribadisce le proprie critiche (vedi G. EBELING-H. ALBERT, *Razionalismo critico e teologia*, Milano 1975, originale tedesco del 1973). Il confronto appare un dialogo tra sordi: i punti di partenza teorici rispettivi sono a tal punto divaricati da non consentire alcuna comprensione reciproca. Il sapere teologico è inteso da Albert come espressione emblematica del sapere ermeneutico, e cioè di quel sapere che « immunizza » il linguaggio trasmesso nei confronti d'ogni possibile smentita opposta dall'esperienza, riducendone progressivamente (« demitizzazione ») il contenuto « cosmologico », fino al totale esaurimento di esso. Siccome d'altra parte la « falsificabilità » empirica — ossia, la suscettibilità di un'affermazione ad essere smentita dalle emergenze empiriche — costituisce per Albert il criterio di « demarcazione » che distingue il sapere scientifico dal non-sapere, ovvia è la conclusione che quella dell'ermeneutica (della teologia) è ormai una retorica vuota che nulla assolutamente dice della realtà.

Il difetto di fondamento critico del « razionalismo critico » appare con evidenza dalle sue stesse affermazioni. Popper infatti (dal quale Albert non si discosta) per un verso riconosce che all'origine degli stessi asserti scientifici (« falsificabili ») stanno come materia prima, per così dire, « teorie e credenze sostenute più o meno dogmaticamente »; e che « da un punto di vista genetico l'atteggiamento pseudoscientifico è più primitivo, e anteriore, rispetto all'atteggiamento scientifico, e può dunque ritenersi pre-scientifico » (*Congetture e confutazioni*, Bologna 1972, p. 90).

È d'altra parte gli asserti valutativi — quelli che soli consentono una critica sociale — non sono in nessun caso asserti «falsificabili», e sotto questo punto di vista ha ragione contro il «razionalismo critico» la «teoria critica» di Habermas (l'incapacità di Albert a rendere ragione degli «asserti prescrittivi» in termini falsificazionisti risulta con evidenza dai cc. III e VII di *Per un razionalismo critico*, rispettivamente dedicati al rapporto tra conoscenza e decisione, e al problema di una politica razionale).

L'«irrazionalismo» del «razionalismo critico» ci pare espressamente riconosciuta da Popper, quando afferma: «il mio criterio di demarcazione [e cioè, il principio di falsificabilità, ndr] dovrà essere considerato come una proposta per un accordo o convenzione. Le opinioni sull'opportunità di una convenzione siffatta possono differire; ed è possibile discutere ragionevolmente queste questioni soltanto se le parti in causa hanno qualche scopo in comune. Naturalmente, la scelta di questo scopo sarà, in ultima analisi, una questione di decisione che oltrepassa l'ambito della discussione razionale» (*Logica della scoperta scientifica*, Torino 1970, p. 18; ma vedi nello stesso senso anche ALBERT, *Per un razionalismo critico*, pp. 56 s., che rimanda a Popper).

Anche per Popper dunque, come per Habermas, l'ultimo punto di riferimento per istituire i fondamenti del sapere critico è il criterio pragmatico costituito dall'accordo tra gli uomini.

Sulla stessa strada del pragmatismo pare voglia mettersi la teologia, intervenendo nel *neuer Methodenstreit* con G. Sauter e W. Pannenberg. Questo intervento nel dibattito era obiettivamente ineluttabile, considerato come appunto la teologia fosse chiamata in causa già dalla critica di Albert ad Habermas (accusato d'essere «teologo»); addirittura, era stata di nuovo messa in dubbio la legittimità della teologia ad essere presente nelle università, e cioè nei luoghi della ricerca «scientifica».

A. G. SAUTER si deve la esplicita formulazione del problema teologico di confronto con i canoni generali dell'epistemologia (*Vor einem neueren Methodenstreit in der Theologie?*, München 1970).

A lui pure si deve la prima sostanziale accettazione dei canoni epistemologici propri del «razionalismo critico» come normativi anche per il sapere teologico. In tal senso Sauter nega drasticamente che la ricerca storico-genetica possa «fondare» il valore di verità dell'asserto teologico; questa ricerca semplicemente chiarifica il «contesto di scoperta» delle asserzioni teologiche, e cioè il contesto storico nel quale può determinarsi quella particolare forma di «intesa scientifica», intersoggettivamente vincolante, che è realizzata dalla teologia. Più a fondo, Sauter nega i postulati di «unità» e «continuità» della storia, che soli consentivano di intendere la derivazione storico-genetica come fondazione teorica. Egli afferma con enfasi la contingenza e la novità imprevedibile della storia, e dà (nominale) consistenza teologica a tali affermazioni traducendole in termini «pneumatologici»; solo lo Spirito garantisce l'adempimento della promessa, ma nelle forme che lui solo conosce e che il credente non conosce in anticipo.

Gli asserti teologici, sorgenti nel contesto di una tradizione determinata, hanno sotto il profilo della struttura epistemologica la fisionomia di «ipotesi euristico-prognostiche» in ordine all'individuazione di un possibile senso salvifico della fattualità mondana via via presente.

La qualifica di «ipotesi» — di trasparente derivazione albertiana — impone ovviamente il problema di definire i criteri di verifica o falsificazione degli asserti teologici, o sinonimamente di definire il «contesto di fondazione» distinto dal «contesto di scoperta». Tale contesto è da Sauter identificato con l'intesa pratica dei credenti nella chiesa: dunque, come già in Albert, la fondazione dell'asserto è rinviata ad un'istanza extra-teoretica, qual è il fatto di intendersi — e di intendersi sulla «cosa», la salvezza nel caso — nella vita pratica. La teologia sta al linguaggio ordinario della fede esattamente come il linguaggio «scientifico» sta a quello «ordinario» in genere: il primo non ha il

compito di istituire un fondamento che il secondo non abbia, ma anzi sotto questo profilo ne dipende. La funzione del linguaggio scientifico è solo quella di formalizzare le regole del dialogo; per tale via soltanto esso è in grado di provocare, modificare e criticare le esperienze e le attese quotidiane.

È difficile sottrarsi all'impressione che l'appello allo Spirito venga a colmare in Sauter quel vuoto di fondazione teorica del discorso scientifico, che già avevamo registrato in Albert. In ogni caso, è completamente elusa la considerazione del fatto che la teologia è scienza della «fede», e che quindi — presumibilmente — è impossibile comprendere i modi specifici e originali della sua «scientificità» finché non si prenda in esame la struttura epistemologica della fede. Connessa alla preterizione del tema fede è con probabilità la preterizione dell'argomento Gesù Cristo; ed anzi, più che la preterizione, la negazione almeno implicita della verità cristiana elementare che Egli è fondamento della nostra conoscenza di Dio e di tutto (si intende, fondamento di quella particolare conoscenza che è la conoscenza di fede).

Esattamente sul punto del riferimento alla storia (alla «totalità» della storia) Sauter polemizza nel suo scritto anche nei confronti di Pannenberg, il quale riprende da parte sua l'argomento in uno scritto in cui il tema *Epistemologia e teologia* è ripreso (del 1973, trad. it., Brescia 1975) nei suoi termini più generali: innanzi tutto recensendo l'evoluzione recente del dibattito epistemologico all'interno delle singole discipline (teoria della scienza dal positivismo al razionalismo critico, teoria delle scienze dello spirito, teoria ermeneutica), e quindi trattando insieme in prospettiva storica e sistematica il problema dell'epistemologia teologica.

L'impostazione dell'autore pare sostanzialmente immutata rispetto agli scritti suoi degli anni '60, di cui già ci siamo interessati. Ma essa viene ora messa a punto in dialogo espresso con l'impostazione di Sauter, e con i canoni della «scientificità» formulati dal «razionalismo critico» in generale. L'antica affermazione (ontologica) che identificava realtà, processo storico concluso e rivelazione di Dio viene ora esplicitamente condotta fino alla conseguenza che gli asserti teologici hanno struttura di «ipotesi, delle quali si deve controllare, sulla base dell'esperienza attualmente accessibile, in qual misura la molteplicità dell'esperienza attuale può essere integrata a partire dalle asserzioni tramandate» (o. c., p. 299).

Il carattere di «ipotesi» che la «tesi» della fede ha, quando essa diventi oggetto della riflessione teologica («scientificità»), è logicamente conseguente al carattere processuale e incompiuto della realtà (storia) oggetto del discorso cristiano, e religioso in genere. Il carattere di «ipotesi», d'altra parte, giustifica ed esige la controllabilità empirica degli asserti teologici, e dunque per questo aspetto la teologia si sottrae all'accusa che ad essa rivolge il «razionalismo critico», di formulare cioè asserti pregiudizialmente «immunizzati» nei confronti d'ogni possibile smentita. La possibilità e necessità del controllo empirico presente degli asserti teologici, d'altra parte, non esclude che i medesimi asserti debbano insieme fare riferimento al passato storico, e più precisamente al passato di Gesù Cristo. Debbono fare riferimento a questo passato nel senso di mostrare criticamente (è qui rilevante l'istanza «critica» del sapere storico-ermeneutico) la loro continuità con esso, ed anzi più precisamente la verità di quanto essi affermano di esso: perché gli asserti teologici sono insieme asserti sulla totalità storica e su di una storia determinata, nella quale la totalità è anticipata.

Escludere la considerazione della verità degli asserti teologici sotto il profilo particolare del loro riferirsi al passato di Gesù Cristo equivale secondo Pannenberg a congelare l'attuale positività del linguaggio ecclesiastico, quale orizzonte intrascendibile ed assoluto del discorrere teologico; equivale ad accedere ad un esasperato «convenzionalismo ecclesiastico» — così può appunto essere definita la posizione di Sauter. Ma al «convenzionalismo», ossia la necessità di rimandare al fatto extra-teoretico di un'intesa raggiunta, non

sfugge neppure la teologia di Pannenberg, e ciò a motivo del suo fondamentale consenso con la concezione critico-razionalista della verità: una concezione che, come abbiamo visto, rimanda ultimamente la fondazione della verità degli asserti all'intesa tra i ricercatori. Espressione di tale «convenzionalismo» è ad esempio questo criterio di «falsificazione» delle ipotesi teologiche che Pannenberg elenca, assieme ad altri tre: «Le ipotesi teologiche si devono ritenere non conformate se non hanno con la realtà nel suo complesso un rapporto tale che possa essere esteso anche all'esperienza attuale e che possa legittimarsi in base alla relazione di questa con lo stadio raggiunto dalla coscienza filosofica del problema: in questo caso le asserzioni teologiche hanno la caratteristica critica di mitiche, leggendarie, ideologiche» (p. 326).

Dunque è la conformità o meno ai canoni della «coscienza filosofica» convenzionale che detta legge anche per gli asserti teologici. Anche questo recentissimo episodio ci sembra dunque configurare uno «smarrimento» della teologia. Sotto le sollecitazioni del pensiero credente di dimostrarsi pensiero «critico», e non «mistico» o «primitivo».

Anche in questo caso possiamo rilevare da parte di alcuni teologi cattolici, se non consenso alle tesi espresse da Sauter o Pannenberg, quanto meno l'adesione alla loro prospettazione del problema epistemologico in teologia, come confronto con gli indirizzi culturalmente egemoni del «razionalismo critico» e della «teoria critica» della società (potrebbero essere presi in considerazione gli scritti recenti di E. Schillebeeckx, quelli di F. Schupp e A. Grabner-Haider).

L'esposizione di alcuni filoni significativi della teologia post-conciliare (sezioni E ed F) ci ha condotto ripetutamente a formulare giudizi e a prendere sostanzialmente le distanze nei confronti di questa letteratura. Confermiamo, a conclusione di questa troppo affrettata rassegna della vicenda teologica recente, un'impressione sintetica già chiaramente implicita nelle pagine precedenti: la teologia «aperta» degli ultimi quindici anni dimostra troppo spesso un'allarmante precipitosità nell'accogliere stimolazioni teoriche e pratiche provenienti dalla cultura extra-teologica. Se l'attenzione a tale cultura è e deve rimanere un requisito imprescindibile perché si realizzi quella «presenza» della teologia all'epoca invocata dalla *théologie nouvelle*, occorre per altro un discernimento più consapevole e approfondito di ciò che si esprime in tale cultura.

Occorre, in particolare, che venga raggiunta dalla teologia contemporanea una comprensione e una valutazione più approfondita, e perciò stesso capace di più diffuso consumo, dei maestri ormai classici che stanno all'origine della cultura contemporanea: Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Freud. A questo livello il confronto con l'epoca solleva per la teologia ancora oggi un problema che la restaurazione neotomista non aveva risolto, ma che neppure la pura e semplice dimenticanza della filosofia classica può risolvere: il problema di una base filosofica, problema che non può certo essere risolto mediante la produzione di una «filosofia cristiana» *ad usum delphini*; ma deve pure assumere la forma di una «filosofia della religione» (o addirittura anche «del cristianesimo»), nel senso di farsi esplicito carico dei problemi che l'interrogazione incondizionatamente critica (filosofica) suscita all'interno dell'orizzonte di sapere qualificato dalla fede religiosa in genere, e cristiana in particolare.

Sotto il profilo dell'esigenza qui affermata, come più generalmente sotto molteplici profili di merito teologico, occorre per altro rilevare espressamente come la teologia post-conciliare conosca anche altre espressioni e magari più meritevoli — seppure meno note — di quelle ricordate (basti accennare ad alcuni nomi: H. U. von Balthasar, J. Ratzinger, K. Lehmann, W. Kasper, e molti altri). Ma poiché l'intento di questa nota sintetica era quello di disegnare i tratti emergenti della vicenda teologica complessiva, e poiché d'altra parte tali autori non paiono aver esercitato un'influenza in qualche modo egemone nei confronti del dibattito generale, ci pare giustificato il fatto che di essi non si sia trattato.

PROSPETTIVE PER UNA VISIONE ORGANICA DELLA TEOLOGIA

LUIGI SERENTHÀ

I/ METODO, COMPITI, ARTICOLAZIONI. - II/ ITINERARI TEMATICI E ORIENTAMENTI SINTETICI: 1/ Itinerario cristologico. 2/ Itinerario teologico. 3/ Itinerario antropologico. 4/ Itinerario ecclesio-logico. 5/ Itinerario etico.

I/ METODO, COMPITI, ARTICOLAZIONI

1/

La vicenda della teologia nel nostro secolo, a partire dalla crisi modernista fino al confronto recentissimo con le teorie critiche della società, rivela il tentativo di superare la frattura che si era creata tra la fede, la chiesa, il pensare teologico, da una parte, e la società civile, il mondo moderno, la cultura contemporanea, dall'altra.

Parliamo di tentativo, perché, se acuta e nitida è diventata la percezione del problema, non è ancora soddisfacente la sua soluzione, neppure a quel livello di irrequieta ricerca e di tensione dialettica, che probabilmente caratterizzeranno sempre la mediazione teologica tra l'inesauribile pienezza della fede e l'insoddisfatta mobilità della cultura.

Senza voler richiamare, neppure per cenni sintetici, le diverse correnti teologiche, con le loro intuizioni, la loro vivacità e i loro limiti, cerchiamo di individuare i due estremi entro cui si muovono e verso l'uno o l'altro dei quali più o meno pesantemente inclinano: li potremmo chiamare «fondamentalismo» e «concordismo». Verso il primo tendono quelle teologie che sviluppano i fondamenti interni della fede nella convinzione di una sua autocredibilità, che non richiede un confronto con le istanze culturali e neppure con una interrogazione generale circa la verità, che in qualche modo preceda la fede e si ponga come esigenza critica di fronte alla fede stessa.

Verso il secondo estremo tendono quelle teologie che cercano frettolosamente punti di convergenza tra i pronunciamenti della fede, variamente selezionati e ritoccati, e le istanze culturali, accostate per lo più per vie spicce e indirette e soprattutto non sufficientemente criticate a proposito del modo con cui pongono l'interrogazione circa la verità: in particolare, per limitarci alle ultime teologie recensite nella precedente rassegna storica, notiamo l'accoglimento di una concezione della verità di tipo prassistico o come consenso empirico e convenzionale maturato entro un certo gruppo di persone.

2/

Queste brevi annotazioni ci rendono avvertiti che, attraverso i problemi contingenti, episodici della teologia contemporanea, si fanno luce alcuni problemi fondamentali, strutturali della teologia in quanto tale. Due punti in particolare meritano una più attenta riflessione.

Anzitutto il fatto che la teologia tenti con urgenza un aggancio con la cultura contemporanea rivela una caratteristica della teologia che, in tempi più tranquilli, era più vissuta che avvertita: e cioè che la teologia è attualità, è interpretazione del presente, è lettura penetrante e illuminante della condizione umana, così come essa è prismaticamente rifratta nelle diverse voci della cultura.

Ma in nome e in forza di che cosa la teologia compie questa lettura? Entra qui il secondo punto, strettamente connesso con quanto si diceva sopra a riguardo dell'interrogazione fondamentale circa la verità, che alcune teologie preteriscono, mentre altre la accolgono

acriticamente nella forma parziale e distorta di alcune correnti culturali. La teologia legge il presente in nome della fede, cioè sviluppando quello che la fede sa circa Gesù Cristo come verità dell'uomo, come spiegazione definitiva della storia, come luce insuperabile proiettata sul destino dell'umanità. Tutto questo pone continuamente la teologia di fronte al problema della verità, secondo tre livelli strettamente connessi:

- a) il livello trascendentale della domanda generale circa la verità, che costituisce il dinamismo profondo, la struttura impretebibile della realtà umana;
 - b) il livello categoriale delle forme assunte, nelle varie epoche storiche e nei diversi settori scientifici, dalla domanda trascendentale sulla verità: questo perché colui che si interroga sulla verità, cioè l'uomo, realizza questa interrogazione, che ha una dimensione infinita, in quelle concrete condizioni storiche sempre in evoluzione e in quelle articolazioni settoriali del sapere, che sono il segno e gli ambiti della sua radicale finitezza;
 - c) il livello trascendente della Verità divina che, nella rivelazione cristiana, si è automanifestata nella storia, è diventata paradossalmente realtà categoriale nell'uomo Gesù, introducendo così nuove provocazioni e nuove prospettive sia nel campo della interrogazione trascendentale circa la verità, sia nei vari ambiti categoriali di ricerca della verità.
- La teologia ha il compito di evidenziare i nessi, intessere le reciproche relazioni, stabilire le priorità tra questi livelli in cui si presenta il problema della verità.

3/

Questo compito viene svolto dalla teologia mediante un complesso andamento circolare, in cui possiamo intravedere tre momenti fondamentali.

a)

Il punto di partenza è la presa di contatto con la concreta vita di fede della chiesa, cioè con i modi con cui la chiesa ripropone, in un certo momento della storia, l'evento cristiano nei suoi elementi costitutivi (quella che chiameremmo la *fides quae*) e con i modi con cui i cristiani, mossi dallo Spirito, si appropriano soggettivamente la realtà cristiana (quella che chiameremmo la *fides qua*).

Questa fede vissuta, nella misura in cui non è inerte e convenzionale, è anche fede provocata. I mutamenti culturali la inquietano, ne mettono in crisi i pronunciamenti tradizionalmente elaborati; in certi momenti di trapasso culturale verso nuove forme di esistenza umana, la provocazione può essere così radicale, da mettere in discussione non solo questo o quell'aspetto della fede, ma il credere in quanto tale, come attitudine inautentica, che ostacola lo sviluppo verso nuove forme di vita. La teologia allora non può accontentarsi di prendere contatto con la fede vissuta; deve fare i conti anche con le provocazioni per evidenziare la verità del credere. Questo comporta la conoscenza approfondita dei fermenti culturali, la percezione della tensione alla verità presente in esse, la discussione critica delle distorsioni che esse introducono nell'interrogazione trascendentale circa la verità, la illustrazione dell'apertura ampia e disinteressata alla verità attuata dalla attitudine religiosa in genere e dalla fede cristiana in particolare, la messa in atto di strumenti storico-critici che accompagnano e umanizzano l'accesso del credente ai gesti storici in cui la Verità trascendente si è manifestata.

b)

Nello svolgere questo compito di fondazione critica della fede, la teologia, mentre mette in luce la natura epistemologica del credere e fonda anche se stessa e il proprio metodo, entra già nel secondo momento del suo dinamismo circolare, cioè prende contatto con la fede vissuta, chiarificata, pensata dalle generazioni di credenti che hanno dato origine alla tradizione cristiana, cioè a quella trama di mediazioni storiche, che stabiliscono il lega-

me tra la fede attuale della chiesa e l'evento definitivo di Gesù, come *Logos* del Padre, come rivelazione fontale e insuperabile della Verità trascendente. In questa tradizione occupa un posto privilegiato e normativo la testimonianza di fede della primitiva generazione apostolica, nella quale erano presenti i testimoni autorizzati, oculari e auricolari, della storia di Gesù. Questa testimonianza ha trovato una condensazione scritta paradigmatica nelle Scritture ispirate (il NT come libro prodotto dalla fede apostolica; l'AT come libro accolto da questa fede, che in esso si è riconosciuta e da esso si è sentita preparata e continuamente alimentata) ed è base insostituibile della testimonianza di fede delle generazioni successive che hanno cercato di accogliere, trasmettere, interpretare la fede apostolica mediandola nelle sempre nuove situazioni culturali. Tutto il popolo cristiano è impegnato in questa tradizione, secondo una varietà di funzioni, tra cui emerge a livello di autorevolezza e di segno di unità, la funzione magisteriale; e tutte le forme della espressività umana sono impiegate in questa tradizione (preghiere e atti liturgici, iniziative di educazione della fede e della pietà, dati archeologici, epigrafici e iconografici, scritti di riflessione teologica, istituzioni ecclesiastiche, vita cristiana di singoli e di gruppi ecc.): ma tra esse spiccano, per autorevolezza e chiarezza, gli interventi dogmatici. La teologia prende contatto con questo immenso materiale, lo organizza, lo valuta alla luce dell'evento di Gesù, della fede attuale della chiesa, delle provocazioni culturali presenti e passate, allo scopo di comprendere meglio le Sacre Scritture, che nella tradizione manifestano la loro ricchezza, ma incontrano anche delle limitazioni culturali, e con l'intento di capire meglio l'attuale condizione della fede che, nella precedente tradizione, trova l'origine della propria vitalità ma anche dei propri limiti culturali.

c)

Questo complesso lavoro permette alla teologia di entrare nel terzo momento, che è quello della ricomprensione della fede attuale della chiesa, per farla passare da vissuta a riflessa; da provocata a capace di rispondere alle provocazioni; da connessa con l'evento di Gesù in modo incompleto e solo parzialmente motivato a radicata su tale evento in modo esegeticamente ed ermeneuticamente critico e fecondo; da intuitiva e rapsodica a teorizzata e organizzata sinteticamente; da aperta alla cultura in forme immediate e pragmatiche a disponibile per un dialogo meditato, approfondito, illuminante con la condizione della cultura attuale; da incarnata in istituzioni, riti, iniziative pastorali obsolete e poco incisive a esprimendosi in una complessiva vita di chiesa trasparente, duttile ed efficace. Come si vede il terzo momento riconduce circolarmente al primo, cioè alla fede vissuta, ma in un modo riflesso e chiarificato; e si è così pronti a riprendere il ciclo del movimento teologico.

