

CONCILIUM

rivista internazionale di teologia

CATHERINE CORNILLE (ed.)

I FONDATORI DI CONCILIUM

Una eredità permanente

Testi di

Y. CONGAR, K. RAHNER, J.B. METZ, E. SCHILLEBEECKX, H. KÜNG



QUERINIANA

versione pdf gratuita

CONCILIUM

I FONDATORI DI CONCILIUM

Una eredità permanente

versione pdf gratuita

Editoriale

Nell'aprile del 2021, è scomparso l'ultimo dei fondatori della rivista *Concilium*. Yves Congar, Karl Rahner, Johann Baptist Metz, Edward Schillebeeckx e Hans Küng lanciarono la rivista nel 1965, proprio a ridosso del concilio Vaticano II, con l'obiettivo di dare voce alle nuove correnti teologiche che soffiavano nella chiesa e nella teologia, e di diffondere e far avanzare ulteriormente le riforme avviate durante il Concilio. Ognuno dei fondatori è un gigante della teologia, che ha plasmato non solo la traiettoria della rivista, ma della teologia cristiana in generale nella seconda metà del XX secolo e oltre. Essi sono stati pionieri di un nuovo modo di fare teologia in uno spirito di apertura al mondo, allargando i confini della riflessione teologica mediante l'integrazione di prospettive e metodi provenienti dalle scienze sociali, dalla filosofia moderna e dalla storia. Spesso le idee teologiche per le quali sono diventati famosi sono state presentate dapprima negli articoli per *Concilium*, e anzi i loro contributi contengono talvolta delle idee teologiche originali che non sono state pubblicate altrove. Tutti loro hanno curato numerosi fascicoli della rivista, donandole quella reputazione, di cui continua a godere, di rivista internazionale di teologia progressista, che tenta di rimanere fedele alla chiesa e alla tradizione cristiana.

Con la scomparsa della generazione originaria, noi, membri dell'attuale comitato di direzione della rivista, abbiamo ritenuto doveroso rendere omaggio ai fondatori raccogliendo due tra i loro articoli più significativi. Dal momento che molto della loro visione teologica rimane di grande rilievo ancora oggi, non è stato facile operare una selezione tra i loro molti contributi alla rivista. Perciò abbiamo incluso alla fine un elenco con la maggior parte degli altri articoli pubblicati negli anni. Inoltre, abbiamo invitato alcuni teologi ottimi conoscitori del pensiero di ciascuno dei fondatori a commentare brevemente gli articoli qui riproposti, collocandoli nel più ampio contesto della loro opera teologica. Si aggiunge così una dimensione importante ed originale a questo numero speciale commemorativo.

Per Yves Congar, abbiamo scelto il testo *La Chiesa come popolo di Dio*, perché ha influito profondamente sulla comprensione della chiesa durante e dopo il concilio Vaticano II. L'articolo è apparso nel primissimo fascicolo di *Concilium* e, in maniera sorprendente, offre una difesa sfumata dell'espressione "popolo di Dio", mettendone in luce i meriti ma anche la necessità di integrarla con altre metafore. L'articolo sulla *Ricezione come realtà ecclesiologicala* è un *tour de force* nella storia della chiesa, volto a dimostrare che l'efficacia ultima degli insegnamenti della chiesa non risiede nella loro promulgazione, ma nella ricezione da parte dei fedeli. Nel suo commento a questi articoli, Richard Gaillardetz pone l'accento sul ruolo determinante svolto da Congar nella stesura di molti dei documenti conciliari, e sul modo in cui la sua concezione della chiesa come popolo di Dio e la sua comprensione della ricezione, sebbene non incontrovertibili all'epoca, hanno dato forma al concetto di sinodalità che si è guadagnato oggi un'attenzione particolare.

I contributi di Karl Rahner riflettono la sua acuta consapevolezza delle sfide poste alla fede e alla teologia cristiana dal mondo moderno così come dagli sviluppi interni [alla chiesa]. Il suo articolo *Ideologia e cristianesimo* propone delle argomentazioni convincenti sul perché la fede cristiana non dovrebbe essere etichettata come un'ideologia, avvertendo anche al contempo i cristiani della possibilità e del rischio di scadere nell'ideologia. Il contributo sul *Pluralismo teologico* suona ancor più

vero oggi di allora. Rahner sottolinea la dura realtà per cui non sembra esservi un terreno o un discorso comune che consenta ai teologi di non essere d'accordo o addirittura di rendersi conto di dove i loro sistemi differiscano, o anche di come valutare teologie diverse. Pur non offrendo risposte né soluzioni a questo problema, Rahner evidenzia la possibilità di vivere la concordia o l'unità nella vita sacramentale e nell'agire nel mondo. Nel proprio commento ai due testi, Matthew Ashley propone un'utile spiegazione di alcuni termini e idee rahneriane, per esempio del termine "transmanenza" e del famoso concetto di "esperienza trascendentale". Punta anche i riflettori sul coraggio e l'originalità di Rahner, come pure sulla sua umiltà nell'affrontare delle questioni teologiche complesse.

Gli articoli di Edward Schillebeeckx selezionati aprono una finestra sulla sua esplorazione di alcune delle nozioni e dei temi distintivi, per esempio l'importanza delle "esperienze di contrasto" nell'esistenza cristiana e nella riflessione teologica, e la necessità per la chiesa di impegnarsi nel mondo politico con una prospettiva critica e profetica plasmata dal concetto di regno di Dio. Fortemente influenzato da Metz, Schillebeeckx afferma anche il mondo e la storia quali fonte di rivelazione continua e il ruolo del magistero nel discernere e affrontare la verità rivelatasi nella storia. Nel commentare questi articoli, Stephan van Erp sottolinea che nel pensiero di Schillebeeckx dopo il Vaticano II si è verificato uno spostamento radicale verso l'esperienza e l'approccio ermeneutico. In contrasto con la critica per la quale egli avrebbe dato la priorità o enfatizzato l'esperienza rispetto alla rivelazione, van Erp evidenzia che Schillebeeckx considerava la croce come il simbolo dell'irriducibilità della fede e della speranza cristiana all'esperienza e alla realtà vissuta.

Gli articoli di Johann Baptist Metz scelti per questo fascicolo si concentrano sul suo enorme contributo allo sviluppo della teologia politica e sulla sua riflessione circa lo spazio del male e della sofferenza nella riflessione teologica cristiana. Entrambi i testi evidenziano il bisogno per la chiesa d'impegnarsi appieno nelle realtà sociali e politiche, o meglio ancora di dispiegare le potenzialità socio-politiche della fede, senza per questo fornire delle risposte facili o pronte alla realtà del peccato e della sof-

ferenza. Mentre la chiesa deve impegnarsi nel mondo, il suo orientamento escatologico fornisce una lente critica e liberatoria sul presente. Nel proprio commento, Dietmar Mieth, lui stesso appartenente alle prime generazioni di curatori della rivista, porta l'attenzione sull'approccio particolare di Metz al dolore, non come problema da spiegare in rapporto al peccato e al male, ma in quanto realtà che richiama alla solidarietà cristiana e alla riflessione teologica critica. È quanto viene espresso dal concetto di mistica dagli occhi aperti, che fa appello a una deprivatizzazione della teologia e a un suo coinvolgimento con la teoria critica. Comunque, Mieth solleva degli interrogativi sul ruolo della chiesa, anch'essa un'istituzione non esente dal peccato, in questo processo.

Molti dei contributi di Hans Küng alla rivista si sono concentrati sullo sviluppo di un consenso etico tra le religioni mondiali e sullo sviluppo di un "éthos mondiale". L'articolo qui ripresentato dimostra che Küng non era affatto uno sprovveduto circa le differenze e le "controversie spettacolari" tra le religioni, nei termini delle rispettive interpretazioni dei principi etici di base. Eppure, si è impegnato fino alla fine della sua vita sull'importanza di sviluppare standard etici comuni di convivenza tra le religioni come base per la pace nel mondo. L'articolo *Il concilio dimenticato* riflette la sua mente critica e la sfida coraggiosa alla chiesa. Pur plaudendo ai numerosi sviluppi a partire dal Vaticano II nel campo dell'ecumenismo, della libertà religiosa, della liturgia e dell'apertura al mondo secolare, richiama al contempo l'attenzione sulla sua natura incompiuta e sulla necessità di una riforma nell'ambito della morale sessuale, del celibato sacerdotale, dell'elezione dei vescovi e del Papa. Nel suo commento agli articoli di Küng, Werner Jeanrond richiama l'attenzione sull'accento posto sulla necessità di una critica e di una riforma continua della chiesa e della società, e sottolinea l'importanza centrale dell'"*humanum*" come criterio centrale in questo processo di riforma. Ci ricorda che per Küng tutta l'etica deve fondarsi sulla religione, o su un riferimento all'incondizionato quale base per un comportamento etico.

I fondatori di *Concilium* erano tutti bianchi, maschi e chierici. Ma non avevano timore di portare avanti l'agenda teologica,

rischiando di essere criticati e ostracizzati dal magistero e dalle voci teologiche più conservatrici. Ognuno di loro in particolari momenti della propria carriera è stato sottoposto a delle indagini per le proprie posizioni teologiche. Ma il loro coraggio intrepido ha saputo aprire delle porte per le voci nuove e per ulteriori sviluppi teologici. La composizione del Comitato editoriale di *Concilium* ha fatto parecchia strada da allora, accogliendo molte donne, sia laiche che religiose, e persone di colore. La rivista ha anche potuto offrire un'eco maggiore alle voci di quanti si trovano ai margini della chiesa, nonché a una varietà di forme della teologia della liberazione. Tutto questo, però, fa parte della loro eredità, della loro attenzione per le realtà vissute, per le voci delle persone, per le esperienze di contrasto e per la necessità che la chiesa ha di uscire dalla sfera privata, impegnandosi nei campi della politica e dell'etica. Per questo e per molto altro, la rivista *Concilium* e il mondo della teologia cristiana hanno con loro un debito enorme.

CATHERINE CORNILLE

La Chiesa come Popolo di Dio

INTRODUZIONE

Nello schema conciliare *De Ecclesia* è stato introdotto, in seguito all'intervento della Commissione di coordinamento, un capitolo *De Populo Dei in genere*; tale capitolo venne inserito tra il capitolo I sul Mistero della Chiesa e il capitolo che tratta della gerarchia e in modo particolare dei vescovi. Dopo aver mostrato le origini divine della Chiesa nella Trinità santa e nella Incarnazione del Figlio di Dio, si è voluto inoltre mostrare:

1) che questa Chiesa si costruisce nella storia umana; 2) che essa, in seno all'umanità, si estende a diverse categorie di uomini i quali sono in atteggiamenti diversi gli uni dagli altri di fronte alla pienezza di vita presente nel Cristo e di cui la Chiesa da Lui fondata ne è il sacramento; 3) si è voluto infine mostrare ciò che è comune a tutti i membri del Popolo di Dio, prima di qualsiasi distinzione di ufficio e di stato particolare, considerandosi sul piano della dignità dell'esistenza cristiana.

La prima intenzione è appena trattata di passaggio nel testo conciliare, così che non risponde bene al desiderio espresso dal Santo Padre nella allocuzione del 17 ottobre 1963 agli Osservatori: «Questa trattazione che voi chiamate propria di una teologia concreta e storica, centrata sulla Storia della salvezza, noi volentieri accettiamo da parte nostra come un'idea in ogni modo degna di essere studiata ed approfondita». La terza in-

tenzione ha trovato più ampia trattazione, ma tuttavia non si è sviluppata una antropologia cristiana, una immagine dell'uomo cristiano. Il capitolo ha assunto alla fine questo aspetto: una prima parte, sostanziale, nella quale si sviluppa questa terza intenzione; segue poi una trattazione *de membris Ecclesiae* che riguarda la seconda intenzione; senza però che l'espressione «membri della Chiesa» sia usata poiché avrebbe suscitato interminabili discussioni. Queste due parti sono unite tra loro da un paragrafo sulla universalità o cattolicità del Popolo di Dio.

L'iniziativa presa dalla Commissione di coordinamento è un fatto che ha importanti conseguenze. Il nuovo capitolo non è importante solo per il suo contenuto, ma già per il titolo che porta e per la sistemazione che ha ricevuto nella Costituzione. Le parole hanno un loro valore e, possiamo dire, una loro vitalità. L'espressione «Popolo di Dio» porta in se stessa una così grande densità e una tale sostanza che è impossibile usarla per ripensare la realtà della Chiesa senza che il pensiero venga impegnato in particolari prospettive. Quanto poi al luogo che occupa questo capitolo, noi conosciamo il valore dottrinale a volte decisivo del susseguirsi delle varie questioni e del posto particolare occupato dall'una o dall'altra. Nella *Summa* di San Tommaso questo ordine delle questioni è, per un certo dato di fatto, un elemento molto importante per la intelligibilità.

Nello schema *De Ecclesia* si poteva seguire questo ordine: Mistero della Chiesa, Gerarchia, Popolo di Dio in generale. Ma in tale ordine non sarebbe stata posta in luce la terza intenzione di cui parlavamo: esporre ciò che riguarda i valori comuni a tutti i membri della Chiesa, prima di ciò che li può differenziare secondo i loro uffici o lo stato proprio di vita. Per di più si sarebbe suggerita l'idea che il primo valore nella Chiesa è l'organizzazione gerarchica, e cioè la distribuzione dei membri secondo un ordinamento di superiorità e di subordinazione.

Al contrario si è seguito quest'altro ordine: Mistero della Chiesa, Popolo di Dio, Gerarchia. In tale modo si è posto come primo valore la qualità di discepolo, la dignità propria dell'esistenza cristiana come tale o la realtà di un'ontologia di grazia, e si è posta in seguito, all'interno di questa realtà, una struttura

gerarchica propria di un'organizzazione sociale. È precisamente la via seguita dal Signore che ha in primo luogo creato e poi riunito dei discepoli, tra i quali ne ha scelti dodici dei quali ha fatto i suoi Apostoli, e tra i quali in seguito ha eletto Simon Pietro per costituirlo capo del Collegio apostolico e della Chiesa. Non è forse lo stesso fatto che troviamo nel Nuovo Testamento studiando il tema così importante del servizio e della Gerarchia come servizio¹? È all'interno di un popolo interamente caratterizzato dal servizio come dalla sua forma particolare di esistenza che alcuni membri sono posti in una posizione di comando, la quale non è altro che una posizione di servizio responsabile. Le conseguenze derivanti dalla visuale acquistata dal capitolo *De Populo Dei* nell'ordine che abbiamo segnalato andranno chiarendosi con il tempo; e siamo convinti che esse saranno rilevanti. Ne risulterà tutto un nuovo equilibrio per il trattato della Chiesa, secondo il v. 12 del cap. 4 della Lettera agli Efesini, dove S. Paolo definisce così il posto e la funzione dei gradi gerarchici: «Organizzando in tale modo i santi (cioè i cristiani) per l'opera del ministero (che è opera di tutto il corpo e che S. Paolo definisce come) la costruzione del Corpo di Cristo».

E tuttavia il Concilio nel capitolo II della sua Costituzione *De Ecclesia* ha assorbito solo parzialmente il lavoro di ricupero della nozione biblica di Popolo di Dio che è stata una delle caratteristiche della ecclesiologia cattolica negli anni 1937- 1957².

¹ Cfr. *La Hiérarchie comme service d'après le Nouveau Testament et les documents de la Tradition*, in *L'Episcopat et l'Eglise universelle* (Coll. Unam Sanctam, 39), Paris 1962, pp. 67-99.

² Si è avuta una riscoperta dell'idea di Popolo di Dio prima ancora degli studi critici di Koster o di Cerfaux, come frutto dello sforzo mediante il quale un poco ovunque si era cercato di riportare la Chiesa alle sue basi bibliche e al Disegno di Dio inaugurato in Abramo. Cfr. delle notizie al proposito in U. VALESKE, *Votum Ecclesiae*, München 1962, p. 202, n. 62. Il nostro studio ivi citato, pubblicato in francese in *Esquisses du Mystère de l'Eglise*, Paris 1941, p. 11ss., era stato scritto nel maggio 1937.

I/ IL RINNOVAMENTO DELL'IDEA DI POPOLO DI DIO NELLA TEOLOGIA CONTEMPORANEA

Non è sempre possibile precisare il punto di partenza e l'origine delle idee che nel corso di alcuni anni hanno influito largamente sul pensiero. L'idea di «Popolo di Dio» si è affermata nella teologia cattolica tra gli anni 1937-1942. La riscoperta di essa è stata compiuta da uomini che, superando il punto di vista piuttosto giuridico di una fondazione della Chiesa fatta in una determinata circostanza da Cristo, cercavano lo svolgersi del Disegno di Dio nell'insieme delle Scritture. Sono stati così condotti a riscoprire la Chiesa come continuazione di Israele, a porre il fatto della Chiesa nella prospettiva più vasta della storia della salvezza, a concepirla come il Popolo di Dio nella sua forma di esistenza nei tempi messianici. Questo era a sua volta legato alla riscoperta della natura o della dimensione storica della Rivelazione e dell'opera della salvezza; una riscoperta che culminava poi in quella della escatologia. Tutto questo avveniva nel momento in cui, grazie al movimento liturgico e soprattutto all'Azione Cattolica, si comprendeva in un modo nuovo che la Chiesa non è solo istituzione, un insieme di mezzi oggettivi di grazia, ma che è fatta di uomini che Dio chiama e che rispondono a questa chiamata.

Il movimento liturgico che allora nasceva e l'Azione Cattolica che era in pieno sviluppo avevano condotto ad una scoperta entusiasta della nozione di Corpo mistico. Lo studio critico veniva a questo punto. In un piccolo libro incisivo il p.M.D. Koster discuteva una certa idea della Chiesa come Corpo Mistico (1940)³. Secondo l'autore essa aveva contribuito a mantenere l'ecclesiologia in uno stato prescientifico. Bisognava ora passare alla elaborazione di una vera definizione della natura della Chiesa: doveva essere cercata nella idea di Popolo di Dio

³ M.D. KOSTER, O.P., *Ekklesiologie im Werden* (L'Ecclesiologia in divenire), Paderborn, 1940. K. ADAM criticò assai vivamente il libro in *Theol. Quartalschrift*, Tübingen 1941/4, pp. 145-166. Del medesimo cfr. *Volk Gottes im Wachstum des Glaubens* (Il popolo di Dio nella crescita della fede), Heidelberg 1950; *Von den Grundlagen der Kirchengliedschaft* (Basi dell'appartenenza alla Chiesa come membri), in *Die Nette Ordnung*, 4 (1950) p. 206ss.

(del Cristo), nel quale gli uomini entrano mediante il battesimo e sono organizzati mediante la confermazione e l'Ordine; sono questi i sacramenti che imprimono un carattere, ma che allo stesso tempo sono segni giuridici mediante i quali si struttura visibilmente il Popolo di Dio, e sono pure simboli soprannaturali efficaci della grazia mediante i quali questo popolo trova la vita soprannaturale e la salvezza.

Poco tempo dopo, L. Cerfaux partiva da un altro punto di vista e usava la tecnica dell'analisi filologico-esegetica, mostrando che il concetto di corpo (mistico)⁴ non era per S. Paolo il concetto *fondamentale* mediante il quale si *definisce* la Chiesa: S. Paolo era partito dall'idea giudaica di Israele come Popolo di Dio al quale appartengono il testamento e le promesse, la conoscenza e il culto del vero *Dio*, infine la sua stessa Presenza. I cristiani sono il popolo *nuovo* in profonda continuità con Israele, e la loro assemblea, come quella di Israele, si chiama «chiesa di Dio». S. Paolo aveva chiamato poi il nuovo Israele secondo lo Spirito con il nome di «Corpo», solo per esprimere l'unità profonda nel Cristo delle comunità o «chiese», e l'esistenza celeste della Chiesa nella sua unione mistica al Cristo: ma questo di «Corpo di Cristo» è solo un attributo trascendente della Chiesa, mentre la sua definizione (se vogliamo usare questa parola) sul piano del concetto fondamentale rimane quella di «Popolo di Dio». Anche l'esegeta protestante A. Oepke concordava con Cerfaux sulle conclusioni raggiunte, pur non concordando in tutte le particolarità tecniche⁵. Non intendiamo certo presenta-

⁴ L. CERFAUX, *La Théologie de l'Eglise suivant Saint-Paul* (Unam Sanctam 10), Paris 1942.

⁵ A. OEPKE, *Das neue Gottesvolk in Schrifttum, Schauspiel, bildender Kunst und Weltgestaltung* (Il nuovo popolo di Dio nella letteratura, nello spettacolo, nelle arti plastiche e nella sua influenza sul mondo), Gütersloh 1950, e quindi in *Leib Christi oder Volk Gottes bei Paulus?* (Corpo di Cristo o Popolo di Dio, in S. Paolo?), in *Theologische Literaturzeitung*, 79 (1954) coll. 363-368. Oepke dimostra che già nel pensiero giudaico vi è un passaggio logico da *popolo* a *corpo*, ma non inversamente. La nozione di corpo è una costruzione, una elaborazione, non un concetto primo. S. Paolo è partito dall'idea di Popolo di Dio: è di questo che egli parla nella sua predicazione missionaria e quando propone la sua dottrina della giustificazione. Solo in seguito egli passa, come accedendo ad una dottrina più profonda per l'uso dei fedeli, all'affermazione del Cristo *in* noi ed a tutte le conseguenze etiche della *vita in Christo*.

re qui i numerosi studi strettamente esegetici consacrati al tema del Popolo di Dio¹.

Varie trattazioni recenti di ecclesiologia riservano un settore alla nozione di Popolo di Dio, o sono persino svolte nel quadro di tale idea. Dom Ansgar Vonier, dopo avere scritto *The Spirit and the Bride* (Londra 1935, trad. it., *Lo Spirito e la Sposa*, Firenze, Libr. ed. Fiorentina) dove presentava la Chiesa come Sposa pura del Signore glorioso vista nell'assoluto della sua esistenza soprannaturale, pubblicava un libro di minor mole che intitolava *The People of God* (Londra 1937, trad. franc., *Le Peuple de Dieu*, Lyon 1943) nel quale studiava o almeno evocava l'aspetto umano e storico di questa Chiesa. Secondo Dom Vonier l'espressione «Chiesa» indicava l'aspetto sacramentale e cultuale, mentre l'espressione «Popolo di Dio» indicava l'elemento vitale, della vita totale di Dio nell'umanità. Questa nozione di «Popolo di Dio» era dunque presa e nel senso della storia della salvezza e come concetto di compensazione ad

¹ Citiamo in particolare H.F. HAMILTON, *The People of God* (Il popolo di Dio), 2 voll., Oxford 1912 (ha un interesse ecclesiologico: mostra il significato permanente dell'Antico Testamento e della sua religione, la nascita e il significato delle funzioni e del ministero ecclesiastico); E. KÄSEMANN, *Das Wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbriefe* (Il popolo nomade di Dio. Una ricerca sulla lettera agli Ebrei), Göttingen 1938. H. STRATHMANN, art. Λαός; nel *Wörterbuch zum N.T.* di Kittel, IV, pp. 29-57. N.A. DAHL, *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums* (Il popolo di Dio. Studio sulla coscienza ecclesiale del Cristianesimo primitivo), Oslo 1941: studio fondamentale, che ebbe poca risonanza a causa della guerra, ma che ha avuto una nuova edizione nel 1962. C. SPICQ, *L'Eglise du Christ*, in *La Sainte Eglise universelle* (Cahiers théol. de l'actualité protest.), Neuchâtel et Paris, 1948, pp. 175-219. F. ASENSIO, *Yahve y su Pueblo*, Roma 1953. J.M. NIELEN, *Gottesvolk und Gottessohn: Zum christlichen Verständnis des Alten Testaments* (Popolo di Dio e Figlio di Dio. Per una comprensione cristiana dell'A.T.), Frankfurt 1954. G. VON RAD, *Das Gottesvolk im Deuteronomium* (Il popolo di Dio nel Deuteronomio), Stuttgart 1929, e *Theologie des Alten Testaments* (Teologia dell'A.T.), I, München 1957. H.J. KRAUS, *Das Volk Gottes im Alten Testament*, 1958 (trad. francese: *Le Peuple de Dieu dans l'A.T.*, Neuchâtel-Paris 1960); W. TRILLING, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus Evangelium* (Il vero Israele. Studi sulla teologia del Vangelo di Matteo), Leipzig 1959. H. WILD-BERGER, *Yahves Eigentumsvolk. Eine Studie zur Traditionsgeschichte u. Theologie des Erwählungsgedankens* (Il popolo scelto da Jahvé. Uno studio sulla storia della tradizione e sulla Teologia del concetto di elezione), Zürich-Stuttgart 1960.

una nozione eccessivamente perfetta e persino gloriosa della Chiesa.

Il tema è trattato più biblicamente da p. Frank B. Norris, *God's own People. An introductory Study of the Church* (Il popolo di Dio. Studio introduttivo della Chiesa), Baltimore, 1962. La Chiesa è questo popolo che Dio si è creato, che era come in gestazione nella storia di Israele e che è stato costituito nella forma di Chiesa quale noi conosciamo, attraverso l'opera del Verbo incarnato e la venuta del suo Spirito.

Ma è nella teologia di lingua tedesca che il tema del Popolo di Dio ha maggiormente penetrato l'ecclesiologia. M. Schmaus gli dedica una sezione di informazione positiva nella sua *Dogmatik*². I. Baeckes lo ha proposto con insistenza, arrecando pure una ricca collezione di testi³. E vi sarebbero parecchi altri autori da citare⁴. Segnaliamo solo la vigorosa costruzione del canonista Kl. Mörsdorf che si riallaccia al tentativo di D. Koster⁵. Egli definisce la Chiesa come un popolo di Dio strutturato

² *Katholische Dogmatik*, t. III: *Die Lehre von der Kirche*. Cfr. trad. it., *La Chiesa*, Vol. III/I, Marietti, Torino.

³ *Die Kirche ist Volk Gottes im Neuen Bund* (La Chiesa è il Popolo di Dio nel N.T.), in *Trierer Theolog. Zeitschr.*, 69 (1960) p. 111-117; *Gottes Volk im Neuen Bund*, *ibid.*, 70 (1961) p. 80-93; *Das Volk Gottes im Neuen Bund*, in *Kirche, Volk Gottes*, edito da H. ASMUSSEN, Stuttgart 1961, pp. 97-129.