4/

In questo ritmo dinamico del pensare teologico trovano una collocazione organica le varie discipline teologiche. Sarà facile prevedere la diversità di questa organizzazione delle discipline teologiche nei confronti della sintesi operata nell'enciclopedismo manualistico (cfr. la voce *Teologia dogmatica*). Nella teologia manualistica il punto di riferimento sintetico era il dogma e le varie scienze teologiche, poiché erano ad esso orientate, venivano colte secondo la formalità di *loci theologici*, mediante i quali venivano isolati ed evidenziati i nuclei dogmatici entro il materiale tradizionale. Questo comportava che una sintesi formale e aprioristica venisse artificialmente prestabilita ed esterioristicamente imposta ai contenuti delle scienze teologiche. Nella nuova prospettiva, quello che precede i contenuti dei vari settori teologici è solo il dinamismo vivente della fede e il movimento circolare della teologia: in tale movimento vengono inseriti i contenuti del discorso teologico che qualificano, specificano e orientano il movimento stesso. A sua volta il movimento

della teologia trapassa nelle singole discipline e imprime loro un andamento fluido, che impedisce una loro precisa immobilizzazione in questo o in quel momento del discorso teologico. Riferendoci, tuttavia, ai tre momenti della circolarità teologica descritti precedentemente, possiamo vedere come alcune discipline, pur partecipando dei tre momenti, trovano una collocazione preferenziale in qualcuno di essi, mentre altre realizzano una più intensa mobilità dall'uno all'altro.

Trascurando il non facile problema dell'istituzione di nuove eventuali discipline teologiche, per esprimere e attuare meglio il dinamismo complesso del discorso teologico, come è stato presentato sopra, limitiamoci a un inquadramento organico delle principali discipline recepite nel normale *curriculum* dei corsi teologici.

5/

Partiamo dalle scienze che, pur ramificandosi nei tre momenti della teologia, hanno una collocazione più definibile.

a)

Per esempio nel primo momento, cioè in quello della descrizione teologica della fede vissuta e provocata, si colloca il confronto con le istanze culturali sia scientifiche sia filosofiche, in particolare il confronto con la filosofia della religione, anche se la costante attenzione alla cultura contemporanea deve poi accompagnare pure l'analisi critica delle mediazioni storiche della tradizione, per coglierne la contingenza culturale, e soprattutto deve ispirare, nel terzo momento, lo sforzo di riattualizzare la fede.

Ancora nel primo momento ha una collocazione privilegiata la teologia fondamentale che delinea lo statuto epistemologico della teologia ed elabora le linee della credibilità della fede, sia in generale, sia in ordine alle contestazioni contemporanee. Anche a questo proposito, però, va detto che l'elaborazione di una convincente teologia fondamentale deve avvalersi delle indagini bibliche, che appartengono al momento della mediazione storica, e si completa nella sintesi teologica del terzo momento, la quale, nella sua rigosità e nella sua capacità interpretativa della condizione contemporanea, diventa un suggestivo criterio di credibilità della fede.

b)

Nel secondo momento hanno una collocazione privilegiata le scienze bibliche e quelle relative alla tradizione (patrologia, storia dei dogmi, storia della chiesa, storia della teologia, ecc.), anche se va detto che il loro approccio è sempre condizionato dalla fede vissuta e provocata e il loro sbocco è il contributo, variamente decisivo, che esse offrono alla elaborazione della sintesi teoretica e della riattualizzazione.

c)

Infine il terzo momento è il luogo privilegiato della dogmatica e della morale in cui viene delineata una sintesi riflessa e attualizzata del pensare e dell'agire cristiano, cioè ispirato dalla fede. Naturalmente tale sintesi affonda le sue radici in una presa di contatto con la fede vissuta e provocata, in una metodologia delineata nella teologia fondamentale, in un accoglimento della tradizione e in una ripresa critica delle sintesi teoretiche precedentemente elaborate.

6/

Più complessa è la collocazione esterna e l'articolazione interna di altre discipline teologiche. Alludiamo in particolare alla Teologia Spirituale, alla Liturgia, alla Teologia Pasto-

rale e al Diritto Canonico. In un modo tipico si attua in esse la circolarità del movimento teologico.

a)

Esse infatti comprendono un momento descrittivo, a livello di fede vissuta e provocata. La Teologia Spirituale descrive i modi secondo i quali concretamente, nella chiesa d'oggi, è vissuta la *fides qua*, cioè descrive le modalità dell'appropriazione pneumatica dell'evento cristiano.

La Liturgia presenta le celebrazioni rituali della comunità cristiana, come atto in cui rivive sacramentalmente il mistero di Cristo.

La Teologia Pastorale registra le varie iniziative della prassi catechetica, caritativa, missionaria, ecc. con cui la comunità cristiana opera il congiungimento tra l'evento cristiano e i suoi destinatari.

Il Diritto Canonico raccoglie e commenta le leggi in cui concretamente si articola la dimensione giuridica della chiesa.

b)

Ma, accanto a questo aspetto descrittivo, le discipline in questione comprendono anche un aspetto storico. Esse diventano rispettivamente studio delle diverse spiritualità cristiane, della tradizione liturgica, della secolare vita pastorale della chiesa, delle istituzioni ecclesiastiche evolute lungo i diversi tempi e le diverse forme di società: in altre parole tali discipline arricchiscono il patrimonio di conoscenze relative alla tradizione cristiana e ai documenti in cui si è espressa.

c)

Infine queste discipline coronano i loro momenti descrittivo e storico con un momento teoretico, nel quale delineano il loro dover essere. Rifacendosi ai fondamenti biblici, confrontandosi con le leggi generali del metodo teologico indicate dalla Teologia Fondamentale e ispirandosi alla sintesi teologica dogmatico-morale, esse indagano sulla propria natura teologica generale, sulla propria specificità, sulla propria articolazione interna e sul posto che occupano nella sintesi teologica.

Così la Teologia Spirituale diventa studio scientifico della *fides qua*, cioè elaborazione organica e teoretica delle leggi secondo le quali la *fides quae*, l'evento cristiano oggettivo, viene appropriato nel dinamismo esperienziale della persona credente.

La Liturgia studia la natura profonda dell'evento liturgico-sacramentale, trova le ragioni di questa dimensione sacramentale che appartiene al fatto complessivo della salvezza cristiana, evidenzia la logica interna, le priorità, le relazioni dei vari aspetti della sacramentalità cristiana e arriva così a ipotizzare le norme per una migliore celebrazione e comprensione dell'azione liturgica.

La Teologia Pastorale evidenzia e fonda la dimensione pastorale, che è propria della teologia e di tutta l'attività della chiesa e, attraverso questa riflessione fondamentale sulla «pastoralità», offre giudizi critici e suggerimenti operativi per il rinnovamento dei diversi settori dell'azione pastorale della chiesa.

Il Diritto Canonico svolge una riflessione fondamentale sull'aspetto giuridico della chiesa, illustra la specificità della «giuridicità» cristiana in rapporto alla generale dimensione giuridica della convivenza umana e, nel nome di questa specificità sempre meglio scoperta e articolata, propone i costanti aggiornamenti che devono essere introdotti nelle leggi ecclesiastiche.

Come si vede, il momento teoretico di queste discipline si conclude con un ritorno alla fede vissuta, alla vita pratica della chiesa, riaprendo in questo modo il ciclo del discorrere teologico.

7/

Questa rapida carrellata sulla natura dinamica della fede e della teologia, nel loro rispettivo statuto epistemologico, e sulla articolazione organica delle scienze teologiche intende offrire un finale punto prospettico, dal quale ricomprendere l'abbondante e talvolta eterogeneo materiale proposto nel Dizionario, valorizzando e intensificando i punti di raccordo, i richiami allusivi, le sollecitazioni verso la sintesi, che, in modo per lo più discreto e solo orientativo, sono di tanto in tanto emersi nello svolgimento delle singole voci. Questa ricomprensione retrospettiva riguarda anzitutto la prima parte del Dizionario, nella quale viene descritta la condizione attuale delle discipline teologiche. La presentazione delle diverse discipline segue un ordine che può far nascere delle perplessità. Soprattutto può apparire discutibile la collocazione della Teologia Spirituale, della Liturgia, della Teologia Pastorale, del Diritto Canonico nel momento descrittivo della fede vissuta. Quanto si è detto poco sopra circa queste discipline e il loro inserimento nel dinamismo logico della teologia conferma la discutibilità di tale collocazione, che non rende ragione dell'aspetto storico e teoretico delle discipline stesse. A partire dalla sintesi finale è quindi possibile e legittimo ritornare alla proposta iniziale per introdurre nuove ipotesi di sistemazione. Ci pare però, che l'ordine seguito mantenga una sua plausibilità almeno didattica.

Infatti la Teologia Spirituale, la Liturgia, la Teologia Pastorale, il Diritto Canonico vengono presentate inizialmente secondo la loro immagine più diffusa e convenzionale, come discipline, cioè, che descrivono la fede vissuta della chiesa, rispettivamente dal punto di vista della esperienza spirituale, dell'evento liturgico, dell'azione pastorale, delle istituzioni giuridiche; ma successivamente, nel corso delle singole voci, vengono introdotte delle istanze critiche, che invitano a correggere l'immagine convenzionale, evidenziando le dimensioni storico-tradizionali e le esigenze teoretico-sistematiche delle discipline in questione. Il lettore viene così guidato a riformulare egli stesso, mediante ipotesi sempre nuove, i rapporti organici tra i diversi settori della teologia. In questa opera di riformulazione alcuni fondamentali principi orientativi vengono suggeriti nella voce *Teologia Dogmatica* che, nel presente Dizionario, non riguarda solo il settore propriamente dogmatico, ma introduce anche ai problemi della sistemazione teologica generale. Questa voce diventa in tal modo un punto di riferimento, verso il quale far confluire gli spunti sintetici accennati nella presentazione delle altre discipline teologiche.

II/ ITINERARI TEMATICI E ORIENTAMENTI SINTETICI

La voce *Teologia Dogmatica* può offrire il punto di partenza anche per la ripresa degli orientamenti sintetici emergenti dalla seconda parte del Dizionario, dalla parte, cioè, che presenta in ordine alfabetico i temi teologici. Qui la vastità del materiale scoraggia ogni pretesa di pervenire a sintesi esaurienti e incontestabili. Si possono però ipotizzare delle piste di ricerca o degli «itinerari» lungo i quali scaglionare, in ordine logico-progressivo, le voci fornite dai diversi settori della teologia.

La voce *Teologia Dogmatica* interverrà a suggerire la successione organica degli itinerari: le riflessioni svolte in tale voce circa la logica cristocentrica invitano a coordinare un «itinerario cristologico» con un «itinerario teologico» e un «itinerario antropologico»; quest'ultimo si intreccia con un «itinerario ecclesiologico» e si completa con un «itinerario etico».

Entro i singoli itinerari i diversi settori della teologia interverranno a proporre la successione dei momenti logici: la sezione di filosofia della religione fornirà le voci relative alla precomprensione culturale degli argomenti evocati negli itinerari; la sezione di teologia

fondamentale fornirà le voci per una fondazione storico-critica; le sezioni di teologia dogmatica e morale forniranno le voci per la interpretazione riattualizzata e sintetica. Ecco dunque l'abbozzo degli itinerari.

1/ *Itinerario cristologico*

La voce *Cristologia* costituisce l'introduzione problematica e sintetica.

Le voci *Razionalismo illuministico* e *Romanticismo* descrivono l'ambiente culturale che ha messo in questione l'impostazione cristologica tradizionale e ha provocato i nuovi orientamenti, mentre le voci *Storia-storicità* e *Ermeneutica e storia* problematizzano due nodi fondamentali del discorso cristologico: la complessità dell'evento cristiano come fatto storico umano e come irruzione di Dio nella storia umana e la possibilità di comprendere in sé e per noi un evento storico passato.

Su questo sfondo culturale si impianta la fondazione storico-critica dell'evento cristiano: per questo aspetto il ruolo decisivo è svolto dalla voce *Gesù Cristo*, inserita nel contesto delle voci che illustrano il carattere di «rivelazione», che compete all'evento cristiano, come *Credibilità*, *Rivelazione*, *Cristianesimo*, *Messianismo*, *Risurrezione di Cristo*. L'itinerario si completa con le voci che rievocano i classici capitoli della cristologia: *Predestinazione*, *Redenzione*, *Incarnazione*, a cui va aggiunta la voce *Escatologia* per quelle parti che descrivono la pienezza definitiva del mistero pasquale.

2/ *Itinerario teologico*

Il punto di partenza è costituito dalla voce *Dio*, la quale, attraverso una panoramica storica, documenta il vario intreccio di precomprensione culturale e di novità biblica nella fede e nella predicazione della comunità cristiana lungo i secoli. La precomprensione culturale può essere ulteriormente analizzata mediante le voci *Platonismo*, *Aristotelismo*, *Razionalismo*, *Romanticismo*, per quello che si riferisce alla storia passata.

Più complessa è la descrizione della provocazione culturale presente. Le voci *Ateismo*, *Secolarizzazione*, *Marxismo*, alludono ai grandi fatti storici contemporanei che mettono in discussione la fede cristiana in Dio. Le voci *Neopositivismo* e *Ideologia* presentano la posizione filosofica che contesta la possibilità di un discorso veritativo su Dio. Le voci *Religione*, *Psicologia della religione*, *Sociologia della religione* raccolgono i contributi filosofici contemporanei o le attuali metodologie scientifiche di approccio alla dimensione religiosa dell'uomo, con i cui risultati è necessario confrontarsi.

Le voci *Natura*, *Sostanza*, *Trascendentale* problematizzano la terminologia teologica del discorso su Dio.

Il raccordo critico tra precomprensione culturale e novità cristiana viene operato, secondo prospettive diverse e complementari, nelle voci *Rivelazione*, *Fede*, *Credibilità*, *Teologia e filosofia*, *Teologia delle religioni non cristiane*, *Conoscibilità di Dio*, *Analogia*.

Infine la novità del Dio cristiano, che si automanifesta nella storia della salvezza, è presentata nelle voci *Trinità* e *Attributi di Dio*.

3/ *Itinerario antropologico*

La voce *Uomo*, nel suo duplice momento filosofico e teologico evidenzia la problematicità dell'antropologia teologica attuale che, per un verso, deve trovare nuove vie di confronto con la cultura contemporanea, che ha messo in crisi le precedenti categorie culturali, e, per un altro verso, non riesce ancora a sviluppare tutte le potenzialità contenute nel recuperato rapporto con la *Cristologia*.

Occorre dunque, in primo luogo, illustrare il confronto culturale. Le voci *Platonismo* e

Aristotelismo presentano le forme del pensiero antico che hanno fortemente influenzato il pensiero cristiano sull'uomo, mentre le voci *Marxismo*, *Personalismo*, *Fenomenologia*, *Esistenzialismo*, *Strutturalismo* descrivono le concezioni globali dell'uomo, con cui oggi il pensiero cristiano è impegnato a confrontarsi. Invece i temi antropologici più rilevanti, variamente presenti nella cultura contemporanea, sono indicati nelle voci *Esistenza*, *Libertà*, *Male*, *Persona*, *Prassi*. In secondo luogo occorre sviluppare il rapporto dell'Antropologia con la Cristologia. L'impostazione generale del problema si può rintracciare nelle voci *Predestinazione*, *Soprannaturale*, *Storia*. Le voci *Immagine*, *Peccato originale*, *Giustificazione*, *Maria* illustrano la vocazione cristiana dell'uomo, mentre le voci *Creazione*, *Angeli e demoni*, *Anima e corpo*, problematizzano i modi classici con cui il pensiero cristiano ha espresso la realtà dell'uomo, come destinatario della vocazione cristiana. Infine le voci *Morte*, *Retribuzione*, *Purgatorio*, *Risurrezione e immortalità*, *Beatitudine e dannazione* descrivono il compimento escatologico della vocazione cristiana dell'uomo.

4/ *Itinerario ecclesiologicalo*

L'avvio problematico è dato dalla voce *Ecclesiologia*, che documenta la riscoperta della specificità della «comunità» cristiana, sia in rapporto ad altri modelli culturali di socialità umana, sia in rapporto ad una immagine di chiesa colta solo in una prospettiva fondamentale-apologetica come organo di trasmissione autorevole della divina rivelazione.

Il confronto con i modelli culturali può trovare qualche illustrazione nelle voci *Sociologia della religione*, *Storia delle religioni*, *Teologia delle religioni non cristiane*, che descrivono la dimensione comunitaria e storica del fatto religioso, mentre il confronto critico con l'impostazione apologetica è affrontato nelle voci *Comunità primitiva*, *Apostolo*, *Tradizione*, *Dogma*, *Magistero*, *Note*.

La riflessione, invece, sulla natura profonda e sulle articolazioni della comunità cristiana è offerta nelle voci *Comunione*, *Missione*, *Appartenenza alla chiesa*, *Ecumenismo*, *Ministero*, *Carismi e ministeri*, *Laicato*.

5/ *Itinerario etico*

L'articolazione interna delle voci che compongono l'itinerario etico è suggerita nelle pagine conclusive della voce *Teologia morale* alla quale rinviamo. L'itinerario può essere completato mediante l'aggancio dei temi propriamente etico-teologici con le premesse culturali e i presupposti dogmatici.

Le premesse culturali sono rintracciabili nelle voci *Esistenzialismo* e *Marxismo*, che descrivono le correnti attuali le cui visioni etiche più direttamente provocano l'etica cristiana; nelle voci *Esistenza*, *Libertà*, *Natura*, *Persona*, che presentano i concetti implicati in una costruzione dell'etica cristiana; e nelle voci *Politica*, *Prassi*, *Rivoluzione*, *Utopia*, che richiamano i concetti-chiave dell'etica sociale contemporanea.

I presupposti dogmatici sono contenuti un po' in tutte le voci che descrivono le strutture fondamentali dell'esistenza cristiana, da cui scaturiscono i principi dell'etica cristiana. In modo più diretto però, sono chiamate in causa le voci che appartengono all'itinerario antropologico.

Uno sguardo d'assieme agli itinerari ora descritti rivela l'assenza delle voci liturgiche e bibliche.

Per le voci liturgiche va detto che, mentre una loro articolazione interna è già stata suggerita nella voce *Liturgia*, diventa molto problematica una loro organica distribuzione negli itinerari sopra delineati. Ci pare più consono alla natura della liturgia non frammentare le sue voci nelle varie parti del discorso teologico.

La liturgia infatti ripropone la globalità del fatto cristiano nella forma dell'evento sacramentale. Quindi tutte le tematiche cristiane sono variamente coinvolte in tutte le voci liturgiche. Più direttamente l'itinerario cristologico e quello ecclesiologico sono in rapporto con il complesso delle voci liturgiche, poiché l'evento sacramentale, per un verso esprime la pienezza salvifica del mistero pasquale, per un altro verso costituisce la chiesa e in essa si compie. Ma anche gli altri itinerari hanno delle connessioni con le voci liturgiche: il mistero di Dio viene celebrato dossologicamente nella liturgia; la vocazione cristiana dell'uomo, come immagine di Dio in Cristo, è proclamata e attuata nei segni sacramentali; l'etica cristiana deriva dai sacramenti e insieme si esprime nella celebrazione del culto liturgico.

Quanto alle voci bibliche, si deve osservare che i riferimenti scritturistici, necessari per lo svolgimento degli itinerari sopra descritti, vanno ricercati non nelle voci propriamente bibliche, ma nelle parti bibliche delle voci fondamentali, dogmatiche e morali, che compongono i diversi itinerari.

Le voci bibliche del presente dizionario sono state pensate non direttamente in ordine a successive sintesi teoretiche ma con l'intento di offrire una introduzione all'evento cristiano originario testimoniato nelle Sacre Scritture. Pertanto le voci bibliche non possono essere disperse nei cinque itinerari proposti; però, nel loro complesso, svolgono una duplice funzione nei confronti degli itinerari.

In primo luogo esse delineano lo sfondo storico globale a cui gli itinerari devono fare riferimento.

In secondo luogo problematizzano la distinzione degli itinerari stessi, evidenziando la reciproca implicazione dei temi trattati nei singoli itinerari e fondando questa implicazione nell'unità originaria dell'evento di *Cristo*, in cui si attua pienamente quell'alleanza tra *Dio* e *l'uomo*, che è celebrata nella *Chiesa* e viene testimoniata nella *vita morale* cristiana.

INDICE ANALITICO

A

- Abiti tomisti, II 621
Aborto, III 577
Abramo, *Sacerdotale (P)*, III 172
Accentrazione del culto, I 676
Adamo, I 601
Adattamento e autenticità, *Liturgia delle Ore*, II 421
Adorazione, I 662, II 774
Adozione, II 204
Adulterio, II 172. 515, III 243
Agape, I 327
Aggressione, *Etologia*, II 141
Agostino (Lettura teologico-pastorale della Bibbia), *Scrittura (Sacra)*, I 217
Agostino, *Teologia e storia della chiesa*, I 238
Aletheia, I 712, II 426
Alfonso (L'opera di S.), *Sistemi morali*, III 259
Alienazioni (Nuove), II 347
Alleanza, I 679, II 321, III 173
Allegorismo, I 75
Alszechy Z., *Opzione fondamentale*, II 623
Althusser L., *Marxismo*, II 488
Amartiocentrismo, II 661
Ambiente, II 33
Amicizia e amore, I 319
1/ LA FORMULAZIONE DEL CRITERIO INTERPRETATIVO, LA DELIMITAZIONE DEI PIANI APPLICATIVI E LA INDIVIDUALIZZAZIONE DEI SOGGETTI CORRELANTESI. - II/ L'APPLICAZIONE DEL CRITERIO ERMENEUTICO AI SOGGETTI CORRELANTESI SUL PIANO FENOMENOLOGICO ASSIOLOGICO, ONTOLOGICO E TEOLOGICO: 1/ Amicizia e amore verso le cose. 2/ Amicizia e amore verso se stesso. 3/ Amicizia e amore verso il tu umano. 4/ Amicizia e amore verso Dio
Amos, *Deuteronomista*, I 687
Analisi letteraria, II 106
Analitica (Filosofia), II 608
1/ L'AMBIENTE STORICO-CULTURALE. - II/ LE TESI PRINCIPALI DEL NEOPOSITIVISMO. - III/ LA POSIZIONE DI WITTGENSTEIN. - IV/ LA FILOSOFIA ANALITICA. - V/ IL DISCORSO RELIGIOSO
Analogia, I 341
1/ LA QUESTIONE DEI « NOMI DIVINI ». - II/ LA NOZIONE DI ANALOGIA NELLA FILOSOFIA ARISTOTELICA. - III/ LA DOTTRINA TOMISTA DELL'ANALOGIA. - IV/ LA DOTTRINA « SCOLASTICA » E « NEOSCOLASTICA » DELL'ANALOGIA. - V/ L'ANALOGIA FIDEI E LA CONOSCIBILITÀ NATURALE DI DIO. - VI/ PROBLEMI E PROSPETTIVE ATTUALI
— fidei, I 347
Anamnesi, II 160
Anawim, I 586
Angeli, I 351
1/ PROBLEMATICA GENERALE. - II/ ANGELOLOGIA BIBLICA. - III/ DEMONOLOGIA BIBLICA. - IV/ PROBLEMI ATTUALI. - V/ ANGELOLOGIA PATRISTICA. - VI/ INSEGNAMENTO DEL MAGISTERO. - VII/ ANGELOLOGIA E VITA LITURGICA
— nell'Antico Testamento, I 352
— nel Nuovo Testamento, I 353
Angelologia biblica, I 352
— patristica, I 359
Anima, I 364
1/ NUOVI ORIENTAMENTI ANTROPOLOGICI. - II/ COSTITUZIONE DELL'UOMO SECONDO LA « GAUDIUM ET SPES ». - III/ ANTROPOLOGIA GRECA. - IV/ ANTROPOLOGIA BIBLICA. - V/ ANTROPOLOGIA TOMISTICA. - VII/ ANTROPOLOGIA E MAGISTERO. - VIII/ IMPOSTAZIONE METODOLOGICA NUOVA. - IX/ EVOLUZIONE ANTROPOLOGICA. - X/ CREAZIONE IMMEDIATA DELL'ANIMA. - XI/ OMINIZZAZIONE. - XII/ PROBLEMA SOTERIOLOGICO ED ESCATOLOGICO
Anno liturgico, I 378
1/ RILIEVI STORICO-TEOLOGICI. - II/ I GRANDI CAPITOLI DELL'ANNO LITURGICO: 1/ La celebrazione del mistero pasquale. 2/ La celebrazione della manifestazione del Signore. - III/ PROBLEMATICHE PASTORALI
Antico Testamento (denominazioni), I 205
— riconoscimento dei libri dell', I 210
— interpreta se stesso, I 215
Antidocetismo, II 220
Antirigorismo della morale, *Sistemi morali*, III 261
Antitipo, I 640
Antropologia biblica, I 368
— dal punto di vista filosofico, III 510
— dal punto di vista teologico, III 523
— e magistero, I 373
— greca, I 366
— patristica, I 371
— sapienziale, III 95
— tomistica, I 373
Antropologico (Itinerario), III 655
Apocalittica come teologia, I 388
1/ INTRODUZIONE. - II/ IL « CORPUS APOCALYPTICUM ». - III/ L'ORIGINE DELL'APOCALITTICA E IL SUO SVILUPPO STORICO. - IV/ LE FORME LETTERARIE TIPICHE DELL'APOCALITTICA. - V/ IL MESSAGGIO TEOLOGICO DELL'APOCALITTICA. - VI/ SIGNIFICATO E LIMITI DELL'APOCALITTICA COME TEOLOGIA
— cristiana, I 391
— giudaica, I 389

Apollinarismo, I 642
 Apologetica classica, *Teologia fondamentale*, I 183
 Apologetica (scienza), I 183
 — soggettiva, *Teologia fondamentale*, I 188
 Apostasia, II 179. 423
 Apostolato di Paolo, I 402
 Apostolica (La struttura), II 617
 Apostolica (vocazione), *Paolo*, II 647
Apostolicità della chiesa, I 401
 Premessa. - I/ « APOSTOLI » NELLA CHIESA PRIMITIVA. - II/ IL PROBLEMA RETROSPETTIVO: I « DODICI ». - III/ IL MINISTERO DI PIETRO. - IV/ IL PROBLEMA PROSPETTIVO: APOSTOLICITÀ DELLA CHIESA E SUCCESSIONE APOSTOLICA
 — e successione, II 539
Apostolo, I 401
 Premessa. - I/ « APOSTOLI » NELLA CHIESA PRIMITIVA. - II/ IL PROBLEMA RETROSPETTIVO: I « DODICI ». - III/ IL MINISTERO DI PIETRO. - IV/ IL PROBLEMA PROSPETTIVO: APOSTOLICITÀ DELLA CHIESA E SUCCESSIONE APOSTOLICA
 Apparizioni di Gesù, III 105
Appartenenza alla chiesa, I 411
 I/ SINAGOGA E CHIESA. - II/ I « POPOLI » E LA CHIESA. - III/ CREDENTI IN CRISTO E CHIESA: 1/ La confessione della fede. 2/ Le strutture ecclesiali. 3/ Il peccato
 Araba (La filosofia), *Trascendentale*, III 465
 Arianesimo, I 639. 662
 Aristotele, *Diritto*, I 117
 Aristotelica (Etica), *Epikèia*, II 54
 Aristotelica (filosofia), I 343
Aristotelismo, I 419
 Ascensione di Gesù, III 112
 Asceti, II 777
 Ascetica (Teologia), I 41
Assemblea liturgica, I 423
 I/ USO E SIGNIFICATO DEL TERMINE. - II/ L'ASSEMBLEA NELLA BIBBIA E NELLA VITA DELLA CHIESA. - III/ L'ASSEMBLEA « SEGNO » DELLA CHIESA. - IV/ L'ASSEMBLEA SOGGETTO DELLA CELEBRAZIONE. - V/ CARATTERISTICHE STRUTTURALI DELL'ASSEMBLEA. - VI/ VARIETÀ DI ASSEMBLEE E PROBLEMATICA ATTUALE
 — « segno » della chiesa, I 428
 — soggetto della celebrazione, I 430
 Assolutezza, I 635
 Assunzione di Maria, II 467
 Astinenza, II 577, III 552
 Atei (Il problema dell'esistenza di veri), I 444
Ateismo, I 436
 Introduzione. - I/ FORME E CAUSE DELL'ATEISMO CONTEMPORANEO: 1/ Feuerbach. 2/ Marx. 3/ Nietzsche. 4/ Sartre. 5/ Freud. 6/ Durkheim. 7/ Lévi-Strauss. 8/ Inflexioni atee del neopositivismo. 9/ Forme fondamentali. a) Matrice umanistica. b) Matrice scientifica. 10/ Visione unitaria? - II/ PROBLEMATICA FILOSOFICA E TEOLOGICA SUSCITATA DALL'ATEISMO CONTEMPORANEO: 1/ Il problema dell'esistenza di veri atei. 2/ Il problema della colpevolezza degli atei e della loro salvezza. 3/ La risposta cristiana all'ateismo
 Atti (La morale degli), II 619

Attività di Gesù e dono della salvezza (nel quarto vangelo), II 224
 Attività missionaria (La necessità dell'), II 543
 Atto di fede (La struttura dell'), II 180
Atto umano, I 451
 I/ L'UOMO COME CREATORE DI NOVITÀ. - II/ IL VIVERE DI FRONTE A DIO. - III/ L'ATTO UMANO: DOTTRINA TRADIZIONALE E TENDENZE ATTUALI: 1/ Intelletto e discernimento. 2/ Fede e scelta morale. - IV/ I CONDIZIONAMENTI DELL'ATTO UMANO. - V/ LIBERTÀ MORALE E CONDIZIONAMENTI DELL'INTELLETO. - VI/ LA DOTTRINA DELLE TRE FONTI DELLA MORALITÀ. - VII/ L'ESTENSIONE DELLA RESPONSABILITÀ: LA DOTTRINA DEL VOLONTARIO IN CAUSA
 Attrazione, I 327
Attributi di Dio, I 460
 I/ IL PROBLEMA TEOLOGICO. - II/ LA PROSPETTIVA BIBLICA. - III/ LA SINTESI MANUALISTICA. - IV/ VERSO UNA NUOVA CONCEZIONE
 Attualità della Bibbia, II 122
 Autorità (Argomento d'), III 263
 Autonomia, *Legge naturale*, II 377
 Avvenimento, *Tradizione*, III 453
 Avvento, I 385
 Azione, *Preghiera*, II 782

B

Balthasar Urs (von), *Teologia Spirituale*, I 46
 Barth K., *Diritto*, I 138
 — *Imagine*, II 276
 — *La vicenda della teologia cattolica nel secolo XX*, III 613
 — *Teologia e filosofia*, III 420
Battesimo, I 472
 Introduzione. I/ PROSPETTIVA STORICA: 1/ Il battesimo nel NT. 2/ Il battesimo nei primi secoli. 3/ Il battesimo nella chiesa cristiana. 4/ Evoluzione del battesimo in Italia e nella chiesa latina dopo il secolo IV. 5/ Il battesimo dagli antichi sacramentari ai rituali moderni. - II/ LINEE TEOLOGICHE FONDAMENTALI: 1/ Le diverse fasi della teologia battesimale. 2/ La terminologia battesimale nel NT e nella tradizione primitiva. 3/ La tipologia battesimale dei padri. 4/ Verso una sintesi teologica del battesimo. - III/ PROSPETTIVA PASTORALE
 — dei bambini, I 488, II 298
Beatitudine, I 491
 I/ DIO CHIAMA L'UOMO ALLA BEATITUDINE. - II/ IL DATO DELLA TRADIZIONE ECCLESIALE. - III/ L'ANNUNCIO TEOLOGICO SULLA BEATITUDINE: 1/ La beatitudine futura come fattualità posta da Dio. 2/ La beatitudine futura come compimento del soggetto personale. 3/ La beatitudine futura come partecipazione al mondo nuovo
 Bene comune, II 562
 Benedizione, I 651, II 325
 Bene e male, *Apocalittica come teologia*, I 397
 Beni economici, II 31. 478
 Bernstein E., *Marxismo*, II 473
 Bibbia, I 205
 Biologia, III 563
 Bloch E., *Marxismo*, II 486

- Blondel M. (apologetica di), *Teologia fondamentale*, I 186
 — *Filosofia della religione*, I 164
 Bonheffer D., *Teologia e filosofia*, III 423
 Bossuet, *Teologia e storia della chiesa*, I 238
 Breviario di S. Pio V, *Liturgia delle ore*, II 411
 Brunner E., *Immagine*, II 277
 Bugia, III 552
 Bultmann R., *Ermeneutica e filosofia*, II 68
 — *La vicenda della teologia cattolica nel secolo XX*, III 614
 — *Storia-storicità*, III 342
 — *Teologia e filosofia*, III 422

C

- Calcedonia, I 639
 Canone biblico, I 210
 Capitalistica (La società), II 733
 Capitalistica (L'evoluzione della società), II 721
 Capodanno (La festa del), III 137
 Carattere, I 480, II 630, III 184
 Cardinalato, II 17
 Carisma, *Traduzione*, III 452
Carlismi, I 504
 I/ SENSO DI UN ABBINAMENTO. - II/ SPIRITO SANTO E CHIESA. - III/ RICCHEZZA E VARIETÀ DI DONI. - IV/ A SERVIZIO DELLA UNITÀ DEL CORPO DI CRISTO. - V/ IL RICONOSCIMENTO DEI MINISTERI. - VI/ PROBLEMI ATTUALI
 — della parola di Dio, I 232
 Carità fra le virtù infuse, III 558
 — universale, II 728
 Casistica (L'ineliminabilità della), III 263
 Castigo, II 101. 796. 859
 Castità, III 243
 Catechesi catecumenale, II 297
 Catechesi e catechetica, I 101
 Catecumenato, II 294
 Cattolica (La struttura), II 616
 Cattolicità, II 616
 Cavie umane, III 545
 Cecoslovacchia, *Marxismo*, II 490
 Celebranti dell'assemblea culturale, I 517
Celebrazione, I 516
 I/ I TERMINI «CELEBRAZIONE» E «FESTA». - II/ I SOGGETTI CELEBRANTI DELL'ASSEMBLEA CULTUALE. - III/ L'OGGETTO CENTRALE DELLA CELEBRAZIONE CRISTIANA: L'EVENTO PASQUALE DI GESÙ. - IV/ LA PARTECIPAZIONE ALLA CELEBRAZIONE. - V/ LE STRUTTURE PORTANTI DELLA CELEBRAZIONE CRISTIANA. - VI/ I MEZZI ESPRESSIVI DI CUI SI SERVE L'ASSEMBLEA CELEBRANTE: TESTO E CONTESTO. - VII/ LA FESTA CRISTIANA. - VIII/ MODALITÀ E OGGETTO DELLA FESTA CRISTIANA. - IX/ I CONDIZIONAMENTI ATTUALI POSTI ALLA FESTA CRISTIANA
 — cristiana (L'oggetto centrale della), I 518
 — *Liturgia delle ore*, II 418
 Celibato, II 512. 641
 Censura, I 112
 Chiesa e regno di Dio, *Credibilità rivelazione cristiana*, I 629
 Chiesa e storia, II 28

- Chiesa (La Pasqua e la nascita della), III 29
 — (La struttura carismatica della), II 535
 — locale: luogo del battesimo, I 486
 — Paolo, II 655
 — postapostolica, III 456
 Chiliasmo, I 396
 Cibernetica, II 33. 451
 Cinema, II 216
 Circolo ermeneutico, II 60. 77
 Circoncisione, I 473
 Circuminsessione, III 492
 Cittadini, III 278
 Clericalizzazione, I 74, II 633
 Codice, *Comunicazione*, I 533
 Codificazione, I 527
 Collegialità, I 510
 Colpa, II 663
 Comandamento, II 362
 Commercio, II 346
 Compensazione occulta, II 49
Comunicazione, I 527
 I/ IL PROCESSO DELLA COMUNICAZIONE. - II/ LA CHIESA E LA COMUNICAZIONE: 1/ La chiesa come modello comunicativo. 2/ La morale come sistema comunicativo. 3/ Criteri etici. - Conclusione: compito di una teologia morale comunicativa
 — artistica, I 531
Comunione, I 536
 Introduzione. - I/ LA COMUNIONE-KOINONIA NELLE SCRITTURE. - II/ COMUNIONE NELLA TRADIZIONE TEOLOGICA ANTERIORE AL VATICANO II. - III/ COMUNIONE NEI TESTI DEL VATICANO II. - IV/ COMUNIONE NELLA RIFLESSIONE ANTROPOLOGICA. - V/ COMUNIONE COME DEFINIZIONE DI CHIESA. - VI/ COMUNIONE COME ISTANZA PER UNA REINVENZIONE DELLA CHIESA. - VII/ COMUNIONE: EVENTO DI FEDE O ESIGENZA PSICOLOGICA? - Conclusione
 — come definizione di chiesa, I 543
 — di vita, *Pregghiera*, II 779
 — *Tradizione*, III 450
Comunità primitiva, I 548
 I/ IMPOSTAZIONE DEL PROBLEMA. - II/ BREVE QUADRO STORICO-GEOGRAFICO. - III/ PROBLEMI, CONFLITTI E SUPERAMENTI. - IV/ IL PLURALISMO DELLE COMUNITÀ PRIMITIVE. - V/ CARATTERE NORMATIVO E FONDANTE DELL'ESPERIENZA DELLA PRIMITIVA COMUNITÀ. - VI/ LE COSTANTI DELLE PRIMITIVE COMUNITÀ
 Comunità, *Tradizione*, III 450
 Concilio di Firenze, *Matrimonio*, II 512
 — di Trento, *Marxismo*, II 512
 — «De iustificazione», II 238
 — *Eucaristia*, II 155
 — *Scrittura sacra*, I 220
 — *Unzione degli infermi*, III 505
 — Ecumenico Vaticano II, *Liturgia*, I 81
 — due modelli di iniziazione, II 294
 — *Eucaristia*, II 158
 — *Immagine*, II 278
 — *Marxismo*, II 513
 — *Scrittura sacra*, I 230
 — *Teologia delle religioni non cristiane*, III 409
 — *Unzione degli infermi*, III 505
 — valori e limiti, *Ordine*, II 637

- Concordati, I 112
 Concupiscenza, II 674
 Conoscenza, III 415
 Condizionamento, *Cultura*, I 671
 Condizionamenti dell'atto umano, I 455
 — negativi in quanto peccato, *Libertà*:
 II/ *Aspetto teologico-morale*, II 405
- Confermazione**, I 558
 I/ ANALISI STORICA DELLA PRASSI DELLA CHIESA. - II/ RIFLESSIONE TEOLOGICA ORGANICA SUL SIGNIFICATO DELLA CONFERMAZIONE. - III/ PROBLEMATICA PASTORALE DELLA CONFERMAZIONE
- Confessione dei peccati, II 692
 — della fede, I 416
 — privata, II 696
- Conflitti e superamenti, *Comunità primitiva*, I 551
- Coniugale (La spiritualità), II 578
- Conoscibilità di Dio**, I 568
 I/ SINTESI DELLO SVILUPPO DOTTRINALE:
 1/ L'insegnamento biblico. 2/ Sviluppi dottrinali.
 3/ Interventi del magistero ecclesiastico. -
 II/ ESPOSIZIONE SISTEMATICA: 1/ Precisioni sulla conoscibilità di Dio. 2/ Condizionamenti della conoscenza di Dio. 3/ Le prove dell'esistenza di Dio. 4/ L'esperienza di Dio. 5/ Nuove prospettive
- Consacrazione: il laico in rapporto a Cristo nella chiesa e nel mondo, II 339
- Consigli Evangelici, II 561
- Consiglio mondiale delle chiese, II 44
- Contemplativa (Una preghiera), II 417
- Contestazione, II 388, III 541
- Contraccezione, II 170
- Contrizione, II 699
- Controriforma, *Eccelesiology*, II 21
- Conversione**, I 576
 I/ ALLA RICERCA DEL SIGNIFICATO. -
 II/ LA RIVELAZIONE DELLA CONVERSIONE. -
 III/ LA RIFLESSIONE CRISTIANA. - IV/ LA VITA DEI CONVERTITI
 — a Gesù Cristo e impegno politico, I 586
- Convito, II 161
- Cooperazione, I 543
- Corpo**, I 364
 I/ NUOVI ORIENTAMENTI ANTROPOLOGICI. -
 II/ COSTITUZIONE DELL'UOMO SECONDO LA « GAUDIUM ET SPES ». - III/ ANTROPOLOGIA GRECA. - IV/ ANTROPOLOGIA BIBLICA. - VI/ ANTROPOLOGIA TOMISTICA. - VII/ ANTROPOLOGIA E MAGISTERO. - VIII/ IMPOSTAZIONE METODOLOGICA NUOVA. - IX/ EVOLUZIONE ANTROPOLOGICA. - X/ CREAZIONE IMMEDIATA DELL'ANIMA. - XI/ OMNIZZAZIONE. - XII/ PROBLEMA SOTERIOLOGICO ED ESCATOLOGICO
- Coscienza**, I 590
 I/ LA TESI: LA LIBERTÀ, IL VALORE, LA COSCIENZA. - II/ COSCIENZA CREDENTE E COSCIENZA ETICA: 1/ La coscienza storico-salvifica: l'opzione fondamentale. 2/ La coscienza etica. 3/ La coscienza come interpersonalità. 4/ Complementi e interdisciplinarietà
- Coscienza credente e coscienza etica, I 591
 — e storia, *Storia - punto di vista filosofico*, III 323
 — il primato della, III 263
 — temporale e scienza storica, *Storia - punto di vista filosofico*, III 325
- Cosmologia, I 608, II 606
- Costanti delle primitive comunità, I 554
- Costanza, III 553
- Creatura (La struttura critica della), I 613
- Creazione**, I 601
 I/ LA RIVELAZIONE BIBLICA. - II/ LA FEDE STORICA DELLA CHIESA. - III/ LINEE PER UNA TEOLOGIA DELLA CREAZIONE
 — immediata dell'anima, I 375
 — *Sacerdotale (P)*, III 172
- Credenti in Cristo e chiesa, I 415
- Credibilità della rivelazione cristiana**, I 614
 I/ LA « CREDIBILITÀ » COME STATUTO UMANO DELLA FEDE E DELLA RIVELAZIONE. - II/ ANALISI DEI SEGNI DI CREDIBILITÀ. - III/ PROFEZIA E MIRACOLO: DALLA CREDIBILITÀ OGGETTIVA ALLA CREDIBILITÀ ERMENEUTICA. - IV/ CRISTO PER L'UOMO: LA CREDIBILITÀ DI GESÙ DI NAZARETH. - V/ CHIESA E REGNO DI DIO: LA CREDIBILITÀ NELLA E DALLA TESTIMONIANZA
- Credo storico (il piccolo), II 308
- Cresima nell'iniziazione cristiana, II 298
 — o confermazione, I 558
- Cristianesimo (trascendenza del cristianesimo, sua pretesa di assolutezza)**, I 631
 I/ ALLA RICERCA DI UNA PROSPETTIVA CORRETTA. - II/ LA RIVELAZIONE, IL CRISTO E IL CRISTIANESIMO. - III/ ASSOLUTEZZA E INCARNAZIONE. - IV/ L'ASSOLUTEZZA DEL CRISTIANESIMO E LE ALTRE RELIGIONI. - V/ VERITÀ DA CREDERE O SEGNO DI CREDIBILITÀ?
- Cristiani anonimi, III 407
- Cristianità (La chiesa in situazione di), II 336
- Cristico, I 639
- Cristo (Centralità nel quarto vangelo di), II 220
- Cristocentrismo, I 273. 639
- Cristo crocifisso (Noi predichiamo il), II 648
- Cristo della fede, II 200
 — e il cristianesimo, I 633
 — immagine del Padre, II 273
 — la morte in, II 601
- Cristologia**, I 639
 I/ « SITUAZIONE » DELLA DOMANDA CRISTOLOGICA OGGI: DI FRONTE AL MANUALE E ALLA PROBLEMATICA POSTILLUMINISTICA. - II/ CONSIDERAZIONI IN VISTA DI UNA RIORGANIZZAZIONE DEL DISCORSO CRISTOLOGICO. - III/ PROPOSTA PER L'ARTICOLAZIONE DI UNA CRISTOLOGIA
- Cristologico (Itinerario), III 655
- Critica del testo, II 105
- Critica storica, II 109
- Croce, III 25
- Cullmann, *Storia-storicità*, III 340
- Culto**, I 76. 651, III 389
 I/ CULTO DELL'AT: 1/ Culto soteriologico. 2/ Culto spirituale. 3/ Culto esteriore. 4/ Culto liturgico. 5/ Culto sinagogale. - II/ CULTO DEL NT: 1/ Culto esteriore. 2/ Culto interiore. 3/ Culto sacramentale. - III/ IL CULTO DEL NT NELLA STORIA DELLA CHIESA. - Conclusione: nozione integrale del culto del NT
 — esteriore, I 654
 — esteriore, I 656
 — interiore, I 656
 — liturgico, I 655