⁴ H. HANSSLER, *Das Gottesvolk der Kirche* (Il popolo di Dio della Chiesa), Düsseldorf 1960 (non tratta veramente il nostro tema; spiega in termini accessibili al grande pubblico l'azione dei cristiani nel mondo). O. SEMMELROTH, *Um die Einheit des Kirchenbegriffs* (Per l'unità del concetto di Chiesa), in *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln-Köln 1957, pp. 319-335 (soprattutto pp. 321-323). K. RAHNER utilizza il vocabolo «Popolo di Dio» in un senso particolare per designare l'umanità in quanto essa si trova, per la presenza di Cristo, consacrata a Dio e in una situazione oggettiva di salvezza possibile per ogni uomo; la Chiesa è chiamata a costituire questa umanità salvata in una società formale; cfr. *Schriften zur Theologie*, t. II. Einsiedeln-Köln 1955, p. 84ss.; trad. franc., *Ecrites Théologiques*, II, Paris 1960, pp. 101ss.

⁵ *Die Stellung der Laien in der Kirche* (La posizione dei laici nella Chiesa), in *Revue de Droit canonique*, vol. 10-11 (Mélanges en l'honneur de S.E. le Cardinal Julien), 1960-61, pp. 214-234. Nel suo *Lehrbuch des Kirchenrechts* (Manuale di Diritto canonico), 7 ediz. 1953, p. 25, MÖRSDORF definisce la Chiesa come «il nuovo Popolo di Dio esistente secondo un certo ordine gerarchico, riunito per realizzare il regno di Dio». Cfr. pure: *Die Kirchengliedschaft im Lichte der kirchlichen Rechtsordnung* (L'appartenenza alla Chiesa come membro alla luce dell'ordinamento giuridico ecclesiastico), in *Theologie und Seelsorge*, 1944, p. 115ss.

secondo il tipo di un corpo organico che possiede membra e capo, e perciò secondo un certo ordine gerarchico; e come un popolo riunito per realizzare il regno di Dio. Questo popolo di Dio è strutturato e organizzato su di una base sacramentale mediante le consacrazioni del battesimo, della confermazione (che completa il battesimo) e dell'Ordine, questo a sua volta gerarchizzato in diaconato, presbiterato ed episcopato. Tutti i membri di questo popolo partecipano all'attività della Chiesa, e Mörsdorf sviluppa qui tutta una teologia assai positiva del laicato; alcuni poi sono scelti in modo particolare dagli altri per partecipare in altro modo a questa attività nel triplice ambito del culto, dell'insegnamento e del ministero pastorale.

II/ INTERESSE E SERVIZIO CHE PUÒ PORTARE L'IDEA DI «POPOLO DI DIO» NEL PENSARE E NELL'ESPORRE IL MISTERO DELLA CHIESA

1 / *Valore storico*

Anzitutto la nozione di Popolo di Dio si presta a sottolineare la continuità della Chiesa con Israele. Per se stessa è una nozione che conduce a considerare la Chiesa in una storia dominata e definita dal Disegno di Dio sull'uomo, un disegno di alleanza e di salvezza: Popolo di Dio suppone Disegno di Dio, e perciò Storia sacra. Sappiamo che questo disegno e questa storia si traducono in un intervento storico, positivo e di grazia di Dio; ma sappiamo pure che questo intervento, per *singolare* che esso sia (è una nota essenziale al suo carattere storico), è diretto alla universalità degli uomini, anzi a tutta la creazione legata ad essi con uno stesso destino.

Riannodando in questo modo la Chiesa all'Antico Testamento, si attribuiscono ad essa contemporaneamente tutti i valori appartenenti alla nozione biblica di Popolo di Dio, valori che determinano lo statuto religioso di questo popolo: *a)* l'idea di *elezione* e di *chiamata* (*ecclesia-convocatio*). Questa idea era troppo dimenticata nei trattati classici *De Ecclesia*: quali rapporti vi

erano infatti fra il trattato della predestinazione o quello della Grazia, e il trattato della Chiesa? Nella Scrittura l'elezione non è un privilegio, poiché essa è sempre accompagnata da un servizio e da una missione: si è scelti e separati *per* compiere un disegno di Dio che sorpassa la persona eletta. Tutta la Bibbia è pervasa dall'idea di *pars pro toto*, idea che ritroviamo in quella delle primizie. *b)* l'idea, così ricca, di *alleanza*. *c)* l'idea di consacrazione a Dio: il Popolo di Dio è dedicato alla sua lode, ad essere il suo testimone, a vivere per servirlo, per glorificare e far glorificare il suo Nome. Esso gli appartiene: *populus acquisitionis* (1 Pt 2,9). *d)* e infine l'idea di *promesse*: non solo le promesse di assistenza («Sarò con te»: Es 3,12; Mt 28,20), ma le promesse di compimento, e perciò una tensione verso l'avvenire e, alla fine, verso l'escatologia. Uno dei più grandi recuperi della teologia cattolica contemporanea è stato quello del senso escatologico, il quale suppone un senso della Storia e del Disegno di Dio che conduce verso una consumazione. È un'altra cosa e qualcosa di più di uno studio statico «de Novissimis» come veniva svolto comunemente nei manuali di Teologia. Abbiamo l'impressione che nella presentazione della Religione soprattutto come culto e come obbligazione morale, cosa che avveniva sotto l'influsso dei Classici del sec. XVII, noi abbiamo un poco perduto il sentimento che il Cristianesimo presenta *una speranza*, ed una speranza totale, anche per il mondo cosiddetto materiale. Questa Religione «ragionevole» aveva lasciato laicizzarsi l'escatologia. E infatti, quando i cristiani non si curavano molto di questo aspetto del loro messaggio, nascevano le filosofie della storia (Vico, Montesquieu), che preparavano le grandi interpretazioni moderne di una storia del mondo senza Dio e senza Cristo (Hegel, Marx). Di fronte ad una Religione senza mondo, gli uomini formulavano l'ideale di un mondo senza Religione. Ora noi usciamo da questa miserevole situazione, il Popolo di Dio riprende coscienza del suo carattere messianico e di essere il portatore della speranza di un compimento del mondo in Gesù Cristo.

L'idea di Popolo di Dio introduce dunque qualcosa di dinamico nella dottrina sulla Chiesa. Questo Popolo ha una vita ed è in cammino verso un termine fissato da Dio. Il Popolo di Dio è nel mondo come il sacramento della salvezza offerto al mondo, poiché esso è eletto, istituito, consacrato da Dio per essere

il suo servo e il suo testimone. E con questo si vuol dire: poiché Dio vuole (di volontà antecedente) la salvezza di tutti gli uomini, ha posto nel mondo una causa in sé sufficiente per condurre a termine effettivamente questa sua volontà. Ha perciò messo nel mondo Gesù Cristo e, dipendentemente da Lui e derivata da Lui, la Chiesa Popolo messianico formato secondo la nuova e definitiva fase dell'alleanza, vivente dei beni di questa alleanza attraverso i mezzi che il Signore ha per questo stabiliti. Il Popolo di Dio formato dalla Rivelazione, dalle istituzioni e dai sacramenti della nuova e definitiva fase della alleanza, è, in mezzo al mondo e per il mondo, il segno e come il sacramento di salvezza offerto a tutti gli uomini.

Poiché è un Popolo in cammino verso una consumazione, cioè un perfezionamento definitivo, e un Popolo servo e testimone, il Popolo di Dio è votato a proseguire nella sua espansione o dilatazione, come ammirabilmente si esprimono tanti testi antichi per indicare l'idea della Missione. Questo aspetto è frequentemente espresso nei testi liturgici, e precisamente nei termini di *populus* o di *populi*.

Ponendo la Chiesa nel quadro della Storia della salvezza, la nozione di Popolo di Dio permette in modo particolare di affrontare la difficile ma importante questione d'Israele, cioè del popolo giudaico secondo la carne, il quale attualmente è «inciampato» (*Rm* 11,11), ma che rimane popolo eletto ed amato da Dio⁶. La relazione tra il «mistero di Israele» e quello della Chiesa, che non possiamo sottrarci allo sforzo di comprendere, non può essere adeguatamente studiata se non in una prospettiva di Storia della salvezza, sia per quanto riguarda le radici della Chiesa presenti in Israele sia per quanto riguarda il destino del popolo giudaico nel quadro dell'escatologia (cfr. *Rm* 9-11).

2/ Valore antropologico

Frequentemente, scrivendo o pronunciando la parola «Chiesa», si pensa alla istituzione in quanto tale. In tale modo la Chie-

⁶ Cfr. P. DÉMANN, *Israel et l'unité de l'Eglise*, in *Cahiers Sioniens*, 1953/1, p. 23 dell'estratto.

sa è stata ed è ancora alcune volte concepita indipendentemente dagli uomini, come se essa non fosse essenzialmente costituita da cristiani. Si arriva al punto di certi testi che distinguono tra «la Chiesa» e gli uomini, quasi opponendoli tra di loro, trattandoli come l'istituzione mediatrice e coloro in favore dei quali questa istituzione agisce⁷. Ciò che viene in tal modo designato è qualcosa di reale che possiede la sua verità; ma parlando in tal modo si lascia da parte un aspetto essenziale della Chiesa, e cioè l'aspetto secondo il quale essa è fatta di uomini che si convertono al Vangelo. È l'aspetto che soprattutto interessava i Padri. Lo studio di essi ci ha convinti che un aspetto decisivo della loro ecclesiologia è questo: per essi l'ecclesiologia contiene in sé una antropologia⁸. È per questo che i Padri espongono così di frequente la loro visione della Chiesa spiegando la tipologia dei personaggi biblici (Abramo, Rahab, Maria Maddalena ecc.) oppure qualche parabola evangelica. È un fatto che la Chiesa è costituita da uomini che si aprono alla chiamata di Dio, dai cristiani che vivono il rapporto religioso con Dio nel quale ci pone la fede informata dall'amore. La liturgia procede allo stesso modo. Per essa la Chiesa è la comunità dei fedeli che cammi-

⁷ Ecco come esempio il testo del *Catechismo* austriaco del 1894, il cui contenuto è stato ripreso poi dal *Catechismo* tedesco del 1925 (le cose sono cambiate da allora!):

– *Perché Gesù Cristo ha fondato la Chiesa?*

– Gesù Cristo ha fondato la Chiesa perché essa conduca gli uomini alla beatitudine eterna.

– *Come la Chiesa conduce gli uomini alla beatitudine eterna?*

– La Chiesa conduce gli uomini alla beatitudine eterna esercitando, con l'aiuto di Dio, la triplice funzione di Cristo e cioè il suo magistero, il suo sacerdozio e la sua funzione regale.

Cfr. M. RAMSAUER, *Die Kirche in den Katechismen* (La Chiesa nei Catechismi), in *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 73 (1951) pp. 129-169, 313-346; p. 330.

⁸ Il senso patristico dell'ecclesiologia sembra ancora vivo nel pensiero ortodosso. Durante la discussione dello schema *De Ecclesia* durante la seconda sessione del Concilio, parlavamo un giorno con due amici Osservatori Ortodossi, P. Nissiotis e Padre Alessandro Schmeeman. Essi dicevano: se noi dovessimo comporre un *De Ecclesia*, scriveremmo un capitolo sullo Spirito Santo e un capitolo sull'uomo cristiano. Dopo di che potremmo fermarci poiché l'essenziale sarebbe già stato detto. È precisamente il contrario di una ecclesiologia quale abbiamo conosciuto, ridotta praticamente ad una teoria piuttosto giuridica della istituzione o ad una «gerarcologia».

nano nelle vie della salvezza: questa Chiesa essa la chiama di frequente con l'espressione *populus tuus*⁹.

Nella comunità dove realizza la sua salvezza e si santifica, l'uomo cristiano trasmette a tutti i benefici dei doni spirituali che ha ricevuto. Ora riprendiamo coscienza e della varietà dei carismi o doni spirituali concessi a tanti fedeli, e dell'azione di salvezza e della vera maternità spirituale esercitata dalla comunità dei cristiani¹⁰. Certamente la nozione di Popolo di Dio è adattissima ad esprimere queste realtà; ma bisogna pure riconoscere che anche quella di «Corpo mistico» non lo è in minor modo.

3/ Valore di storicità

La liturgia usa molto l'espressione *Populus tuus* anche in un contesto penitenziale, ad esempio nelle collette di Quaresima (cfr. i testi in Schmaus, *op. cit.*, p. 205 e ss., e in A. Schaut, *op. cit.*, cfr. n. 13). In questi testi *Populus Dei* indica la comunità degli uomini per i quali si chiede l'aiuto di Dio, la sua misericordia, le garanzie di fedeltà o di conversione: è dunque il beneficiario dell'atto mediante il quale Dio perdona e salva, e frequentemente con un riferimento tipologico alle diverse azioni di salvezza di cui ha goduto Israele, iniziando dalla liberazione dall'Egitto e dal passaggio del Mare Rosso. Poiché «Popolo di Dio» esprime l'aspetto secondo il quale la Chiesa è fatta di uomini in cam-

⁹ Cfr. *Ausdruckformen der lateinischen Liturgiesprache bis in Elften Jahrhundert* (Espressioni della lingua liturgica latina fino all'XI sec.), ges. u. dargeb. da V. MANZ, Beuron 1941; A. SCHAUT, *Die Kirche als Volk Gottes. Selbstaussagen d. Kirche im römischen Messbuch* (La Chiesa come popolo di Dio. Autopresentazioni della Chiesa nel Messale romano), in *Benediktinische Monatschrift*, 25 (1949) pp. 187-196: *populus* si trova 90 volte nel Messale romano, *ecclesia* 80 volte, *familia* 12 volte. Per il Leoniano cfr. P.T. GARRIGA, *La palabra Ekklesia. Estudio historico-teologico*, Barcelona 1958, p. 300ss.

¹⁰ Su questo punto cfr. K. DELAHAYE, *Erneuerung der Seelsorgsformen aus der Sicht der Frühen Patristik*, Freiburg 1958 (trad. franc. con una nostra prefazione: *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles. Pour un renouvellement de la Pastorale d'aujourd'hui*, Paris 1964).

mino verso il Regno, è dunque un'espressione che si presta a tradurre i valori di storicità. Come bene aveva inteso Dom A. Vonier, è il «luogo» dove per la Chiesa si pongono le manchevolezze e i peccati, la lotta per una fedeltà migliore, la perenne necessità di riforma e gli sforzi corrispondenti. La Chiesa come istituzione non ha necessità di convertirsi. Essa può invece aver bisogno d'essere riformata almeno in alcune delle sue parti che riguardano l'esistenza e le forme storiche dell'istituzione. È assai rimarchevole che l'epoca dei Padri (che in questo caso può essere considerata sino alla metà del sec. XI) non abbia conosciuto il tema medioevale e moderno della «riforma *della Chiesa*», ma parlasse piuttosto della riforma *dell'uomo* o del cristiano per ritornare all'immagine la cui rassomiglianza si è in lui offuscata¹¹: si trattava di un punto di vista antropologico.

III/ INTERESSE CHE PRESENTA L'IDEA DI «POPOLO DI DIO» PER LA QUESTIONE DELLA COSTITUZIONE DELLA CHIESA

La categoria «Popolo di Dio» quale si deduce dalla Scrittura permette di affermare *assieme* l'uguaglianza di tutti i fedeli nella dignità della esistenza cristiana e la ineguaglianza organica o funzionale delle membra. Già in Israele la condizione sacerdotale e regale di tutto il popolo come tale (cfr. *Es* 19,5-6) non impediva, anzi esigeva, l'esistenza di un sacerdozio istituito e ordinato per il servizio del culto pubblico. Il popolo sacerdotale, regale e profetico, il popolo intero consacrato e testimone, era organizzato da funzioni sacerdotali regali e profetiche: ciò che tutta la storia di Israele illustra è come raccolto e sistematizzato in un passaggio del Deuteronomio 17,14-18,22. In questo caso la nozione di «Corpo» servirebbe quanto quella di «Popolo». Essa è d'altra parte una specie di tipo o di model-

¹¹ Cfr. su tale argomento G.B. LADNER, *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the age of the Fathers*, Cambridge (Mass.) 1959.

lo secondo il quale le realtà cristiane sono concepite¹². Abbiamo sempre un insieme di membra viventi e attive, tutte partecipanti alla qualità o dignità di vita del corpo, ed una struttura di funzioni con un capo che assicuri l'unità e il muoversi di tutto l'assieme. In un popolo tutti i cittadini partecipano alla vita della città e ne esercitano le attività specifiche¹³. Abbiamo già visto il significato che su questa linea ha il capitolo *De Populo Dei in genere* nella Costituzione conciliare *De Ecclesia*. Aggiungiamo una considerazione che non è estranea a questo capitolo e che si riconnette all'idea di sacramento della salvezza cui abbiamo sopra accennato. È il popolo di Dio così strutturato che porta la missione e rappresenta nel mondo *il segno della salvezza* che Dio ha costituito in modo definitivo, per se stesso totale e sufficiente, *in Christo et in Ecclesia*¹⁴.

1/ Valore per le Comunità locali e per la Chiesa universale

È pure questo un aspetto toccato più volte in modo felicissimo dalla Costituzione *De Ecclesia*¹⁵. È toccato sotto i due aspetti della comunità locale come assemblea della celebrazione eucaristica (aspetto trattato volentieri dalla teologia tedesca), e delle Chiese particolari come rappresentanti in un certo modo nella Chiesa la diversità dei popoli e delle culture. È un aspetto che interessa vivamente la Pastorale, come pure l'Ecumenismo e le Missioni. In questi differenti ambiti è molto importante propor-

¹² Cfr. J. AUER, *Corpus Christi mysticum*, in *Die Kirche und ihre Ämter. Festgabe Card. J. Frings*, Köln 1960, pp. 1-23; *Das «Leib-Modell» und der Kirchenbegriff der katholischen Kirche* (Il corpo-tipo e il concetto di Chiesa della Chiesa cattolica), in *Münchener Theol. Zeitschr.*, 12 (1961) 14-38.

¹³ È un punto sul quale insiste S. Tommaso in uno dei testi in cui parla della Chiesa come Popolo e Città di Dio: *Comm. in Ephes.*, c. 2, lect. 6, in connessione con la sua dottrina dello stato e dei regimi politici.

¹⁴ Cfr. P. BARRAU, *Le laïc, signe d'Eglise*, in *Masses Ouvrières*, n. 135 (nov. 1957) pp. 130-188; P. CRESPIN, *Qu'est-ce que un laïc?*, in *Lettre aux Communautés de la Mission de France*, febbraio 1962.

¹⁵ Nel capitolo *De Populo Dei* e nel cap. *De Episcopis*, sia riguardo alle chiese particolari, sia riguardo al sacerdozio ed al suo esercizio nelle comunità locali.

re, nell'interno della Chiesa totale e in riferimento ad essa, una teologia delle Chiese particolari, ad esempio di quelle nazionali, nella loro relazione con la cattolicità. Nei Padri e nella liturgia *populus* di frequente indica l'assemblea locale, soprattutto l'assemblea eucaristica nella quale il mistero profondo della Chiesa già si realizza¹⁶. Sappiamo che gli esegeti sono d'accordo nel ritenere che le iscrizioni delle lettere di S. Paolo, ad es. ai Corinti, vanno intese così: «Alla Chiesa di Dio per quanto essa esiste o è realizzata a Corinto». Si direbbe bene anche così: «Al Popolo di Dio nel modo in cui esiste a Corinto». Ma si tratta di un unico popolo che viene raccolto attraverso tutto il mondo per il regno di Dio. Quanto ai popoli delle varie parti della terra, in quanto essi sono costituiti in un certo modo particolare di esistere e portano dei valori originali di cultura o di umanità, essi hanno posto evidentemente nella cattolicità del Popolo di Dio o della Chiesa: tutto questo, che si rifà ad una teologia della cattolicità e per il quale potremmo invocare un buon numero di testi patristici e anche liturgici¹⁷, appare pure nel capitolo *De Populo Dei* della Costituzione conciliare.

Questo capitolo si presenta perciò in modo tale che ha assorbito, in un modo o in un altro, tutti i valori principali dell'idea di Popolo di Dio, ma soprattutto il valore di uguaglianza nella dignità dell'esistenza cristiana, ed i valori del capitolo *De membris Ecclesiae*. Gli altri valori che specifichiamo sono piuttosto suggeriti o espressi di passaggio che veramente trattati.

2/ Valore pastorale-catechetico

Dal punto di vista pastorale, la nozione di Popolo di Dio si presta ad una catechesi estremamente reale, ed a comunicare

¹⁶ Cfr. J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (Popolo e Casa di Dio nell'ecclesiologia di S. Agostino), München 1954, p. 159.

¹⁷ Nei Padri e frequentemente nella liturgia latina, soprattutto in riferimento al battesimo ed alla maternità che la Chiesa vi esercita, *populi* (al plurale) designa i fedeli in quanto entrano nella comunità cristiana e formano essi stessi delle comunità. L'espressione designa sia la Chiesa come comunità, sia la Chiesa in espansione nell'umanità. I testi sono innumerevoli.

un senso concreto e dinamico della Chiesa. Si può mostrare come Dio raduna raccogliendolo da tutti i popoli, della terra un popolo che sia interamente suo: popolo *di Dio*. Non lo raduna soltanto raccogliendolo dai popoli nel senso antropologico e quasi politico del termine (si noti che a tale proposito la fede e la carità trascendono tutte le differenze, non distruggono alcun legame naturale valido, ma al contrario assumono, purificano e confermano tutti i valori autentici) ma dall'ambito di qualsiasi popolazione: quella del mio villaggio, della mia città, del mio quartiere, del treno nel quale viaggio, dell'ospedale nel quale sono ricoverato. In seno ad una data popolazione i diversi dèi umani si scelgono ognuno un popolo che li serva: Mercurio, dio del commercio, Marte, dio della guerra e della forza, Venere, dea dell'amore, ecc... Il vero Dio e Gesù Cristo suo Figlio che egli ha inviato nel mondo, vogliono scegliersi un popolo che sia al loro servizio: un popolo santo, la cui legge sia l'amore umile e servizievole. Questo popolo si raccoglie tra gli operai e i padroni, tra gli uomini e le donne, tra i Greci e i Barbari; ma in esso c'è, al di là di tutto questo e in tutto questo, il Cristo (cfr. *Gal 28*). Questo popolo ha la sua legge, l'amore di Dio e del prossimo, le sue assemblee, la sua gerarchia, le sue insegne e i suoi usi. Questo popolo è chiamato a testimoniare il Cristo e il suo amore. È un popolo costituito da peccatori ma che fanno penitenza e cercano di camminare in una via di conversione: aspetto che molte presentazioni «classiche» della Chiesa non tengono in considerazione tanto sono così frequentemente statiche e giuridiche!

3/ *Valore ecumenico e missionario*

Il valore ecumenico della nozione di Popolo di Dio è certo, soprattutto per il dialogo con i Protestanti¹⁸. Diciamo: il dia-

¹⁸ Cfr. B. REICKE, *Die Bedeutung des Gottesvolksgedankens für den neutestamentlichen Kirchenbegriff* (Il significato della nozione di Popolo di Dio per il concetto neotestamentario di Chiesa), in *Kirchenblatt für die Reformierte Schweiz* 1955, fasc. 17; N.A. DAHL, *The People of God* (Il Popolo di Dio), in *Ecumenical Review*, (genn.

logo; tante cose sono tra di noi allo stesso tempo occasioni di accordo e occasioni di confronto... Ciò che piace ai Protestanti nella categoria «Popolo di Dio» è anzitutto l'idea di elezione e di chiamata: tutto è sospeso alla iniziativa di Dio. È poi la storicità con ciò che introduce sul senso di incompiutezza e di movimento verso l'escatologia. È il sentimento di frontiere meno definite, perché si tratta di una moltitudine che Dio stesso raccoglie per sé. I Protestanti vedono volentieri in un franco uso dell'espressione «Popolo di Dio» la possibilità di evitare da una parte l'istituzionalismo con l'uso intemperante delle idee di «potere» e di infallibilità, e d'altra parte il romanticismo di una concezione biologica del Corpo mistico che ha per espressione favorita quella di «Incarnazione continuata»: come se la Chiesa fosse letteralmente «Gesù Cristo diffuso e comunicato»¹⁹. Se ascoltiamo alcuni autori protestanti, la nozione di Popolo di Dio permetterebbe di evitare una concezione ontologica della Chiesa, ciò che il Prof. Mehl chiamava una «Ecclesia quoad substantiam», e di vedere la Chiesa semplicemente come ciò che Dio riunisce per il suo regno escatologico: non un corpo sostanziale che ha una consistenza definitivamente stabilita, ma il risultato di una azione della grazia che, poiché essa elegge, può anche rigettare... U. Valeske si chiedeva se in queste condizioni si può ancora parlare di infallibilità, di irreformabilità stessa della sua struttura²⁰.

A noi sembra che il pensiero protestante non tenga presente ciò che di nuovo e di definitivo ha portato l'Incarnazione del Figlio di Dio. Indubbiamente questa insufficienza del pensiero ha inizio a livello della cristologia. Di conseguenza non si dà

1957) pp. 154-161; *Die Kirche Volk Gottes* (La Chiesa Popolo di Dio), edito da H. ASMUSSEN, Stuttgart 1961 (dialogo tra teologi protestanti e cattolici). Sulla funzione di questa nozione nel dialogo ecumenico cfr. Th. SARTORY, *Die Oekumenische Bewegung und die Einheit der Kirche. Ein Beitrag im Dienste einer ökumenischen Ekklesiologie* (Il movimento ecumenico e l'unità della Chiesa. Un contributo al servizio di un'Ecclesiologia ecumenica), Meitingen 1955, pp. 51, 57, 60, 61, 70, 71, 104, 105, 127, 128, 129, 130, 145, 156, 180. Cfr. anche in U. VALESKE, *Votum Ecclesiae*, München 1962, p. 239, n. 11.

¹⁹ Cfr. H. ASMUSSEN, *o.c.*, p. 33ss.; U. VALESKE, *o.c.*, p. 202ss., 233ss., 248-249. La critica dell'idea di «Incarnazione continua» è persistente nei teologi protestanti.

²⁰ *O.c.*, p. 249.

tutto il suo valore alla nozione di Corpo di Cristo. Si tende a ricondurre la Chiesa del Verbo Incarnato alle condizioni del Popolo di Dio nell'antica fase dell'alleanza²¹. Nella dialettica del *già presente* e del *non ancora* caratteristica della Chiesa nella sua condizione itinerante, sembra che nel pensiero del Protestantesimo il *non ancora* distrugga o offuschi la verità del «*già presente*»... Tutto ciò ci induce a pensare che la nozione di Popolo di Dio, per quanto ricca e vera, è da sola insufficiente per pensare adeguatamente il mistero della Chiesa presente.