- nel Nuovo Testamento, I 661
- sacramentale, I 657
- sinagogale, I 655
- soteriologico, I 652
- spirituale, I 654
- Culto (Teologia nella Pietà), III 429**
 - 1/ Dio. 2/ L'uomo. 3/ Il mondo. - I/ LA DIMENSIONE SPAZIALE. - II/ LA DIMENSIONE TEMPORALE. - III/ LA DIMENSIONE RITUALE: 1/ Il sacrificio. 2/ Il sacramento. 3/ I gesti rituali. - IV/ LA DIMENSIONE ANTROPOLOGICA: 1/ Sacralizzazione biologica. 2/ Sacralizzazione ontologica. 3/ Sacralizzazione cultuale. - V/ LA DIMENSIONE EUCOLOGICA: 1/ La preghiera dei patriarchi. 2/ La preghiera dell'esodo. 3/ La preghiera della Terra. 4/ La preghiera dell'esilio e del Giudaismo. 5/ La preghiera del Salterio. 6/ La preghiera della Nuova Alleanza
- Cultura, I 667**
 - I/ CULTURA E TEOLOGIA. - II/ LINEE DI SVILUPPO DELL'ANTROPOLOGIA CULTURALE. - III/ CULTURA E STORIA: UN PROBLEMA APERTO. - IV/ CULTURA, CONDIZIONAMENTO, OPPRESSIONE. - V/ ANNUNCIO CRISTIANO E CULTURA: LA CHIESA A UN BIVIO. - VI/ MORALE SOCIALE E CULTURA
- Curia, I 112

D

- Daniélou, *Teologia delle religioni non cristiane*, III 405
- Dannazione, I 491**
 - 1/ DIO CHIAMA L'UOMO ALLA BEATITUDINE. - II/ IL DATO DELLA TRADIZIONE ECCLESIALE. - III/ L'ANNUNCIO TEOLOGICO SULLA BEATITUDINE: 1/ La beatitudine futura come fattualità posta da Dio. 2/ La beatitudine futura come compimento del soggetto personale. 3/ La beatitudine futura come partecipazione al mondo nuovo
- Decalogo, I 679, II 300
- Decisione personale, *Peccato*, II 667
- Decretisti, I 124
- Definizione dogmatica, I 712
- Demitizzazione, II 110, III 614
- Democrazia, II 735
- Demoni, I 351**
 - 1/ PROBLEMATICA GENERALE. - II/ ANGELOGIA BIBLICA. - III/ DEMONOLOGIA BIBLICA. - IV/ PROBLEMI ATTUALI. - V/ ANGELOGIA PATRISTICA. - VI/ INSEGNAMENTO DEL MAGISTERO. - VII/ ANGELOGIA E VITA LITURGICA
- Demonio nell'Antico Testamento, I 355
- nel Nuovo Testamento, I 356
- Demonologia biblica, I 355
- Denuncia delle ingiustizie, II 256
- Denzinger, I 704
- Deo creante et elevante (De), III 526
- Deontologia professionale, II 352
- Deprivatizzazione del messaggio cristiano, II 730
- Desacralizzazione, III 226
- Deuteronomio, I 678
- Deuteronomista, I 675**
 - 1/ LA TRADIZIONE DEUTERONOMISTICA. - II/ LA STORIA DEUTERONOMISTICA. - III/ IL DEUTERONOMISTA E IL PROFETISMO
- Devozioni, I 76.
- Diaconato, II 637
- Diaconia, I 504
- Dialogo, I 327
- Diavolo, I 355
- Digiuno, III 548
- Dilthey W., *Ermeneutica e filosofia*, II 61
- Diluvio, *Sacerdotale (P)*, III 172
- Di Nola, *Rito*, III 142
- Dio, I 691, III 474**
 - 1/ IL PROBLEMA DI DIO NELLA TEOLOGIA ATTUALE. - II/ DIO NELLA RIVELAZIONE BIBLICA. - III/ LA STORIA DELLA TRATTAZIONE TEOLOGICA DI DIO. - IV/ LA CRITICA AL MANUALE. - V/ PROPOSTE CONCLUSIVE
- attributi di, I 460
- dell'amore che salva per sempre, *Riflessione sapienziale - antropologia ed escatologia*, III 101
- esperienza di, I 573
- il genuino volto di, I 448
- nella rivelazione biblica, I 692
- *Paolo*, II 650
- prove dell'esistenza di, I 573
- riconoscimento di, I 584
- trattazione teologica di, I 694
- Diritti sociali, III 278
- Diritto, I 112**
 - I/ ESPERIENZA FENOMENOLOGICA. - II/ L'UNITÀ DEL DIRITTO NEL PENSIERO FILOSOFICO-TEOLOGICO CRISTIANO: 1/ Premesse nella filosofia greco-romana. 2/ Recezione eclettica della filosofia greco-romana nella patristica. 3/ Sovrapposizione tra diritto divino e naturale fino alla scolastica. 4/ L'unità del diritto nella distinzione tra natura e soprannatura in S. Tomaso. 5/ La volontà divina fonte unica dell'unità del diritto nell'occamismo. 6/ La razionalità fonte ultima dell'unità del diritto nell'intellettualismo. 7/ La sintesi del pensiero cristiano attorno alla formula suaresiana: « ius divinum, sive naturale, sive positivum ». - III/ L'UNITÀ DEL DIRITTO SECOLARE E CANONICO NELLA TEOLOGIA PROTESTANTE: 1/ Gli orizzonti culturali. 2/ La rottura tra diritto divino e umano in Lutero. 3/ Il monismo giuridico di Sohm e la negazione del diritto canonico. 4/ L'unità tra diritto divino e secolare nella cristocrazia barthiana. 5/ L'unità tra diritto divino e canonico nella teologia protestante moderna. - IV/ L'UNITÀ TRA DIRITTO DIVINO E CANONICO NELLA TEOLOGIA CATTOLICA: 1/ Dualismo tra diritto naturale e divino positivo nella dottrina della « elevazione » al soprannaturale. 2/ Necessità e unità del diritto divino e canonico nella tematica « Legge e Grazia ». 3/ Incarnazione e sacramento come « loci theologici » dell'unità e della natura del diritto canonico.
- divino positivo, I 140
- naturale, I 140
- Disarmo, III 546
- Discepolo, II 206
- Discernimento, I 454
- Disperazione, II 99
- Divertimento, II 209
- Divinizzazione, II 242, III 523
- Divorziati risposati (Pastorale dei), II 174
- Divorzio, II 172
- Docetismo, I 639
- Dodici, I 404

Dogma, I 704
 I/ IL DOGMA NELLA VITA DELLA CHIESA E NELL'ESPERIENZA DI FEDE. - II/ DAL VANGELO AL DOGMA. - III/ IMMUTABILITÀ E STORICITÀ DEL DOGMA. L'INTERPRETAZIONE DEI DOGMI
Dogmatica in questo dizionario, I 276
Dogmatica (Teologia), I 262
 I/ ALLE RADICI STORICHE DELLA DOGMATICA. - II/ LA SINTESI MANUALISTICA. - III/ LA SINTESI MEDIOEVALE. - IV/ VERSO NUOVE SINTESI. - V/ LA DOGMATICA IN QUESTO DIZIONARIO
Dogmatismo, *Dogma*, I 704
Dogmi, I 705
 — l'interpretazione dei, I 716
Dolore, II 439
Domanda (preghiera di), II 776
Domenica: celebrazione settimanale della Pasqua, I 382
Doni dello Spirito Santo, III 559
 — preternaturali, III 293
 — ricchezza e varietà di, I 508
Donna, II 166. 504. 845, III 510
Dono, II 235
Dossologia, II 774
Doxa, I 617
Dualismo, *Apocalittica come teologia*, I 396
Duméry H., *Filosofia della religione*, I 168
Dupliche effetto, II 558
Durkheim, *Ateismo*, I 441

E

Ebeling G., *Ermeneutica e filosofia*, II 69
Ebioniti, I 639
Ecclesiologia, II 17
 I/ ALCUNE LINEE DELLO SVILUPPO STORICO: 1/ Orientamenti ecclesiologici del Nuovo Testamento. 2/ L'ecclesiologia simbolica dei Padri. 3/ L'ecclesiologia sociologica del Medioevo e della Controriforma. 4/ L'ecclesiologia « romantica ». 5/ L'ecclesiologia sacramentaria. - II/ PROBLEMATICA ATTUALE: 1/ Il problema dello strumento ermeneutico. 2/ Ecclesiologia fra apologetica ed ecumenismo. 3/ Il problema del futuro: chiesa e storia
Ecclesiologico (itinerario), III 656
Economia, II 31
 I/ I SISTEMI ECONOMICI ATTUALI E LA LORO VALUTAZIONE MORALE. DISCUSSIONE METODOLOGICA DI QUESTO ASSUNTO. - II/ CRITERI PER UNA IMPOSTAZIONE DELLA ECONOMIA A SERVIZIO DELL'UOMO. - III/ FUNZIONALITÀ DELL'IMPEGNO POLITICO DELLE MICROUNITÀ ECONOMICHE: I GRUPPI FAMILIARI
Ecumenismo, II 39
 I/ LA PAROLA. - II/ LA REALTÀ. - III/ LA VICENDA STORICA. - IV/ IL CONSIGLIO MONDIALE DELLE CHIESE. - V/ TEOLOGIA DEL CMC. - VI/ L'ECUMENISMO NELLA CHIESA CATTOLICA. - VII/ BASI TEOLOGICHE DELL'ECUMENISMO CATTOLICO. - VIII/ L'ECUMENISMO DOPO IL CONCILIO
Educazione al simbolismo, III 241
Educazione e scuola, III 212
Educazione morale come pedagogia della libertà, II 407
Efficacia della Scrittura, I 234

Effusione dello Spirito (La Pasqua e l'), III 28
Elemosina, III 555
Elezione, I 405
Eliade, *Rito*, III 141
Elohista, II 300
 I/ PROBLEMI LETTERARI: 1/ Esistenza dei documenti. 2/ Estensione dei documenti. 3/ Stratificazione interna dei documenti. 4/ Rapporto tra i documenti. - II/ PROBLEMI STORICI: 1/ Il « piccolo credo storico » e le tradizioni del popolo. 2/ Le tradizioni dei patriarchi. 3/ J e l'ideologia nazionale-monarchica. 4/ E e le correnti profetiche. - III/ PROBLEMI TEOLOGICI: 1/ La redazione dello J. 2/ Elementi redazionali in E. 3/ Linee teologiche del messaggio di J ed E
Emittenza, *Comunicazione*, I 533
Engels F., *Marxismo*, II 472
Eone, I 394
Epiclesi, II 149
Epikela, II 49
 I/ L'EPIKEIA NELLA LETTERATURA TEOLOGICA: NORMA MORALE E SITUAZIONE. - II/ LA STRUTTURA DELLA LEGGE E LA STRUTTURA DELL'EPIKEIA: UNIFORMITÀ E DIFFERENZA. - III/ RICOSTRUZIONE TEMATICA DELL'EPIKEIA. IL VERSANTE FILOSOFICO: L'ETICA ARISTOTELICA. - IV/ RICOSTRUZIONE TEMATICA DELL'EPIKEIA, IL VERSANTE TEOLOGICO: L'EPIKEIA NELLA SCRITTURA. - V/ CONCLUSIONE: EPIKEIA, LEGGE E LIBERTÀ
Episcopato, II 637
Epistemologia e teologia, III 642
Equiprobabilismo, III 260
Eresia, III 486
Ermeneutica e filosofia, II 60
 Premessa. - I/ ERMENEUTICA E FILOSOFIA: 1/ F. Schleiermacher e W. Dilthey: ermeneutica e ragione storica. 2/ M. Heidegger: l'ermeneutica dall'analitica esistenziale all'ontologia del linguaggio. 3/ H. G. Gadamer e la polemica sulla « criticità » dell'ermeneutica. 4/ P. Ricoeur: ermeneutica, psicanalisi, strutturalismo. - II/ ERMENEUTICA E TEOLOGIA: 1/ R. Bultmann: ermeneutica biblica e (pre)-comprensione esistenziale. 2/ E. Fuchs e G. Ebeling: la teologia come ermeneutica della tradizione linguistica della fede. 3/ W. Pannenberg: ermeneutica teologica, ragione storica e ontologia escatologica. 4/ I problemi attuali dell'ermeneutica
Ermeneutica e linguaggio, II 74
 I/ FASI STORICHE E ASPETTI DIVERSI DELL'ERMENEUTICA. - II/ ERMENEUTICA E LINGUISTICA. - III/ L'ERMENEUTICA NELLA STORIA DELLA TEOLOGIA. - IV/ RIFLESSIONI CONCLUSIVE. PER UNA ERMENEUTICA TEOLOGICA ORGANICA
Ermeneutica, *Filosofia della religione*, I 172
 — la nuova, III 615
 — primato dell', III 612
Eros ed erotismo, I 322
Escatologia, II 94, III 95
 I/ RISCOPERTA DELL'ESCATOLOGIA. - II/ ACQUISIZIONI E PROBLEMI. - III/ PROPOSTA PER L'ARTICOLAZIONE DI UNA TRATTAZIONE DI ESCATOLOGIA CRISTIANA
 — intermedia, I 370
 — *Riflessione sapienziale - antropologia ed escatologia*, III 89
Escatologia (La tensione), *Paolo*, II 657

Escatologico (Problema), *Anima e Corpo*, I 376

Escatologismo, II 97

Esegesi, II 101

I/ L'ESEGESI E IL SUO STATUTO TEOLOGICO. - II/ TRE RIFLESSIONI INTORNO ALL'ESEGESI SCIENTIFICA: 1/ Dato teologico e orizzonte culturale nell'elaborazione del metodo esegetico. 2/ Esegesi scientifica e convinzioni teologiche. 3/ Scientificità e fede. - III/ L'ITINERARIO ESEGETICO: 1/ Critica del testo. 2/ Analisi letteraria. 3/ La ricerca delle fonti. 4/ La storia delle forme e lo studio della tradizione orale. 5/ La storia della redazione. 6/ La critica storica. 7/ Verso una lettura strutturalista?

Esegesi ed ermeneutica, II 110

I/ PRESUPPOSTI E LIMITI DEL METODO STORICO-CRITICO. - II/ AL DI FUORI E AL DI LA DEL METODO STORICO-CRITICO: 1/ A proposito del primo presupposto A): è possibile far « rivivere » un testo antico. 2/ A proposito del secondo presupposto B): i testi del passato sono soltanto antichi, lontani, estranei. 3/ L'incidenza della fede. 4/ La Bibbia come « parola di Dio ». 5/ Conseguenze. Aspetti della visione religiosa della Bibbia. I sensi biblici. Il senso cristiano dell'AT. 6/ Esegesi e teologia biblica. 7/ Conclusioni. L'esegesi e i vari usi della Bibbia

Esegeta come interprete, II 115

Esistenza, II 127

I/ ESISTENZA NELL'AMBITO DELLE SCIENZE. - II/ ESISTENZA NELL'AMBITO DELLA FILOSOFIA « CLASSICA ». - III/ ESISTENZA NELL'AMBITO DELL'ESISTENZIALISMO

Esistenza di Dio (Prove dell'), I 573

Esistenziale, II 127

I/ ESISTENZA NELL'AMBITO DELLE SCIENZE. - II/ ESISTENZA NELL'AMBITO DELLA FILOSOFIA « CLASSICA ». - III/ ESISTENZA NELL'AMBITO DELL'ESISTENZIALISMO

Esistenzialismo, II 133

Esodo, II 312, III 173

Esperienza cristiana (Teologia dell'), I 48

Esperienza di Dio, I 573

Esperienza religiosa (I fattori psicologici dell'), II 835

Espiazione, II 703

Esprit (Il movimento), II 712

Essenza (Sostanza come), III 302

Essere-personale, III 519

Eticità (La struttura dell'), I 281

Etico (Itinerario), III 656

Etologia, II 138

I/ STORIA DEL TERMINE E DEL CONCETTO. - II/ EVOLUZIONE DELLA RICERCA ETOLOGICA POST-DARWINIANA. - III/ STATO ATTUALE DELLA RICERCA ETOLOGICA. - IV/ ESEMPIO DI RICERCA ETOLOGICA: L'AGGRESSIONE E LA GUERRA. - V/ RECEZIONE ETOLOGICA. - VI/ PRINCIPI DI METODO PER UN'ULTERIORE RECEZIONE ETOLOGICA

Eucaristia, II 148

I/ PREMessa DI TERMINOLOGIA. - II/ PRASSI RITUALE E ACCENTUAZIONI TEOLOGICHE NELLA STORIA DELLA CHIESA: 1/ Il gesto di Gesù la sera in cui fu tradito. 2/ Dall'Eucaristia domestica alla Messa Basilicale. 3/ L'impatto con il mondo nord-europeo. 4/ Una « Messa drammatica » verso il dramma della

Riforma. 5/ La Riforma e il concilio di Trento. - III/ VERSO UN RECUPERO DI GLOBALITÀ: 1/ I sintomi di una svolta. 2/ Il Vaticano II: momento di convergenza dottrinale e pastorale. 3/ Linee per una sintesi teologica. - IV/ SPUNTI PER UNA PASTORALE EUCHARISTICA: 1/ Spunti sul momento rituale. 2/ Gli atteggiamenti interiori. 3/ Dalla messa alla vita

— come culmine dell'iniziazione cristiana nel rapporto con la chiesa locale, II 299

— spunti per una pastorale, *Eucaristia*, II 162

Eutanasia, III 579

Evangelizzazione (Liberazione ed), II 387

Evoluzione antropologica, I 374

Ex opere operato. Ex opere operantis, II 24, III 190

F

Famiglia, II 166

I/ COLLOCAZIONE E CARATTERISTICHE DEL TRATTATO TRADIZIONALE. - II/ LE TRASFORMAZIONI DELL'EPOCA MODERNA. - III/ RILIEVI TEOLOGICO-PASTORALI. - IV/ LA REGOLAZIONE DELLE NASCITE. - V/ IL DIVORZIO

Fantasia, II 210

Fecondazione artificiale, II 577

Fecondità generosa, II 169

— responsabile, II 170

Fede (Atto di), II 176

I/ LA FEDE NELLA BIBBIA. - II/ DIVERGENZE CONFENSIONALI SUL CONCETTO DI FEDE. - III/ LA STRUTTURA DELL'ATTO DI FEDE. - IV/ IL CONTENUTO CENTRALE DELL'ATTO DI FEDE. - V/ IL LUOGO DELLA FEDE. - VI/ LA RAGIONEVOLEZZA DELL'ATTO DI FEDE

— e l'unità della Bibbia, II 117

— e religione, II 573

— *Giovanni*, II 228

— l'incidenza della, *Esegesi ed ermeneutica*, II 117

Fedeltà, *Tradizione*, III 449

Fenomenologia, II 192

I/ INTRODUZIONE. - II/ I PUNTI CHIAVE DELLA FENOMENOLOGIA. - III/ STORIA DEL MOVIMENTO. E. HUSSERL E LE ORIGINI DELLA FENOMENOLOGIA. - IV/ STORIA DEL MOVIMENTO. LA FENOMENOLOGIA POST-HUSSERLIANA. - V/ CAPISALDI TEORETICI DELLA FENOMENOLOGIA. - VI/ FENOMENOLOGIA E RELIGIONE. - VII/ FENOMENOLOGIA E TEOLOGIA