IV/ I LIMITI DELLA NOZIONE DI «POPOLO DI DIO» CHE DEVE ESSERE COMPLETATA CON QUELLA DI «CORPO DI CRISTO»

Scrivendo la sua lettera, forse già sin dall'anno 49, Giacomo, il «fratello del Signore», la indirizzava «alle Dodici tribù della Dispersione». È una dicitura connessa con il tema del «Popolo di Dio». Indubbiamente Giacomo scriveva ai giudeo-cristiani dispersi nella diaspora. Ma era sufficiente concepire la Chiesa come il Popolo di Dio nel senso dell'Israele antico che ha ricevuto il suo Messia? Non era sufficiente. E poiché, rimanendo nei suoi limiti propri, la categoria «Popolo di Dio» non dice altro, bisogna superare questa nozione e completarla con un'altra che esprima ciò che la Chiesa comporta di nuovo in rapporto ad Israele con il quale la nozione di Popolo di Dio la mette in continuità.

Evidentemente la grande novità è il fatto che Gesù Cristo non è semplicemente un Messia, ma il Figlio o il Verbo stesso di Dio fatto uomo: «Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivo» (*Mt* 16,16). Certamente Gesù è «figlio di David, figlio di Abramo»

²¹ Cfr. il nostro *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise* (Unam Sanctam, 20), Paris 1950, pp. 466-482. *Pour le dialogue avec le Mouvement oecuménique*, in *Verbum Caro*, 4 (1950) 111-123; *Le Christ, Marie et l'Eglise*, Paris 1952; *Regards et réflexions sur la Christologie de Luther*, in *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Würzburg, t. III, 1954, pp. 457-486 (ripreso in *Chrétiens en dialogue* - Unam Sanctam, 50 - Paris 1964, pp. 453-489); *Le Mystère du Temple* (coll. Lectio Divina, 22) Paris 1958, pp. 310-342.

(Mt 1,1; cfr. Lc 3,31 e 34). È necessario che egli lo sia: lo esige la continuità con l'alleanza e le promesse. Ma Gesù Cristo, compiendo le promesse, è costituito ministro dei beni escatologici e celesti (cfr. Eb 9,11) dei quali la Legge non offriva altro che l'ombra (*ibid.* 10,1). Egli è il Figlio di Dio. Incorporati a Lui noi potremo essere figli con Lui mediante la grazia; noi potremo, come suoi coeredi, entrare nel godimento, non di una terra di questa creazione, ma dei beni di Dio stesso (cfr. Rm 8,17). Certamente solo il Figlio dell'Uomo, che è nel cielo (cfr. Gv 3,15), sale al cielo per prenderne possesso. Ma se noi siamo a Lui incorporati, con Lui e in Lui diveniamo un unico soggetto di vita filiale e di diritto all'eredità di Dio. I Padri, non facendo altro che commentare San Paolo, non fanno che ripetere: noi saliamo al cielo con Lui, in Lui (cfr. Ef 2,6; Col 3,1-4).

Si vede così come il programma stesso della vita del Popolo di Dio quale era annunciato nella antica fase dell'alleanza, allorché si realizza nel Cristo Figlio di Dio fatto uomo e divenuto nostro Capo, vuole che il Popolo di Dio si costituisca come Corpo di Cristo: un titolo nuovo che gli è dato sotto la nuova e definitiva fase o «Disposizione dell'Alleanza» («novi et aeterni Testamenti»)²².

Israele è stato qualche volta chiamato «figlio» di Dio nell'Antico Testamento²³ così come Yahvé vi è alcune volte chiamato «Padre». Ma questa paternità consiste in una relazione di una intimità particolare e di attenzione provvidente consecutiva alla elezione che Yahvé ha fatto di Israele e all'alleanza che ha stretto con lui; la filiazione che lo riguarda non è una filiazione personale di natura, poiché essa designa una relazione particolare del popolo come tale, in virtù della quale è specialmente scelto da Dio e gode della sua potente sollecitudine e prende parte alla sua eredità²⁴. Nel Nuovo Testamento si tratta di una filiazione mediante la comunicazione dello Spirito

²² Per ciò che segue cfr. l'App. III del nostro *Mystère du Temple*, p. 310-342 (trad. ital., *Il Mistero del Tempio*, ed. Borla, Torino).

²³ Cfr. Es 4,22; Os 11,1; Deut 14,1; 32,5-6; Ger 3,4.14.19.22; 31,9.22; Is 45,11; 63,16; Mal 2,10; Sap 2,16-18; Eccli 23,4; 52,10.

²⁴ Cfr. la *Bible de Jérusalem*, nota su Mt 4,3, e J. De FRAINE, *Adam et son lignage*, Paris 1959, p. 116ss. Già Origene nel *De Oratione*, 22,2.

di Dio e mediante una vera partecipazione alla vita divina²⁵. È significativo che l'Apocalisse, dopo avere citato l'espressione tipica «Essi saranno il suo popolo ed egli, Dio con loro, sarà il loro Dio», aggiunga con una allusione alla profezia di Nathan che sorpassa largamente il senso immediato di essa, «Questa sarà la parte del vincitore (la sorgente di vita); ed io sarò il suo Dio ed egli sarà il mio figlio» (*Ap* 21,3 e 7). La stessa eredità, che qui appare come l'eredità della vita, ha subito una trasposizione largamente preparata nel corso dell'Antico Testamento stesso²⁶. Nelle promesse fatte ad Abramo si trattava di ereditare la terra di Canaan (cfr. *Gen* 15,1). Assistiamo ad una spiritua-lizzazione progressiva dell'idea di eredità e, correlativamente, a quella di erede, nel Deuteronomio e in Geremia: si tratta di beni legati all'osservanza dell'alleanza; essi sono promessi al gruppo dei pii che portano la circoncisione nel cuore (cfr. *Dt* 30,5; *Ger* 30,3); tema ripreso dopo l'esilio da Zaccaria (8,12) e da Isaia (57,13; 60,21; 65,8-9). È finalmente Yahvé stesso, che è la parte di eredità dei giusti... (cfr. *Lam* 3,24; *Sal* 16 e 73). Nel Nuovo Testamento si tratta di ereditare il Regno di Dio o la vita eterna²⁷: è questa «la terra» la cui eredità è promessa agli umili (*Mt* 5,5). E, come si esprime la liturgia dei defunti, la luce promessa da Dio ad Abramo e alla sua discendenza.

Tutto l'Antico Testamento è attraversato da una promessa di abitazione di Dio con il suo Popolo, in mezzo al quale egli ebbe la sua abitazione, a Gerusalemme, nel Tempio. Ma non è in un luogo materiale, né in un tempio fatto dalle mani dell'uomo che Dio vuole abitare: la sua vera Presenza, il suo vero Tempio è Lui stesso. Per tale motivo, nella nuova Alleanza Dio abita, come nel suo tempio, nel discepolo che l'ama, nel Corpo di Cristo offerto e glorificato (cfr. *Gv* 2,21) nella comunità dei suoi²⁸.

²⁵ Cfr. *Rom* 8,14-17; *Ef* 1,5; *Gv* 1,12; 1 *Gv* 3,1; 2 *Petr* 1,4.

²⁶ Cfr. L. CERFAUX, *L'Eglise et le règne de Dieu d'après S. Paul*, in *Ephem. Theol. Lov.*, 2 (1925) 181-198 (ripreso in *Recueil Lucien Cerfaux*, Gembloux 1954, pp. 365-387); F. DREYFUS, *Le thème de l'héritage dans l'Anc. Test.*, in *Rev. de Sc. Philos. et Théolog.*, 42 (1958) 3-49.

²⁷ Il Regno: *Mt* 25,34; 1 *Cor* 6,9-10; 15,50; *Gal* 5,21; *Efes* 5,5; *Giac* 2,5. La Vita eterna: *Mt* 19,29; *Mc* 10,17; *Lc* 10,25 e 18,10.

²⁸ Cfr. il nostro *Mystère du Temple*, Paris 1958.

Sotto l'antica Alleanza, lo Spirito di Dio non era rivelato come una Persona; egli agiva come una potenza negli uomini che Dio chiamava a realizzare i suoi disegni, in occasioni particolari. Già presso i Profeti dell'esilio che annunciavano una restaurazione religiosa, Geremia ed Ezechiele, era promessa una interiorizzazione della Legge come frutto del dono di uno spirito nuovo: si parlava anche di alleanza nuova (Geremia) e di una effusione larghissima dello Spirito (*Is* 32,15; *Ez* 29,2-9; *Gl* 2,28-29). Il testo di Gioele è quello invocato da Pietro il giorno della Pentecoste (*Atti* 2,16ss.): l'annuncio è oramai realizzato. Lo Spirito non è più soltanto agente: egli abita; non interviene solo in momenti particolari: è donato alla Chiesa come il principio della sua vita.

L'Enciclica «*Mystici Corporis*», rifacendosi a dei testi di S. Agostino, ha sviluppato la dottrina dello Spirito Santo «anima» del Corpo ecclesiale del Cristo, sottolineando il legame che unisce la Pentecoste alla Croce, il momento pneumatologico al momento cristologico. Lo Spirito Santo è il dono personalmente dato ai discepoli e abita in loro, ma è dato pure alla Chiesa come tale in quanto essa non è soltanto il Popolo di Dio, ma il Corpo di Cristo. Fermiamoci alla considerazione di questo aspetto ecclesiologico. Il dono dello Spirito come principio di vita della Chiesa muta le condizioni nelle quali si può parlare, relativamente ad essa, di peccato, di prevaricazione e di penitenza²⁹. In un modo o nell'altro bisogna introdurre una distinzione tra la Chiesa in quanto è una realtà sovrapersonale unita al Cristo dai legami di un'Alleanza infrangibile (Sposa, Corpo di Cristo) e la Chiesa in quanto è l'insieme dei cristiani che, tutti ed ognuno, sono deboli e peccatori: si potrebbe parlare allora, con Dom Vonier, di «Popolo di Dio». Ma tuttavia, quanto il primo modo di parlare della Chiesa è legittimo ed autorizza ad attribuirle, a certe condizioni, l'infedeltà, l'infallibilità, altrettanto è necessario riconoscere la dualità degli aspetti. La Chiesa non è ancora tutta santa, come riconosceva S. Agostino riguardo al significato da dare ad *Ef* 5,27 («sine

²⁹ Cfr. *Comment l'Eglise sainte doit se renouveler sans cesse*, in *Irenikon*, 34 (1961) pp. 322-345 (riprodotto in *Sainte Eglise*, Paris 1963, pp. 131-154).

macula et ruga»)³⁰. Abbiamo qui una delle numerose e tanto feconde applicazioni della verità di forma dialettica nella quale si esprime la condizione della Chiesa nel suo stato itinerante tra la Pentecoste e la Parusia: *già* e *non ancora*. Ma, come abbiamo annotato, non bisogna permettere che il *non ancora* tolga tutta la sua verità al *già*...

Vediamo un ultimo aspetto che caratterizza la Chiesa nella sua condizione di Popolo di Dio nei tempi messianici, sotto la nuova Alleanza, originata dalla venuta del Figlio di Dio nella carne e dalla missione dello Spirito Santo: in conseguenza a questo essa deve essere chiamata «Corpo di Cristo»³¹. Sotto l'antica Alleanza, il Popolo di Dio esisteva in un Popolo particolare, nel senso umano, sociale ed etnico della parola. Sotto la nuova Alleanza esso si costituisce mediante la fede alla Parola apostolica, ad un piano spirituale che gli permette di raccogliersi da tutti i popoli nel senso etnico della parola, pur avendo la sua propria esistenza e consistenza. È così per la stessa ragione che il Popolo di Dio sotto la nuova Alleanza è spirituale e che possiede la *sua* struttura e la sua visibilità formale *propria*, indipendenti da ogni società puramente temporale, da ogni realtà umana di razza, di cultura o di potere³². Esso è oramai costituito non solo come *comunità* originale, ma come corpo *sui juris* e nella forma di Chiesa. Sin dall'inizio i cristiani hanno avuto coscienza di formare un *tertium genus*, differente dai Giudei e dai pagani³³. Quando la Chiesa ha potuto mostrarsi pub-

³⁰ «Ubi cumque autem in his libris commemoravi Ecclesias non habentem maculam aut rugam, non sic accipiendum est quasi iam sit, sed quae praeparatur ut sit, quando apparebit etiam gloriosa. Nunc enim propter quosdam ignorantias et infirmitates membrorum suorum habet unde quotidie tota dicat: Dimitte nobis debita nostra» (*Retract.*, II, 18: PL 32, 637-638). Cfr. S. Tommaso, *Summa III*, q. 8, a. 3, ad 2.

³¹ Per ciò che segue cfr. A. CHAVASSE, *Du Peuple de Dieu à l'Eglise du Christ*, in *La Maison-Dieu*, 32 (1952) 40-52.

³² Questa è stata una delle ragioni della vittoria del cristianesimo di fronte ad un giudaismo che era fortemente proselitista, ma che obbligava a passare attraverso la Legge di Mosè.

³³ Cfr. le testimonianze in A. HARNACK, *Mission und Ausbreitung des Christentums* (Missione e diffusione del Cristianesimo), 1924, p. 259ss.; P. BATAIFFOL, *L'Eglise naissante*, 7ª ediz., p. 92; M. SIMON, *Verus Israel*, Paris 1948, p. 135ss.; A. OEPKE, *o.c.*, nota 4.

blicamente è stata caratterizzata nell'editto di un imperatore ancora pagano come «Corpus Christianorum»³⁴. In realtà questa Chiesa era il Corpo di Cristo. Ch. Journet ha dimostrato bene che la visibilità della Chiesa e la sua spiritualità si affermano allo stesso tempo e sono inseparabili³⁵. È un aspetto teologico molto profondo, che la storia illustra notevolmente, in modo particolare la storia della riforma gregoriana dell'XI secolo che è consistita per la Chiesa nell'affermare la sua propria consistenza di società spirituale ed allo stesso tempo il suo proprio diritto di fronte alla società temporale e al diritto dell'Impero.

Si vede così come l'idea di Popolo di Dio, che pure è così ricca teologicamente e pastoralmente, è insufficiente ad esprimere da sola la realtà della Chiesa. Sotto la nuova Alleanza, quella delle promesse realizzate dall'Incarnazione del Figlio e dal dono dello Spirito, il Popolo di Dio riceve uno statuto che non si può esprimere se non nelle categorie e nella teologia del Corpo di Cristo. È ciò che del resto hanno riconosciuto ultimamente degli esegeti come N.A. Dahl³⁶ e R. Schnackenburg³⁷, dei

³⁴ Cfr. l'Editto di Licinio, in Lattanzio, *De mortibus persecutorum*, 48, e gli studi di M. ROBERT, *Il Corpus Mysticum di S. Paolo nella storia della persona giuridica*, in *Studi di Storia e Diritto in onore di Enrico Besta*, IV, Milano 1939; e quelli di A. EHRHARD, *Das Corpus Christi und die Korporationen im spätrömischen Recht* (Il Corpus Christi e le corporazioni nel tardo Diritto romano), in *Zeitschr. d. Savigny-St. f. Rechtsgeschichte*, Röm. Abt., 70 (1953).

³⁵ Ch. JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné*, II. *Sa structure interne et son unité catholique*, Paris 1951, p. 8 e ss., 40, 44-49 ecc.

³⁶ Sulla nozione paolina di Chiesa egli scrive (*loc. cit.*, p. 273): «La differenza è questa: il 'concetto di Chiesa' dell'Antico Testamento è perfettamente circoscritto dal concetto di 'Popolo di JAHVE', mentre la Chiesa del Nuovo Testamento si rivela 'Popolo di Dio' unicamente perché essa è, al tempo stesso, il 'Corpo di Cristo' e il 'Tempio dello Spirito santo'».

³⁷ Egli scrive: «La Chiesa nel Nuovo Testamento rimane 'Popolo di Dio', ma come un Popolo di Dio di nuovo costituito in Cristo e su Cristo (...). La Chiesa è 'Popolo di Dio' in quanto 'Corpo di Cristo' in un senso che trova il suo fondamento o la sua precisazione nel concetto di Popolo di Dio». V. *Die Kirche im Neuen Testament* (Questiones Disputatae, 14), 2 ed., Freiburg 1963, p. 147.

teologi cattolici come M. Schmaus³⁸, I. Backes³⁹, J. Ratzinger⁴⁰, C. Algermissen⁴¹, L. Bouyer⁴², un ortodosso come l'eccellente patrologo P.G. Florovsky⁴³. Il torto di P. Koster, il cui libro alla fine è stato assai fecondo, era stato non di preconizzare l'uso della categoria «Popolo di Dio», ma di costruirla in opposizione a quella di Corpo di Cristo, poiché era stato dominato dall'uso medioevale di quest'ultima. Da parte sua L. Cerfaux, riconducendo l'idea di Chiesa in S. Paolo al concetto di Popolo di Dio e facendo di «Corpo di Cristo» un semplice attributo di questa Chiesa in quanto, sebbene terrestre, è unita tuttavia e misticamente identificata al Cristo celeste, ha mancato di conferire il suo pieno valore *ecclesiologico* alla nozione di Corpo di Cristo. S. Paolo non si è limitato ad aggiungere l'attributo di «Corpo di Cristo» al concetto di «Popolo di Dio» quale lo aveva ricevuto dal giudaismo. Egli ha introdotto l'idea di Corpo di Cristo partendo dal concetto essenziale che usava per parlare della Chiesa. Era necessario per chiarire ciò che il Popolo di Dio era divenuto dopo l'Incarnazione, la Pasqua e la Pentecoste. Esso *era* veramente Corpo di Cristo; solo così esso possiede la sua adeguata espressione cristologica.

(traduzione dal francese di VITTORINO JOANNES)

³⁸ «La Chiesa è il Popolo di Dio del Nuovo Testamento, fondato da Gesù Cristo, gerarchicamente ordinato, posto al servizio dell'incremento del Regno di Dio e della salvezza dell'umanità; questo Popolo di Dio esiste come Corpo mistico di Cristo» (*loc. cit.*, 48).

³⁹ Cfr. le ricerche sopra indicate, nota 7 (nel vol. del 1961, 119s.).

⁴⁰ *Loc. cit.* (nota 20), p. 327.

⁴¹ *Konfessionskunde* (Studio delle confessioni), 7ª ed., Celle 1957, 87: La Chiesa è «il Popolo di Dio formato dai battezzati, il quale – sotto la guida invisibile dello Spirito santo – rappresenta il Corpo mistico di Cristo sulla terra, in quanto esso si mantiene come società organica e visibile mediante il vincolo della stessa fede nella verità rivelata da Cristo, dell'autorità unitaria da Lui stabilita, come della liturgia e dei mezzi di santificazione da Lui ordinati».

⁴² *Où en est la théologie du Corps Mystique?*, in *Rev. des Sciences Relig.*, 22 (1948) 313 s. (V. 330 s.).

⁴³ *Christ and His Church. Suggestions and Comments*, in *L'Eglise et les Eglises. Mélanges Dom L. Beauduin*, Chevetogne 1954, vol. II, 159-170: «La continua esistenza della Chiesa attraverso l'insieme della Storia biblica della Salvezza, dovrebbe essere concepita e interpretata in modo tale da includere la 'novità' unica del Cristo, il Signore incarnato. E la nozione di 'Popolo di Dio' è ovviamente inadeguata a questo scopo, come pure non fornisce un aggancio sufficiente col mistero della Croce e della Resurrezione...» (p. 166).

La ricezione come realtà ecclesiologica

Tema pericoloso? In ogni caso è un tema che raramente è stato affrontato (anche se importantissimo) sia dal punto di vista dell'ecumenismo, sia dal punto di vista di una ecclesiologia, completamente tradizionale e cattolica¹.

Il termine stesso di recezione è stato usato nell'epoca moderna dagli storici del diritto – soprattutto tedeschi – a proposito dell'ingresso del diritto romano nell'uso della società ecclesiale o civile, come successo per es. in Germania a partire dal sec. XV. A. Grillmeier al quale dobbiamo un importante studio su Concilio e Recezione (L) ha utilizzato per precisare il suo oggetto uno studio recente di uno di questi storici del diritto, F. Wieacker (*Privatrechtsgeschichte der Neuzeit*, Göttingen 1967²). Non si può parlare in senso stretto di recezione, dice questo autore, se non tra due aree culturali diverse, quando una delle due fa sua una legge portatagli dall'altra: la recezione nel senso stretto della parola è 'esogena'. Grillmeier ha compiuto un interessante sforzo per liberarsi da un trattamento troppo globale della recezione dei concili, come invece aveva fatto R. Sohm nel quadro di una sistematizzazione suggestiva, ma discutibile. Grillmeier tenta di usare il filtro fornito da Wieacker: una 'vera'

¹ Cf. alla fine di questo articolo, una lista di studi ai quali faremo riferimento con la lettura convenzionale attribuita a ciascuno di essi e con l'indicazione della pagina. Un testo più completo del presente lavoro con una annotazione più ampia, viene pubblicato nel fascicolo n. 3 di *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1972.

recezione è esogena. Per cui si ha recezione in senso proprio solo quando un sinodo particolare venisse accettato dalla chiesa universale o da una grande porzione di essa, oppure, meglio ancora, da una chiesa separata: come se per es. i nestoriani accettassero Efeso, o i monofisiti Calcedonia. Il resto è recezione solo in senso lato, anzi improprio.

Questo modo di considerare la recezione a noi sembra troppo limitante. Certo, perché ci sia recezione è sempre necessaria una certa distanza, una certa alterità tra l'istanza che dà e quella che riceve. Però se ci si mette nella prospettiva della chiesa una, si vede subito che la sua natura o la sua esigenza profonda di comunione impediscono una completa alterità. È vero che il tema della recezione può avere un interesse ecumenico, e va benissimo che ci si interessi di questo nel quadro del Consiglio ecumenico delle chiese, per es. per il ripristino della comunione tra pre-calcedonesi e ortodossi (o cattolici), (cf. H, I, e J.) è un capitolo nuovo che si apre. Ma la storia presenta tutto un complesso di fatti di recezione e anche di teorie all'interno della chiesa una. Questo comporta un grande valore ecclesiologico che vogliamo tentare di spiegare. È per questo che prendiamo le mosse da questo fatto ecclesiologico che del resto anche Grillmeier prende in considerazione, tanta è la forza con cui s'impone. Per recezione qui intendiamo il processo per cui un corpo ecclesiale fa sua nella verità una determinazione che esso non s'è data da se stesso, riconoscendo così, nella misura dichiarata, una regola che conviene alla sua vita. Nella recezione c'è ben altro che quello che gli scolastici intendono per obbedienza. Per questi ultimi essa è l'atto per il quale un subordinato regola la sua volontà e la sua condotta in base ad un ordine legittimo di un superiore, per rispetto verso l'autorità di questo. La recezione non è la pura e semplice realizzazione del rapporto *secundum sub et supra*: essa esige un apporto proprio di consenso ed eventualmente di giudizio, venendosi così ad esprimere la vita di un organismo che esercita risorse spirituali originali.

I/ I FATTI

Che la nozione di recezione abbia ancora la sua validità, lo ha dimostrato a sufficienza il concilio Vaticano II facendo il caso di una iniziativa collegiale da parte dei vescovi che non potrebbe essere *verus actus collegialis* senza che il papa l'approvi *vel libere recipiat*². Questo testo parla di recezione in favore del privilegio del vescovo di Roma che il Vaticano II ha così fortemente riaffermato e di cui la storia porta ampie vestigia. Resta comunque che questo testo costituisce un'autentica enunciazione di recezione, poiché si tratta di un consenso (e a modo di giudizio) di una istanza della chiesa ad una determinazione posta in atto da altri. Al di fuori di questa enunciazione, il diritto attuale non conosce altri casi di recezione, se non andiamo errati, se non l'accettazione da parte del papa – e di conseguenza da parte dell'episcopato mondiale – di nuovi vescovi di rito orientale eletti nel loro patriarcato dietro semplice *nihil obstat* di Roma e non nominati né confermati dalla santa Sede. In simili casi non si fa parola di recezione, ma la realtà viene espressa ugualmente con le frasi 'ricevere nella propria comunione', 'dare la fiducia e la adesione alle libere decisioni dei patriarchi e dei loro sinodi'³.

Non è nel *jus conditum* attuale che noi possiamo trovare qualche cosa di sostanziale circa la recezione. La vita concreta della chiesa sarebbe più istruttiva. Ma è alla storia che noi domanderemo una documentazione positiva.

1/ I concili

A nessuno salterà in mente di dire che le decisioni dei concili si siano imposte da se stesse tutte in una volta e facilmente.

² Vaticano II, *Lumen gentium* 22, alla fine; cf. con *Christus Dominus* 4; ripreso nella versione del 1970 della *Lex Ecclesiae fundamentalis*, can. 41 e 46 par. I.

³ Comunicazione del card. Presidente della Commissione centrale per la coordinazione dei lavori post-conciliari e l'interpretazione dei decreti del concilio, in data 24 maggio 1966, e Lettera della Congregazione orientale al patriarca Massimo IV in data 22 giugno 1966.

La fede di Nicea non è stata accettata totalmente che dopo 56 anni di diatribe, tra sinodi, scomuniche, esili, interventi e violenze imperiali. I sinodi di Tior e di Gerusalemme nel 335 depongono Atanasio e riabilitano Ario. Lo stesso papa Giulio sembra che non abbia sempre considerato la decisione di Nicea come irrevocabilmente acquisita. Il concilio di Costantinopoli del 381 pose fine a queste discussioni. Anch'esso però deve il suo carattere ecumenico non alla sua composizione, che fu tutt'altro che ecumenica – s. Ambrogio lamentava che Roma e l'occidente erano stati del tutto ignorati ed assenti: *Epist.* 13,4-8, PL 16,952-953 – ma unicamente per l'accettazione del suo simbolo da parte del concilio di Calcedonia, come espressione più completa della fede di Nicea. In effetti, dopo il simbolo di Nicea, venne letto quello di Costantinopoli (2^a azione) e i canoni del 381 come *synodikon* del secondo concilio (17^a azione). Ma solo nel 519, Roma – cioè il papa Ormisda – più che altro per un'acquiescenza tacita e presupposta, accettando la professione di fede del patriarca Giovanni, riconobbe Costantinopoli come secondo dei quattro primi concili⁴. La storia del terzo concilio non è certo di quelle che lo farebbero considerare ecumenico: decisioni precipitose di Cirillo d'Alessandria quattro giorni prima che arrivassero i vescovi della Siria e diciotto giorni prima dei legati; due assemblee fatte senza che una avesse rapporto con l'altra. Efeso ha potuto realizzare una condizione minima di ecumenicità solo per l'intesa realizzata durante i due anni seguenti tra Cirillo e il suo gruppo da una parte e Giovanni d'Antiochia e i suoi partigiani dall'altra. Newman ha spesso preso spunto da questa storia prendendone argomento contro quelli per i quali l'opposizione di una importante minoranza durante il concilio Vaticano I fino alla definizione del 18 luglio 1870 costituiva un impedimento decisivo. L'adesione successiva di coloro che si opponevano, cioè la loro 'recezione'

⁴ Cf. A.M. RITTER, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol* (Forsch. z. Kirchen- u. Dogmengesch. 15), Göttingen 1965. P.TH. CAMELOT scrive a proposito: «È una specie di *consensus* della Chiesa che ha riconosciuto, a cose fatte, questo carattere (di ecumenicità) a un concilio che ecumenico non era né nelle intenzioni né di fatto» (*Les conciles oecuméniques des IV^e et V^e siècles*, in *Le Concile et les conciles*, Chevetogne - Paris 1960, 73).