— e religione, II 195

— e teologia, II 196

Festa, I 516

I/ I TERMINI « CELEBRAZIONE » E « FESTA ». - II/ I SOGGETTI CELEBRANTI DELL'ASSEMBLEA CULTUALE. - III/ L'OGGETTO CENTRALE DELLA CELEBRAZIONE CRISTIANA: L'EVENTO PASQUALE DI GESÙ. - IV/ LA PARTECIPAZIONE ALLA CELEBRAZIONE. - V/ LE STRUTTURE PORTANTI DELLA CELEBRAZIONE CRISTIANA. - VI/ I MEZZI ESPRESSIVI DI CUI SI SERVE L'ASSEMBLEA CELEBRANTE: TESTO E CONTESTO. - VII/ LA FESTA CRISTIANA. - VIII/ MODALITÀ E OGGETTO DELLA FESTA CRISTIANA. - IX/ I CONDIZIONAMENTI ATTUALI POSTI ALLA FESTA CRISTIANA

— cristiana, I 523
 — *Gioco*, II 210
 Feuerbach, *Ateismo*, I 437
 — *Filosofia della religione*, I 158
 Fidanzamento, II 515
 Figlio dell'uomo, *Apocalittica come teologia*, I 397
 Figlio dell'uomo e l'attesa messianica, II 524
 Figlio di Dio (Costituito), II 649
 Figlio, *Trinità*, III 475
Filosofia della religione, I 151
 I/ LA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE COME PROBLEMA. - II/ LINEE FONDAMENTALI DI STORIA DELLA DISCIPLINA: 1/ La preistoria della filosofia della religione. 2/ La nascita della tematica moderna: il problema della religione « naturale » e la razionalizzazione della religione nell'illuminismo. 3/ I. Kant: la fondazione programmatica della filosofia della religione e la riduzione della religione nell'ambito della ragion pratica. 4/ F. D. E. Schleiermacher: la rivendicazione romantica dell'originalità e dell'autonomia specifica della religione. 5/ Hegel: il tentativo di perfetta sintesi tra filosofia e religione. 6/ La crisi della sintesi hegeliana e le nuove prospettive aperte da Schelling e da Kierkegaard. 7/ L'interpretazione antropologica della religione in Feuerbach. 8/ Lo studio « scientifico » della religione come ideologia in Marx. 9/ Lo scienziato positivistico e il sorgere delle scienze religiose. 10/ Nietzsche e la crisi totale del « sacro ». - III/ SORGERE E DISPIEGARSI DELLA PROBLEMATICA ATTUALE: 1/ Le prime reazioni nell'ambito cattolico: la neoscolastica e la teoria dei « preambula fidei ». 2/ Il tentativo di mediazione operato dai « classici » cattolici della filosofia della religione: Newman e Blondel. 3/ La svolta operata dalla fenomenologia e il sorgere della filosofia della religione in campo cattolico. 4/ Prospettive di nuovi metodi in campo cattolico: l'analisi trascendentale (K. Rahner), l'analisi riflessiva e critica (H. Duméry), l'interpretazione esistenziale (H. van Lujik). - IV/ CONCLUSIONE: STRUTTURE E COMPITI DELLA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE
 — e storia delle religioni, III 317
 Filosofia della storia, III 348
 Filosofia e teologia, III 415
 Finanza pubblica, II 35
 Finis operis, finis operantis, II 558
 Fisco, II 34
 Flick M., *Opzione fondamentale*, II 623
Fondamentale (Teologia), I 182
 I/ ORIGINE E SVILUPPO DELL'APOLOGETICA CLASSICA: 1/ Dimensione apologetica dell'antica teologia cristiana. 2/ Il formarsi di una scienza apologetica. 3/ Il disegno dell'apologetica classica. - II/ LE CRITICHE MOSSE ALL'APOLOGETICA CLASSICA: 1/ L'apologetica di M. Blondel. 2/ L'opera di P. Rousselot. 3/ Discussioni in Francia sull'apologetica soggettiva. 4/ Rinnovamento della teologia fondamentale in Germania. 5/ Gli orientamenti della teologia fondamentale in questi ultimi anni. - III/ NECESSITÀ, AMBITO E CLIMA GENERALE DELLA NUOVA TEOLOGIA FONDAMENTALE: 1/ Oggetto della teologia fondamentale. 2/ Il clima della nuova teologia fondamentale. - IV/ LA TEOLOGIA FONDAMENTALE IN QUESTO DIZIONARIO
 Formgeschichte, III 613

Formule, *Preghiera*, II 781
 Foro esterno, II 703
 Fortezza, III 552
 Francoforte (Scuola di), II 484
 Freud, *Ateismo*, I 440
 Fuchs E., *Ermeneutica e filosofia*, II 69
 Futuro, I 389, II 28

G

Gabriele di S. Maria Maddalena, *Teologia Spirituale*, I 44
 Gadamer H. G., *Ermeneutica e filosofia*, II 63
 Galluppi, *Ideologia*, II 264
 Garaudy R., *Marxismo*, II 487
 Genealogia prediluviana, *Sacerdotale (P)*, III 172
 Gerarchia, II 427
 Geremia e i circoli deuteronomisti, *Deuteronomista*, I 687
 Germania, *Marxismo*, II 490
 Gesti rituali, *Teologia nella pietà: culto, preghiera, rito*, III 437
 Gesù, III 475
Gesù Cristo, II 198
 I/ OGGETTIVITÀ DEL FATTO RELIGIOSO CRISTIANO: 1/ Le fonti parlano solo del Gesù della storia. 2/ Le fonti contengono solo il Cristo della fede. 3/ Le fonti testimoniano l'identità del Gesù della storia col Cristo della fede. - II/ COERENZA DEL FATTO RELIGIOSO CRISTIANO: 1/ Gesù Cristo come mistero nascosto dai secoli in Dio. 2/ Gesù Cristo come manifestazione storica del mistero di Dio. 3/ Gesù Cristo come segno garante della manifestazione nella storia del mistero di Dio
 — come manifestazione storica del mistero di Dio, II 204
 — come mistero nascosto dai secoli in Dio, II 204
 — come segno garante della manifestazione nella storia del mistero di Dio, II 205
 — Figlio dell'uomo, II 286
 — Figlio di Dio, II 285
 — mediatore tra Dio e l'uomo, II 287
 — di Nazareth (Credibilità di) I 625
 — e il « Figlio dell'uomo », II 530
 — e il « profeta escatologico », II 528
 — e il « servo di Dio », II 529
 — nella storia, II 199
 — profeta, III 38
 — sacerdote, III 39
 — Signore, III 39
 Giacobbe, *Sacerdotale (P)*, III 173
 Giacomo (La lettera di S.), *Scritti didattici giudeo-cristiani - Le lettere cattoliche di Giacomo, Pietro, Giuda*, III 206
 Giobbe (La visione di Dio nel libro di), III 98
 Giobbe, *Riflessione sapienziale - antropologia ed escatologia*, III 91
Gioco, II 209
 I/ LA DIMENSIONE LUDICA DELL'UOMO NELL'ORIZZONTE CULTURALE CONTEMPORANEO. - II/ LA CULTURA CONTEMPORANEA E IL GIOCO. - III/ L'APPROCCIO TEOLOGICO E MORALE ALLA DIMENSIONE LUDICA

- Giorno del Signore, I 518
 Giosia (La riforma del re), I 677
 Giovannea (Letteratura), II 232
Giovanni, II 218
 I/ LE TEMATICHE DEL QUARTO VANGELO. - II/ LA CENTRALITÀ DI CRISTO. - III/ IL MISTERO DI GESÙ. - IV/ LE MANIFESTAZIONI DEL MISTERO. - V/ IL MONDO DIVINO DI GESÙ. - VI/ L'ATTIVITÀ DI GESÙ E IL DONO DELLA SALVEZZA. - VII/ LA REAZIONE ALL'ATTIVITÀ DI GESÙ. - VIII/ L'INTERLOCUTORE UMANO DI GESÙ. - IX/ IL CAMMINO VERSO LA FEDE. - X/ LA PROSPETTIVA PASTORALE DELLE LETTERE. - XI/ LETTERATURA GIOVANNEA E CRITICA ESEGETICA OGGI
- Giuda (La lettera di S.), *Scritti didattici giudeo-cristiani - Le lettere cattoliche di Giacomo, Pietro, Giuda*, III 208
- Giudaismo incipiente (Teologia della restaurazione del)**, III 387
 I/ CENNI STORICI. - II/ LA TEOLOGIA DELL'EPOCA DELLA RESTAURAZIONE! I/ Il culto e la legge. 2/ Il separatismo. 3/ La salvezza oltre la storia. 4/ L'individuo
- Giudici, *Deuteronomista*, I 684
 Giudizio particolare, III 85
 Giudizio universale (Rapporti tra il giudizio particolare e il), III 86
 Giurisdizione, I 112
 Giusnaturalismo, *Legge naturale*, II 376
Giustificazione, II 235
 I/ IL PROBLEMA TEOLOGICO DELLA GIUSTIFICAZIONE. - II/ LA GIUSTIFICAZIONE IN S. PAOLO. - III/ IL DECRETO TRIDENTINO «DE IUSTIFICATIONE». - IV/ LA SINTESI MANUALISTICA. - V/ IL RINNOVAMENTO DELLA DOTTRINA DELLA GIUSTIFICAZIONE
- Giustizia**, II 245
 Premessa. La nozione di giustizia. - I/ LA CONCESSIONE DELLA GIUSTIZIA NEL PENSIERO E NELLA PRASSI DEL CRISTIANESIMO. - II/ L'IMPEGNO DELLA COMUNITÀ CRISTIANA PER L'ATTUAZIONE DELLA GIUSTIZIA. - III/ LE VIE DELLA GIUSTIZIA
- Giusto mezzo, III 261
 Glorificazione di Cristo, III 113
 Gnosticismo, *Anima e corpo*, I 371
 Gramsci, *Marxismo*, II 483
 Gratia (De), III 523
 Guardini, *Religione - fenomenologia della*, III 52
 Guarigione corporale, *Unzione degli infermi*, III 508
 Guerra, *Etologia*, II 141
- H**
- Hegel, *Filosofia della religione*, I 157
 Heidegger M., *Ermeneutica e filosofia*, II 62
 Hypostasis, I 639
 Homoousios, I 639
 Husserl E., *Fenomenologia*, II 193
- I**
- Icona, II 270
Ideologia, II 264
 I/ L'IDEOLOGIA DEGLI «IDEOLOGISTES». - II/ L'IDEOLOGIA IN MARX. - III/ IDEOLOGIA COME VOLONTÀ DI POTENZA. - IV/ IDEOLOGIA E SOCIOLOGIA
 — come volontà di potenza, II 267
 — e sociologia, II 268
 — e utopia, *Storia - punto di vista filosofico*, III 334
 — e la mediazione epocale dell'impegno civile, III 363
 — itinerari, III 654
 Idolatria, II 271
 Illuminismo, *Filosofia della religione*, I 153
 Immacolata Concezione, II 467
Immagine, II 270
 I/ I DATI DELL'AT. - II/ LA TEOLOGIA PAOLINA. - III/ LINEE INTERPRETATIVE DELLA TRADIZIONE PATRISTICA E DELLA TEOLOGIA MEDIOEVALE. - IV/ SVILUPPI NELLA TEOLOGIA MODERNA. - V/ NEL VATICANO II
- Immortalità dell'anima, III 134
 Impegno morale come strategia di liberazione, II 405
 Impegno morale cristiano, *Liberazione*, II 389
 Impegno politico, II 37
 Inabitazione, III 491
Incarnazione, II 279
 I/ INCARNAZIONE E MISTERO CRISTIANO. - II/ INCARNAZIONE NEL CONTESTO DELLA STORIA DELLA SALVEZZA. - III/ FORMULAZIONE TEOLOGICA DELL'INCARNAZIONE. - IV/ INCARNAZIONE E ANNUNCIO ODIERNO
 — *Cristianesimo - trascendenza del cristianesimo, sua pretesa di assolutezza*, I 635
 Incarnazionismo, II 280
 Incorporazione, II 204
 Indefettibilità della chiesa, II 26
 Indissolubilità, II 173
 Individuo, *Teologia della restaurazione del giudaismo incipiente*, III 396
 Ineranza biblica, I 233
 Infallibilità, II 427
 Infedeli, III 400
 Inferno, III 85
 Informazione, I 527
Iniziazione-catecumenato, II 290
 I/ CONCETTO DI INIZIAZIONE E SUA RISCOPERTA TEOLOGICA. - II/ DAL MODELLO ANTICO DI INIZIAZIONE AL MODELLO ATTUALE. - III/ CATECUMENATO. - IV/ ORIENTAMENTI MODERNI DELLA CATECHESI CATECUMENALE. - V/ LE MODERNE PROBLEMATICHE DEI TRE SACRAMENTI DI INIZIAZIONE CRISTIANA
- Iniziazione cristiana degli adulti, I 488
 Iniziazione tribale, *Rito*, III 138
 Intenzione, I 454
 Interclassismo, III 277
 Intercomunione, II 40
 Interpersonalità (La coscienza come), I 596
 Interpretazione e teologia della Scrittura, I 235
 Intolleranza, III 403
 Ipostasi, III 472
 Ispirazione, I 228
 Israele (Preghiera ciclica in), II 408
 Istituzione, *Tradizione*, III 452
 Jugoslavia, *Marxismo*, II 491

J

Jahvista, II 300

1/ PROBLEMI LETTERARI: 1/ Esistenza dei documenti. 2/ Estensione dei documenti. 3/ Stratificazione interna dei documenti. 4/ Rapporto tra i documenti. - II/ PROBLEMI STORICI: 1/ Il « piccolo credo storico » e le tradizioni del popolo. 2/ Le tradizioni dei patriarchi. 3/ J e l'ideologia nazionale-monarchica. 4/ E e le correnti profetiche. - III/ PROBLEMI TEOLOGICI: 1/ La redazione dello J. 2/ Elementi redazionali in E. 3/ Linee teologiche del messaggio di J ed E

K

Kairos, III 95

Kant I., *Filosofia della religione*, I 155

Kautsky K., *Marxismo*, II 474

Kenosi di Dio, III 24

Kerygma al dogma, I 710

Kierkegaard, *Filosofia della religione*, I 158

Koinonia nelle Scritture, I 537

Korsch, *Marxismo*, II 482

L

Lacato, II 333

Introduzione. - 1/ IL LAICATO NELLA STORIA DELL'ESPERIENZA CRISTIANA. - II/ IL LAICATO NELLA PROSPETTIVA DELL'ANTROPOLOGIA CRISTIANA: 1/ Consacrazione: il laico in rapporto a Cristo nella chiesa e nel mondo. 2/ Missione: la missione del laico in rapporto alla missione di Cristo nella chiesa e nel mondo

Laici, II 333

Lanternari, *Rito*, III 142

Lassismo, II 570, III 257

Lavoro, II 346

1/ DATI FENOMENOLOGICI. - II/ PROSPETTIVE TEOLOGICHE: 1/ Apporto della tradizione. 2/ La teologia del lavoro negli anni '50. 3/ La teologia del lavoro nel Vaticano II. 4/ La teologia del lavoro nelle teologie postconciliari. 5/ Verso una nuova etica del lavoro. 6/ Problemi aperti della deontologia professionale. 7/ Etica delle rivendicazioni operaie. 8/ Etica della partecipazione operaia

— dipendente oggi, II 346

— etica del, II 216

Lectio biblica, I 217

Leeuw (van der), *Religione - fenomenologia della*, III 47

Legge civile, II 362

— cristiana, II 368

— dello Spirito, III 264

— *Deuteronomista*, I 680

— divina, II 377

— ecclesiastica, II 370

Legge morale, II 356

Premessa. - 1/ LA LEGGE E UN FATTO INTERIORE. - II/ LA LEGGE DELL'UOMO. - III/ LA LEGGE DELL'UOMO E PERSONALE. - IV/ LA LEGGE SCRITTA. - V/ LA LEGGE CRISTIANA

Legge naturale, II 371

1/ LA LEGGE NATURALE SOTTO PROCESSO. - II/ STORIA DELLA LEGGE NATURALE. - III/ LA LEGGE NATURALE NELLA CONCEZIONE PERSONALISTICA. - IV/ LA LEGGE NATURALE TRA METAFISICA, STORICITÀ E CULTURA. - V/ LA LEGGE NATURALE NELLA STORIA DELLA SALVEZZA SOPRANNATURALE

Legge nuova, II 368

— scritta, II 362

— *Teologia della restaurazione del giudaismo incipiente*, III 389

Leggi mere-penali, II 367

Legislazione deuteronomistica, I 676

Legittima difesa, II 579

Leibniz, *Male*, II 435

Lenin V. I., *Marxismo*, II 475

Letture, II 60

Lévi, *Ateismo*, I 441

Leviti, III 176

Liberazione, II 384

1/ L'ESPERIENZA STORICA DELLA LIBERAZIONE NELLA TEOLOGIA PIÙ RECENTE. - II/ LA LIBERAZIONE NELL'AT. - III/ LA LIBERAZIONE NEL NT. - IV/ LIBERAZIONE COME FONDAMENTO SEMANTICO DELLA PAROLA DI DIO. - V/ LIBERAZIONE ED EVANGELIZZAZIONE. - VI/ LA LIBERAZIONE, SETTORE PRIVILEGIATO DELL'IMPEGNO MORALE CRISTIANO. - VII/ LA LIBERAZIONE COME TRASCENDENTE DELL'IMPEGNO MORALE CRISTIANO

— teologia della, III 640

Libertà: I/ Aspetto storico-filosofico, II 390

1/ LA LIBERTÀ NEL PERIODO CLASSICO. -

II/ LA LIBERTÀ DEL CRISTIANO. - III/ LA LIBERTÀ POSTCRISTIANA

Libertà: II/ Aspetto teologico-morale, II 399

1/ AMBITO DELLA PROBLEMATICA. - II/ LA

LIBERTÀ MORALE NELLA BIBBIA. - III/ LA

LIBERTÀ MORALE NELLA RIFLESSIONE

TEOLOGICA. - IV/ EDUCAZIONE MORALE

COME PEDAGOGIA DELLA LIBERTÀ

— e norma morale, II 406

Libri, I 205

Libro sacro, I 205

Limbo, II 855

Linguaggio (Sessualità e), III 246

Linguistica, *Ermeneutica e linguaggio*, II 77

Liturgia, I 67

1/ USO DEL TERMINE « LITURGIA ». - II/ LA

PRASSI RITUALE DELLA CHIESA: 1/ Dagli

scritti del NT. 2/ La liturgia della chiesa antica.

3/ Evoluzione e differenziazione. 4/ Sacralizza-

zione, ritualizzazione, clericalizzazione. 5/ Alle-

gorismo. 6/ Sacramenti, culto, devozioni. 7/ Li-

urgia, pietà popolare, vita spirituale. - III/ LA

RIFORMA LITURGICA: 1/ Prima del secolo XX.

2/ Il movimento liturgico. 3/ L'enciclica « Me-

diator Dei ». 4/ Il concilio ecumenico Vati-

cano II. 5/ Dopo il concilio. - IV/ LO STUDIO

DELLA LITURGIA

Liturgia delle ore, II 408

1/ PROSPETTIVA STORICA. - II/ PROSPET-

TIVA TEOLOGICA. - III/ PROSPETTIVA SPI-

RITUALE. - IV/ PROSPETTIVA PASTORALE

CELEBRATIVA

Liturgia (termine), I 67

— *Preghiera*, II 779

— studio della, I 84

Liturgica (Angelologia e vita), I 361

Locus theologicus, III 225

Lode, II 781

Logos, II 218

Lotta di classe, II 586

Luca: storia e teologia della salvezza, *Teo-*

logia dei sinottici, III 378

Luijk H. (van), *Filosofia della religione*, I 169

Lukács, *Marxismo*, II 482

Lutero, *Diritto*, I 134

Lutero, *Scrittura sacra*, I 220

Luxemburg R., *Marxismo*, II 474

LXX, I 210

M

Madonna (Il culto della), I 662

Magistero, II 423

I/ IL MAGISTERO NELLA S. SCRITTURA. -

II/ IL MAGISTERO NELLA STORIA DELLA

CHIESA. - III/ L'INTERA CHIESA E IL SOG-

GETTO DELLA VERITA RIVELATA. - IV/ IL

SOGGETTO DEL MAGISTERO IN SENSO SPE-

CIFICO. - V/ IL MAGISTERO ORDINARIO. -

VI/ IL MAGISTERO ORDINARIO E UN MA-

GISTERO AUTENTICO MA NON INFALLIBILE.

- VII/ IL MAGISTERO STRAORDINARIO. -

VIII/ PROBLEMATICA ODIERNA

— autentico, II 428

— ordinario, II 427

— straordinario, II 430

Magnanimità, III 553

Malattia (Teologia biblica della), III 500

Malattia umana ed il suo significato, *Un-*

zione degli infermi, III 507

Male, II 434

I/ QUATTRO TENTATIVI SIGNIFICATIVI NEL-

L'INTERPRETAZIONE DEL MALE: 1/ Le in-

terpretazioni mitiche. 2/ Il fallace ottimismo di

Leibniz. 3/ Teilhard de Chardin: il male in

chiave evolucionistica. 4/ L'interpretazione del

male nel marxismo. - II/ POSSIBILITA E

IMPOTENZA DELLA RAGIONE DI FRONTE

AL MALE: 1/ Il male in riferimento all'uomo.

2/ Il male in riferimento a Dio

— in riferimento a Dio, II 441

— in riferimento all'uomo, II 439

Mandato politico, II 736

Manipolazione dell'uomo, II 443

I/ BREVE PANORAMICA DELLE MANIPOLA-

ZIONI DELL'UOMO. - II/ VALUTAZIONI MO-

RALI DI CARATTERE PIU GENERALE. -

III/ QUALCHE VALUTAZIONE MORALE PIU

PARTICOLARE

Manna, *Sacerdotale (P)*, III 174

Manualistica, I 264. 707, II 241

Mao Tse-Tung, *Marxismo*, II 492

Marco: il vangelo delle epifanie segrete,

Teologia dei sinottici, III 375

Marcuse, *Marxismo*, II 485

Maria, II 455

I/ MARIA NELLE FONTI. - II/ LA DOTTRINA.

- III/ MARIA NEL DOGMA

Mar Rosso (Il passaggio del), III 174

Martirio, II 202

Marx K. *Ateismo*, I 437

— *Filosofia della religione*, I 159

— *Ideologia*, II 265

Marxismo, II 469

Introduzione. - I/ KARL MARX (1818-1883). -

II/ F. ENGELS (1820-1895). - III/ IL MARXI-

SMO DURANTE LA II INTERNAZIONALE:

1/ E. Bernstein. 2/ K. Kautsky. 3/ R. Luxem-

burg. 4/ G. Plechanov e gli inizi del marxismo

russo. - IV/ V. I. LENIN (1870-1924). V/ IL

MARXISMO-LENINISMO QUALE MARXISMO

« CLASSICO » O « ORTODOSSO »: 1/ Il mate-

rialismo storico. 2/ Il materialismo dialettico.

3/ La teoria economica. 4/ La dottrina politica.

- VI/ IL MARXISMO DURANTE LA III INTER-

NAZIONALE: 1/ Trotskij. 2/ Stalin. - VII/ LA

SOCIALDEMOCRAZIA TEDESCA E L'AUSTRO-

MARXISMO. - VIII/ IL NEO-MARXISMO OC-

CIDENTALE E LA SCUOLA DI FRANCOFORTE:

1/ Lukács e Korsch. 2/ Gramsci. 3/ La scuola

di Francoforte. 4/ Marcuse. 5/ E. Bloch e il

marxismo utopico. 6/ R. Garaudy e il marxismo

umanistico. 7/ L. Althusser e il marxismo anti-

umanistico. - IX/ LE CORRENTI RINNOVA-

TRICI NEI PAESI DELL'EST EUROPEO:

1/ Nell'Unione Sovietica. 2/ In Polonia. 3/ In

Cecoslovacchia. 4/ In Germania. 5/ In Ungheria.

6/ In Jugoslavia. - X/ IL MARXISMO CINESE

DI MAO TSE-TUNG. - XI/ OSSERVAZIONI

CONCLUSIVE

— *Male*, II 438

Masturbazione, I 457

Materialismo dialettico, *Marxismo*, II 477

— storico, *Marxismo*, II 476

Maternità divina di Maria, II 465

Matrimoni misti, II 516

Matrimonio, II 504

I/ IL RITO NUZIALE NEI PRIMI TRE SECOLI

DEL CRISTIANESIMO. - II/ LA CERIMONIA

NUZIALE DOPO IL SECOLO IV IN ORIENTE.

- III/ LA CERIMONIA NUZIALE DOPO IL

SECOLO IV IN OCCIDENTE. - IV/ L'« ORDO

CELEBRANDI MATRIMONIUM » DEL 19 MAR-

ZO 1969. - V/ I DATI DELLA RIVELAZIONE. -

VI/ LA RIFLESSIONE TEOLOGICA. - VII/ AL-

CUNI PROBLEMI PASTORALI ATTUALI. -

VIII/ NECESSITA DELLA PROMOZIONE DEL-

L'INTERDISCIPLINARIETA NEL CAMPO MA-

TRIMONIALE

— religioso, II 516

Matteo: Vangelo della chiesa, vero Israele,

Teologia dei sinottici, III 371

Mediazione, II 206

Mediator Dei (Enciclica), I 80

Medioevale (sintesi), I 267

Medioevo, *Ecclesiologia*, II 21

Memoriale, II 160

Mercificazione del gioco, II 211

Messa drammatica, II 154

Messa e la vita, II 163

Messia e il regno, *Apocalittica come teolo-*

gia, I 397

Messianismo escatologico e apparizioni di

Cristo, II 519

I/ MESSIANISMO ED ESCATOLOGIA NEL-

L'ANTICO TESTAMENTO. - II/ GESU DI NA-

ZARET DI FRONTE ALLE ATTESE MESSIA-

NICHE DEL SUO AMBIENTE

Metanoia, dimensione ineliminabile dell'in-

contro con Cristo, II 853

Metodo teologico morale, II 562

Mezzi di produzione (Proprietà dei), II 809

Millenarismo, I 394

Ministeri, I 504

I/ SENSO DI UN ABBINAMENTO. - II/ SPI-

RITO SANTO E CHIESA. - III/ RICCHEZZA

E VARIETA DI DONI. - IV/ A SERVIZIO

DELLA UNITA DEL CORPO DI CRISTO. -

V/ IL RICONOSCIMENTO DEI MINISTERI. -

VI/ PROBLEMI ATTUALI

— riconoscimento dei, I 511

Ministero, I 406, II 532
 1/ UNA QUESTIONE « FONDAMENTALE ». - II/ LA QUESTIONE PREVIA. - III/ LA QUESTIONE NEOTESTAMENTARIA. - IV/ APOSTOLICITÀ E SUCCESSIONE

Ministro (della riconciliazione), II 700
 — della unzione, III 509

Miracolo, I 621

Misericordia, III 548

Missione, II 542
 Introduzione. - 1/ I PRINCIPI IMMUTABILI: 1/ La definizione della missione. 2/ La necessità dell'attività missionaria. 3/ Gli operatori della missione. 4/ Gli obiettivi della missione. - II/ PROBLEMI DISCUSSI OGGI: 1/ Questioni universali. 2/ Problemi propri della missione in quanto tale

— del laico in rapporto alla missione di Cristo nella chiesa e nel mondo, II 342

Mistero di Cristo fondamento della creazione, I 611

Mistero e simbolo rituale, III 240

Mistica, II 777
 — teologia, I 41

Mito, III 614

Modalismo, I 639

Modernismo, II 228. 742, III 587

Modernisti, III 587

Monarchianesimo, I 639

Mondo, II 606

Monofisismo, I 639

Monoteismo, III 401

Montanismo, I 393

Morale cristiana (e il messaggio biblico), I 289

Morale fondamentale, II 555
 1/ SCHIZZO STORICO. - II/ SCHIZZO DI UNA TEOLOGIA MORALE FONDAMENTALE. - III/ SCHIZZO DI UNA TEOLOGIA MORALE GENERALE

— Fondamento e definizione della teologia, I 285

Morale religiosa, II 570
 — sociale, II 579

Morale speciale, II 569
 1/ MORALE RELIGIOSA: 1/ La religione in un'epoca secolare. 2/ La religione come vita. 3/ Teologia della religione. 4/ Fede e religione. - II/ SACRAMENTO DEL MATRIMONIO E RIFLESSIONE MORALE SULLA SESSUALITÀ: 1/ Una lettura genuina della Bibbia. 2/ Teologia del matrimonio. 3/ Problemi morali del matrimonio. 4/ La spiritualità coniugale. - III/ MORALE SOCIALE: 1/ La teologia politica. 2/ La questione sociale. 3/ La proprietà personale. 4/ Teologia del lavoro. 5/ La partecipazione operaia alla vita dell'impresa. 6/ La lotta di classe. 7/ Pace e solidarietà tra popoli. 8/ Conclusione

Morte, II 590
 1/ LA MORTE NELLA STORIA DELLE RELIGIONI. - II/ LA MORTE NELLA STORIA DEL PENSIERO FILOSOFICO. - III/ L'ANTICO TESTAMENTO. - IV/ NUOVO TESTAMENTO. - V/ L'ESPERIENZA DELLA MORTE. - VI/ LA MORTE COME COMPIMENTO. - VII/ INTERPRETAZIONE TRASCENDENTALE DELLA MORTE. - VIII/ LA MORTE E LA SPERANZA. - IX/ PER UNA TEOLOGIA DELLA MORTE. - X/ LA MORTE NEL QUADRO DELL'ANTROPOLOGIA TEOLOGICA. - XI/ LA MORTE ED

IL RAPPORTO CON DIO. - XII/ LA MORTE IN CRISTO
 — di Gesù Cristo come giudizio, III 25
 — per supplizio di Gesù, II 202

Mortificazione, II 690

Mosè, *Sacerdotale* (P), III 174

Mouroux J., *Teologia Spirituale*, I 48

N

Natura, II 604
 1/ NATURA DI UN ESSERE. - II/ NATURA IN GENERALE

Neopositivismo, II 608
 1/ L'AMBIENTE STORICO-CULTURALE. - II/ LE TESI PRINCIPALI DEL NEOPOSITIVISMO. - III/ LA POSIZIONE DI WITTGENSTEIN. - IV/ LA FILOSOFIA ANALITICA. - V/ IL DISCORSO RELIGIOSO

— *Ateismo*, I 442

Neoscolastica, I 346

Neotomismo, III 717

Nestorianesimo, I 639. 662

Neutralismo politico, II 738

Newman, *Filosofia della religione*, I 164

Nietzsche, *Ateismo*, I 438
 — *Filosofia della religione*, I 162

Norma apostolica e il rimando a Cristo, III 455
 — morale, II 558

Note (ecclesiologia), II 612
 1/ INTRODUZIONE. - II/ LA SANTA UNITÀ. - III/ LA STRUTTURA CATTOLICA. - IV/ LA STRUTTURA APOSTOLICA

Nous (theoretikos), I 419

Nouvelle théologie, III 595

Nudità e nudismo, II 850

Nullità, II 173

Nuovo Testamento (compimento e l'eschaton nel), I 217
 — denominazioni, I 205
 — *Ecclesiologia*, II 17
 — riconoscimento dei libri del, I 210

O

Obbedienza, III 552

Obiezione di coscienza, II 258, III 545

Occamismo, *Diritto*, I 127

Occupazioni (di fabbriche), II 33. 585

Offerta primiziale, *Rito*, III 140

Oggettivismo morale, II 555

Oggettività costituita come profilo formale dell'antropologia scientifica, III 519

Omicidio, III 576

Ominizzazione, I 375

Omosessualità, III 243

Onore, I 663

Ontologia, II 604

Opere, II 238

Opinione pubblica, II 36

Oppressione, *Cultura*, I 671

Opus Dei, II 416

Opzione fondamentale, I 591, II 619
 1/ LA MORALE DEGLI ATTI. - II/ LA MORALE DELLE OPZIONI. - III/ TENTATIVO DI SISTEMAZIONE

Ordine, II 629

1/ DUE PREMESSE PER UNO « STATUS QUAE-STIONIS ». - II/ L'ORDINE NELLA STORIA E NELLA RIFLESSIONE DELLA CHIESA. - III/ VERSO UNA MISSIONE DI SINTESI. - IV/ PROBLEMATICA PASTORALE CONTEMPORANEA

Ore (Liturgia delle), II 408

Organi collegiali, *Scuola ed educazione*, III 215

Origene (Lettura cristologico-pneumatica della Bibbia), *Scrittura sacra*, I 217

Origenismo, I 218. 639

Ortodossia, I 705, III 486

Ortoprassi, II 476. 757

Osea, *Deuteronomista*, I 687

Otium e culto, II 217

Otto, *Religione - fenomenologia della*, III 45

P

Pace, II 587

Padre, *Trinità*, III 474

Padri, II 403, III 448

Padri, *Ecclesiologia*, II 19

Pannenberg W., *Ermeneutica e filosofia*, II 70

Paolo, II 645

1/ LA TEOLOGIA DI S. PAOLO NEL CRISTIANESIMO DELLE ORIGINI. - II/ GLI APPORTI ORIGINALI DELLA TEOLOGIA DI S. PAOLO: 1/ L'importanza della sua vocazione « apostolica ». 2/ Gesù Cristo. 3/ Dio. 4/ Lo Spirito Santo. 5/ L'uomo. 6/ La chiesa. 7/ La tensione escatologica

— vocazione e missione di, III 111

Papa e l'ecclesiologia sociologica del Medioevo e della Controriforma, II 21

— infallibilità del papa *ex cathedra*, II 431

— il ruolo del papa nell'impegno politico, II 736

— il soggetto del magistero in senso specifico, II 427

— la successione nel ministero pastorale, I 409

Paraclito, III 480

Paradiso, III 79

Parenesi, I 676, II 655

Parola di Dio (e liturgia della penitenza), II 698

— liberazione come fondamento semantico della, II 386

Parola, *Preghiera*, II 778

Partecipazione operaia (Etica della), II 354

Parusia (La Pasqua e la), III 30

Pasqua: celebrazione annuale della salvezza, I 383

— c la crocifissione di Dio, III 23

— rapporto tra l'incarnazione e la, III 21

Pasquale (Il gesto), III 21

Passato, *Esegesi ed ermeneutica*, II 115

Pastorale (Teologia), I 89

1/ LA STORIA DELLA TEOLOGIA PASTORALE. - II/ IL PROGETTO DI K. RAHNER E L'« HANDBUCH DER PASTORALTHEOLOGIE »

Patriarchi, *Sacerdotale (P)*, III 178

Patrística, I 120

Pazienza, III 553

Peccato, II 660

1/ LA CRISI DEL PECCATO NELLA SOCIETÀ ATTUALE. - II/ LE DIMENSIONI BIBLICO-TEOLOGICHE DEL PECCATO: 1/ Rifiuto di Dio. 2/ Rottura della solidarietà umana e cosmica. 3/ Decisione personale. - III/ LA DISTINZIONE TRA PECCATO MORTALE E PECCATO VENIALE: 1/ Evoluzione storica del problema. 2/ Il dibattito attuale

Peccati (Le distinzioni dei), II 621

Peccato, *Appartenenza alla chiesa*, I 418

— la crisi del, II 661

— mortale, II 669

— veniale, II 669

Peccato originale, II 674

1/ UNA VERITÀ CONTESTATA. - II/ LA RIVELAZIONE BIBLICA. - III/ LA TRADIZIONE TEOLOGICA E DOGMATICA. - IV/ LE PROPOSTE DI RINNOVAMENTO. - V/ ORIENTAMENTI CONCLUSIVI

Pedagogia, II 296

Pederastia, I 327

Pelagianesimo, I 639

Pena di morte, III 577

Pena (valore della), III 85

Penitenza canonica, II 695

Penitenza rituale (Il fenomeno umano della), II 692

Penitenza (Sacramento della), II 690

1/ IDENTITÀ E NOME DI QUESTO SACRAMENTO. - II/ IL FENOMENO UMANO DELLA PENITENZA RITUALE. - III/ LA PREPARAZIONE VETEROTESTAMENTARIA E GIUDAICA. - IV/ LA TESTIMONIANZA DELLA PRIMA COMUNITÀ CRISTIANA. - V/ EVOLUZIONE STORICA DELLA PRASSI PENITENZIALE. - VI/ LA LITURGIA DELLA PENITENZA NELLA CHIESA LATINA. - VII/ INSEGNAMENTO DELLA CHIESA SU QUESTO SACRAMENTO. - VIII/ PER UNA RINNOVATA TEOLOGIA DELLA PENITENZA. - IX/ LEGISLAZIONE CANONICA. - X/ PROSPETTIVE PASTORALI

Pentateuco, I 206. 680

Perdono, II 667

Perplesso (Il caso), III 263

Persona, II 706. 779

— e comunità, *Liturgia delle ore*, II 416

Personale, *Preghiera*, II 416

Personalismo, II 710

1/ I DUE SIGNIFICATI PRINCIPALI DEL TERMINE. - II/ LA GENESI DEL PERSONALISMO E IL MOVIMENTO « ESPRIT » IN FRANCIA. - III/ IL PERSONALISMO NEGLI ALTRI PAESI. - IV/ LA TEMATICA TEOLOGICA

— tra oggettivismo e soggettivismo, *Opzione fondamentale*, II 627

Physis, II 604

Piaghe, *Sacerdotale (P)*, III 174

Pietà popolare, I 77

Pietà (Teologia nella), III 429

Pietro, *Apostolo/Apostolicità della chiesa*, I 406

— La prima lettera di S., *Scritti didattici giudeo-cristiani - Le lettere cattoliche di Giacomo, Pietro, Giuda*, III 204

— La seconda lettera di S., *Scritti didattici giudeo-cristiani - Le lettere cattoliche di Giacomo, Pietro, Giuda*, III 209

Platone, *Diritto*, I 117

- Platonico, II 715
 Platonismo, II 715
 Plechanov G., *Marxismo*, II 474
 Pleroma, II 645
 Pluralismo delle comunità primitive, *Comunità primitiva*, I 552
 — politico dei cristiani, *Politica*, II 735
 — sofista, *Diritto*, I 116
 — teologico, *Catechesi e teologia*, I 105, III 262
 — *Tradizione*, III 449
 Pneuma, II 651
 Politeismo, III 402
Politica, II 719
 I/ ANALISI DELLA ATTUALE POLITICIZZAZIONE E DELLE SUE CAUSE. - II/ IL CRISTIANO E L'IMPEGNO POLITICO: RIFLESSIONI SULLA DIMENSIONE POLITICA DELLA SALVEZZA CRISTIANA. - III/ PROSPETTIVE DELL'IMPEGNO POLITICO DEI CRISTIANI E DELLA CHIESA: 1/ Dal disimpegno all'impegno politico. 2/ Quale progetto di società. 3/ Il pluralismo politico dei cristiani. 4/ Il popolo di Dio e diversità di impegno politico. Il mandato politico della comunità cristiana. 5/ Come realizzare concretamente il mandato politico
Politica e Teologia, II 742
 I/ NEL PASSATO. - II/ LA RIFLESSIONE MODERNA E CONTEMPORANEA
 Politica (La teologia), II 582, III 632
 Politicizzazione, II 719
 Politico (Il cristiano e l'impegno) II 724
 — impegno e conversione a Gesù Cristo, I 586
 Polonia, *Marxismo*, II 490
 Popolo, II 37
 Possibilità morale, I 458
Potere, II 748
 I/ NATURA E DIMENSIONI DEL POTERE NELL'ODIERNO CONTESTO SOCIOCULTURALE. - II/ IL POTERE NELLA RIVELAZIONE CRISTIANA. - III/ PROSPETTIVE SOCIOPOLITICHE E TEOLOGICOPASTORALI
 Povertà, II 163
Prassi, II 756
 I/ LE MATRICI FILOSOFICHE. - II/ I SIGNIFICATI DEL TERMINE « PRASSI » NELL'AMBITO TEOLOGICO
 Preambula fidei, I 163
 Precetti, II 368
Predestinazione, II 759, 764
 I/ I LIMITI DELLA TEOLOGIA MANUALISTICA. - II/ LA PROSPETTIVA BIBLICA. - III/ LA TEOLOGIA DELLA PREDESTINAZIONE DI CRISTO. - IV/ LA TEOLOGIA DELLA PREDESTINAZIONE DEGLI UOMINI. - V/ ORIENTAMENTI CONCLUSIVI
 — degli uomini, II 767
 — di Cristo, II 764
 Predicazione e annuncio della fede, I 505
Pregghiera, II 774
 I/ LA REALTÀ DELLA PREGHIERA. - II/ LA DIALETTICA DELLA PREGHIERA NELLA VITA QUOTIDIANA: 1/ Vicinanza e distanza di Dio. 2/ Passività e autonomia attivistica. 3/ Ascesi e mistica. 4/ Silenzio e parola. 5/ Solitudine e comunione di vita. 6/ Persona e liturgia. 7/ Spontaneità e formule. 8/ Lode e supplica. 9/ Pregghiera e azione
 — dei patriarchi, III 439
 — della Nuova Alleanza, III 445
 — della Terra, III 440
 — dell'esilio e del Giudaismo, III 442
 — dell'esodo, III 440
 — del Salterio, III 444
Pregghiera (Teologia nella Pietà), III 429
 I/ Dio. 2/ L'uomo. 3/ Il mondo. - I/ LA DIMENSIONE SPAZIALE. - II/ LA DIMENSIONE TEMPORALE. - III/ LA DIMENSIONE RITUALE: 1/ Il sacrificio. 2/ Il sacramento. 3/ I gesti rituali. - IV/ LA DIMENSIONE ANTROPOLOGICA: 1/ Sacralizzazione biologica. 2/ Sacralizzazione ontologica. 3/ Sacralizzazione culturale. - V/ LA DIMENSIONE EUCOLOGICA: 1/ La preghiera dei patriarchi. 2/ La preghiera dell'esodo. 3/ La preghiera della Terra. 4/ La preghiera dell'esilio e del Giudaismo. 5/ La preghiera del Salterio. 6/ La preghiera della Nuova Alleanza
 Preistoria (Gen 1 - 11), III 178
 Prematrimoniali (rapporti), II 577
 Premio, III 79
 Presbiterato, II 637
 Presente, *Esegesi ed ermeneutica*, II 115
 Presenza reale, II 159
 Prevedibilità, I 458
 Primato, II 427
 Principio del duplice effetto, III 577
 — di totalità, II 578
 Probabiliorismo, III 260
 Probabilismo, III 257
 Processioni trinitarie, III 489
 Produzione, II 470
 Professionalizzazione, II 211
 Professione, II 352
Profeti dell'AT, II 784
 I/ INTRODUZIONE. - II/ TERMINOLOGIA BIBLICA. - III/ PROFETISMO EXTRABIBLICO. - IV/ PROFETI PRECLASSICI DELL'AT. - V/ I PROFETI CLASSICI. - VI/ CONCLUSIONE
 Profetismo extrabiblico, *Profeti dell'AT*, II 786
 — Il Deuteronomista e il, *Deuteronomista*, I 686
 Profezia, I 621
 Progresso civile come comandamento di Dio, III 358
 Progresso, *Tradizione*, III 449
 Promozione umana, II 33
 Propiziazione, II 148
Proprietà, II 802
 I/ VARIETÀ NELLE FORME STORICHE DELLA PROPRIETÀ. - II/ IL RAPPORTO UOMINI NELLA SCRITTURA. - III/ L'APPROPRIAZIONE DEI BENI NELL'ANTICO TESTAMENTO. - IV/ BENI E PROPRIETÀ NEL NUOVO TESTAMENTO. - V/ LA PROPRIETÀ NEL MESSAGGIO PATRISTICO. - VI/ LA SCOLASTICA DI FRONTE ALLA PROPRIETÀ. - VII/ LA PROPRIETÀ NELL'INSEGNAMENTO SUCCESSIVO FINO AL CONCILIO VATICANO II. - VIII/ LA PROPRIETÀ NELL'OTTICA CONCILIARE. - IX/ PROBLEMI APERTI. - X/ PROPRIETÀ DEI MEZZI DI PRODUZIONE E IN PARTICOLARE DEL SUOLO URBANO. - XI/ L'APPROPRIAZIONE DEL LAVORO « MERCIFICATO » E LA « PARTECIPAZIONE » COME VIA DI RISCATTO. - XII/ IL PRIMATO DELL'ESSERE SULL'AVERE ENTRO LA LOGICA DELLA CROCE
 — personale, II 583