è come se fosse dei complementi del concilio e momenti che ne fanno parte integrante.

Con il simbolo di Nicea e di Costantinopoli, Calcedonia aveva anche accettato il tomo di s. Leone a Flaviano e le due lettere di s. Cirillo. (2^a sessione)⁵. La famosa frase 'Pietro ha parlato per bocca di Leone' come quell'altra 'Pietro ha parlato per bocca di Agatone' del sesto concilio ecumenico contro il monotelismo – lo stesso che anatematizzò papa Onorio – è stato un atto di recezione: il concilio ha riconosciuto che nel formulario del papa veniva espressa la fede di Pietro. Ma la stessa accettazione di Calcedonia per essere totale e definitiva ha richiesto molte precisazioni e spiegazioni: fu una lunga storia (cf. J: Coman e Grillmeier). O meglio ci fu una non-recezione, almeno nel senso letterale e giuridico, sia dalla parte della gerarchia armena, sia dalla parte dei copti dell'Egitto, per antinestorianesimo, per reazione, da una parte contro la Persia, dall'altra contro Bisanzio: per rifiuto di una decisione 'esogena'! 'L'abominevole concilio di Calcedonia' diceva Giovanni Rufo, vescovo di Maiuna verso il 515 (J, 371), come certi integralisti oggi dicono: 'il funesto Vaticano II'...

La recezione comunque si è stabilita e imposta anche attraverso decisioni esplicite. A questo proposito la recezione da parte della Sede apostolica di Roma è stata decisiva in occidente (cf. J, 387ss.). Ma la recezione si è estesa anche per un processo più esteso e complesso operato attraverso la predicazione (aspetto kerygmatico) e attraverso la spiritualità e l'elaborazione teologica (cf. ancora J: Coman e Grillmeier). Trattandosi poi di dogmi trinitari e cristologici, la liturgia l'ha consacrata e definitivamente assicurata: *lex orandi*.

Si potrebbe continuare la storia di tutti i concili dal punto di vista della recezione. L'ultimo che abbiamo in comune con l'ortodossia d'oriente, il secondo di Nicea nel 787, dichiarò espressamente che un concilio per essere ecumenico deve essere accettato dai *praesules ecclesiarum* e principalmente dal papa⁶.

⁵ Cf. W. DE VRIES, *Die Struktur der Kirche gemass dem Konzil von Kalkedon (451)*, in *Orient. christ. period.* 34 (1969) 63-122.

⁶ A proposito del concilio iconoclasta del 753, che si era autodefinito 'VII concilio ecumenico': Mansi 13,350 E, *quam neque receperunt neque concordaverunt*

Ma questo stesso concilio dovette attendere a lungo prima di essere accettato in occidente: non solo dai teologi franchi, quelli del concilio di Francoforte del 794, ingannati da una cattiva traduzione e spinti dalla rivalità verso l'altro impero, ma anche dal papato ferito e attaccato dal cesaropapismo bizantino che aveva sottratto all'obbedienza la Sicilia, la Calabria e l'Illiria. Bisogna attendere la professione di fede inviata da Leone IX a Pietro di Antiochia nel 1053 per trovare una recezione 'espressa' del secondo concilio di Nicea da parte dei papi⁷.

Ricordiamo ancora alcuni esempi presi in occidente durante il secondo millennio. Il quarto concilio Lateranense è stato ricevuto in occidente in misura tale da influire durevolmente sulla vita della chiesa sia perché la sua professione di fede *Firmiter*, riprodotta prima delle *Decretali*, è diventata un quarto simbolo e uno schema per l'insegnamento al clero e ai laici, sia perché 60 dei suoi testi e 59 dei suoi 70 canoni sono passati nel diritto ecclesiastico e fino al codice del 1917⁸. A questo proposito la recezione di un concilio si identifica con la sua efficacia: questa osservazione ha il suo interesse – come vedremo in seguito – per l'interpretazione teologica della recezione. Anche il concilio di Trento darebbe le stesse indicazioni. Inoltre il problema e la difficoltà della sua recezione da parte dei protestanti, ritorna continuamente nella corrispondenza che si scambiarono Leibniz e Bossuet (cf. F. Gaquère, *infra* n. 14). Era già un caso di recezione 'esogena', quale oggi si cerca nel movimento ecumenico al fine di maturare un consenso tra i vari corpi ecclesiastici disuniti.

L'accettazione del dogma del 18 luglio 1870 da parte dei vescovi della minoranza che avevano abbandonato Roma la vigilia per evitare di dire *non placet* quando il voto fosse stato accettato, è anch'essa un caso di recezione, tanto più interes-

reliquarum praesules ecclesiarum: Mansi 13,208 DE- 209 A (greco) 207 DE- 210 A (latino).

⁷ PL 143, 772 D-773 A. Dopo aver dichiarato di 'ricevere e venerare' i quattro primi concili, Leone IX aggiunge: *Pari modo recipio et veneror reliqua tria concilia...* ecc.

⁸ R. METZ, *Les conciles oecuméniques et le Code de droit canonique de 1917*, in *Rev. de droit canon.* 10 (1960) 192-213; R. FOREVILLE, *Latran I, II, III et Latran IV* (Hist. des Conciles oecuméniques 6) Paris 1965, 311-317.

sante in quanto che parecchi dei vescovi, fedeli ai loro principi, motivarono questa loro accettazione con il fatto che il dogma era stato 'accettato' dall'insieme della chiesa cattolica. Così Mgr. Maret. Ma l'argomento non convinse Dollinger.

Nel quadro delle ricerche cristologiche attuali, che partono molto di più dall'uomo-Gesù dei sinottici, si è parlato di una nuova 'recezione' di Calcedonia⁹. Calcedonia è acquisito e non è messo in questione. Però in un nuovo contesto di visione cristologica e anche di ricerca ecumenica bisogna procedere ad una nuova lettura della sua storia e delle sue intenzioni profonde e così 'accettarlo' di nuovo. Si potrebbe parlare in maniera analoga di una nuova 'recezione' anche per il Vaticano I da parte del Vaticano II, e, anche qui, attraverso una nuova lettura che ha permesso di presentare la minoranza del Vaticano I come avanguardia del Vaticano II...

Prendiamo in esame alcune espressioni letterarie di questo regime di recezione: s. Agostino enuncia un principio generale: *Vides in hac re quid Ecclesiae catholicae valeat auctoritas, quae ab ipsis fundatissimis sedibus apostolorum usque ad hodiernum diem succedentium sibimet episcoporum serie et tot populorum consensione firmatur* (C. Faust. XI, 2: PL 42, 246); *In fiducia securae vocis asserer, quod in gubernatione Domini Dei nostri et salvatoris Jesu Christi Universalis Ecclesiae consensione roboratum est* (De Bapt. VII, 53: PL 43, 243); s. Leone parlando dei canoni conciliari riguardanti i diritti dei metropolitani ha una formula che sarà spesso ripresa: *secundum sanctorum patrum canones Spiritu Dei conditos et totius mundi reverentia consecratos* (Epist. 14,2: PL 54, 672; Jaffé-Ewald-Kaltenbrunner 411): formula ripetutamente usata da Incmaro e da altri autori dell'alto medioevo¹⁰. Parlan-

⁹ *Le concile de Chalcedoine. Son Histoire, sa réception par les églises et son actualité*, in *Irenikon* 44 (1971) 349-366 (specialm. 361). Per il rapporto della Commissione 'Fede e Costituzione' sul colloquio tenuto nel 1969 a questo proposito, cf. J.

¹⁰ Cf. HINCMARO, PL 125, 385 BC 1038 A; 126, 113 C, 189 A, 190 C, 199 D, 232 A, 509 B, 510 A, 535 D, e anche PL 124, 890 AB; *De ordine palatii* 4 (MGH Capit. II, 519); PASCASIO RADBERTO, *Vita Walae* II, 16 (PL 120, 1635 A); GERBERTO, *Ep. ad archiepisc. Senon.* (PL 139, 268 B). Il tema e l'espressione avranno una lunga eco, dato che il testo di Leone fu citato nelle collezioni canoniche: *Anselmo dedicata* I, 505 (104); IVO DI CHARTRES, *Decreto* V, 346; *Collect. duodec.* P. I. 29; GRAZIANO, C. XXV q. 2 c. 5 (Friedberg, 1013).

do del concilio di Calcedonia s. Leone scrive: *quae ab universis Romani orbis provinciis cum totius mundi est celebrata consensu* (Epist. 164,3: PL 54, 1150), ma si tratta senza dubbio del 'consenso' interno del concilio.

Ed è ancora un papa, s. Simplicio, che ci dice che è decisivo *quod apostolicis manibus cum Ecclesiae universalis assensu...* (10 gennaio 476: Dz 160, manca in DS); s. Gelasio, scrivendo ai vescovi della Dardania nel 495, dà loro i criteri per discernere un buon concilio da uno cattivo: il primo è quello *quod universalis Ecclesiae probavit assensus* e che la santa Sede approva e accetta, il secondo parla *contra Scripturas sanctas, contra doctrinam patrum, contra ecclesiasticas regulas, quam tota merito Ecclesia non recepit et praecipue sedes apostolica non probavit* (Thiel. I, 395); più oltre il concilio è descritto come conforme alla Tradizione *quam cuncta recepit ecclesia, quam maxime sedes apostolica comprobatur* (400). Notiamo che la parte del *De recipiendis et non recipiendis libris* che può essere fatta risalire a Gelasio usa con abbondanza il vocabolario della recezione: *suscipere, recipere*, ecc. Nel suo *Sinodico* del febbraio 591 agli altri quattro patriarchi s. Gregorio professa di venerare i quattro primi concili, poi il quinto, *quia... universali sunt consensu constituta* (Mansi IX, 104; PL 77, 478; MGM Epp. I, 36; Jaffé-Ewald-Kaltenbrunner 1092) citato da Graziano D. 15 c. 2, ma forse può trattarsi dell'accordo dei padri conciliari.

Dionigi il Piccolo aveva introdotto dapprima i canoni detti degli apostoli, quelli di Sardica e quelli d'Africa nelle due prime redazioni della sua raccolta, la *Dionysiaca*. Ma alla terza redazione nel 523 li eliminò e ne diede il motivo: *quos non admittit universitas* (Thiel I, 986; F. Maassen, *Gesch. d. Quellen*, I, 965).

Nel suo *Pro defensione trium capitulorum*, verso il 548, Facundo di Ermiana argomenta continuamente dal fatto della recezione da parte di tutta la chiesa in favore del concilio di Calcedonia: *in Ecclesia Dei recepta est; ab Ecclesia universali receptis*¹¹.

Incmaro di Reims ha una bella ecclesiologia della chiesa come comunione e una teologia dei concili come recezione. Abbiamo già visto che egli cita un testo di s. Leone in questo

¹¹ Così lib. II C. 1 e 2 (PL 67, 565 C 565 B); lib. XII c. 1 e 2 (832 D 834 C 837 D).

senso. Egli definisce i concili ecumenici [*generalia*] per il fatto che essi, convocati per volontà dell'imperatore, raccolgono numerosi vescovi con una *specialis jussio sedis apostolicae, pro generali ad omnes christianos causa pertinente*, e sono a *catholica Ecclesia receptissima*¹².

Il problema di sapere che cosa 'costituisce' l'ecumenicità, è un problema complesso che durante la storia ha ricevuto risposte diverse e che non coincide totalmente con l'altro problema: chi 'riconosce' l'ecumenicità di un concilio? Da Damaso e anche dal sinodo del 368, i papi hanno affermato la necessità della loro approvazione, e bisogna senz'altro dire che nessun concilio può essere ecumenico se la Sede di Roma non lo accetta. Abbiamo visto che Gelasio e Leone uniscono insieme consenso di tutta la chiesa e approvazione pontificia. Ma la ricezione da parte della chiesa ha senz'altro il suo posto. In pieno concilio di Trento, Martino Perez de Ayala in un trattato redatto per il concilio diceva: *Est secunda via apprehendendi veritatem in dubiis: Conciliorum scilicet generalium omnium consensione populorum fidelium receptam auctoritatem (De divinis... traditionibus ... Coloniae 1549, pars I, ass. I, fol. 44)*. Si può rifiutare la tesi slavofila secondo la quale i concili non hanno autorità da se stessi e in se stessi, poiché l'autorità appartiene solo alla verità e la verità si esprime solo attraverso il senso cristiano della comunità dei fedeli: un gran numero di teologi ortodossi rifiutano questa tesi¹³.

I testi parlano un altro linguaggio. Questi stessi teologi tuttavia ritengono una parte dell'argomentazione slavofila: non è la correttezza giuridica di un concilio o la sua esatta struttura formale a garantirne l'autenticità, è il contenuto del suo insegnamento. E si citano numerosi concili regolari come tanti altri dal punto di vista formale o giuridico – la cosa comunque an-

¹² HINCMAR, *Opusc.* LV, c. 20 (PL 126, 259 AB, 361 A: prima del giugno del 1870). Cf. H. BACHT, *Hinkmar von Reims. Ein Beitrag zur Theologie des allgemeinen Konzils*, in *Unio Christianorum*, Festgabe L. Jaeger, Paderborn 1962, 233-243; Y. CONGAR, *L'ecclésiologie du haut moyen-âge*, Paris 1968, 166-177.

¹³ Cf. il nostro *Avertissement à A. Gratieux, Le mouvement slavophile à la veille de la Révolution* (Unam Sanctam 25), Paris 1953, 16 n. 19; B. SCHULTZE, *Orthodoxe Kritik an der Ekkesiologie Chomjakovs*, in *Orient. christ. period.* 36 (1970) 407-431; P. DUPREY, *La structure synodale de l'Église dans la théologie orientale*, in *Proche Orient Chrét.* 20 (1970) 123-145, nota 37.

drebbe studiata più a fondo – e che sono stati tuttavia rifiutati perché la chiesa non ritrovava la sua fede nei loro decreti: Rimini-Seleucia, 359; concilio della Quercia 403, di Efeso 439, sinodo iconoclasta del 753-754 a Hieria ecc... I gallicani che conoscevano bene la storia dei concili, hanno abbastanza comunemente ritenuto che l'accettazione da parte di tutta la chiesa è il criterio che permette di riconoscere, in ultima istanza, l'autorità di un concilio, la sua qualità di concilio ecumenico e il carattere infallibile dei suoi decreti¹⁴.

D'altra parte molti concili locali o documenti particolari hanno assunto un valore universale perché la chiesa universale ha riconosciuto in essi la sua fede e quindi hanno assunto questo valore per via di recezione, secondo un processo nel quale, specie in occidente, la recezione da parte della Sede romana ha avuto un ruolo decisivo. Così il sinodo di Antiochia del 269 che condannava Paolo di Samosata e la cui decisione comunicata e accettata ovunque fu per Nicea un serio *handicap*. Così il concilio antipelagiano di Cartagine del 418 (DS 222-230). *L'Indiculus* scritto a Roma da Prospero d'Aquitania, citando i canoni 3, 4 e 5 sulla grazia, dice: *quasi proprium Apostolicae Sedis amplectimur* (DS 245); ora *L'Indiculus* è stato in seguito incorporato da Dionigi il Piccolo nella sua raccolta e questo portava a termine la recezione dei canoni di Cartagine in occidente (cf. M 334). I testi compositi del concilio di Orange sulla grazia (DS 370-397) sono stati accettati, forse tardivamente (utilizzazione da parte del concilio di Trento) come forniti di autorità che andava oltre l'occasione che aveva riunito ad Orange quattordici vescovi

¹⁴ Cito da W. PALMER, *A treatise on the Church of Christ*, London 1838, t. II; 154s. i seguenti riferimenti: BOSSUET, Lettera a Leibniz (cf. sotto); J.B. BOUVIER, *Tract. de vera Ecclesia* 234, (moderato); MR. DE BARRAL, arcivescovo di Tours, *Défense des libertés de l'Église gallicane*, Paris 1817, 284; ABATE DI TREVERN, *Discussion amicale sur l'établissement et la doctrine de l'Église anglicane...* London 1816, t. I, 191s. (5^a lettera). Naturalmente bisogna citare soprattutto Bossuet. Da una memoria redatta per Leibniz tra il giugno e l'ottobre del 1613: «6°. L'ultimo contrassegno che si può avere che un dato concilio o una data assemblea rappresenta veramente la Chiesa cattolica, si verifica quando tutto il corpo dell'episcopato e tutta la società che professa di riceverne le istruzioni, l'approva e lo riceve; questo è il sigillo ultimo dell'autorità di questo concilio e dell'infalibilità dei suoi decreti» (F. GAQUÈRE, *Le dialogue irénique Bossuet-Leibniz...*, Paris 1966, 171s.).

nel 529. Allo stesso modo si potrebbe apprezzare il credito che ebbero il concilio XI di Toledo del 675 e il suo simbolo trinitario (DS 525-541) fino al punto di gratificarli di una conferma da parte di... Innocenzo III, i concili di Quierzy (833), Valenza (855) sulla predestinazione (DS 621-624 e 625-633). Infine non è per recezione che il simbolo *Quicumque*, d'autore ignoto!, e il *Filioque* sono stati riconosciuti come espressioni autentiche di fede? Così dei concili limitati quanto a rappresentatività, hanno assunto l'importanza di quelli generali per via della recezione.

Il problema fondamentale è vedere che cosa costituisce l'autorità dei concili e che dà valore alle loro decisioni. Ci sono eccellenti studi in proposito che ci illuminano¹⁵. Il valore dei concili sta nel fatto che essi esprimono la fede degli apostoli e dei Padri, la tradizione della chiesa (così Atanasio, Cirillo d' Alessandria, Vincenzo). I concili hanno espresso l'apostolicità e la cattolicità della chiesa, e questo perché essi rappresentavano la totalità della chiesa e hanno realizzato un consenso. Atanasio non fa appello ad altri principi. Dopo Nicea e prendendo continuamente Nicea come modello, è stata sottolineata volentieri la sicurezza che Cristo presiede i concili e che lo Spirito santo li assiste. Ma l'essenziale è di riconoscere in essi la fede degli Apostoli, trasmessa dopo di essi, per mezzo dei Padri (*parádo-sis*). È per questo senza dubbio che nell'antichità un concilio iniziava con la lettura dei decreti dei concili precedenti: essa non voleva essere altro che una tappa nuova nel processo di trasmissione, ma questo costituiva un atto di recezione¹⁶. La teologia del concilio ci appare così legata a quella dell'aposto-

¹⁵ H. GOEMANS, *Het Algemeen Concilie in de vierde eeuw*, Nijmegen 1945 (cf. la mia recensione in *Rev. Sciences phil. théol.* 31, 1947, 288-291); H.-J. SIEBEN, *Zur Entwicklung der Konzilsidee*, in *Theologie u. Philosophie* 45 (1970) 353-389; 46 (1971) 40-70, 364-387, 496-528: il primo articolo studia la nozione di concilio presso s. Atanasio, il secondo tra Nicea e Efeso, il terzo presso s. Vincenzo di Lérins. Cf. anche A.S. GREENSLADE (I).

¹⁶ Avviene una recezione dei concili precedenti da parte di quelli che vengono dopo: Calcedonia riceve Nicea e Costantinopoli, conferma il valore ecumenico di Efeso; il conc. Toletano IV riceve Nicea, Costantinopoli, Efeso e Calcedonia (cf. i capp. da 19 a 23 dove i vescovi dicono: *consentione nostra veras esse probavimus*, Mansi 9, 987).

licità di cui non è che un aspetto. Così pure, il fatto più importante non è la successione formale [*nuda successio*], ma l'identità profonda del contenuto e della fede: anche se i due elementi devono andare di pari passo; inoltre in un concilio il fatto decisivo non è né il numero dei partecipanti né la correttezza giuridica della procedura, bensì il contenuto delle sue decisioni; anche se gli elementi sono necessari tutti.

Ora, se c'è una verità universalmente affermata dalla antichità fino al Vaticano II compreso, è che la fede e la tradizione è portata da tutta la chiesa; che la chiesa universale soltanto ne è soggetto adeguato, sotto la sovranità dello Spirito che le è stato promesso e che in essa abita: *Ecclesia universalis non potest errare*. È questa la ragione per cui in una ordinazione ed elezione, si richiedeva la testimonianza di parecchi vescovi vicini e anche quella della comunità dei fedeli. Ed è per questo che l'unanimità, la concordia, il consenso più ampio possibile sono stati sempre considerati come segni dell'azione dello Spirito santo e quindi una garanzia di verità. Un certo tipo di teologia ha potuto monopolizzare a beneficio del papa il riconoscimento dell'ecumenicità dei concili e l'infallibilità soltanto identificando il papa alla chiesa romana e la chiesa romana alla chiesa universale, della quale non neghiamo che il papa sia supremo pastore. Non è a caso che Nicola I ha fatto della chiesa romana come l'*epitomé* della chiesa cattolica e che Pio IX ha pronunciato le parole quasi incredibili: 'la tradizione sono io!'.

Segnaliamo altri due casi di recezione in materia eminentemente dottrinale.

a) La formazione del canone delle Scritture è avvenuta per recezione. Il termine stesso lo troviamo nei documenti che parlano di questa formazione: *Frammento Muratoriano* (righe 66, 72, 82), Decreto del Sinodo romano del 382, e di Gelasio *De recipiendis et non recipiendis libris*; Decreto del 4 febbraio 1441 per i giacobiti (*suscipit et veneratur*) (DS 1334), Decreto del Concilio di Trento sugli scritti e le tradizioni da accettare (DS 1501). Questa recezione ufficiale, normativa, espressa, è stata preceduta da una recezione di fatto nelle chiese, come ci informano le storie che trattano tale questione.

b) Le lettere sinodali nella chiesa antica sono state uno dei mezzi di comunione e di unità. I concili le mandavano

ai grandi centri di comunione come Roma o Alessandria per comunicare le proprie decisioni alle altre chiese. Questo fatto è testimoniato in modo particolare per i concili tenuti prima della pace di Costantino, in Africa o in Oriente¹⁷. Evidentemente a questo invio si rispondeva con una 'recezione'. Così pure le lettere sinodiche o di intronizzazione che i papi e i patriarchi d'oriente mandavano alle maggiori sedi, con la professione di fede, per annunciare loro l'avvenuta elezione e stabilire con loro la comunione¹⁸.

2/ Liturgia

L'estensione di certe forme liturgiche e l'unificazione sono avvenute attraverso 'recezioni' talvolta forzate. Ricordiamo solo la recezione della liturgia romana nell'impero di Carlo Magno (*Codex Adrianus* e Concilio di Aix [817]); la recezione da parte di Roma e poi, in seguito, da parte di tutta la chiesa latina, del pontificale magontino nel X secolo: fatto questo di notevole portata teologica in quanto il rituale delle ordinazioni diede un appoggio alla tesi che lega la formula dell'ordine al

¹⁷ Citiamo le lettere del concilio riunito in Palestina verso il 190 per la questione della pasqua (Eusebio, *HE* V, 23,2-4); ciò che dice GEROLAMO (*Epist.* 33,4; PL 22,447) circa il 'consenso' di Roma alla condanna di Origene da parte dei Sinodi di Alessandria del 230 e 231; lettere del concilio di Cartagine del 252 a Cornelio di Roma (cf. CIPRIANO, *Epist.* 41,42,55); lettera di Cornelio stesso a Fabio di Antiochia a proposito di Novato (EUSEBIO, *HE* VII, 30,1-17); lettera del concilio di Arles del 314 al papa (Mansi 2, 469-471).

¹⁸ I vescovi che hanno eletto Massimiano al posto di Nestorio, alla sede di Costantinopoli, scrivono al papa Celestino (ott. 431) parlando di questa prassi come 'dell'ordine ecclesiastico'. Esempi numerosi: CIRIACO DI COSTANTINOPOLI a s. Gregorio nel 596; PAOLO II di CP al papa Teodoro nel 642; Niceforo I a Leone IV nell'811 (cf. V. GRUMEL, *Les Regestes des Actes du Patriarchat de Constantinople*; Costantinople 1932, nn. 273, 299, 382); Tarasio di CP (Mansi 12, 1119s.); Fozio (PG 102, 585s.); PIETRO D'ANTIOCHIA... La recezione delle professioni di fede stabilivano la comunione. È in questi termini per es. che il VI concilio ecumenico riceve il Sinodico di Sofrone (Mansi 11,556 CD). Per i papi abbiamo incontrato le lettere di s. Gregorio e di Leone IX.

‘porgimento’ degli strumenti¹⁹. Non fu un caso di recezione la sostituzione operata da Gregorio VII in Spagna dell’antica liturgia ispano-visigota detta anche mozarabica. In compenso si può parlare di recezione a proposito del processo per il quale la liturgia romana prese il posto di tutto quello che rimaneva dei riti gallicani in Francia nel secolo XIX.

Tutti sanno che la Sede romana, a partire da Alessandro III, e poi formalmente e *de jure* a partire da Gregorio IX (1234), si è riservata il diritto di canonizzare i santi. Prima la canonizzazione, che era più un fatto liturgico che una decisione giuridica, dipendeva dalle chiese locali e si generalizzava *accedente totius Ecclesiae consensu et approbatione* come scrive Mabillon²⁰. Così una determinazione di culto si estendeva per via di recezione. Quando i papi si riservarono il diritto di canonizzare, i canonisti giustificarono la cosa dicendo: solo il papa può imporre a tutti una cosa che deve essere accettata da tutti: così dicono Innocenzo IV, Hostiensis. Nello stesso tempo Tommaso d’Aquino giustificava con la stessa ragione il fatto che si riservava al papa la promulgazione di un simbolo di fede (II^a II^{ae} q. I, a. 10).

Allo stesso modo si potrebbe tracciare una storia dell’adozione di feste liturgiche e della loro diffusione, in occidente, e singolarmente a Roma, di feste mariane celebrate in oriente: *hipapante* (purificazione), natività, presentazione, mentre l’immacolata veniva ricevuta dall’Inghilterra... Proprio come le canonizzazioni, le feste dei santi si sono diffuse per un processo di ‘recezione’, prima che il papato avocasse a sé il diritto di regolare il calendario di quella che abusivamente venne chiamata ‘chiesa universale’. La commemorazione di tutti i defunti il 2 novembre fu instaurata a Cluny da s. Odilone verso il 1025-1030, e si diffuse nell’uso universale della chiesa latina per ‘recezione’²¹.

¹⁹ C. VOGEL – R. ELZE, *Le pontifical romano-germanique du 10^e siècle* (Studi e Testi 226, 227) Vaticano 1963; cf. Y. CONGAR, *L’écclésiologie du haut moyen-âge*, Paris 1968, 313.

²⁰ *Acta SS. OSB, Praefatio ad saeculum decimum* (saec. V o.s.b.), VII, 1685, q. LVIII, sectio 6.

²¹ Non so se questa formula del *Martirologio Romano*, al 1° gennaio, risalga più addietro della edizione curata da D. BARONIO (1584): c’è anche nell’edizione tipica del 1917: *Apud Silviacum, in Gallia, sancti Odilonis, abbatis Cluniacensis*,

3/ *Diritto e disciplina*

I teologi non hanno atteso i giuristi per parlare di recezione: cf. per es. Niccolò Cusano, *Concordantia Catholica*, lib. II, cc. 9,10ss. Comunque però sono stati soprattutto gli storici tedeschi del diritto ad accreditare nel sec. XIX il termine e l'idea di 'recezione' dal diritto romano in Germania a partire dal secolo XV. Ma prima di questo, è avvenuta, nella chiesa, la 'recezione'. Ciò è stato studiato epoca per epoca. Il diritto romano era diventato un diritto ausiliare che forniva massime e direttive là ove i canoni non ne davano (Graziano; Lucio III, decretale *Intelleximus*)²². Per quanto consta a noi, non è stato fatto uno studio altrettanto ampio sulla recezione o non-recezione da parte di Roma dei canoni ammessi in oriente: così la chiesa di Roma ha accettato soltanto gli ultimi 50 degli 85 canoni detti degli Apostoli e ammessi in oriente, e ha accettato i canoni del concilio Trullano, soltanto dopo averne eliminati alcuni²³. Da parte sua l'oriente faceva una cernita nei canoni ammessi da Roma, accettandone alcuni e rifiutandone altri, non leggendo – esattamente – sempre lo stesso testo. Così per i canoni di Sardica.

Abbiamo già ricordato casi di non-recezione: la non-recezione di Calcedonia è tanto più significativa in quanto non riguardava la fede cristologica profonda. Più tardi ci fu la non-recezione del *Filioque* da parte dell'oriente, la non-recezione

qui primum Commemorations omnium Fidelium defunctorum prima die post festum omnium Sanctorum in suis monasteriis fieri praecepit: quem ritum postea universalis Ecclesia recipere comprobavit.

²² Cf. A. VAN HOVE, *Droit de Justinien et droit canonique depuis le décret de Gratien (1140) jusqu'aux Décrétales de Grégoire IX (1234)*, in *Miscellanea historica Van der Esen*, Bruxelles-Paris 1947, t. I, 257-271; P. LEGENDRE, *La pénétration du droit romain dans le droit canonique classique de Gratien à Innocent IV (1140-1254)*, Paris 1964 (tesi); H.D. HAZELTINE, *Roman and Canon Law in the Middle Age (Cambridge Medieval History, t. V, 697-764)*. Graziano, studiato da A. VETULANI (*Rev. Hist. droit français et étran.* 1946-1947, 11-48) dice che *non recipiuntur* senza discernimento le cose ammesse dalle *leges principum*: dict. post c. 4, C. XV q. 3 (Friedberg, 752). Lucio III, c. i.X. 532 (Friedberg II, 844).

²³ Cf. V. LAURENT, *L'oeuvre canonique du concile in Trullo (691-692), source primaire du droit de l'Église orientale*, in *Rev. Études byzant.* 23 (1965) 7-41.

dell'unione di Firenze da parte del popolo ortodosso, più o meno sobillato da uomini passionali. H. Dombois cita anche come esempio la non-recezione durata a lungo della bolla *Execrabilis* di Pio II (1460), che proibiva l'appello al concilio (K, 827s.). È accaduto anche che dottrine accettate per un tempo abbastanza lungo, cessassero poi di essere tali, così il diritto per il papa di deporre i sovrani. Per l'epoca contemporanea abbiamo il caso abbastanza innocuo della Costituzione *Veterum sapientia* di Giovanni XXIII che prescriveva l'uso del latino nell'insegnamento ai chierici (1960) e il caso ben più drammatico della non-recezione del dogma papale del 18 luglio 1870 da parte di una frazione di cattolici e della dottrina dell'*Humanae vitae* da parte di una porzione del popolo cristiano e anche da parte di teologi cattolici. 'Non-recezione' oppure 'disobbedienza'? o che cosa altro? Comunque i fatti sono questi...

II/ ALCUNE TEORIE CHE GIUSTIFICANO LA RECEZIONE

Nel testo integrale del presente studio (*cf. supra* nota 1) esponiamo all'inizio due teorie oggi abbastanza rappresentate.

a) Teoria dell'accettazione delle leggi sostenuta in particolare da Francesco Zabarella († 1417), Niccolò Cusano, certi gallicani (Pietro Pithou, Pietro de Marca, Claudio Fleury).

b) Variante della teoria precedente: il legislatore non vuole obbligare i suoi soggetti se questi rifiutano la regolamentazione. Teoria sostenuta da Domenico di s. Gemignano († prima del 1436), Martino di Aspilcueta († 1586), Escobar y Mendoza (1669), e, nella sua formulazione estrema (*absque ulla causa!*), condannata da Alessandro VII il 26 settembre 1665 e il 18 marzo 1686 (prop. 28, DS 2048).

c) Di un interesse ecclesiologico maggiore ci sembrano alcune considerazioni dei primi gallicani. Essi amano partire da idee delle quali a prima vista non si afferra la portata esatta né l'originalità, ma che poi, ad una riflessione seria, si rivelano profonde.

La 'recezione' implicava naturalmente che le chiese locali non venissero ridotte alla passività di quella obbedienza cieca che Bossuet rifiutava. È per questo che i gallicani, proprio per rifiutare una tesi di assolutismo papale, legavano la recezione ad una concezione del potere apostolico che si esprimeva volentieri in due citazioni bibliche: l'autorità nel cristianesimo non è dominio (*Mt* 20,20; *Lc* 22,25), il potere è dato *non ad destructionem sed ad aedificationem* (2 *Cor* 13,10)²⁴. Chi concepiva le cose solo con mentalità giuridica, non poteva non interpretare tutto questo come 'spiritualità' o atteggiamento di pietà. L'originalità del pensiero gallicano, oltre ad un continuo riferimento alla storia (che al limite rischia di diventare archeologismo) consisteva in una impostazione eminentemente pastorale. Era un pensiero ancorato alle strutture pastorali delle chiese locali, e introduceva nella teologia del potere la considerazione della sua finalità e dell'uso che se ne fa: il potere non solo è finalizzato, ma condizionato e misurato dal bene delle chiese. Questo lo si ammetteva comunemente per quanto riguarda le leggi: così s. Isidoro²⁵, Graziano²⁶, Tommaso d'Aquino²⁷.

Da tutto ciò consegue che non si può ammettere che a capo della chiesa ci sia un potere discrezionale e dispotico che possa non tener conto del bene come lo sentono le chiese e i loro pastori, e al quale nessuno possa chiedere *Cur ita facis?* Dopo lo straordinario accrescimento di quello che G. Le Bras chiamava 'dominio pontificio', i canonisti in diversi modi avevano intro-

²⁴ I testi classici di GIOVANNI DI SEGOVIA (cf. A. BLACK, *Monarchy and Communality. Political Ideas Controversy 1430-1450*, Cambridge 1970, 143, 159-160); PIETRO DE MARCA, *De concordia Sacerdotii et Imperii seu de libertatibus Ecclesiae Gallicanae*, lib. II, c. 16, n. VI, 115; ONORATO DI TOURNÉLY, *De Ecclesia Christi*, 2 ed. Paris 1717, q. III, a. 6; CL. FLEURY, *Institution au droit ecclésiastique*, Paris 1771, t. II cap. 2, 18 e cap. 25, 195 s. (D, 202 n. 9).

²⁵ *Est autem lex honesta, iusta, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco temporisque conveniens necessaria, utilis... pro communi utilitate civium conscripta. Etymol. lib. V, c. 21 (PL 82,203).*

²⁶ *Dictum post. c. I D. IV (Friedberg I, 5): In ipsa constitutione legum maxime qualitas constituendarum est observanda, ut contineant in se honestatem, iustitiam, possibilitatem, convenientiam, e annuncia il canone seguente nel quale viene citato il testo di Isidoro.*

²⁷ Cf. *Summa Theol.* I^a II^{ae} q. 90, a. 2 e 4; q. 95, a. 3, che è un commento al testo di Isidoro citato sopra.

dotto nel diritto stesso le condizioni perché venisse esercitato in modo ragionevole e cristiano²⁸. Anche le reazioni in campo ecclesiologico di Pietro d'Ailly e di Gerson, hanno questo senso. E lo stesso si deve dire del valente ecclesiologico quale fu Giovanni Ragusa al tempo del concilio di Basilea²⁹. Tale è il senso dei testi che non si stancano di citare sul potere (del papa) dato *in aedificationem* non per dominare, ma per servire il bene della chiesa e per nient'altro³⁰. È questo il senso della formula che dice che le chiavi sono state date alla *ecclesia* 'finaliter'.

Aggiungiamo che, nella teologia moderna, il testo di 2 Cor 13,10, *in aedificationem, non in destructionem* è diventato un luogo classico per esprimere il rispetto dell'ordine voluto dal Cristo nella sua chiesa. Questo testo veniva citato normalmente nei sec. XVI e XVII, anche da parte di autori non sospetti di gallicanesimo e qualche volta veniva citato pure per giustificare il carattere non obbligatorio di una legge non 'accettata'³¹. Lo stesso testo è stato invocato durante il Vaticano I sia da parte dei relatori della deputazione *de Fide*, sia da parte di coloro che si auguravano che venissero espressi i limiti del potere del papa³².

²⁸ Cf. L. BUISSON, *Potestas und Charitas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter*, Köln - Graz 1968.

²⁹ Cf. il suo *De Ecclesia*, purtroppo inedito, lib. II, cc. 23 e 32; *Notre Église de S. Augustin à l'époque moderne (Hist. des dogmes III/3)*, Paris 1970, 329-330; per Gerson, 316-320.

³⁰ Cf. tra gli altri, PIETRO D'AILLY, *De Ecclesia et Cardinalium auctoritate*, in *Opera Gersonii*, ed. Ellies du Pin, Anversa 1706, t. II, 100; GERSONE, *De potestate ecclesiastica, consid.* 1,8 e II (id. op. 227, 237 BC, 243 B); *De auferibilitate sponsi (papae) ab Ecclesia* (1409), 12 s. (215s.); *Triologus de materia schismatis* (83); *Propos. facta coram Anglicis* (123).

³¹ D, 224 e n. 60, cita così GREGORIO DI VALENZA; *Commentaria theologica*, t. II, disp. VII, q. V punct. V, col. 804 s.; VALERIUS REGINALDUS, *Praxis fori poenitentialis*, lib. XIII, tr. IV tit. I, c. 16, n. 160, 523. Rimanda anche a A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato negli scrittori politici italiani del Seicento e del Settecento*, Torino 1914, 130s.

³² Commissione preparatoria (Mansi 49, 707 CD), Relatori D'AVANZO (Mansi 52, 715 B); ZINELLI (52, 1105 CD; 1115 D-1116 A). Voti che venissero espressi i limiti: Mgr. MELCHER, arcivescovo di Colonia (Mansi 51, 936 D-937 A), Mgr. LANDRIOT arcivescovo di Reims (52, 1097 B).

III/ INTERPRETAZIONE E GIUSTIFICAZIONE TEOLOGICHE

La 'recezione' ha avuto la sfortuna di essere stata enucleata e presentata su un piano di diritto costituzionale, come una teoria giuridica. È proprio mettendosi su di un piano giuridico (in poche pagine la parola 'tribunale' si incontra quattro o cinque volte) che Mauro Capellari, usando un metodo polemico di dissociazione, si è sforzato di confutare la teoria della 'recezione' correndo il rischio di ignorare il fatto storico e la profondità teologica della recezione³³. La recezione si realizza su di un altro piano, come felicemente notava P. Fransen, dicendola 'organica' in opposizione non tanto a qualcosa di 'giuridico', ma a qualcosa di puramente 'giurisdizionale' (cf. G 85). La recezione deve essere intesa nel contesto di una teologia di comunione, che esige a sua volta una teologia delle chiese locali, una pneumatologia, e anche una teologia della tradizione e un senso della profonda conciliarità della chiesa. La nozione di recezione – ma non la sua realtà completa, visto che la vita resiste alle teorie! – è stata eliminata se non espressamente rigettata, quando si è sostituito a tutto questo una concezione unicamente piramidale della chiesa, come se fosse una massa completamente determinata dal vertice, ove – a parte il dominio di una spiritualità prevalentemente intimista –, non si parlava dello Spirito santo se non come garante dell'infallibilità delle istanze della gerarchia – ci sono esempi fin che se ne vuole – e ove i decreti stessi dei concili erano divenuti decreti del papa *sacro approbante concilio*³⁴.

Questo processo ecclesiologicalo è stato parallelo ad un altro perfettamente coerente con il primo: il passaggio da un primato del contenuto di verità, che tutta la chiesa aveva la grazia e la missione di custodire, al primato di una autorità. Nella teo-

³³ M. CAPELLARI, *Il trionfo della S. Sede e della Chiesa*, Roma 1799, cap. XVII.

³⁴ Così il Laterano III, il concilio di Firenze, il Vaticano I ecc. Il primo concilio di Lione è presentato come un semplice amplificatore della decisione del papa. Cf. G. ALBERIGO, *Una cum patribus, Ecclesia Spiritu Sanctu edocta*. Mélanges théologiques. Hommage à Mgr. Gérard Philips, Gembloux 1970, 291-319.

logia della tradizione si direbbe: passaggio dalla *traditio passiva* alla *traditio activa*, oppure dal *traditum* al *tradens*, avendo identificato di fatto quest'ultimo con ciò che a partire dall'inizio del sec. XVIII si è chiamato la 'chiesa docente'³⁵. Abbiamo visto che l'autorità della 'Fede di Nicea' – così veniva chiamato il suo simbolo – non era attribuita ad un 'potere' dell'assemblea gerarchica, ma alla conformità del suo insegnamento con la fede ricevuta dagli apostoli. In fondo, nel campo dottrinale, solo la fede ha autorità. I ministri 'gerarchici' ci sono solo per esercitare un servizio, una funzione, una missione (Gaetano commentando s. Tommaso chiama la chiesa *ministra objecti*), senza che ci sia bisogno di dire naturalmente che una missione esige lo strumento necessario perché possa essere adempiuta: in questo caso la grazia o il carisma. Ma questo carisma non può, come tale, essere interpretato in termini di potere giuridico. Un simile potere esiste, certo: è l'autorità giurisdizionale che nella chiesa, alla proposizione autentica della verità aggiunge, a riguardo dei fedeli, una obbligatorietà che fa della proposizione un 'dogma'; obbligatorietà che lungo la storia ha avuto la sua esplicitazione con l'aggiunta di un *anathema sit*. Ma quando si tratta di dottrina, l'adesione è diretta al contenuto di verità. In termini scolastici si direbbe: al *quod* non al *quo*. Se si attribuisce al ministro una *autorità* relativa al contenuto di verità come tale, ci si mette sul piano giuridico e non si può stabilire che un rapporto di obbedienza. Se invece si considera il 'contenuto' di verità e di bene, si può riconoscere ai fedeli, o meglio, alla *ecclesia* una certa attività di discernimento e di 'recezione'.

A questo punto possiamo tentare di precisare lo statuto teologico (ecclesiologico) della 'recezione' (A) poi il suo statuto giuridico, sempre però naturalmente dal punto di vista teologico (B).

³⁵ Cf. Y. CONGAR, *La tradizione e le tradizioni*, vol. I *Saggio storico*, ed. Paoline, Roma 1964, e per il termine 'Chiesa docente', *L'Église de S. Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970, 389. A pag. 371 cito il testo di Tommaso Stapleton, molto caratteristico dell'evoluzione delle idee: *In doctrina fidei non quid dicatur, sed quis loquetur a fidelis populo attendendum est* (*De principiis fidei doctrinalibus*, 1572, lib. X, tit. del capitolo V).

A. Tutto l'organismo della chiesa, che si struttura localmente in chiese particolari, è animato dallo Spirito santo. I fedeli e le chiese sono veri soggetti di attività e di libera iniziativa. Certo non si può parlare di pneumatologia vera, senza cristologia, cioè senza un riferimento normativo ad un dato oggettivo. Lo Spirito rinnova continuamente questo dato, ma non ne crea uno sostanzialmente diverso. Uno degli errori di Sohm è quello di avere immaginato una specie di pneumatocrazia senza strutture oggettive. Però per quanto riguarda le strutture di credenza, le regole etiche e di culto che la storia obbliga a precisare dopo la trasmissione originaria degli apostoli, i fedeli e le chiese locali non sono inerti e puramente passivi. Essi hanno una facoltà di discernimento, di cooperazione alla determinazione delle forme della loro vita. Certo nelle questioni che riguardano l'unità della chiesa, e di conseguenza l'unità della fede, tutti devono ritrovarsi in una sostanziale unità: ma devono arrivarci come soggetti vivi. Senz'altro anche l'obbedienza è un'attività vitale, e lo Spirito la suscita. Però nella tradizione della chiesa non tutto è precetto, e le stesse formule dogmatiche chiedono una adesione che non mette in gioco la sola volontà, ma anche l'intelligenza, con i suoi condizionamenti di cultura, di conoscenza, di linguaggio, ecc. La storia della lenta 'ricezione' di Calcedonia senza di questo non si spiega.

Così per arrivare all'unanimità abbiamo due strade: o l'obbedienza, o la ricezione e il consenso. Si insiste sulla prima quando si considera la chiesa una società sottomessa ad una autorità monarchica, sulla seconda invece quando si pensa alla chiesa universale come ad una comunione di chiese. È risaputo che questa seconda concezione era viva durante il primo millennio, mentre la seconda ha imperato nell'occidente tra la riforma del sec. XI e il concilio Vaticano II³⁶. È vero che questo

³⁶ Cf. Y. CONGAR, *De la Communion des Églises à une ecclésiologie de l'Église universelle: L'épiscopat et l'Église universelle* (Unam Sanctam 39), Paris 1962, 227-260; *L'Écclésiologie du haut moyen-âge. De S. Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*, Paris 1968. Altri riferimenti in L, 332, n. 30. KL. OEHLER fa notare a più riprese (nell'ed. citata sotto alla nota 39) che la chiesa precostantiniana deve al suo ideale e al suo regime di consenso l'aver mantenuto la sua unità pur non avendo una costituzione centrale.

regime di comunione era l'unico possibile prima che la pace costantiniana permettesse di organizzare pubblicamente una vita ecumenica nel quadro dell'Impero. Noi sappiamo che un'altra via all'unanimità è stata possibile e provvidenziale: cioè la sotmissione della chiesa, considerata come un'unica immensa diocesi, con un solo capo³⁷. Ma oltre al fatto che l'oriente e una parte dell'occidente non ha né accettato e neanche conosciuto questo regime, ci si può domandare se permette la realizzazione di certi aspetti della natura stessa della chiesa, sicuramente autentici e che il Vaticano II ha riscoperto. Due condizioni che potremmo illustrare con numerose testimonianze, sostengono questa ecclesiologia:

a) la chiesa universale non può errare nella fede³⁸;

b) il consenso, l'unanimità è un effetto dello Spirito santo e un segno della sua presenza³⁹. È lui che opera l'unità della chiesa nello spazio e nel tempo, cioè nella duplice dimensione della sua cattolicità e della sua apostolicità, cioè della sua tradizione. Si tratta infatti di esprimere la tradizione della chiesa, questo *ekklesiastikòn phónema* di cui parla Eusebio (*HE*, V, 28,6) citando un trattato contro la eresia di Artemone. L'unanimità cui tendono i concili e che del resto non bisogna eccessivamen-

³⁷ Cf. i testi citati in *De la communion* (supra nota 36) 238s. Bisogna aggiungere GREGORIO IX, lettera *Vas ammirabile sol. Gaudemus*, del 13.1.1240 alla regina di Georgia Rusuda e a suo figlio Davide (Potthast 1841), in BARONIUS-RAYNALDUS, *Annales eccl.* XXI, 225s. La chiesa romana, come *caput* di tutto il corpo ecclesiastico, conteneva e rappresentava tutto il corpo. Una viva espressione di questa convinzione la troviamo in s. Nicola I che scrive per es.: *Suscipit ergo et continet in se Romana Ecclesia quod Deus universalem Ecclesiam suscipere ac continere praecipit: Epist.* 88 (MGH. *Epp.* VI, 480, 15; PL 119, 952, cf. con *Epist.* 90, 498,5).

³⁸ Si troveranno dei testi, il cui numero potrebbe essere moltiplicato, in O. ROUSSEAU ET ALL., *L'infaillibilité de l'Église*, Chevetogne 1963; G. THILS *L'infaillibilité du peuple chrétien 'in credendo'*. *Notes de théologie post-tridentine*, Paris - Louvain 1963. Rimandiamo solo a s. Tommaso, II^a II^{ae}, q. i, a. 9, sed. c.; q. 2 a. 6 ad 3um; Quodl. IX, 16; VATICANO II, Cost. Dogm. *Lumen gentium* n. 12.

³⁹ Alcune testimonianze nel nostro articolo *Konzil als Versammlung und grundsätzliche Konziliarität der Kirche: Gott in Welt*, Festgabe K. Rahner, t. II, Freiburg im Br. 1964, 135-165, 152 s., ripreso in *Le Concile au jour le jour. Deuxième session*, Paris 1964, 9-39. Cf. anche K. OEHLER, *Der Consensus omnium als Kriterium der Wahrheit in der antiken Philosophie und der Patristik*, in *Antike und Abendland* 10 (1961) 103-129, riprodotto in K. OEHLER, *Antike Philosophie und byzantinische Mittelalter. Aufsätze zur Gesch. des griech. Denkens*, München 1969, 234-271.

te idealizzare, mira a questo. Essa non esprime la somma numerica più o meno perfetta delle voci particolari, ma la totalità come tale della memoria della chiesa. Tale è il significato della formula *ego consensi et subscripsi*: io sono entrato nel consenso che si è manifestato e attraverso il quale è apparso ciò che la chiesa crede perché la verità le è stata trasmessa così. È questo che costituisce l'autorità dei concili rispetto ai Padri antichi. Sotto tale aspetto, la recezione non è che l'allargamento e il prolungamento del processo conciliare: essa si collega alla stessa 'conciliarità' profonda della chiesa. Si può pensare – e questo è il nocciolo della posizione ortodossa – che il fondamento di questa visione delle cose si trova nella 'teologia', nel senso che i Padri di Cappadocia davano a questo termine: il mistero della ss. Trinità. Se nella teologia trinitaria, la considerazione delle ipostasi non è soffocata dall'affermazione dell'unità di natura, ma trova il suo pieno sviluppo, così anche in ecclesiologia si possono vedere dei soggetti personali che comunicano in una unità che non è loro imposta in una maniera che li soffochi. Se si tratta dell'autorità, essa è evidentemente comune alle tre persone, ma ciascuna delle tre porta la sua caratteristica ipostatica di cui un segno deve trovarsi anche nella chiesa: monarchia del Padre, autorità del creatore; sottomissione del Figlio che esercita il suo potere all'interno di un regime di servizio; intimità dello Spirito che suscita le iniziative che tendono al Regno di Dio e la comunione nella quale ciascuno è all'ascolto di ciò che l'altro può rivelargli.

B. La recezione non conferisce la legittimità ad una decisione conciliare o a un decreto autentico: essi hanno la loro legittimità e il loro valore di obbligatorietà dalle autorità che li hanno emessi. Come scrive Dombois: «La recezione riguarda sempre un fatto preliminare e che si propone a colui che lo accetta, come un fatto che ha valore di obbligazione» (K, 827). Gli ortodossi e i vetero-cattolici che hanno scritto su questo problema, ma anche quelli che li seguono e i gallicani appena ricordati, amano ripetere che la legittimità formale di un concilio non è sufficiente, citano sempre gli stessi esempi: e cioè il brigantaggio di Efeso, il sinodo iconoclasta del 753-754. È esatto dire che questi concili erano giuridicamente regolari secondo il diritto dell'epoca, perché erano stati convocati dall'Imperatore. Ma a

loro mancò la 'recezione' da parte del vescovo di Roma, che oggi verrebbe interpretata in termini di convalida, e che era indispensabile. Ci sono stati casi quindi di non-recezione di concili giuridicamente validi.

Se è necessario affermare in primo luogo che la recezione non crea né la legittimità né la forza giuridica dell'obbligazione, bisogna però subito aggiungere che, nella tradizione cristiana più sicura, i ministri che esercitano l'autorità non agiscono mai da soli⁴⁰. Ciò è stato vero per gli apostoli: cf. *Atti* 15,2-23 e 16,4; 2 *Tim* 1,6 confrontato con 1 *Tim* 4,14; 1 *Cor* 5,4 s. ove si può vedere una applicazione della disciplina comunitaria come viene espressa in *Mt* 18,17-20. Cf. anche: Clemente, *Cor* 44,3. Ciò fu vero dei vescovi dell'età dei martiri, Ignazio di Antiochia⁴¹, Cipriano⁴². Il senso profondo di tutto questo, ben espresso da Mohler, è che un cristiano ha sempre bisogno di un fratello cristiano: egli ha bisogno di essere assicurato e confermato da un altro, e, per quanto possibile, da una comunità. È questo senza dubbio il fondamento di ciò che chiamiamo correzione fraterna; che è anche una realtà della vita della chiesa. Si deve anche far notare che il principio enunciato in *Dt* 19,15, sulla necessità di due o tre testimoni, è stato ripreso nel N.T. in una maniera che va oltre il quadro giuridico o procedurale per assumere un valore generale di regola di comportamento cristiano.

Ma se la 'recezione' non conferisce né la legittimità, né il valore di obbligazione, allora che fa? R. Sohm dice: è un processo aperto molto insoddisfacente dal punto di vista giuridico⁴³: e questo è esatto. Altrove egli le attribuisce un valore puramente dichiaratorio, 'ha senso di testimonianza' (dichiaratorio). La recezione attesta che le decisioni sono sgorgate veramente dallo Spirito che dirige la chiesa e che esse hanno valore per la chiesa

⁴⁰ Cf. su questo punto J.A. MÖHLER, *L'unité dans l'Église ou le principe du Catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles*, par. 16. Trad. A. de Lilienfeld (Unam Sanctam, 2), Paris 1938, 28 s.; DARWELL STONE, *The Christian Church*, 3, London 1915, 333 s.; Y. CONGAR, *Per una teologia del laicato*, Morcelliana, Brescia, specialmente il cap. V.

⁴¹ Cf. *Ef* 20; a quei di Magnesia 6,7; a quei di Tralle 3.