Prospettive per una visione organica della teologia, III 649

- I/ METODO, COMPITI, ARTICOLAZIONI. - II/ ITINERARI TEMATICI E ORIENTAMENTI SINTETICI: 1/ Itinerario cristologico. 2/ Itinerario teologico. 3/ Itinerario antropologico. 4/ Itinerario ecclesiologicalo. 5/ Itinerario etico

Prostituzione, III 243**Protologia, III 477****Provvidenza, I 467****Prudenza, II 811**

- Premessa: il significato attuale di una trattazione. - I/ LINEAMENTI STORICI DEL TRATTATO TEOLOGICO SULLA PRUDENZA. - II/ RIFLESSIONI TEOLOGICHE SULLA PRUDENZA: 1/ Il tema biblico del « dokimàzein ». 2/ Prudenza e segni dei tempi. 3/ Prudenza e vita virtuosa cristiana

Pseudonimia, Apocalittica come teologia, I 396**Psicanalisi, II 835****Psicologia della Religione, 829 II**

- I/ LA RELIGIOSITÀ NELLA PSICOLOGIA CONTEMPORANEA. - II/ RELIGIOSITÀ GENUINA E RELIGIOSITÀ SPURIA. - III/ STORIA NATURALE DELLA RELIGIOSITÀ. - IV/ RELIGIOSITÀ E SOCIETÀ. - V/ I FATTORI PSICOLOGICI DELL'ESPERIENZA RELIGIOSA. - VI/ LA RELIGIOSITÀ NELLA VITA DELL'UOMO. - VII/ LA RELIGIOSITÀ SCIENTIFICA E LAICA. - VIII/ RELIGIONE E VERITÀ

Pudore, II 845

- I/ LE DIVERSE ACCEZIONI DEL TERMINE. - II/ ONTOLOGIA E PSICOLOGIA DEL PUDORE. - III/ DIVERSE INTERPRETAZIONI DEL PUDORE. - IV/ LA RIDUZIONE DELL'AMBITO DEL PUDORE. - V/ LA RELATIVITÀ DELLE ESPRESSIONI DEL PUDORE. - VI/ PUDORE INTELLETTUALE. - VII/ PUDORE DEL LINGUAGGIO. - VIII/ FORME TIMORATE DI IMPUDICIZIA. - IX/ IL PUDORE VISIVO. - X/ NUDITÀ E NUDISMO. - XI/ IL NUDO, TRAMITE DI VALORI POSITIVI. - XII/ PUDORE TATTILE

Purgatorio, II 853

- I/ LA METANOIA, DIMENSIONE INELIMINABILE DELL'INCONTRO CON CRISTO. - II/ LA PURIFICAZIONE ULTRATERRENA NELLA TRADIZIONE DELLA CHIESA. - III/ LINEE PER UNA RIFLESSIONE TEOLOGICA: 1/ La purificazione ultraterrena come dimensione del morire-in-Cristo. 2/ La purificazione ultraterrena come luogo del ministero penitenziale della chiesa. 3/ La purificazione ultraterrena come dimensione del giudizio

Purificazione ultraterrena, II 853**Q****Qohelet (Il timore di Dio nel), III 99****Qohelet, Riflessione sapienziale - antropologia ed escatologia, III 92****Quaresima, I 384****R****Ragione, III 17****Ragionevolezza dell'atto di fede, II 186****Rahner K., Filosofia della religione, I 167****— La vicenda della teologia cattolica nel secolo XX, III 604****— Storia-storicità, III 344****— Teologia delle religioni non cristiane, III 407****— Teologia pastorale, I 94****Rapporti prematrimoniali, II 515****Rassegnazione, III 552****Razionalismo illuministico, III 17****Realtà terrestri (La teologia delle), III 598****Redaktionsgeschichte, III 613****Redditi, II 34****Redenzione: I/ Il gesto pasquale, III 21**

- I/ RAPPORTO TRA L'INCARNAZIONE E LA PASQUA. - II/ LA PASQUA E LA CROCFISSIONE DI DIO. - III/ LA MORTE DI GESU CRISTO COME GIUDIZIO. - IV/ LA PASQUA NEL QUADRO DEL SACRIFICIO. - V/ LA PASQUA E L'EFFUSIONE DELLO SPIRITO. - VI/ LA PASQUA E LA NASCITA DELLA CHIESA. - VII/ LA PASQUA E LA PARUSIA: INIZIO E PREMESSA

Redenzione: II/ La figura del redentore, III 32

- I/ SALVEZZA. - II/ TRIPLICE FUNZIONE DI CRISTO. - III/ MESSIANISMO

Re, Deuteronomista, I 685**Regioni, II 37****Regno di Dio (L'annuncio del), II 526****Regolazione delle nascite, II 169****Relatività dei sistemi, III 261****Religione e verità, II 840****Religione (Fenomenologia della), III 43**

- I/ I METODI RIDUZIONISTICI. - II/ I LIMITI DEL RIDUZIONISMO. SCHLEIERMACHER. - III/ IL SENTIMENTALISMO DI OTTO. - IV/ LA FENOMENOLOGIA DELLA RELIGIONE DI VAN DER LEEUW. - V/ FENOMENOLOGIA E STORIA DELLE RELIGIONI. - VI/ FENOMENOLOGIA E FILOSOFIA DELLA RELIGIONE. SCHELER. - VII/ L'ESPERIENZA RELIGIOSA SECONDO GUARDINI. - VIII/ CONCLUSIONE

— filosofia della, I 151**— naturale, I 153****Religione (nella morale), III 55**

- I/ LA COMPLESSA PROBLEMATICITÀ DEL FENOMENO RELIGIOSO E IL SUO METODO DI STUDIO. - II/ LA RELIGIONE PROVOCATA DALL'ATTUALE SITUAZIONE SOCIO-CULTURALE. - III/ LA RELIGIONE NELLA STORIA DELLA SALVEZZA. - IV/ PER UNA TEOLOGIA DELLA RELIGIONE

— nella storia della salvezza, III 66**— per una teologia della, III 71****— teologia della, II 573****Religioni non cristiane (Teologia delle), III 400**

- I/ NATURA OGGETTO METODO. - II/ CENNI STORICI. - III/ LE DUE TENDENZE NELLA TEOLOGIA CATTOLICA. - IV/ INDICAZIONI DEL VATICANO II. - V/ PROBLEMI E PROSPETTIVE

— storia delle, III 308**Religiosità e società, II 834****Religiosità genuina, II 831****— spuria, II 831****Remissione dei peccati, Unzione degli infermi, III 508****Responsabilità, II 439. 451****Restaurazione (La teologia dell'epoca della), III 389****Retribuzione, III 79**

- I/ PANORAMA STORICO. - II/ FONDAMENTI SCRITTURISTICI. - III/ IL « GIUDIZIO PARTICOLARE »

Ricchezza, II 34
 Ricevente, *Comunicazione*, I 534
 Ricœur P., *Ermeneutica e filosofia*, II 66
 Riconciliazione (Sacramento della), II 690
 Riconoscimento di Dio, I 584
 Riforma, *Eucaristia*, II 155
 — liturgica, I 78
 Riforme civili, II 34
 Ringraziamento, II 774
 Riposo festivo, I 523
Risurrezione di Cristo, III 102
 I/ APPELLO ALLA RISURREZIONE. - II/ IL MISTERO DELLA RISURREZIONE DI GESÙ. - III/ PROBLEMI DELLA STORIA. - IV/ APPROFONDIMENTO TEOLOGICO
 — dei morti, III 129
Risurrezione e immortalità, III 119
 I/ IL LENTO CAMMINO D'ISRAELE. - II/ LE TESTIMONIANZE DEL NUOVO TESTAMENTO. - III/ LINEE DI INTERPRETAZIONE TEOLOGICA
 — storicità della, III 116
 — totalità dell'uomo, III 133
 Riti (Fenomenologia dei), III 137
Rito, III 136
 I/ SUL METODO. - II/ FENOMENOLOGIA DEI RITI. - III/ RILETTURA CRITICA. - IV/ IL RITO NELL'ANTICO TESTAMENTO. - V/ RITO E FEDE CRISTIANA. - VI/ ATTUALITÀ DEL RITO
 — come affermazione della trascendenza, III 147
 — come rinnovamento del mondo, III 147
Rito (Teologia nella Pietà), III 429
 1/ Dio. 2/ L'uomo. 3/ Il mondo. - I/ LA DIMENSIONE SPAZIALE. - II/ LA DIMENSIONE TEMPORALE. - III/ LA DIMENSIONE RITUALE: 1/ Il sacrificio. 2/ Il sacramento. 3/ I gesti rituali. - IV/ LA DIMENSIONE ANTROPOLOGICA: 1/ Sacralizzazione biologica. 2/ Sacralizzazione ontologica. 3/ Sacralizzazione culturale. - V/ LA DIMENSIONE EUCOLOGICA: 1/ La preghiera dei patriarchi. 2/ La preghiera dell'esodo. 3/ La preghiera della Terra. 4/ La preghiera dell'esilio e del Giudaismo. 5/ La preghiera del Salterio. 6/ La preghiera della Nuova Alleanza
 Ritualizzazione, I 74
Rivelazione, III 148
 I/ PREMessa METODOLOGICA. - II/ LE DOMANDE PREVIE SULLA RIVELAZIONE DELINEATE DALL'ATTUALE ORIZZONTE DI COMPrensIONE. - III/ RIFLESSIONE STORICA: LE DIMENSIONI COSTITUTIVE. - IV/ RIFLESSIONE STORICA: L'INTERPRETAZIONE ECCLESIALE. - V/ RIFLESSIONE SISTEMATICA
 — cristiana, I 398
 Rivendicazioni operaie (Etica delle), II 353
 Rivoluzione, II 470
Romanticismo, III 166
 Rosmini A., *Ideologia*, II 264
 Rousselot P., *Teologia fondamentale*, I 187

S

Sacerdotale (P), III 170

I/ LA STORIA E GLI ARGOMENTI DELLA CRITICA LETTERARIA. - II/ LO STRATO SACERDOTALE ORIGINALE (P¹): analisi: 1/ Preistoria. 2/ Storia dei Patriarchi. 3/ Storia del popolo ebraico dall'Egitto alla Terra. - III/ LE AGGIUNTE P. - IV/ LA TEOLOGIA DI P. -

V/ EPOCA E LUOGO DELLA COMPOSIZIONE LETTERARIA DI P.
 Sacerdozio, II 629
 Sacralizzazione, I 74
 Sacramentalità, III 184
 Sacramentaria, *Ecclesiologia*, II 23
 — il rinnovamento della teologia, III 191
Sacramenti, I 76, III 184
 I/ LA NOZIONE DI SACRAMENTO NELLA STORIA DELLA RIFLESSIONE CRISTIANA. - II/ IL RINNOVAMENTO DELLA TEOLOGIA SACRAMENTARIA. - III/ I PIÙ RECENTI SVILUPPI DELLA TEOLOGIA DEI SACRAMENTI
 — come incontro di Dio e degli uomini in Cristo, III 195
 — e la loro efficacia di santificazione, III 194
 — nella storia della salvezza, III 192
 Sacramento (nella storia della riflessione cristiana), III 184
 — *Teologia nella pietà: culto, preghiera, rito*, III 435
 — *Tradizione*, III 450
Sacra Scrittura, I 204
 Premessa. - I/ UNA BIBLIOTECA: 1/ I libri e le denominazioni AT e NT. 2/ Successioni di eventi e di opere di letteratura. 3/ Un'attenzione riflessa e critica sulla Bibbia. - II/ UN PRECISO ELENCO: 1/ Il riconoscimento dei libri dell'AT e NT. 2/ I primi cataloghi del magistero e i grandi concili ecumenici. 3/ Per una riflessione teologica sul canone. - III/ LIBRI DI DIO: 1/ Novità e ripetizione: l'AT interpreta se stesso. 2/ Il compimento e l'eschaton nel NT: la Scrittura è una fissazione normativa della fede apostolica. 3/ Lettura cristologico-pneumatica e teologico-pastorale della Bibbia: Origene e Agostino. 4/ Una importante lettura della Parola di Dio scritta nella teologia medioevale: Tommaso d'Aquino. 5/ Riformatori e concilio di Trento. 6/ Dalla teologia controversiale al rinnovamento teologico. 7/ Il concilio Vaticano II. - IV/ PAROLE VERE ED EFFICACI: 1/ Una teologia della parola di Dio scritta. 2/ Teologia e interpretazione
Sacrificio, Teologia nella pietà: culto, preghiera, rito, III 434
 Sacro (Crisi totale del), I 162
 S. Agostino, *Diritto*, I 122
 — *Trascendentale*, III 465
 Salvezza, III 34
 Samuele, *Deuteronomista*, I 685
Santi (culto del), I 662
 I/ INDICAZIONI STORICO-TEOLOGICHE: 1/ Il culto della Madonna. 2/ Il culto dei Santi. - II/ CRITERI DI RIFORMA: 1/ Il culto della Madonna. 2/ Il culto dei Santi. - III/ PROBLEMATICHE PASTORALI
 Santificazione, III 556
 Santità, III 556
 Sapienza (Il libro della), III 94
 Sapienza, *Riflessione sapienziale - antropologia ed escatologia*, III 89
Sapienziale (Riflessione), III 88
 I/ NOMENCLATURA E PROBLEMATICA. - II/ CONCEZIONE DELLA « SAPIENZA ANTICA » NELLA LETTERATURA EXTRABIBLICA E BIBLICA. - III/ CONCEZIONE DELLA NUOVA SAPIENZA NELLA LETTERATURA EXTRABIBLICA E BIBLICA. - IV/ L'ANTROPOLOGIA SAPIENZIALE. - V/ ANTROPOLOGIA E TEOLOGIA

- Sartre J. P., *Ateismo*, I 439
 Satana, I 356, II 434
 Saulchoir (Le), *La vicenda della teologia cattolica nel secolo XX*, III 593
 Scandalo, II 441
 Scheler M., *Religione - fenomenologia della*, III 49
 Schelling, *Filosofia della religione*, I 158
 Schillebeeckx, *La vicenda della teologia cattolica nel secolo XX*, III 609
 Schleiermacher F. D. E., *Ermeneutica e filosofia*, II 61
 — *Filosofia della religione*, I 156
 — *Religione - fenomenologia della*, III 45
 Sciopero, II 33
 Scisma, I 418, II 23
 Scolastica, I 123, 346
 — medioevale, *Creazione*, I 608
 — *Unzione degli infermi*, III 505
Scritti didattici giudeo-cristiani (le lettere cattoliche di Giacomo, Pietro, Giuda), III 201
 I/ LA PRIMA LETTERA DI S. PIETRO. - II/ LA LETTERA DI S. GIACOMO. - III/ LA LETTERA DI S. GIUDA. - IV/ LA SECONDA LETTERA DI S. PIETRO
 Scrittura è mistero, I 231
 — segno e garanzia dell'apostolicità della tradizione, III 455
Scuola ed educazione, III 212
 I/ CRISI DELLA SCUOLA. - II/ LA GESTIONE SOCIALE DELLA SCUOLA: 1/ Le comunità storiche primarie. 2/ La comunità scolastica. 3/ Gli organi collegiali. - III/ I CONTENUTI DEL PROCESSO DI EDUCAZIONE
Secolarità, III 220
Secolarizzazione, III 220
 Introduzione. - I/ LA MAPPA SEMANTICA. - II/ LA DECANTAZIONE IDEOLOGICA
 — teologia della, III 623
 Secolo XX, *Creazione*, I 610
 Segni nella liturgia cristiana, III 235
 Segno nella preghiera comune, II 418
Segno-simbolo, III 231
 Premessa. - I/ I CONCETTI SEGNO-SIMBOLO. - II/ NELLA S. SCRITTURA. - III/ NELLA TRADIZIONE CRISTIANA. - IV/ RINNOVAMENTO E PROBLEMATICHE ATTUALE
Segreto sacramentale, III 184
 Semantica, II 78
 — teologica, II 91
 Semeiotica, III 231
 Semiotica, II 77
 Senso cristiano dell'AT, II 121
 Sensus fidei, I 271
 Separatismo, *Teologia della restaurazione del giudaismo incipiente*, III 392
 Sepolcro vuoto, III 105
 Sepoltura di Gesù, III 106
 Sequela, I 401
 Servizio militare, III 546
 Servo del Signore e la speranza messianica, II 523
 Servo di Jahve, II 800
 sessualità, III 243
 I/ SIGNIFICATO DELLA SESSUALITÀ UMANA: 1/ La sessualità, fenomeno culturale. 2/ Sessualità e linguaggio. 3/ Significato della sessualità umana. - II/ INSEGNAMENTO DELLA SCRITTURA: 1/ Sacralizzazione della sessualità. 2/ Antico Testamento. 3/ Nuovo Testamento. - III/ INDICAZIONI TEOLOGICHE: 1/ La sessualità, funzione di crescita personale. 2/ La sessualità, fattore di socializzazione
 — fattore di socializzazione, III 255
 — fenomeno culturale, III 243
 — funzione di crescita personale, III 254
 — riflessione morale sulla, II 574
 Silenzio, II 778
 Simboli e teologia, III 238
 Simbolismo, *Apocalittica come teologia*, I 395
 Simbolo-Segno, III 231
 Sinagoga e chiesa, I 412
 Sinai, *Sacerdotale (P)*, III 174
 Sincerità, III 552
 Sindacato e azione sindacale, II 33
 Sinodalità, II 427
Sinottici (Teologia del), III 370
 I/ INTRODUZIONE. - II/ MATTEO: VANGELO DELLA CHIESA, VERO ISRAELE. - III/ MARCO: IL VANGELO DELLE EPIFANIE SEGRETE. - IV/ LUCA: STORIA E TEOLOGIA DELLA SALVEZZA. - V/ CONCLUSIONE
Sintesi (verso la) della teologia, III 649
 I/ METODO, COMPITI, ARTICOLAZIONI. - II/ ITINERARI TEOLOGICI E ORIENTAMENTI SINTETICI: 1/ Itinerario cristologico. 2/ Itinerario teologico. 3/ Itinerario antropologico. 4/ Itinerario ecclesiologicalo. 5/ Itinerario etico
Sintetici (Orientamenti), III 654
 Siracide e la fiducia di Dio, III 100
 Siracide, *Riflessione sapienziale - antropologia ed escatologia*, III 93
 Sistemi economici, II 31
Sistemi morali, III 256
 I/ LO SVILUPPO DEI SISTEMI MORALI: ANALISI STORICA. - II/ SISTEMI MORALI E ODIERNA PROBLEMATICHE MORALE: 1/ L'oscillazione della storia. 2/ La relatività dei sistemi. 3/ Il giusto mezzo. 4/ L'antirigismo della morale. 5/ La prelazione della libertà. 6/ Il valore della tolleranza. 7/ Il pluralismo teologico. 8/ L'ineliminabilità della casistica. 9/ Il caso perplesso. 10/ L'argomento d'autorità. 11/ Il primato della coscienza. 12/ La legge dello Spirito
Situazione (Etica della), III 265
 I/ LA SCOPERTA DELLA STORICITÀ. - II/ CONTRIBUTI DELL'ETICA DELLA SITUAZIONE PER LA FORMULAZIONE DI UNA METODOLOGIA MORALE
Smitizzazione, II 115
Sociale, III 273
 I/ I PROBLEMI DEL RAPPORTO FRA IL « MORALE » E IL « SOCIALE ». - II/ IL SOCIALE NELLA RIFLESSIONE CATTOLICA FINO AL VATICANO II. - III/ LA RIFLESSIONE TEOLOGICA ATTUALE SUL FATTO SOCIALE
 — la questione, II 583
 Socialista (La società), II 733
 Socializzazione, III 278
 Società, III 273
Sociologia della religione, III 282
 I/ PREMESSA. - II/ APPROCCIO SOCIOLOGICO AL FENOMENO RELIGIOSO. - III/ RAP-

- PORTI FRA SOCIOLOGIA E TEOLOGIA. CRISI E POSSIBILITÀ DELLA TEOLOGIA. - IV/ PROBLEMATICHE ATTUALI
- Sociologia e teologia, III 287
- Soddisfazione, II 703
- Sofferenza, II 442
- Soggettivismo morale, I 279
- Soggettività costituita come profilo formale dell'antropologia fenomenologica, III 520
- Sohm, *Diritto*, I 137
- Sola scriptura, I 221, III 613
- Solidarietà tra i popoli, II 587
- Solitudine, II 779
- Soprannaturale**, III 293
- I/ L'AFFERMAZIONE DEL TERMINE « SOPRANNATURALE ». - II/ IL TRAMONTO DEL TERMINE « SOPRANNATURALE »
- fenomenologia, I 46
- Sostanza**, III 301
- I/ SOSTANZA COME « ARCHE ». - II/ SOSTANZA COME ESSENZA. - III/ SOSTANZA COME « PER SE SUBSISTENS ». - IV/ SOSTANZA COME COLLEZIONE DI DATI SENSIBILI. - V/ SOSTANZA COME FORMA « A PRIORI »
- Soteriologico (Problema), *Anima e corpo*, I 376
- Specificità della morale cristiana, I 286
- Speranza (La morte e la), II 598
- Sperimentazione clinica, III 579
- Sperimentazione e manipolazione, II 449
- Spirazione, III 480
- Spirito del Padre e del Figlio, III 480
- Spirito Santo e chiesa, *Carismi e ministeri*, I 506
- e *Paolo*, I 651
- Spirituale (Teologia)**, I 36
- I/ LA « TEOLOGIA SPIRITUALE » COME NUOVO CAPITOLO DELLA TEOLOGIA: 1/ Spinte storiche immediate al suo determinarsi. 2/ Dalla teologia ascetica e mistica alla teologia spirituale. 3/ « Teologia spirituale » e teologia: il problema critico. 4/ Gli apporti di H. U. von Balthasar e di J. Mouroux. 5/ La teologia spirituale speciale: suoi contenuti e suoi problemi. 6/ La teologia spirituale e le « spiritualità ». - II/ LINEE DI RIPRESA TEORICA. - III/ LINEE DI IMPOSTAZIONE DI UN TRATTATO DI TEOLOGIA SPIRITUALE
- Spiritualità (le), I 55
- Spontaneità, II 781
- Sport e morale, II 215
- Stalin, *Marxismo*, II 481
- Stato, III 273
- Stoicismo, *Diritto*, I 114
- Stolz, *Teologia Spirituale*, I 44
- S. Tommaso, *Diritto*, I 125
- la libertà in, *Libertà: I/ Aspetto storico-filosofico*, II 395
- *Legge naturale*, II 374
- *Trascendentale*, III 466
- Storia della Chiesa e teologia**, I 237
- I/ EVOLUZIONE STORICA: 1/ La storia della chiesa come storia della salvezza: da Agostino a Bossuet. 2/ Il rapporto tra teologia speculativa e teologia storica tra '800 e '900. 3/ La rottura del fronte tra storia e teologia. 4/ Un ritorno alla storia della chiesa come storia della salvezza: la teologia della storia. - II/ PROBLEMI METODOLOGICI: 1/ La problematica contemporanea. 2/ Teologia e storia della chiesa
- Storia della chiesa come storia della salvezza: la teologia della storia**, I 246
- Storia della teologia cattolica nel secolo XX**, III 585
- I/ CRISI MODERNISTA E SUO SEGUITO: 1/ Le tesi dei « modernisti ». 2/ Reazioni della teologia cattolica al modernismo. - II/ FERMAMENTI DI RINNOVAMENTO IN FRANCIA (1935-1955): 1/ Le Saulchoir. 2/ La « nouvelle théologie ». 3/ La teologia delle realtà terrestri. 4/ La teologia della storia. - III/ TEOLOGIA E PENSIERO ANTROPOCENTRICO: 1/ La teologia kerygmatica. 2/ Rahner. 3/ Schillebeeckx. - IV/ PRIMATO DELL'ERMENEUTICA: 1/ Il problema biblico: dall'esegesi storico-critica all'ermeneutica. 2/ K. Barth. 3/ R. Bultmann. 4/ La nuova ermeneutica. 5/ L'ermeneutica nella teologia cattolica. - V/ RADICALIZZAZIONE POLITICA DELLA TEOLOGIA: 1/ Teologia della secolarizzazione. 2/ Teologia politica. 3/ Teologia della liberazione. - VI/ EPISTEMOLOGIA E TEOLOGIA
- Storia delle forme, II 107
- Storia della redenzione, II 108
- Storia delle religioni (oggetto e metodo)**, III 308
- I/ IL PROBLEMA DELLA DETERMINAZIONE DELL'OGGETTO DELLA STORIA DELLE RELIGIONI. - II/ « ESSENZA » DELLA RELIGIONE E DELLE RELIGIONI E STORIA DELLE RELIGIONI. - III/ PER UNA « DEFINIZIONE » DELLA RELIGIONE. - IV/ IL METODO STORICO-COMPARATIVO. - V/ I CONTESTI STORICI. - VI/ LA TIPOLOGIA STORICA. - VII/ LA RELIGIONE COME « ANALOGO » E COME « UNIVERSALE STORICO » (O « UNIVERSALE CONCRETO »). - VIII/ UNA DEFINIZIONE DELLA RELIGIONE? - IX/ FILOSOFIA, FILOSOFIA DELLA RELIGIONE E STORIA DELLE RELIGIONI. - X/ TEOLOGIA, TEOLOGIA DELLE RELIGIONI E STORIA DELLE RELIGIONI
- Storia (punto di vista filosofico)**, III 323
- I/ COSCIENZA E STORIA. - II/ LA TEMPORALITÀ. - III/ COSCIENZA TEMPORALE E SCIENZA STORICA. - IV/ IL GIUDIZIO STORICO. - V/ DIALETTICA DELLA LIBERTÀ. - VI/ IDEOLOGIA E UTOPIA
- Storia, *Deuteronomista*, I 683
- Storia-storicità**, III 337
- I/ LA « STORIA DELLA SALVEZZA »: 1/ Il problema dell'escatologia. 2/ La « storia della salvezza » in Cullmann. 3/ Critica alla « storia della salvezza » in Bultmann. 4/ Teologia storico-salvifica nell'ambito cattolico. 5/ La messa a punto di K. Rahner. 6/ Considerazioni conclusive. - II/ LA TEOLOGIA DELLA STORIA UNIVERSALE: 1/ La filosofia della storia. 2/ Teologia e filosofia della storia. 3/ Le radici dell'equivoco: storiografia sacra medioevale. 4/ Il permanere dell'equivoco: le teologie della storia di oggi. 5/ Trascendenza della salvezza rispetto alla storia. 6/ Il progresso civile come comandamento di Dio. 7/ Il giudizio storico-universale della Bibbia sull'impresa civile. 8/ Teologia biblica e teologia contemporanea della storia universale. 9/ La mediazione epocale dell'impegno civile: l'ideologia.
- Storicità delle norme, *Situazione - Etica della*, III 270
- Storicità (La riscoperta della), III 268
- Storico (Il giudizio), III 327

Storiografia sacra medioevale, III 350
 Stratificazioni sociali (Nuove), II 347
 Strauss, *Ateismo*, I 441
 Strumenti della comunicazione sociale, I 527
Strutturalismo, III 365
 I/ INTRODUZIONE. - II/ I PUNTI CHIAVE DELLO STRUTTURALISMO. - III/ STORIA DEL MOVIMENTO E SUE CORRENTI PRINCIPALI. - IV/ INTERPRETAZIONI FILOSOFICHE DELLO STRUTTURALISMO. VALUTAZIONE CRITICA. - V/ STRUTTURALISMO E TEOLOGIA
 — e teologia, III 368
 Strutturalista? (Verso una letteratura), II 109
 Strutture ecclesiali, I 417
 Suarez, *Diritto*, I 130
 Subordinazionismo, I 639
 Successione apostolica, I 407
 Successione nel ministero pastorale, I 409
 Suicidio, III 577
 Suolo urbano (Proprietà del), II 809
 Supplica, *Preghiera*, II 781
 Svolta antropologica (e catechesi), I 104

T

Teandrisimo, III 523
 Teatro, II 216
 Tecnica, II 348
 Tecnologica (civiltà), II 348
 Teilhard de Chardin, *Male*, II 437
 Televisione, I 527
 Tempio, I 656
 Tempo « durante l'anno », I 385
 Tempo libero, II 211
 Tempo pasquale, I 383
 Tempo, *Riflessione sapienziale - antropologia ed escatologia*, III 88
 Temporalità, *Storia - punto di vista filosofico*, III 324
 Tenda santa, *Sacerdotale (P)*, III 181
 Teologia biblica (Esegesi e), II 123
 Teologia cattolica, I 140
 — del XX secolo, III 585
 Teologia del diritto canonico, I 133
 — dei sacramenti, III 197
 — della storia universale, III 348
 — delle religioni e storia delle religioni, III 321
 — dialettica, I 195
Teologia e catechesi, I 99
 I/ PER UNA CORRETTA IMPOSTAZIONE DEL PROBLEMA: 1/ Il criterio di distinzione tra « teologi » e « catecheti ». 2/ La distinzione tra teologia e catechesi. 3/ La distinzione tra catechesi e catechetica. - II/ TEOLOGIA E CATECHESI NELL'AMBITO DEL MOVIMENTO CATECHISTICO CONTEMPORANEO: 1/ La catechesi concepita in termini di prolungamento della teologia. 2/ La catechesi, concepita come educazione della fede, pone grossi problemi alla teologia. 3/ La frattura tra due tipi di catechesi e di teologia. 4/ L'affermarsi di un nuovo tipo di catechesi e di teologia: la svolta antropologica. 5/ Catechesi e teologia si integrano a vicenda. - III/ ORIENTAMENTI PER UN MODELLO DI DIALOGO CORRETTO E FECONDO TRA TEOLOGIA E CATECHESI: 1/ Riconoscere lealmente il pluralismo teologico. 2/ Riconoscere

lealmente la complessità del processo catechetico. 3/ Teologi e catecheti devono evitare di strumentalizzarsi reciprocamente. 4/ La funzione critica e stimolatrice della teologia nei confronti della catechesi

Teologia e Filosofia, III 415

I/ PREMESSA STORICA AL CONFIGURARSI CONTEMPORANEO DEL CONFRONTO TEOLOGIA-FILOSOFIA. - II/ ALCUNE TRA LE POSIZIONI PIU' TIPICHE DELLA RIFLESSIONE CATTOLICA CONTEMPORANEA. - III/ ALCUNE TRA LE POSIZIONI PIU' TIPICHE DELLA RIFLESSIONE PROTESTANTE CONTEMPORANEA. - IV/ TENTATIVO DI BILANCIO

— della storia, III 349

— e storia della chiesa, I 251

— fondamentale, I 182

Teologia morale, I 279

I/ NATURA E AMBITO DELLA RIFLESSIONE MORALE CRISTIANA: 1/ La struttura dell'eticità. 2/ Fondamento e definizione della teologia morale. - II/ FONDAMENTI BIBLICI ED EVOLUZIONE STORICA DELLA PRASSI CRISTIANA: 1/ Il messaggio biblico e la morale cristiana. 2/ Il cammino storico della teologia morale. - III/ I CRITERI ERMENEUTICI DELLA RIFLESSIONE MORALE: 1/ La struttura costitutiva della prassi cristiana. 2/ L'odierna questione della sistematizzazione della teologia morale e l'ipotesi del dizionario

Teologia negativa, III 224

Teologia protestante, I 133

— moderna, I 139

Teologia spirituale (Trattato di), I 64

Teologico (Itinerario), III 655

Teologoumena, III 619

Teonomia, *Legge naturale*, II 377

Terra, *Sacerdotale (P)*, III 181

Testimonianza cristiana di fronte all'ateismo, I 449

Tillich P., *Teologia e filosofia*, III 421

Tolleranza (Il valore della), III 262

Tomista (La dottrina), I 344

Tommaso d'Aquino, *Scrittura sacra*, I 219

Torah, I 204

Tradizione, III 448

Premessa. - I/ LA TRADIZIONE COME PUNTO DI PARTENZA DELLA TEOLOGIA FONDAMENTALE. - II/ PROCESSI E STRUTTURE DELLA TRADIZIONE. - III/ LA TRADIZIONE « APOSTOLICA » E LE SACRE SCRITTURE. - IV/ LA TRADIZIONE COME ERMENEUTICA E COME PROLESSI. - V/ LA TRADIZIONE COME IMPEGNO PASTORALE E COME PROBLEMA ECUMENICO

— orale (Studio della), II 107

— e ministero, II 537

Traduzione, II 114

Trascendentale, III 463

I/ IL TRASCENDENTALE COME VALORE ONTOLOGICO. L'ORIGINE GRECA. - II/ IL FONDAMENTO TEOLOGICO DELLA TRASCENDENTALITÀ. IL MEDIOEVO. - III/ IL TRASCENDENTALE E LA SVOLTA ANTROPOLOGICA. - IV/ IL TRASCENDENTALE E LA SVOLTA FENOMENOLOGICA

Trascendenza della salvezza rispetto alla storia, III 357

Transustanziazione, II 148

Trasfigurazione, II 204

Triduo pasquale, I 383**Trinità, III 472**

Per un approccio metodologico al tema trinitario. - I/ RIVELAZIONE BIBLICA DI DIO PADRE, FIGLIO E SPIRITO: 1/ Dio, il Padre. 2/ Gesù, il Figlio. 3/ Protologia ed escatologia: premessa del modello del dogma e della teologia trinitaria. 4/ Lo Spirito del Padre e del Figlio. 5/ Economia cristocentrica e paradosso trinitario. - II/ GENESI E SIGNIFICATO DEL DOGMA TRINITARIO: 1/ Una chiave ermeneutica: l'evoluzione semantica del termine « mistero ». 2/ Dal kerygma al dogma. 3/ Eresia e ortodossia. - III/ ELABORAZIONE TEOLOGICA DELLA FEDE TRINITARIA: 1/ La riflessione tomistica nel quadro della speculazione trinitaria occidentale. 2/ Per un bilancio critico della teologia trinitaria occidentale. 3/ La Trinità come confessione di fede soteriologica

Trinitario (Dogma), III 482**Trozkij, Marxismo, II 480****Tuziorismo, III 259****U****Ubbidienza, III 558****Umanesimo, III 517****Umiltà, III 558****Umorismo, II 210****Ungheria, Marxismo, II 491****Unione ipostatica, III 473****Unità della Bibbia, II 120****Unità (La santa), II 613****Unzione degli infermi, III 499**

I/ IL PROBLEMA DELLA IDENTITÀ DEL SACRAMENTO. - II/ TEOLOGIA BIBLICA DELLA MALATTIA E DELLA UNZIONE. - III/ LA TRADIZIONE LITURGICA. - IV/ TEOLOGIA E MAGISTERO. - V/ SINTESI SISTEMATICA

Uomo: I/ Antropologia dal punto di vista filosofico, III 510

Premessa. - I/ PROFILO STORICO: 1/ Le origini della tradizione occidentale: l'essenza dell'uomo è la sua anima. 2/ La filosofia moderna: l'essenza dell'uomo è il suo pensiero. 3/ La svolta antropocentrica: l'uomo è essenzialmente il risultato della sua prassi storico-sociale e/o della sua decisione esistenziale-individuale. 4/ Il dibattito contemporaneo: la ricerca di una sintesi tra riflessione filosofica e scienze dell'uomo. - II/ RIPRESA TEORETICA: 1/ L'ambiguità dell'onto-teologia naturalistica e dell'antropo-teologia umanistica. 2/ La struttura dell'essere-personale e la dialettica dell'essere-umano: l'oggettività costituita come profilo formale dell'antropologia scientifica. 3/ La struttura dell'essere-personale e la dialettica dell'essere-umano: la soggettività costituita come profilo formale dell'antropologia fenomenologica. 4/ L'ermeneutica dell'assoluta differenza ontologica come orizzonte ultimo e totalizzante del sapere filosofico intorno all'uomo

Uomo: II/ Antropologia dal punto di vista teologico, III 523

I/ LA SITUAZIONE ATTUALE DELL'ANTROPOLOGIA TEOLOGICA. - II/ LA STORIA DEL « DE GRATIA ». - III/ LA STORIA DEL « DE DEO CREANTE ET ELEVANTE ». - IV/ VALUTAZIONE SINTETICA DELLA STORIA DEI TRATTATI ANTROPOLOGICI. - V/ LA VISIONE BIBLICA DELL'UOMO. - VI/ PROSPETTIVE SINTETICHE

Uomo è elevato alla vita soprannaturale, II 359

— è intelligente e libero, II 357

— è un essere creato, II 358

— nuovo, Paolo, II 563

— vecchio, Paolo, II 652

Utopia, III 536

I/ QUESTIONI DI DEFINIZIONE. - II/ FIGURE STORICO-TEORETICHE. - III/ UTOPIA E MARXISMO. - IV/ CADUTA « IDEOLOGICA » E LIMITE DELL'UTOPIA

V**Valore, I 590****Valori morali, I 287****Vangelo, I 205****Ventesimo (XX) secolo: vicenda della teologia cattolica, III 585****Verbo, II 220****Verginità, III 558**

— di Maria, II 465

Verità da credere o segno di credibilità?, *Cristianesimo - trascendenza del cristianesimo, sua pretesa di assolutezza*, I 638

Verità della Scrittura, I 233**Verticalismo e orizzontalismo, II 426****Vicenda della teologia cattolica nel secolo XX, III 585**

I/ CRISI MODERNISTA E SUO SEGUITO: 1/ Le tesi dei « modernisti ». 2/ Reazioni della teologia cattolica al modernismo. - II/ FERMENTI DI RINNOVAMENTO IN FRANCIA (1935-1955): 1/ Le Saulchoir. 2/ La « nouvelle théologie ». 3/ La teologia delle realtà terrestri. 4/ La teologia della storia. - III/ TEOLOGIA E PENSIERO ANTROPOCENTRICO: 1/ La teologia kerygmatica. 2/ Rahner. 3/ Schillebeeckx. - IV/ PRIMATO DELL'ERMENEUTICA: 1/ Il problema biblico: dall'esegesi storico-critica all'ermeneutica. 2/ K. Barth. 3/ R. Bultmann. 4/ La nuova ermeneutica. 5/ L'ermeneutica nella teologia cattolica. - V/ RADICALIZZAZIONE POLITICA DELLA TEOLOGIA: 1/ Teologia della secolarizzazione. 2/ Teologia politica. 3/ Teologia della liberazione. - VI/ EPISTEMOLOGIA E TEOLOGIA

Vescovi (il loro ruolo nell'impegno politico), II 736**Violenza e non-violenza, II 258, III 541**

I/ CONTESTO CULTURALE. - II/ CRITERI MORALI. - III/ VANGELO E VIOLENZA. - IV/ IL MOVIMENTO NON-VIOLENTO. - V/ CONCLUSIONE

Virtù morali, III 548

I/ EVOLUZIONE STORICA DELLA TRATTAZIONE DELLE VIRTÙ. - II/ LE VIRTÙ UMANE. - III/ VIRTÙ SOPRANNATURALI. - IV/ RIFLESSIONE CRITICA SULLE VIRTÙ

Virtù soprannaturali, III 556**Virtù tomiste, II 621****Visioni giudaiche, I 398****Vita, III 563**

I/ ANTICO TESTAMENTO. - II/ NUOVO TESTAMENTO. - III/ LA RIFLESSIONE ECCLESIALE SUI DATI BIBLICI. - IV/ PRINCIPII ETICI FONDAMENTALI

Vocazione, II 630**Volontario in causa, I 457****Wittgenstein, Neopositivismo e filosofia analitica, II 609**

INDICE

- 5 Piano dell'opera
- 8 Voci per discipline
- 10 Sigle e abbreviazioni
- 15 Abbreviazioni bibliche

2 TEMI E ORIENTAMENTI (continuazione)

- 17 Razionalismo illuministico (N. Bosco)
- 21 Redenzione: I/ Il gesto pasquale del Redentore (I. Sanna)
- 32 Redenzione: II/ La figura del Redentore (C. Molari)
- 43 Religione (fenomenologia della) (G. Morra)
- 55 Religione (nella morale) (D. Tettamanzi)
- 79 Retribuzione (A. Rudoni)
- 88 Riflessione sapienziale (antropologia ed escatologia) (F. Festorazzi)
- 102 Risurrezione di Cristo (C. Porro)
- 119 Risurrezione e immortalità (G. Barbaglio)
- 136 Rito (A. Rizzi)
- 148 Rivelazione (G. Ruggieri)
- 166 Romanticismo (N. Bosco)
- 170 Sacerdotale (P) (E. Cortese)
- 184 Sacramenti (E. Ruffini)
- 201 Scritti didattici giudeo-cristiani (Le lettere cattoliche di Giacomo, Pietro, Giuda) (G. Tosatto)
- 212 Scuola (ed educazione) (M. Reguzzoni)
- 220 Secolarizzazione (P. Vanzan)
- 231 Segno-simbolo (D. Sartore)
- 243 Sessualità (P. Piva)
- 256 Sistemi morali (L. Rossi)
- 265 Situazione (etica della) (G. Palo)
- 273 Sociale (E. Chiavacci)
- 282 Sociologia della religione (E. Roggero)
- 293 Soprannaturale (G. Colombo)
- 301 Sostanza (E. De Dominicis)
- 308 Storia delle religioni (oggetto e metodo) (U. Bianchi)
- 323 Storia (punto di vista filosofico) (V. Melchiorre)
- 337 Storia-storicità (G. Angelini)
- 365 Strutturalismo (P. Valori)
- 370 Teologia dei sinottici (G. Segalla)
- 387 Teologia (della restaurazione) del giudaismo incipiente (R. Cavedo)
- 400 Teologia delle religioni non cristiane (L. Sartori)
- 415 Teologia e filosofia (A. Margaritti)
- 429 Teologia nella pietà: culto, preghiera, rito (G. Ravasi)
- 448 Tradizione (T. Citrini)
- 463 Trascendentale (U. Pellegrino)
- 472 Trinità (A. Milano)
- 499 Unzione degli infermi (G. Gozzelino)
- 510 Uomo: I/ Antropologia dal punto di vista filosofico (P. Sequeri)
- 523 Uomo: II/ Antropologia dal punto di vista teologico (L. Serentà)
- 536 Utopia (G. Crinella)
- 541 Violenza e non-violenza (L. Spallacci)
- 548 Virtù morali (T. Goffi)
- 563 Vita (P. Sardi)

3 VERSO LA SINTESI

- 585 La vicenda della teologia cattolica nel secolo XX (G. Angelini)
- 649 Prospettive per una visione organica della teologia (L. Serentà)
- 659 Indice analitico