⁴² Cf. *Epist.* 14,4; 55,8,5. E; cf. *Jalons...* 329s. e 335.

⁴³ R. SOHM, *Das altkatholische Kirchenrecht der Leipziger JuristenFakultät für A. Wach*, München-Leipzig 1918; riproduzione anastatica Darmstadt 1967, 134.

proprio per questo (e non soprattutto in virtù della recezione)⁴⁴. Non avremmo difficoltà a sottoscrivere questa formula: anche Bossuet afferma lo stesso parlando dei giudizi emessi dal vescovo di Roma: «Dato che egli è a capo della comunione ecclesiale, e dato che nella sua definizione non intende presentare se non ciò che egli ha conosciuto come il sentimento comune di tutte le chiese, il consenso da parte di tutti, che viene in seguito, non fa altro che attestare che tutto è stato fatto nell'ordine e nella verità»⁴⁵. Tuttavia però H. Dombois fa notare giustamente che questa interpretazione in Sohm è legata alla tesi generale di questo autore, secondo il quale nella chiesa antica non esisteva nessun 'diritto', ma semplicemente riconoscimento dell'azione dello Spirito. «Sohm ha interpretato la recezione in modo extra-giuridico [*ausserrechtlich*]» (K, 826). Sohm quindi sarebbe criticabile più per quello che non dice che per quello che dice. Troveremo un migliore apprezzamento presso Paolo Hinschius la cui informazione è così notevole? Parlando dei concili del primo millennio, egli scrive: «La recezione non è un atto che dà la validità all'inizio, essa solo dichiara che le decisioni sono state valide già quando sono state prese: la non-recezione a sua volta, non è essa che impedisce la perfezione della validità (giuridica): essa non fa altro che constatare che le decisioni sono state nulle già quando si sono formate»⁴⁶.

La recezione non è costitutiva della qualità giuridica di una decisione. Essa non riguarda l'aspetto formale dell'atto, ma il contenuto. Non conferisce la validità, ma constata, riconosce e attesta che una cosa risponde al bene della chiesa, poiché essa riguarda una decisione (dogma, canoni, regole etiche) che deve assicurare il bene della chiesa. È per questo che la recezione di un concilio si identifica con la sua efficacia, in pratica, come si può vedere nel caso del Laterano IV, di Trento, e anche del primo concilio di Nicea, di Calcedonia e del secondo di Nicea. In cambio, come ha notato p. H. Bacht, la non-recezione non significa che la decisione presa sia falsa: significa che questa

⁴⁴ *Kirchenrecht* I, Leipzig 1892, 320.

⁴⁵ BOSSUET, *Dissertatio praevia* del 1696 alla *Defensio Cleri Gallicani*, n. 78.

⁴⁶ P. HINSCHIUS, *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland*, t. III/i, Berlin 1879, 349.

decisione non suscita nessuna forza di vita e quindi non contribuisce alla edificazione⁴⁷: infatti la verità religiosa e quello che talvolta viene chiamato sviluppo dei dogmi, non si basano su di una pura concettualità di tipo matematico o geometrico, si basano su ciò che la tradizione chiama *pietas fidei* o *veritas secundum pietatem* (in riferimento a *1 Tim 6,3; 3,16; Tito 1,1*: cf. con *Rom 1,18*) oppure, con s. Tommaso, *sacra doctrina, doctrina salutaris*.

Qualche volta si è distinto il potere dall'autorità. Il potere è giuridico, è un diritto: è stato definito: «la possibilità che un uomo ha di far prevalere la sua idea e la sua volontà su quella degli altri in un determinato sistema». L'autorità è spirituale o morale: ha la sua efficacia irraggiando e trascinando. Può esistere un potere senza autorità: ma si può ugualmente avere ed esercitare un'autorità senza potere: si pensi per es. a s. Cipriano del quale Gregorio Nazianzeno diceva: «Egli non esercita la presidenza soltanto sulla chiesa di Cartagine e su quelle dell'Africa, ma su tutta la regione dell'occidente e su quasi tutte le chiese dell'oriente, dal sud al nord ovunque la sua mirabile fama s'è diffusa»⁴⁸. Si potrebbe ancora evocare la figura di un Isidoro, di un Tommaso d'Aquino, ma soprattutto di un Agostino, il quale benché vescovo di una cittadina di media importanza, ha determinato per un millennio il volto del cristianesimo in occidente...

L'ideale sarebbe che autorità e potere fossero contemporaneamente presenti: che un'autorità nel senso sopra descritto, fosse anche riconosciuta come potere. Grazie a Dio questo è accaduto frequentemente. C'è forse bisogno di ricordare la figura di s. Gregorio, di s. Leone, a cui dobbiamo la seguente formula: *Etsi diversa nonnumquam sunt merita praesulum* [l'autorità spirituale] *jura tamen permanent sedium* [il potere!]⁴⁹. Una volta ancora noi ritroviamo il giuridismo: la recezione non ha più luogo in una concezione ove l'autorità giuridica formale

⁴⁷ H. BACHT, *Vom Lehramt der Kirche und in der Kirche*, in *Catholica* 25 (1971) 144-167 (157s.: *Das Problem der Rezeption im katholischen Verständnis*).

⁴⁸ GREGORIO NAZIANZENO, *Oratio XXIV, 12 in Laud. Cypr.* (PG 35, 1184).

⁴⁹ LEONE, *Epist. 106 ad Anatolium* (Jaffé-Kaltenbrunner 483; PL 54, 1007 B); 119 *ad Maxim. Antioch.*, 3 (Jaffé-K. 495; col. 1043 A).

occupa tutto il posto, senza la considerazione del contenuto delle sue decisioni. Noi possiamo in cambio, in questa prospettiva del riconoscimento del proprio bene da parte della chiesa, dare il loro posto alle idee degli uomini di chiesa conciliaristi o gallicani che abbiamo ricordato sopra: potere non di dominio, ma di servizio, dato *ad aedificationem*, finalizzato e misurato dal bene della chiesa...

Ma alcuni difensori qualificati della monarchia papale ci danno ugualmente delle considerazioni interessanti. Che cosa aggiunge al papa il concilio? si domanda Tommaso de Vio (Caietano) rispondendo al gallicano Giacomo Almain. Niente dal punto di vista dell'intensità dell'autorità, ma qualche cosa, anzi molto, per la ricchezza e l'irraggiamento della dottrina, per la sua accettazione da parte di tutti, senza contestazione⁵⁰. Il predecessore di Caietano, come lui fratello predicatore divenuto cardinale, Giovanni de Torquemada, riconosce che in caso di dubbio estremo in materia di fede, bisogna riunire un concilio. Allora, diceva la glossa del Decreto, il concilio è più grande del papa. Torquemada distingue: non è esatto se si intende più grande in quanto a potere di giurisdizione e se il papa è sicuramente quello legittimo (l'autore scrive nel 1457, ma ha conosciuto la situazione derivata dal grande scisma d'occidente); invece è esatto se si intende una più grande autorità della facoltà di giudicare perché si pensa che un concilio metta in opera più ragione di quanto non possa fare un uomo solo⁵¹. Torquemada ha redatto una risposta alla domanda del re di Francia Carlo VII che reclamava un terzo concilio generale (inizio del 1442). Il vescovo di Meaux, Pietro di Versailles, ambasciatore di Carlo VII presso il papa per questa questione, aveva fatto valere l'argomento: ci sono due specie di autorità, quella del potere che si è ricevuto, e quella del credito o della credibilità di cui si può godere. Mentre il potere è uguale presso tutti i pontefici, il loro credito è variabile: s. Gregorio o s. Leone ne hanno più di

⁵⁰ TOMMASO DE VIO, *Apologia de comparata auctoritate Papae et Concilii*, c. XI (1514): ed. V.M.I. Pollet, Roma 1936, n. 636, 269.

⁵¹ IOANNES A TURRECREMATATA, *In Gratiani Decretorum primam Commentarii*: in D. XIX, c. 8, Venetiis 1578, 176a.

altri e il concilio generale a questo riguardo è superiore⁵². Tutto questo non è molto lontano dalla distinzione che abbiamo proposto sopra tra 'potere' e 'autorità'. La nozione di credito o credibilità oggi è in auge. Potrebbe servire per esprimere l'apporto che la recezione dà ad una decisione in sé legittima. Hinschius parlava di 'conferma' [*Bewährung*] per la recezione. Potremmo accettare questo termine, non però nel senso tecnico del diritto, come quando per es. si parla della conferma di una elezione da parte dell'istanza superiore (CIC. can. 177), ma nel senso dell'accrescimento di potenza che il consenso degli interessati aggiunge ad una decisione presa⁵³.

(traduzione dal francese di PIETRO CRESPI)

⁵² In BARONIUS-RAYNALDUS, *Annales*; ed. Theiner, t. XXVIII, 363 (n. 10).

⁵³ Cf. questo commento di S. ALBERTO MAGNO su *Ap* 5,14 (i quattro animali dicevano Amen!); *Duplex est confirmatio: per ratificationem, et haec est auctoritas et pertinet ad majores. Alia est per approbationem et consensum et haec pertinet ad minores* (*Opera* cd. Borgnet, t. XXXVIII, 571).

Commento di Richard Gaillardetz

Sostanzialmente sotto ogni aspetto, Yves Congar spicca come un colosso nel pantheon dei teologi moderni. È nato nello stesso anno di Karl Rahner – un altro membro fondatore di questa rivista – e l'erudizione prodigiosa di questo domenicano francese nella storia della teologia, nella pneumatologia, nell'ecumenismo e soprattutto nell'ecclesiologia ha avuto un raggio d'influenza sul cattolicesimo del XX secolo pari solo a quella del gesuita tedesco.

Il progetto ecclesiologico di Congar, buona parte del quale ha trovato posto nei documenti conciliari, era guidato dalla determinazione a recuperare i fondamenti sacramentali e trinitari della chiesa, che erano stati in larga misura oscurati da considerazioni di natura più apologetica e giuridica. Egli ha esortato con insistenza la sua amata chiesa a spingersi oltre un atteggiamento di autodifesa di fronte al mondo. Poche settimane dopo l'ordinazione, nel 1930, proprio Congar scriveva questa preghiera:

Mio Dio, perché la tua chiesa condanna sempre? Vero è che essa deve custodire il deposito della fede, ma non vi sono altri mezzi oltre alla condanna, in special modo se così frettolosa? [...] Se solo la tua chiesa fosse più incoraggiante... Mio Dio, la tua chiesa è così latina e centralizzata... ma Roma non è il mondo e la civiltà latina non è l'umanità tutta... Mio Dio, perché la tua chiesa, che è santa e una, unica, santa e vera, perché mostra così spesso un volto tanto austero e minaccioso, quando in realtà essa è colma di giovinezza e di vita¹?

¹ Y. CONGAR, *Dialogue between Christians*, Newman, Westminster 1966, 5-7n⁵ (ed. orig., *Chrétiens en dialogue : contributions catholiques à l'œcuménisme*, Cerf, Paris 1964).

Qui, all'età di ventisei anni, Congar enunciava molti dei concetti che l'avrebbero impegnato per tutta la sua lunga carriera. Purtroppo, per buona parte della prima metà del suo percorso, questo genere di franche valutazioni l'avrebbe posto in contrasto con i poteri del tempo. Ha accettato con riluttanza le restrizioni che gli sono state imposte, spesso ingiustamente. Ad ogni modo, egli comprendeva bene che la vera questione sottesa alla sua censura non era una qualche fantomatica eresia nella sua opera, bensì il modo in cui il suo lavoro minacciava quanti detenevano il potere nella chiesa. In una lettera alla madre scriveva:

Quello per cui vengo incolpato è spesso di poco conto. Il più delle volte, qualsivoglia problema venga sollevato su un concetto nella mia opera è spiegato nella riga precedente dello stesso testo. Quel che mi ha fatto passare dalla parte del torto (ai loro occhi) non è l'aver detto il falso, ma l'aver detto cose che non vogliono vengano dette... Quel che Roma desidera è d'imporre su tutto il mondo cristiano: non si pensi nulla, non si dica nulla, tranne ciò che sta bene a loro. Ci sarebbe un solo papa che pensa tutto, dice tutto e l'essere cattolici consisterebbe in null'altro che nell'obbedirgli esclamando: magnifico²!

Altrove avrebbe paragonato il trattamento di sfavore riservatogli dalle autorità ecclesiali alla Gestapo.

Il progetto teologico principale di Congar inseguiva quella che egli chiamava una "ecclesiologia totale", cioè una teologia che rendeva giustizia al mistero della chiesa in tutte le sue molte dimensioni³. Era convinto che l'unica teologia del laicato accettabile dovesse fare la propria comparsa all'interno di una simile ecclesiologia totale⁴. Questa ecclesiologia totale avrebbe superato gli approcci aridi e giuridici alla chiesa, che allora

² É. FOUILLOUX, *Lettre du père Congar à sa mère*, in *La Vie Spirituelle* 154 (2000) 137.

³ Y. CONGAR, *Vers une ecclésiologie totale*, in *Le Concile au jour le jour*, Cerf, Paris 1964, 2, 107 [trad. it., *Diario del Concilio: prima e seconda sessione*, Borla, Torino 1964].

⁴ Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Cerf, Paris 1953, 14 [trad. it., *Per una teologia del laicato*, Morcelliana, Brescia 1966].

si apprendevano dai manuali dei seminari. Congar credeva che questa tradizione manualistica virasse verso una “gerarcologia” riduttiva. Come osserva Rose Beal: «Laddove una ecclesiologia integrale considerava la totalità di tutte le dimensioni della chiesa, una gerarcologia tendeva a trascurare tutte le dimensioni ad eccezione della struttura gerarchica e dei poteri della chiesa»⁵. Egli vedeva la necessità per questa ecclesiologia totale di prestare maggior attenzione all’opera dello Spirito Santo, se si voleva evitare l’accusa di cristomonismo ecclesiale⁶. Un’ecclesiologia rinnovata doveva anche ristabilire il condizionamento escatologico della chiesa come popolo pellegrino immerso nella storia e sempre in cammino verso la propria perfezione «nel compimento della storia», come espresso in *Lumen Gentium* 48. È stato esattamente questo condizionamento escatologico a rendere la chiesa soggetta a una riforma e un rinnovamento continui.

Nominato perito conciliare da papa Giovanni XXIII, l’enorme portata dell’influenza di Congar sul Vaticano II si è dimostrata senza pari. Nel suo diario del Concilio ha riportato, alla data del 7 dicembre 1965, tutti i testi conciliari ai quali aveva dato un contributo diretto, sino al punto di esserne virtualmente l’autore. L’elenco comprende otto dei sedici documenti conciliari, comprese tre delle quattro costituzioni. Quella mattina un certo numero di testi venne letto nella sessione pubblica che precedeva l’approvazione formale. Così annota Congar nel diario: « Quello che è stato letto stamani veniva in gran parte da me »⁷.

La straordinaria influenza di Congar al Concilio serve a spiegare l’importanza duratura del suo contributo al primo

⁵ R.M. BEAL, *Mystery of the Church, People of God: Yves Congar’s Total Ecclesiology as a Path to Vatican II*, Catholic University Press, Washington/DC 2014, 171.

⁶ Il teologo ortodosso orientale, Nikos Nissiotis, aveva avanzato proprio una tale accusa nei confronti della chiesa occidentale. Congar si sentì spinto a confutarla nel saggio *Pneumatologie ou ‘Christomonisme’ dans la tradition latine*, in *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Festschrift für Gérard Philips*, Duculot, Louvain 1970, 41-63.

⁷ Y. CONGAR, *Mon Journal du Concile*, Cerf, Parigi 2002 (qui: *My Journal of the Council*, Liturgical Press, Collegeville MN 2012, 871) [ed. it., *Diario del Concilio*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, vol. II, 427].

fascicolo di *Concilium*, dal titolo: *La Chiesa come Popolo di Dio*. L'articolo si presenta come un'apologia di uno degli sviluppi ecclesiologici più importanti del Concilio, ossia il recupero dell'affermazione biblica della chiesa come "popolo di Dio". Difatti, l'articolo si apre proprio con il racconto della decisione epocale del Concilio di modificare l'ordine dei capitoli del secondo schema della *De Ecclesia* (che sarebbe poi diventata la *Lumen Gentium*), anteponendo il capitolo sulla chiesa come popolo di Dio a quello sulla gerarchia. Questa sola mossa ha avuto l'effetto di invertire la consueta tendenza dell'ecclesiologia cattolica di cominciare le riflessioni sulla chiesa concentrandosi sulla distanza tra laici e clero. Con questa svolta nell'architettura della bozza di *De Ecclesia*, l'ecclesiologia veniva ad iniziare con una riflessione sull'elezione divina e sulla fede battesimale dei *Christifideles*. Questa svolta ecclesiologica segnava la fine di una visione della chiesa come *societas perfecta*, che si libra sopra le vicissitudini della storia umana. La chiesa come popolo di Dio era saldamente radicata nella storia e, come tale, compiva il proprio pellegrinaggio verso *l'éschaton*. In questo saggio fondamentale Congar ha narrato lo spostamento radicale occorso nei decenni precedenti il Concilio dall'"ecclesiologia del corpo mistico" sancita nell'enciclica *Mystici corporis* di papa Pio XII (1943). Nondimeno, è stato attento a non contrapporre i due approcci, preoccupandosi di difendere il modo in cui l'ecclesiologia del corpo mistico è rimasta necessaria per articolare i fondamenti cristologici della chiesa.

Il saggio di Congar ha inaugurato la prima fase della ricezione della dottrina conciliare sul popolo di Dio. Il tema avrebbe avuto un posto di rilievo in varie traiettorie ecclesiologiche postconciliari, soprattutto nella teologia della liberazione. Purtroppo le ecclesiologie del popolo di Dio si ritrovarono sotto attacco al sinodo straordinario dei vescovi, indetto nel 1985 da papa Giovanni Paolo II per valutare la ricezione ecclesiale del Concilio⁸. Questa rimozione ecclesiastica rende ancor più significativa l'eccezionale riabilitazione dell'ecclesiologia del popolo di Dio proposta da papa Francesco.

⁸ Cfr. J. COMBLIN, *People of God*, Orbis Books, Maryknoll/NY 2004.

Fra i tanti contributi di Congar a *Concilium*, il secondo selezionato per questo numero speciale, *La ricezione come realtà ecclesiologicala*, riflette il suo enorme apporto a una teologia della tradizione. Alla vigilia del Concilio, Congar aveva firmato un'opera magistrale in due volumi intitolata *La tradizione e le tradizioni* e una versione in un unico volume, *La tradizione e la vita della Chiesa*⁹. Il domenicano francese offriva un racconto della tradizione molto più sofisticato e dinamico dal punto di vista storico, andando ben oltre il ruolo del magistero sino a riconoscere i contributi della liturgia, gli scritti dei padri e dei dottori della chiesa e, ancor più sorprendente, la testimonianza dei credenti comuni. Tuttavia, Congar comprese presto che questa esplorazione dinamica dei modi in cui la fede della chiesa veniva "trasmessa" richiedeva anche una corrispondente considerazione del processo, ad essa collegato, di "ricezione" ecclesiale.

Negli anni immediatamente successivi al concilio Vaticano II, gli studiosi cattolici avevano iniziato a prestare maggior attenzione al ruolo della ricezione nella vita della chiesa. In un primo momento, con ricezione ci si riferiva al processo per mezzo del quale alcuni insegnamenti, riti, discipline o leggi venivano assimilati nella vita di una chiesa locale. Alois Grillmeier, uno dei primi studiosi a sviluppare una teologia della ricezione ecclesiale, era debitore nei confronti di alcune teorie della ricezione giuridica, per le quali una tradizione giuridica tipica di un gruppo viene "ricevuta" o ripresa da un altro gruppo¹⁰. In questo modello giuridico, la ricezione in senso stretto deve essere "esogena", vale a dire che si tratta di una ricezione di qualcosa all'interno di una comunità che la riceve dall'esterno, ossia da un'altra comunità. Grillmeier, applicando questa teoria giuridica alla vita della chiesa, la considerava un modo utile

⁹ Y. CONGAR, *La tradizione e le tradizioni: saggio storico*, Paoline, Roma 1964 (ed. orig., *Tradition et les traditions*, Fayard, Paris 1960-1963); *La tradizione e la vita della Chiesa*, Paoline, Roma 1983 (ed. orig., *La Tradition et la vie de l'église*, Fayard, Paris 1963).

¹⁰ A. GRILLMEIER, *Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion der Gegenwart*, in *Theologie und Philosophie* 45 (1970) 321-352.

per descrivere il processo ecclesiale con cui le chiese antiche accettavano i decreti sinodali di altre chiese come vincolanti per se stesse¹¹. Sembra quasi avesse in mente l'attuale situazione ecumenica in cui chiese separate potrebbero alla fine ricevere alcuni insegnamenti e/o pratiche da un'altra chiesa.

Nel saggio qui riproposto, tuttavia, Congar sostiene che Grillmeier ha dato una definizione di "ricezione" troppo ristretta, avendo insistito sul suo carattere esogeno¹². Senza dubbio è vero che ogni atto di ricezione autentica presuppone un qualche genere di distanza tra la parte che dà e quella che riceve. Ciononostante, Congar sottolineava che, poiché le chiese locali non sono delle entità autonome ma si trovano in comunione spirituale l'una con l'altra, questa distanza viene sempre ridimensionata dall'unità di tutta la chiesa. Quel che una chiesa locale riceve da una o più chiese, non può mai essere del tutto estraneo. Congar aveva così una comprensione molto più ampia della ricezione; si rifiutava di limitarla al processo con cui una comunità riceve una legge o un decreto dall'esterno dei propri confini. Per lui, la ricezione denotava un processo costitutivo dell'autorealizzazione della chiesa nella storia. Egli faceva luce su questo processo mediante un'ampia considerazione della storia dei concili ecumenici e sottolineava il ruolo chiave svolto dalla ricezione successiva nel determinare la vera autenticità di un concilio.

Congar legava la "ricezione" con quell'antica realtà cui si riferisce con "conciliarità". Per lui, la conciliarità descriveva non solo un evento ecclesiastico – un concilio ecumenico –, ma la realtà essenziale della chiesa, costituita dallo Spirito come una comunione di persone. Dunque i concili sono espressioni formali di ciò che riguarda la realtà della chiesa stessa: «La ricezione non è altro che l'allargamento e il prolungamento del processo conciliare: essa si collega alla stessa "conciliarità" pro-

¹¹ *Ibid.*, 324.

¹² La presente versione è una traduzione abbreviata dell'originale francese, più lungo e con una documentazione più consistente. La versione francese sarebbe poi stata inserita in Y. CONGAR, *Église et papauté: Regards historiques*, Cerf, Paris 1994, 229-266.

fonda della chiesa»¹³. Mettendo in relazione la ricezione con la conciliarità, Congar aiutava a dirigere la nostra attenzione sulla qualità del rapporto ecclesiale, essenziale per una corretta comprensione dell'enunciazione della parola di Dio nella comunità cristiana. La sua teologia della ricezione ecclesiale avrebbe gettato le basi per buona parte dell'attenzione che papa Francesco ha per la sinodalità ecclesiale.

Questi due contributi, minuscolo esempio della straordinaria produzione accademica di Congar, sanno indicare bene come lui, e la rivista della quale è co-fondatore, hanno segnato il corso dell'ecclesiologia postconciliare nei decenni successivi.

¹³ Y. CONGAR, *Reception as an Ecclesiological Reality*, in R. GAILLARDEZ – K. WILSON – G. MANNION (edd.), *Readings in Church Authority*, Routledge, Londra 2003, 64 (qui, p. 49). Si veda anche Y. CONGAR, *The Council as an Assembly and the Church as Essentially Conciliar*, in H. VORGRIMLER (ed.), *One, Holy, Catholic, and Apostolic. Studies on the Nature and Role of the Church in the Modern World*, Sheed & Ward, London 1968, 44-88.

Ideologia e Cristianesimo

INTRODUZIONE

Nell'ultima fase del Concilio si è trattato del rapporto della Chiesa con il mondo contemporaneo: un tema che come nessun altro richiama la più viva attenzione di cerchie vastissime, ma anche un tema quant'altri mai complesso e ricco di presupposti. Una questione che sta alla base di tutte le discussioni particolari su questo tema e che perciò è continuamente in gioco in modo più o meno implicito ed indiretto ed è anche continuamente chiamata in causa dalle parti più diverse con spirito critico-polemico, è quella del rapporto tra fede, o in termini più ampi e generali, tra cristianesimo e ideologia. A questo tema sono dedicate le considerazioni che seguono.

In primo luogo ci si deve chiedere che cosa si voglia intendere in queste considerazioni con ideologia, perché tale concetto non è inteso in modo così univoco e dovunque uguale da potersi qui presupporre come già noto.

In un secondo punto di queste considerazioni ci si deve poi chiedere brevemente per quali motivi il cristianesimo sia ritenuto una ideologia e venga rigettato già per il solo fatto di essere una ideologia.

In un terzo punto si deve fare il tentativo di mettere in chiaro che il cristianesimo non è una ideologia e quindi non può per questo essere rigettato.

In un quarto ed ultimo punto delle nostre considerazioni, dalla tesi fondamentale del terzo punto si devono trarre alcune altre conseguenze.

I/ CHE COS'È L'IDEOLOGIA

1/ *Definizione di ideologia*

Che cosa s'intende nelle presenti considerazioni per ideologia?

Non è qui possibile esporre l'origine e la storia del concetto di ideologia. In tale storia questo concetto viene usato in sensi così vari e contraddittori che altro non ci rimane che dire, pur tenendo conto di questa storia, in termini che forse fanno troppo di definizione, che cosa intendiamo per ideologia. Questa definizione naturalmente non si concepisce come arbitraria, ma come oggettivamente filosofica.

Qui ideologia, sia detto subito in partenza, viene intesa in un senso *negativo*, e quindi come un sistema errato, falso, da rigettarsi in base alla retta interpretazione della realtà. A noi per ora non interessa se il falso «sistema» si costituisce chiaramente in riflessione teoretica oppure se si presenta piuttosto come un atteggiamento irriflessivo, come mentalità, come presa di posizione arbitraria e volontaristica. Qui naturalmente rimane del tutto aperta la questione dove in concreto si possa trovare una ideologia così intesa, se quindi ad es. ogni metafisica si debba intendere come ideologia in tal senso.

Ma nella sua essenza rientra, a differenza dell'errore semplice, per principio «così aperto», l'elemento volontario della chiusura, mediante il quale l'ideologia si concepisce come sistema *totale*. Stando alla terminologia abituale, l'ideologia ha dunque questa caratteristica: di chiudersi all'insieme del reale per dare a un aspetto parziale l'aspetto di assoluto. Questa descrizione astratta dell'essenza della ideologia deve essere completata: per il fatto che essa nel suo insieme può esigere una adesione da parte dell'uomo, si pone sul terreno dell'agire pratico, e quindi abitualmente esiste come ispirazione di un'azione politica, anzi, nell'intenzione ultima, come programmazione di tutta la vita di una società.

Di qui l'ideologia si potrebbe anche definire con Lauth come *una interpretazione pseudo-scientifica della realtà al servizio di una finalità pratico-sociale, per legittimarla a posteriori*.

2/ Tre forme d'ideologia

In base a questa definizione formale dell'essenza di una ideologia quale conclusiva trasformazione in assoluto di un aspetto parziale di tutta la realtà, si può riconoscere *a priori* come possibile una triplice forma della ideologia. Senza con questo voler dire che le tre forme siano sempre realizzate in modo puro e del tutto separato tra loro.

C'è una ideologia dell'immanenza, una ideologia della transmanenza, una ideologia della trascendenza. Spieghiamo brevemente questa divisione.

L'ideologia dell'immanenza trasforma in assolute, determinate regioni finite del nostro mondo sperimentale, e fa delle loro strutture la legge universale della realtà. Questo gruppo comprende la maggior parte di ciò che abitualmente designiamo come ideologia: nazionalismo, «sangue e patria», ideologia razzista, americanismo, tecnicismo, sociologismo e naturalmente quel materialismo per il quale Dio, spirito, libertà, persona, nel vero senso dei termini, costituiscono parole vuote.

Il contrapposto sovente non conosciuto di questa ideologia dell'immanenza è *l'ideologia della transmanenza*: soprannaturalismo, quietismo, certe forme di utopia, il millenarismo, «fraternità» indiscreta, ecc. In questo tipo di ideologia l'«ultimo», l'«infinito», che domina tutti i campi della realtà, viene trasformato in assoluto (o forse meglio: totale) nel senso che il finito che precede, ciò che sempre esiste ed è ammesso nell'esperienza immediata, viene privato del suo diritto relativo, viene trascurato e si cerca di abbozzarlo e manipolarlo semplicemente in base a quell'«ultimo». È il pericolo tipico del filosofo e dell'uomo religioso.

La terza forma di ideologia si chiamerebbe *ideologia della trascendenza*. Essa vuole superare le due forme precitate di ideologia ed a sua volta personifica in sé come unico valore il superamento vuoto, formale, di ciò che è inteso nelle due prime forme di ideologia. Qui il dato immediato dell'esperienza viene negativamente svalutato in storicismo, relativismo ecc.; il trascendente vero e proprio viene sentito solo come ciò che si rifiuta e che è indicibile. Di qui viene poi la programmatica ideologia di una così detta «apertura» illimitata per tutte le

cose e per ogni cosa con l'ansia di evitare ogni chiaro impegno per qualcosa di determinato. Ne consegue che ad un simile atteggiamento, che volentieri viene presentato e anche sentito come specificamente «occidentale», si contrappone la sfida di una ideologia «orientale», e che il comunismo in quanto «impegnato» acquista una forza sempre nuova di seduzione presso gli intellettuali occidentali.

II/ PERCHÉ IL CRISTIANESIMO PUÒ SEMBRARE UNA IDEOLOGIA

Al cristianesimo si muove il rimprovero di essere anch'esso una ideologia da intendersi in tal senso negativo. Prima di poter considerare che, e perché, questo rimprovero è ingiustificato, dobbiamo considerare almeno brevemente i motivi che in apparenza giustificano questa interpretazione del cristianesimo come ideologia.

1/ *Relativismo agnostico e scettico*

Innanzitutto il rimprovero può apparire giustificato in base all'atteggiamento irriflesso od alla posizione esplicita di un generale scetticismo e relativismo. Quando l'esperienza e la realtà, per qualsiasi motivo di natura personale o storico-spirituale, vengono identificate *a priori* con l'esperienza e la realtà di natura scientifica e tecnica direttamente dimostrabile; quando ogni altra realtà ed esperienza viene sentita o teoricamente svalutata solo come sovrastruttura mutabile a piacere, e quindi ideologica, della vera realtà dell'empiria così detta esatta; quando la metafisica, per la non verificabilità dei suoi oggetti – il mondo dell'esperienza è limitato *a priori* a quello della scienza – viene svalutata come opinione qualsiasi e combinazione di concetti pienamente libera, il cristianesimo naturalmente non può essere sentito *a priori* che come ideologia, ed allora in definitiva è indifferente in base a quali motivi si spieghi il nascere di questa

ideologia: se come oppio per il popolo, come prodotto di una determinata costituzione sociale, come sovrainnalzamento utopistico dell'esistenza umana, come effetto di un desiderio, che è inestinguibile ma produttore soltanto ideologie, di una interpretazione generale dell'esistenza, ecc.

2/ Degradazione del cristianesimo in un sistema d'ordine temporale

Un altro motivo che spinge ad interpretare il cristianesimo come ideologia sta nel fatto storico che effettivamente del cristianesimo si è fatto spesso abuso – talora in modo rivoluzionario, ma per lo più in modo conservatore e reazionario – per giustificare uno stato sociale, economico, politico, culturale, scientifico che non può pretendere validità permanente. Tale abuso sovente è difficile da evitare e di fatto per lo più si può superare soltanto con un lento processo storico. Quando si verifica, il cristianesimo si trasforma in una ideologia e non di rado una simile ideologia conservatrice in nome del cristianesimo è stata giustamente combattuta come ideologia. Se il vero cristianesimo ebbe a soffrire in questa lotta, ciò fu colpa o tragica disgrazia provocata dai rappresentanti del cristianesimo e della Chiesa, in quanto essi stessi hanno dato occasione di fraintendere il cristianesimo come una ideologia da superare.

3/ Carattere storico e trascendente del cristianesimo

Ma il pericolo ancor più grave e sottile di fraintendere il cristianesimo come ideologia sta nella necessità di dover ricorrere a forme categoriali, storiche, istituzionali, sacramentali, giuridiche per oggettivare nella parola umana della rivelazione, in segni sacramentali, in struttura sociale dei fedeli, la vera essenza del cristianesimo, il mistero inconcepibile del Dio superiore al mondo e della sua salvezza consistente in una autocomunicazione assoluta e misericordiosa. Una simile ogget-

tivazione categoriale della vera e propria autocomunicazione divina, che afferra l'uomo in base alla sua origine trascendentale, è necessaria perché l'uomo conduce, e deve condurre necessariamente, la sua vita originaria ed il suo destino eterno come essere storico in storia di spazio e di tempo e non può trovare la sua vera natura in una intimità puramente interiore, mistica, in un semplice distacco dalla sua esistenza storica. Queste oggettivazioni sono necessarie, sono il corpo in cui lo spirito attua e trova se stesso; ma necessariamente nascondono anche ciò che è veramente inteso dal cristianesimo, lo rendono ambiguo, lo espongono al pericolo di abuso e di restringimento, lo trasformano in ideologia dell'immanenza e quindi, per reazione, proprio nei cristiani decisi, creano la tentazione e l'occasione sia della ideologia della transmanenza, sia della ideologia della trascendenza, che poi vengono entrambe scambiate con la vera essenza del cristianesimo ed espongono così il cristianesimo stesso al rimprovero di essere anch'esso una semplice ideologia.

4/ *Pluralismo filosofico*

Un altro motivo per il pericolo di considerare il cristianesimo come una ideologia è insito nell'odierna visione pluralistica del mondo, che a sua volta costituisce anche una causa di quel relativismo scettico che abbiamo citato come primo motivo dello scambio tra cristianesimo e ideologia. Se l'uomo contemporaneo, in base alla scienza naturale, presuppone per sé come ideale e norma naturale la validità generale di una reale verità per tutti gli uomini, se nel suo fondamentale sentire democratico è incline per principio ad attribuire ad ogni altro uomo altrettanta intelligenza e buona volontà che a se stesso, deve inevitabilmente provare stupore ed inquietudine per il fatto che gli uomini riguardo alla visione del mondo (*Weltanschauung*), ad una generale interpretazione dell'esistenza, siano così completamente discordi. Ed allora corre il rischio di trarre da questo fatto l'affrettata conclusione che ogni nozione che trascende l'ambito di nozioni scientifico-esatte, universalmente

riconosciute, sia un tessuto di pensieri non vincolante, cui può competere al massimo un valore soggettivo. Ed allora sarà tentato di inserire anche il cristianesimo, cui parimenti si contraddice, tra queste visioni soggettive del mondo nell'ambito delle ideologie e di attribuirgli al massimo una maggior affinità particolare con noi stessi.

III/ PERCHÉ IL CRISTIANESIMO NON È UNA IDEOLOGIA

Dopo aver così descritto a grandi linee i motivi che inducono a valutare il cristianesimo come ideologia, veniamo ora al terzo punto delle nostre considerazioni, alla questione centrale: perché il cristianesimo non è una ideologia.

Una soluzione adeguata di questa questione coinciderebbe naturalmente con la dimostrazione che il cristianesimo giustamente avanza la pretesa di enunciare la verità sulla realtà totale, di essere la religione assoluta o (se si vuole qui evitare il termine religione) di realizzare ciò che una religione umana da sola invano ricerca. È naturale che qui una simile dimostrazione non può essere offerta. Troppe cose si dovrebbero ricercare e dire. Si dovrebbe parlare di ciò che in un simile contesto significa verità e validità assoluta, si dovrebbe ricercare il modo in cui l'uomo trova un accesso a Dio ed alla sua parola rivelata, il modo in cui il messaggio cristiano si legittima come parola efficace di Dio dinanzi alla coscienza che l'uomo ha della verità, che cosa realmente è enunciato in questo messaggio e che cosa non lo è, ciò che in questo messaggio è immagine, simbolo e cifra e ciò che è contenuto, le realtà e verità intese. È chiaro che queste e molte altre questioni, che necessariamente si dovrebbero porre, non possono qui esser poste e risolte. Qui non si può trattare che di mettere in evidenza alcuni elementi nel cristianesimo o nelle ideologie, che permettono di distinguere appunto il cristianesimo da ciò che in un sistema errato è particolarmente caratterizzato ed evidenziato con il termine «ideologia». Nelle pagine che seguono è quindi da tener presente questa riserva limitativa.

1/ *Non ogni affermazione assoluta
e non-sperimentale è ideologica*

Anzitutto il cristianesimo non può essere sospettato di essere una ideologia già per il solo fatto che fa enunciati di natura assoluta con la pretesa di verità nel senso puro e semplice del termine, cioè perché fa enunciati che possono essere chiamati «metafisici», in quanto da una parte sono fatti con una pretesa assoluta di verità, dall'altra non possono essere verificati direttamente come validi nell'ambito della empiria scientifica.

Chi ritiene che ogni «metafisica» sia falsa o indimostrabile, non può naturalmente che ritenere come ideologia anche l'autentico cristianesimo, così come esso si concepisce, salvo poi a riflettere successivamente, con un irrazionalismo esistenziale, sul motivo per cui questo cristianesimo può e deve nondimeno avere un'importanza essenziale per la sua vita. In tal caso però si dimentica che una simile riflessione su una posizione ed ideologizzazione irrazionali della vita, implica anch'essa una metafisica, sia pure di cattiva lega. Con quanto è stato detto non si vuole naturalmente intendere che conoscenza di fede e metafisica filosofica nelle loro strutture fondamentali siano la stessa cosa e si distinguano semplicemente riguardo agli oggetti enunciati. Ma, per quel che concerne le proprietà precitate della pretesa di verità, l'enunciato cristiano di fede e la metafisica concordano, di modo che, quando per principio ed *a priori* viene contestata la possibilità di un enunciato metafisico, anche al cristianesimo può essere riconosciuto soltanto il grado di una ideologia soggettiva, perché non esiste assolutamente un soggetto del quale una simile pretesa assoluta di verità possa essere annunciata e al quale tale pretesa possa essere attribuita, ma esistono soltanto uomini isolati che mediante una combinazione di concetti cercano di farsi dell'esistenza qualcosa di più sopportabile e di più elevato. Perciò qui, per difendere il cristianesimo dal rimprovero di essere una ideologia, occorre anzitutto affermare che la metafisica non deve *a priori* ed in ogni caso essere sospettata come ideologia.

Ciò appare già dal fatto che la proposizione, secondo cui ogni metafisica è una ideologia in ultima analisi non obbligatoria, è anch'essa una proposizione metafisica, sia che venga

enunciata in modo riflesso con generale obbligatorietà teoretica, oppure sia implicita nel tentativo di vivere la vita senza metafisica (in una assoluta «astensione» scettica da un superamento della immediata esperienza brutale della vita e della conoscenza scientifica). Relativismo e scetticismo, sia formulati teoricamente oppure tentati nella vita fuori di ogni teoria, sono decisioni metafisiche. La metafisica è insita inevitabilmente nell'esistenza dell'uomo. L'uomo interpreta sempre la sua esperienza in base ad un orizzonte di decisioni preliminari aprioristiche che la precedono e l'abbracciano. Ma la vera e genuina metafisica consiste appunto e propriamente solo nella riflessione su quelle implicazioni trascendentali, che non ammettono opposizioni, che portano in se stesse la loro luce e la loro sicurezza e che sono poste necessariamente in ogni atto spirituale e libero dell'esistenza. La metafisica in quanto conoscenza riflessa non produce essa stessa queste implicazioni, ma non fa che riflettere sulle implicazioni che già esistono e le rende tematiche, e quindi è la tematizzazione di una esperienza trascendentale¹ (la quale, come fondamento non tematico di ogni esperienza empirica e di ogni conoscenza della verità, le trascende per principio in evidenza e certezza). Perciò questa metafisica può confessare serenamente la mancanza di conclusione e di completezza della sua riflessione, la necessità di riprenderla sempre da principio e nondimeno può dire con fiducia che quanto essa intende, la esperienza trascendentale stessa, è ancora patrimonio comune degli uomini aperti alla verità e come tale appare ancora nella pluralità dei sistemi me-

¹ Spieghiamo i termini usati dall'A.: a) *l'esperienza empirica* è l'esperienza nella sua immediatezza; b) *l'esperienza trascendentale* è la percezione che l'esperienza empirica comporta delle implicazioni trascendentali (logico-ontologiche); l'esperienza trascendentale cioè è l'apertura del nostro spirito al mistero dell'essere ed al suo fondamento, l'orientamento radicale dello spirito umano verso Dio, orientamento che sollecita l'intelligenza umana a varcare il limite dell'esperienza empirica; c) la *metafisica* è la tematizzazione (o teorizzazione) dell'esperienza trascendentale: la metafisica cioè media (sorpassa, trascende) l'immediatezza dell'esperienza empirica, risalendo teoreticamente, in forza dell'esperienza trascendentale (apertura su l'essere e Dio) al fondamento dell'essere (Dio). La metafisica dunque è radicata nell'esperienza trascendentale, che è struttura dello spirito umano (*N.d.E.*).

tafisici, anche quando questi sistemi per lo sguardo superficiale dell'uomo ed anche dello storico della filosofia si rivelano di natura peggiore della semplice contraddizione e danno così l'impressione di semplice combinazione di concetti e di arbitrio soggettivo. Soltanto chi potesse tacere in modo assoluto ed astenersi da ogni conoscenza, cioè potesse vivere in un diretto contatto puramente animalesco con la sua esistenza biologica e quindi anche non sapesse nulla di questa sua «astensione» metafisica, e perciò non l'attuasse affatto, sarebbe realmente libero dalla metafisica; e potrebbe sfuggire all'esigenza di essere una creatura della verità assoluta.

Ma se per principio si può dare almeno una metafisica che non dev'essere liquidata *a priori* come ideologia, allora soprattutto il cristianesimo non può essere rigettato come ideologia solo per il semplice fatto che l'orizzonte dei suoi enunciati di fede non coincide con quello della primaria esperienza ordinaria oggettiva e delle scienze empiriche.

Il fatto che esistano più concezioni del mondo non può essere un motivo legittimo per liquidare come ideologia ogni concezione del mondo (in quanto in questo termine si vuole far rientrare anche la metafisica e la dogmatica cristiana). Infatti proprio questo atteggiamento andrebbe esso stesso oltre gli oggetti della singola esperienza empirica ed i loro nessi funzionali, farebbe dell'esperienza nel suo insieme, che in quanto tale non è oggetto dell'esperienza, l'oggetto di un enunciato che poi per definizione sarebbe esso stesso una ideologia. Il retto rapporto con il pluralismo di concezioni del mondo e di metafisiche non può consistere nel sospettare globalmente che ogni concezione del mondo sia mitologica, ma soltanto in un atteggiamento che, da una parte, esamina con critica prudente, resta aperto ad una ulteriore conoscenza e modificazione della precedente conoscenza, è modesto, cerca di scoprire la comune esperienza trascendentale in tutti i «sistemi» che si presentano; ma d'altra parte ha pure il coraggio di decidersi, di professarsi con la calma certezza che anche in un enunciato storicamente condizionato, finito, imperfetto, aperto di volta in volta in avanti, viene sempre già raggiunta l'assoluta verità, quantunque essa in ultima analisi rimanga quel santo mistero inespriabile che non può più essere inserito in un sistema ad

esso superiore e da noi disposto. Quando la metafisica è concepita in definitiva come introduzione razionale o meglio spirituale nell'atteggiamento di apertura verso il mistero assoluto, che sempre sussiste nel fondo della nostra esistenza spirituale e liberamente responsabile (ed appunto per questo non può lasciare l'uomo indifferente), essa allora – anche messa a confronto con le molteplici visioni della nostra esistenza – perde l'apparenza di essere soltanto una combinazione ideologica. Con questo pluralismo di visioni del mondo in realtà viene distrutta soltanto la presunzione razionalistica di una falsa metafisica, secondo cui l'uomo con essa afferrerebbe la totalità della realtà sin nel suo ultimo fondamento e l'amministrerebbe nel proprio sistema, invece di essere afferrato in silenzio, nella vita e nella riflessione sulle sue implicazioni, dal fondamento di tutta la realtà.

2/ *Il cristianesimo è una esperienza*

Di qui appare ora sotto un altro aspetto che il cristianesimo non è una ideologia.

Abbiamo già detto che il fondamento di ogni conoscenza metafisica valida della verità è l'esperienza trascendentale mediante la quale l'uomo, antecedentemente alla singola esperienza oggettiva, è sempre già rimandato alla inafferrabile totalità della realtà ed al suo fondamento: quel santo mistero che è sempre già presente, che pone l'uomo nella distanza della sua finitezza e colpa e che chiamiamo Dio. Questa esperienza trascendentale insita nella conoscenza e nella libertà responsabile, che in modo non tematico è anche fondamento, condizione della possibilità ed orizzonte dell'esperienza ordinaria, costituisce il «luogo» primo e proprio per la realtà del cristianesimo, senza pregiudizio della sua storicità e storia, di cui si parlerà ancora in seguito. Poiché questa esperienza della trascendenza, quale introduzione nel santo mistero assoluto che non è più afferrato ma afferra, nella sua necessità trascendentale trascende ogni ideologia, in quanto quest'ultima rende assoluta una determinata regione dell'esperienza intramondana; e poiché d'altra

parte il cristianesimo, nella sua realtà, costituisce appunto questa *adeguata* esperienza trascendentale (in quanto soltanto essa non viene ristretta) e, nella sua dottrina, presenta la retta interpretazione di questa esperienza trascendentale, così come essa realmente si attua nella sua propria essenza intatta: *ne conseque* che il cristianesimo non può essere una ideologia².

Non è qui il posto per ricercare in che modo un simile punto di partenza per la comprensione di questo cristianesimo è concepito da Rudolf Bultmann e da altri.

Ma se la realtà del cristianesimo è ciò che cristianamente si suole indicare con «grazia»; se grazia è autocomunicazione di Dio alla creatura finita, contatto immediato con Dio, forza di partecipare alla vita del Dio che è superiore ad ogni creatura finita e mortale; se grazia significa che l'uomo, nonostante la finitezza e la colpa, è ancora superiore a tutte le forze e potenze mondane anche quando le subisce e ne soffre; se questa grazia, a motivo della volontà salvifica universale di Dio nei confronti di tutti gli uomini è sempre offerta ed agisce sempre (anche quando l'uomo si chiude ad essa con libera colpa), allora tutte queste cose assieme significano che l'uomo nel fondo del suo essere personale è sostenuto da Dio stesso ed è spinto al contatto immediato con Dio. Ma allora ciò significa che quanto noi chiamiamo grazia è la stessa verità e la proprietà, liberamente donata da Dio, dell'esperienza trascendentale dell'apertura dello spirito personale verso Dio. Se il cristianesimo nella sua essenza più propria significa grazia, e se la grazia è la più intima possibilità e realtà del ricevere l'autocomunicazione di Dio nel profondo dell'esistenza, allora il cristianesimo non è altro che l'elemento più proprio dell'esperienza trascendentale, l'esperienza della vicinanza assoluta e misericordiosa di Dio stesso come di colui che è diverso da ogni realtà intramonda-

² L'esperienza trascendentale – come abbiamo ricordato nella prima nota esplicativa della terminologia dell'A. – è struttura dello spirito umano, orientamento radicale dell'essere finito verso l'Essere infinito (Dio). Il cristianesimo allora – comunicazione e rivelazione di Dio all'uomo in Gesù Cristo – rappresenta, come esperienza, l'*adeguata* esperienza trascendentale; come dottrina, l'*adeguata* interpretazione dell'esperienza trascendentale: in altre parole, il cristianesimo è la struttura soprannaturale dell'uomo, radicalmente, strutturalmente orientato verso Dio (*N.d.E.*).

na, è superiore ad essa ed appunto così (anche e soprattutto in questa vicinanza assoluta) rimane il mistero santo da adorare.

Ma se questa è la vera essenza del cristianesimo, è già superata ogni ideologia.

Infatti ogni ideologia vuole aver a che fare con ciò che l'esperienza intramondana può offrire – sia sangue e patria, socialità, tecnicizzazione e manipolazione razionale, godimento della vita oppure l'esperienza della propria vacuità ed assurdità o qualsiasi altra cosa –, e lo pone come lo scopo fondamentale di una esistenza umana.

Il cristianesimo non soltanto dichiara in teoria che queste forze e potenze dominatrici dell'esistenza non redenta sono in definitiva idoli vani, che non devono essere i nostri padroni, ma dichiara che l'uomo nel profondo della sua esistenza ha già vinto con la grazia queste forze e potenze e l'importante è solo che questa sua apertura trascendentale al contatto immediato con il Dio della vita eterna egli, mediante la grazia, l'affermi nel suo atto libero, che anch'esso proviene dalla virtù di questa grazia. Poiché quindi l'attuazione fondamentale del cristianesimo inizia al centro della trascendentalità dell'uomo, che trascende già una ideologia intramondana – quantunque solo, o meglio, proprio perché è una trascendenza verso il mistero assoluto di Dio quale vicinanza assoluta e misericordiosa –, il cristianesimo non è *a priori* una ideologia. Almeno non una ideologia dell'immanenza. Ma questa trascendenza non è una dimensione aggiunta estrinsecamente e posteriormente al campo della vita intramondana dell'uomo, bensì fondamento e condizione della possibilità della sua esistenza personale intramondana e perciò non può essere considerata come una ideologizzazione dell'esistenza umana, avente carattere accessorio e superfluo per l'attuazione di questa stessa esistenza intramondana.

3/ *Il cristianesimo è una storia*

Ma nello stesso tempo il cristianesimo è essenzialmente storia, un rivolgersi dell'uomo ad eventi della storia umana, fissati nello spazio e nel tempo, quali eventi salvifici, che hanno

il loro culmine insuperabile, il loro centro e la loro misura storica nell'evento salvifico assoluto Gesù Cristo.

Questa storia appartiene anch'essa all'essenza del cristianesimo, non è solo un qualsiasi e permutabile impulso di quella esperienza trascendentale, che la grazia dà della vicinanza assoluta e misericordiosa del mistero santo quale superamento di tutte le forze e potenze intramondane; e perciò il cristianesimo appare anche chiaramente come un rifiuto di ogni ideologia della transmanenza e della trascendenza. (Per evitare malintesi: non come eliminazione della trascendenza, ma come eliminazione della ideologizzazione della trascendenza in una semplice e vuota formalizzazione della genuina trascendenza).

Ma perché questo sia immaginabile occorre comprendere due cose.

In primo luogo dev'essere posto in chiaro *l'intimo* nesso tra la genuina ed insuperabile storicità del cristianesimo nel suo rivolgersi alla storia quale evento salvifico reale e l'essenza trascendentale del cristianesimo quale apertura, mediante la grazia, verso il Dio assoluto; si deve quindi mostrare che la genuina trascendentalità e la genuina storicità si condizionano a vicenda e l'uomo viene rimandato dalla sua trascendentalità stessa ad una storia reale che egli non può «eliminare» con una riflessione aprioristica.

In secondo luogo occorre comprendere che, con la genuina impostazione di una storia reale, l'uomo è abilitato ed obbligato, anche nella sua esistenza *profana*, a prendere veramente sul serio e ad impegnarsi veramente nei confronti dell'elemento storico – anche quando ne riconosce e ne sperimenta, soffrendo, la contingenza e quindi la relatività.

Per quanto riguarda la prima questione occorre dire anzitutto che la storia rettamente intesa dell'uomo non è il semplice fatto casuale, che è imposto all'uomo in aggiunta alla sua esistenza quale vita di trascendenza, ma è la storia appunto della sua vita trascendentale in quanto tale. L'uomo conduce la sua vita come rimando a Dio non in una interiorità semplice, ad esempio mistica, in una qualsiasi concentrazione che sfugge alla storia, ma esattamente nella storia individuale e collettiva appunto di questa sua vita. Perciò il cristianesimo può benissimo essere la struttura soprannaturale della vita trascendentale

dell'uomo e nondimeno essere realmente storia, in cui questa vita si attua ed incontra l'uomo in una oggettività spazio-temporale. Perciò esiste realmente una storia salvifica della parola umana, in cui si dona la parola di Dio stesso, una Chiesa come comunità salvifica e sacramento, quantunque tutte queste oggettivazioni storiche dell'assoluta profondità di vita che la grazia di Dio ha dischiuso all'uomo abbiano e conservino la loro natura propria solo quando tutte queste manifestazioni storiche appaiono per quel che sono: come mediazione e segni in ordine alla incomprendibilità di Dio, che per mezzo loro si comunica in tutta verità e realtà all'uomo per un contatto immediato assoluto e misericordioso. Ma se, e finché, queste mediazioni storiche sono realmente mediazioni per la presenza e accettazione di Dio in quanto mistero e quindi conservano questo loro carattere di relazione, ma in tal modo si rivelano anche in questo eone (prima della visione immediata di Dio) come insuperabili per l'uomo che esiste storicamente, storia e trascendenza sono talmente connesse nel cristianesimo che esso non diviene né una ideologia dell'immanenza, cioè della divinizzazione di forze intramondane, né una ideologia della transmanenza e trascendenza, cioè della divinizzazione della trascendentalità soprannaturale dell'uomo in una vuota e formale astrattezza.

Bisogna ancora notare due cose.

Innanzitutto questa storicità dell'uomo come mediazione ad una vita trascendentale, innalzata per mezzo della grazia, raggiunge il suo culmine insuperabile in Gesù Cristo, uomo-Dio. In Lui ciò che Dio ha detto di sé al mondo, la sua comunicazione storica e la sua accettazione da parte dell'uomo sono divenute assolutamente una sola cosa senza mescolanza e separazione, di modo che qui la comunicazione escatologica che Dio gli ha fatto e che storicamente non è più superabile esiste nel mondo mediante la storia della grazia, senza che per questo la comunicazione storica di Dio ed egli stesso debbano essere semplicemente identificati in senso quasi monofisita. Che anzi, l'uomo può e deve ricevere questa comunicazione attraverso il contatto immediato di Dio come insostituibile e permanente, accogliendola con umiltà nella sua propria trascendentalità soprannaturale come storicamente disposta e

liberamente contingente. In secondo luogo, l'uomo viene messo in rapporto con questa comunicazione storica della grazia che gli è propria e che inizia nel profondo dell'essere non solo semplicemente ed in prima linea da una conoscenza teorica, storica, di questi eventi salvifici storici, la quale conoscenza perciò potrebbe essere sospettata di ideologia; ma in un modo immediato, realistico, che supera ogni cognizione puramente teorica: mediante l'unità viva della storia salvifica, mediante la Chiesa (la quale è qualcosa di più che la somma postuma di coloro che concordano nella teoria), mediante il sacramento ed il culto, mediante ciò che chiamiamo anamnesi, tradizione, ecc. Poiché l'uomo giunge all'evento salvifico storico per mediazione e questa mediazione non avviene semplicemente per la via di una cognizione teorica, poiché sperimenta questa mediazione come l'evento della sua propria vita trascendentale soprannaturale, egli è già fuori dalle tre citate forme fondamentali di ideologia.

L'altra cosa da dire è questa: la necessaria comunicazione storica della iniziale grazia trascendentale richiama anche l'attenzione del cristiano sul fatto che egli può e deve prendere assolutamente sul serio anche l'altra sua storia «profana». Non rendendola assoluta col trasformarla in ideologia, ma sperimentandola come la volontà concreta di Dio, che la pone liberamente e con ciò non solo la stacca da sé come condizionata e storicamente contingente, ma le conferisce anche la serietà della situazione in cui si decide dinanzi a Dio un destino eterno. Sulle conseguenze che ne derivano, e che sono utili per prendere sul serio la storia fuori di ogni ideologia, si ritornerà ancora in seguito.

4/ *Il cristianesimo anonimo*

Un'ultima cosa occorre affermare contro le tesi secondo cui il cristianesimo sarebbe una ideologia. Le ideologie si escludono reciprocamente nella loro dottrina ed intenzione e il contenuto di ciascuna di esse non è che la negazione di quello degli altri. I loro elementi comuni sussistono nonostante le loro formulazioni teoriche, e non a causa di queste.

Ma il cristianesimo conosce come un punto della sua dottrina ciò che vogliamo designare brevemente come «cristianesimo anonimo». Esso non limita ciò che costituisce la sua realtà più propria, la grazia che perdona e divinizza, all'ambito di coloro che aderiscono esplicitamente alla oggettivazione riflessiva e storica, dottrinale di questa grazia di Dio che agisce dovunque, e quindi alla esplicita dottrina cristiana ed alla sua latrice, la Chiesa. Tenuto conto della volontà salvifica universale di Dio e della possibilità di una giustificazione prima del sacramento, esso include nella propria realtà i suoi stessi avversari dottrinali e quindi non li può considerare come avversari nello stesso senso in cui lo fanno e devono farlo le ideologie. Queste, è vero, possono anche accettare con una certa tolleranza (che non è pienamente conciliabile con l'essenza di una ideologia) gli avversari in quanto sono uomini od hanno ancora in comune con esse una qualche base neutrale; ma nessuna ideologia può ammettere che quanto è propriamente inteso, gli elementi specifici della propria posizione, possano essere attribuiti più profondamente all'avversario sul piano della riflessione teoretica e della costituzione sociale. Perché non può ammettere che qualcuno possa rifiutare di condividere le sue tesi e tuttavia trovarsi nello stesso tempo realmente in comunione con essa.

L'ideologia non può mai essere maggiore di se stessa, mentre il cristianesimo è qualcosa di più di se stesso, in quanto è il movimento in cui l'uomo si abbandona al mistero assoluto e, guardando a Gesù Cristo, sa che tale movimento trova in lui la vicinanza sicura di questo mistero.

IV/ ALCUNE CONSEGUENZE DERIVANTI DALLA TESI FONDAMENTALE

A questa considerazione di principio sul motivo per cui il cristianesimo non è una ideologia aggiungiamo ancora alcune conseguenze che derivano dalla nostra tesi fondamentale.

1/ *Limiti della competenza della Chiesa
e responsabilità del cristiano*

Il cristianesimo non è una ideologia. Dalla sua natura e dalla dottrina riflessa circa questa sua realtà propria risultano, è vero, norme generali circa l'azione dell'uomo per conformarsi a Dio anche nella sfera del mondo profano; norme che in ultima analisi mirano a riscoprire continuamente l'apertura dell'uomo verso il Dio di assoluta e misericordiosa vicinanza, e precisamente in tutte le dimensioni dell'esistenza umana, e quindi a non limitare la fede ad una particolare dimensione dell'esistenza dell'uomo, ma a farne l'intima legge formale di tutta la vita.

Ma queste norme generali, in quanto sono contenute nel messaggio del cristianesimo ed annunziate nella Chiesa dal suo magistero, lasciano libero spazio per imperativi e programmi storici dipendendenti dalla situazione.

Ne risultano due cose.

Da una parte la Chiesa in quanto tale non può diventare direttamente ed in certo modo ufficialmente latrice di questi imperativi concreti, di queste direttive concrete che formano storia; non può dire concretamente al cristiano nella sua storia individuale e collettiva che cosa esattamente deve fare *hic et nunc*, non gli può togliere l'onere della rischiosa decisione storica e del suo eventuale fallimento e preservarlo dal pericolo che la storia cada continuamente in situazioni senza vie d'uscita. Essa deve quindi rifiutarsi di diventare ideologia, se con tale termine s'intende un modello storico, che crede di doversi porre come assoluto per avere realmente una forza di penetrazione storica.

Ma d'altra parte il rifiuto della Chiesa di diventare ideologia in questo senso non significa che il cristiano in quanto tale non abbia nella sua decisione individuale e collettiva il dovere di decidersi *hic et nunc*, anche in base ad una responsabilità cristiana, per un determinato imperativo concreto e quindi di assumersi l'onere ed il rischio di questo imperativo concreto per la sua azione. Se la sua vita cristiana trascendentale si realizza appunto nella sua storia e precisamente in tutte le sue dimensioni, ne consegue la necessità e il dovere di trovare imperativi concreti dell'azione storica traendoli dal centro dell'esistenza

cristiana, anche se la Chiesa *in quanto tale* non glieli può fornire. Il cristiano accoglie questa responsabilità cristiana per la decisione concreta nella sua situazione storica, la prende sul serio come obbedienza verso la volontà assolutamente obbligatoria del Dio vivente e tuttavia non trasforma questa decisione in ideologia perché, senza renderla quietisticamente o scetticamente relativa, egli getta continuamente la sua decisione nel seno del Signore assoluto della storia, per la grazia del quale successo e fallimento sono al sicuro e possono divenire salutari, e che può rimandare ad altri tempi l'esigenza e la possibilità di decisioni diverse, ma sempre conformi alla sua volontà.

2/ *La tolleranza del cristiano*

Se il cristianesimo non è una ideologia, se quindi gli imperativi e le decisioni concrete per azioni ed atteggiamenti intramondani che i cristiani devono e possono avere, non devono essere trasformati in ideologia, allora tra i cristiani la tolleranza diventa una necessità ed è una espressione della necessità di evitare particolari ideologie nella Chiesa. Tale tolleranza è necessaria perché non c'è da aspettarsi che questa scelta di imperativi concreti, questa interpretazione delle ore storiche e la decisione per una determinata via della storia, risulti uguale in tutti i cristiani. La lotta tra queste decisioni diverse non si potrà affatto evitare, neppure tra i cristiani. Essa non si può affatto evitare mediante una spiegazione puramente teorica, perché questa presupporrebbe che in linea di principio gli imperativi concreti per *l'hic et nunc* possano essere chiaramente dedotti dai principi generali e da un'analisi puramente statica, neutrale della singola situazione. Ma ciò sarebbe un errore razionalistico, perché ogni decisione per l'azione concreta aggiunge alla visione aprioristica della vita un elemento irriducibile, cioè la scelta dell'esistenza concreta tra le molte possibili. Appunto perché una lotta, cioè la concorrenza reale tra opposte tendenze di realizzazione al di là del piano puramente teorico non si può evitare, è necessario tra i cristiani e nella Chiesa ciò che viene chiamato 'tolleranza': la comprensione per la posizione

degli altri, lealtà nella lotta (anche quando viene condotta seriamente), una singolare unità di decisione, con cui si lotta per la propria posizione e la disposizione a lasciarsi vincere ed a rimanere nel complesso della Chiesa, quando questa prende decisioni contrarie.

In base a quanto è stato detto precedentemente circa il cristianesimo anonimo, quale rifiuto di concepire il cristianesimo come ideologia, risulta poi un uguale atteggiamento di positiva tolleranza nei confronti del non cristiano, una tolleranza che distingue la fermezza e lo zelo missionario della fede dal fanatismo, che è e dev'essere proprio della ideologia, perché solo con esso l'ideologia nella sua limitatezza può assicurarsi contro la realtà più vasta che circonda l'ideologia; mentre il cristianesimo per sua natura è chiamato a cercare se stesso nell'altro ed a nutrire la fiducia di incontrare nell'altro ancora una volta se stesso e la sua maggior pienezza.

3/ *La fiducia del cristiano*

Naturalmente il cristianesimo deve continuamente guardarsi dal pericolo di fraintendersi ideologicamente. Non importa se ciò avviene in una ideologia della transmanenza o della trascendenza, oppure se un particolare atteggiamento e decisione, per sé del tutto retta per una determinata situazione di tempo, che in tale tempo è accettata praticamente da tutta la cristianità, viene trasformata in assoluta e si irrigidisce in una particolare ideologia di natura reazionaria.

Da tali pericoli la cristianità non è preservata *a priori* e non può neppure dire di non esservi mai ed in nessun modo incorsa. Tutto ciò che è puramente dottrinale ed istituzionale, in quanto tale non offre di per sé una garanzia contro un simile irrigidimento ideologico, soprattutto perché la protesta contro di esso può a sua volta essere resa assoluta e trasformata nella vuota ideologia.

Il cristiano ha soltanto la fiducia che la pura, sovrana grazia di Dio impedisca continuamente questo pericolo di trasformare il cristianesimo in ideologia. I cristiani possono essere

discordi nella questione del punto in cui concretamente inizia questa grazia vittoriosa di Dio nella sua Chiesa e su ciò che rientra nel settore che questa grazia nella Chiesa conserva e salva dalla trasformazione in assoluto ideologico. Ma nel confidare in questa stessa grazia i cristiani sono concordi. Grazia è sempre anche la grazia della preservazione dall'ideologia, che in ultima analisi altro non è se non la trasformazione che l'uomo fa di se stesso in assoluto.

(traduzione dal tedesco di GIOVANNI VIOLA)

Il pluralismo teologico e l'unità della professione di fede nella chiesa

L'argomento di questo articolo è certamente molto attuale. Il pluralismo teologico, infatti, si fa valere fin nella vita concreta della chiesa, specie se lo si intende in tutta la sua ampiezza senza indulgere ad alcuna restrizione scolastica. Esso pone alla gerarchia ecclesiastica ed ai fedeli l'interrogativo: come può sussistere con questo pluralismo una vera unità nella professione di fede? In realtà che cosa è questa unità? Come la si può precisare e conservare in una interpretazione pluralistica di questa professione e in un legittimo pluralismo teologico?

Il problema è nuovo. Rappresenta una vera *quaestio disputata*. Esso non è visto così chiaramente da dargli una chiara risposta ammessa già univocamente e universalmente solo perché si possano eliminare senz'altro le difficoltà pratiche nella vita della chiesa.

In tale situazione non ci si può veramente aspettare che questa breve trattazione metta in evidenza anche solo tutti gli aspetti del problema. L'autore se ne rende ben conto e sa che egli si trova ingolfato in esso senza poterlo veramente dominare e che le sue ipotesi in vista di una risposta sono sommarie discutibili, anzi ad un esame più attento potrebbero addirittura risultare false.

Né si può oggi lasciare un problema maturare da sé in silenzio fino alla sua soluzione completa. È questa una delle conseguenze del pluralismo teologico. Si deve avere il coraggio

di pensare ed esporre pubblicamente il proprio pensiero, prima che si possa offrire un risultato evidente. Abbia perciò il lettore comprensione, se questo scritto rappresenta piuttosto una nota personale che un articolo ben elaborato.

I/ L'ASPETTO NUOVO DEL PLURALISMO NELLA TEOLOGIA D'OGGI

È anzitutto della massima importanza rendersi conto che esiste veramente il problema di un pluralismo teologico e che tale problema è nuovo. Questi due dati spesso restano oscuri e velati anche per teologi di professione. Infatti proprio il teologo di professione sa che nella storia della teologia sono sempre esistite varie scuole e i teologi non si sono accordati su molte questioni, mentre la chiesa non solo ha tollerato o persino promosso la diversità delle scuole, ma ha anche difeso le tesi discusse dall'accusa di eterodossia loro mossa dagli avversari. Questi e molti altri dati danno sempre di nuovo l'impressione che il pluralismo teologico sia sempre esistito e sia quindi antico, e che la chiesa e il suo magistero abbiano già da tempo elaborato principi esatti e una buona prassi al riguardo per cui si potrebbe facilmente conciliare la tolleranza e la promozione delle molte scuole teologiche con l'evidente conservazione della professione comune di fede.

Questa apparenza, però, inganna. Prima che si veda e si ammetta tutto ciò e si riconosca che dall'accumularsi quantitativo di questo pluralismo del passato è sorto tramite un salto qualitativo un pluralismo del tutto diverso, si trascurano il vero problema e la nuova difficoltà sorta per la chiesa e la tutela della sua unica professione di fede.

1/ *L'antico pluralismo delle scuole*

Qual era, nell'insieme, il pluralismo di un tempo? Certo esistettero nel passato scuole e indirizzi teologici. Però erano,

come per esempio la patristica orientale e occidentale, in parte separati geograficamente da una specie di terreno culturale neutro. O non erano veramente consci della loro diversità. O dove essi si incontravano veramente e nella testa del singolo teologo sussistevano come contrari tra loro, si combattevano nell'ambito di un comune orizzonte di presupposti, concetti, indirizzi problematici, condivisi dalle varie parti. Quando gli storici posteriori non conosceranno l'esistenza di tutto ciò o la conosceranno solo in parte, è segno che le scuole del passato, nella vivacità della polemica, non riflettevano su tali differenze.

Si poteva un tempo partire dal presupposto di conoscere e di aver compreso la posizione dell'altro e di poter dire a se stessi e all'avversario perché non la si condivideva. Nonostante questa comune situazione di comprensibilità effettivamente esistente o solo supposta, non ci si metteva sempre d'accordo. Si accettava questo dato con una scrollata di spalle e senza ulteriore riflessione, come un *factum brutum* e lo si spiegava nel migliore dei casi con la differenza della materia trattata, ma per lo più con l'ottusità dell'altro teologo o con la mala volontà dell'eretico. Ad ogni modo o si era convinti di sapere cosa dicesse il teologo avversario o neppure si sapeva che egli esistesse e che non lo si conosceva.

Terminologia, presupposti filosofici, campi linguistici, senso irriflesso della vita erano comuni o le differenze ivi esistenti rimanevano irriflesse.

2/ *Il pluralismo d'oggi qualitativamente nuovo*

Oggi tutto questo è in realtà essenzialmente diverso. Al mutamento quantitativo, trasformatosi poi in qualitativo, hanno contribuito vari fattori, che non possiamo qui analizzare minutamente. Il materiale storico, che le discipline teologiche devono rielaborare, è divenuto così grande che il singolo teologo non può più dominarlo e questi, diversamente da prima, se ne rende conto. I metodi delle varie discipline si sono fatti così complicati che nessun singolo teologo può adoperarli tutti. La filosofia con cui necessariamente ha da fare il teologo è essa

stessa divenuta pluralistica. Di conseguenza nessun teologo domina più la filosofia ma lavora con un sistema filosofico determinato, anche se forse molto eclettico. La filosofia oggi non è più come prima l'unico e sufficiente punto d'incontro in cui l'uomo trasmette alla teologia dalla sua esperienza quotidiana, da tutta la sua vita culturale e dalla sua scienza le conoscenze aventi per essa importanza. Le scienze moderne, storiche, naturali e sociali, si sono, se a ragione o a torto qui poco importa, emancipate dalla filosofia. Il teologo dovrebbe per sé essere in immediato contatto e dialogo con tutte queste scienze; ciò gli è concretamente in gran parte impossibile, né gli è lecito negare qui importanza teologica a tutto quello che ignora.

Una teologia cattolica sta oggi in un rapporto dialogico del tutto diverso da prima con le altre teologie cristiane ad indirizzo esegetico, storico e sistematico. Le teologie cristiane oggi non si contrappongono più come prima in maniera antitetica; le vere frontiere teologiche s'intersecano oggi, almeno in parte, con le delimitazioni confessionali. Questo pluralismo teologico già così esistente non si lascia superare neppure da un gruppo di lavoro, per quanto questo sia oggi necessario o dovrebbe essere ben organizzato. Infatti anche il gruppo più numeroso possibile che non può certo comprendere tutti i teologi del mondo, in pratica non domina il pluralismo a cui si è ora accennato.

Si aggiunga poi che, diversamente che nelle scienze naturali e nella tecnica, nelle scienze dello spirito e quindi anche nella teologia i 'risultati' non si possono accettare e ritenere come definitivi. Il processo conoscitivo è esso stesso come un condizionamento autoattuato di una genuina comprensione dei dati raggiunti. Perciò in teologia neppure un gruppo giova contro il pluralismo teologico. Questo è oggi insuperabile, perché anche solo la sostanza della teologia e delle teologie attualmente possibili ed esistenti, a differenza di prima, non si adatta più, neppure approssimativamente, al tempo ed alla coscienza di un singolo teologo. Questo fatto, oltre ad essere un dato obiettivo, è conosciuto e, proprio come tale, rendendo il singolo edotto della sua perenne ed incomprensibile deficienza di conoscenza, pone la sua teologia in una strana situazione di minacciosità e problematicità.

Quando parliamo di pluralismo in teologia, non è, secondo quanto si è detto, decisivo che queste teologie si contraddicano e per il semplice principio di contraddizione non possano essere vere contemporaneamente, perché le loro tesi sono direttamente opposte. Tale situazione non sarebbe un genuino pluralismo in teologia, in ogni caso non sarebbe quello che oggi preoccupa e che è inteso qui. Quando infatti si possono contrapporre in forma contraddittoria delle tesi e si è consci di questa alternativa, si può almeno per principio prendere una decisione e si è superato il pluralismo tanto mediante la stessa alternativa quanto soprattutto mediante la decisione che si è presa riguardo al problema così postosi.

Il pluralismo inteso qui consiste nel fatto che non si possono ridurre le teologie e le loro tesi ad una alternativa logica così semplice, per cui esse si possono contrapporre in maniera disparata ed incommensurabile. La posizione elevata unica e comune, da cui le si possa ambedue giudicare, non può essere affatto raggiunta dal singolo teologo. Il comune orizzonte di comprensione, nell'ambito del quale si possa discutere delle singole proposizioni come se lo si possedesse in comune e lo si riconoscesse già da sempre in maniera tacita ed irriflessa, non si dà in maniera sufficiente, né lo si può raggiungere indirettamente dicendosi, scambievolmente ed in maniera chiara e riflessa, in che cosa consista propriamente la differenza dell'orizzonte di comprensione. Si percepisce tale differenza solo vagamente attraverso l'esperienza di una mutua estraneità e lontananza, attraverso l'esperienza che nel dialogo l'interlocutore parte da un punto, presenta un argomento; e quindi parla di dati che sono all'altro del tutto estranei o si presentano a lui come meno importanti. Perciò il dialogo molto spesso o per lo più non giunge ad una conclusione imposta dalla cosa stessa, ma viene interrotto, perché non lo si può più continuare per mancanza di tempo o per impossibilità fisica.

3/ *Il nuovo pluralismo, problema 'esistenziale' del teologo*

Per chiarire ancora quanto si è detto finora, mi si permetta di 'divenire un po' personale'. Lo so anche per mia esperienza: una teologia più antica, che è cresciuta ancora nella vecchia tradizione scolastica e che dominò incontrastata più o meno sino al periodo del Vaticano II, non può comprendere facilmente le affermazioni fatte sino adesso. Come ci siamo comportati noi, vecchi teologi cresciuti nell'ortodossia scolastica?

Se eravamo sciocamente o un po' troppo convinti dell'assolutezza della nostra teologia scolastica, rigettavamo come falso o almeno come irrilevante quanto di estraneo e sorprendente ci si presentava in un'altra teologia. Trovavamo, senza aver veramente percepito il peso oggettivo ed esistenziale di una posizione avversaria, abbastanza motivi e distinzioni per spacciarla. Evidentemente non eravamo in realtà consci del carattere problematico della nostra reazione.

Se invece eravamo più giudiziosi, aperti e vivaci, rivedevamo i nostri presupposti, allargavamo i nostri orizzonti di comprensione, arricchivamo la nostra terminologia, sfornavamo i nostri punti di vista e le nostre prospettive, imparavamo dall'esegesi moderna, apprendevamo da una filosofia moderna o da una filosofia più moderna a pensare, valutavamo con maggiore chiarezza e serenità la mutevole storia del dogma e della teologia, senza che andasse per noi perduta un'ultima continuità ed identità, ecc. Riuscivamo così, in un ambito certamente rilevante, ad assimilare l'elemento estraneo e sorprendente ed a rendere momento genuino della nostra teologia ciò che si presentava da un'altra teologia, specie non cattolica, o da una teologia implicata in un modo moderno di comprendere l'esistenza concreta.

Questo secondo procedimento è certamente legittimo, ha i suoi vantaggi e non può certo essere eliminato. A me sembrerebbe che ne sperimentiamo oggi anche i limiti. Ciò che era estraneo ci è ora vicino, è conosciuto come tale e non può essere assimilato come proprio o essere legittimamente rigettato come elemento falso o unilaterale in quanto sarebbe già supe-

rato nella maggiore ampiezza e differenziazione del proprio sistema. Oggi non si riesce più così spesso a raggiungere una precisa presa di posizione di fronte ad una determinata impostazione fondamentale di un'altra teologia, specialmente, ma non solamente, quando essa appartiene ad un'altra confessione cristiana.

Quando un teologo di altra confessione rigetta in maniera esplicita, frontale e diretta una dichiarazione obbligatoria del magistero ecclesiastico, ci troviamo in una posizione relativamente ancora facile. Si può allora anzitutto dire un no deciso a tale rigetto. Però allora ricomincia la questione di sondaggio: ha l'avversario compreso veramente la dichiarazione del magistero da lui contestata? Ha rigettato così tale dichiarazione o solo una falsa interpretazione di essa? Abbiamo noi, teologi ortodossi, così compreso l'affermazione da noi sostenuta, siamo così penetrati in maniera sufficiente ed esplicita in un ampio orizzonte di comprensione da poterci attendere con abbastanza giustezza di aver trasmesso all'avversario tale comprensione della proposizione da lui rigettata per cui possiamo legittimamente aspettarci che egli l'accetti?

Questo però non è propriamente il caso che provoca l'inquietudine circa l'estraneità inammissibile e la disparità di un'altra teologia.

Noi incontriamo posizioni fondamentali di teologie estranee che non si sono sviluppate in tale opposizione contraddittoria alla nostra teologia sotto un orizzonte fondamentale di comprensione, ammesso insieme con noi, senza che questa stessa disparità potesse essere ancora una volta conosciuta con chiarezza riflessa. Allora non ci è più possibile prendere una chiara posizione negativa o positiva di fronte a queste concezioni fondamentali.

4/ Esempi

Chi di noi può oggi, per esempio, dire con sufficiente sicurezza se la concezione fondamentale della dottrina di Karl Barth sulla giustificazione sia cattolica o eterodossa? Se qualcu-

no di noi pensa di saperlo con esattezza, ci si può congratulare con lui. Ma che si fa se non ci si riesce? Chi può dire esattamente che le ultime posizioni fondamentali di Rudolf Bultmann siano veramente acattoliche oppure che esse stesse solo non si sono sufficientemente comprese e sviluppate con esattezza, per cui furono da Bultmann o dai suoi discepoli dedotte conseguenze apparenti contro l'ultimo principio fondamentale, che non sono più accettabili dal punto di vista cattolico? Che si fa se, per mancanza di tempo, di forze fisiche o perché assorbiti da altri compiti teologici, non si è in grado di farsi al riguardo un'opinione chiara e responsabile?

Si eviterebbe di pensare e di affrontare il vero problema che così si pone, se si pensasse soltanto di poterlo tranquillamente trascurare e continuare a sviluppare la propria teologia, anzi di poter dire di aver riflettuto, sufficientemente e in maniera fino ad un certo punto comprensibile anche per altri, che cosa si intenda teologicamente della propria fede cristiana e cattolica. Infatti non si può né è lecito trascurare che accanto alla propria teologia ve ne sono altre diverse che restano tali per noi e tuttavia avanzano la pretesa di riflettere teologicamente la stessa professione di fede. Se per qualcuno questa professione di fede fosse del tutto indipendente da tali teologie disparate, allora certamente tutto sarebbe facile. Ma non potendo le cose stare così, perché la fede e la sua comprensione teologica non si lasciano separare senz'altro univocamente, come ci si accerta allora dell'esistenza della stessa fede nell'altro, se la sua teologia resta estranea accanto all'altra e non dominata da essa?

Un secondo esempio: le discussioni tra i teologi olandesi e quelli romani intorno all'eucaristia ed alla spiegazione della transustanziazione sono note. Sono ben lontano dal ritenere i teologi romani meno acuti ed aggiornati dei loro 'avversari' olandesi. Ho tuttavia il sospetto che i teologi romani, nonostante la migliore buona volontà, non riescano affatto a percepire i presupposti filosofici e l'ontologia esistenziale che stanno dietro ad una dottrina sulla transignificazione, la quale va presa sul serio, e che perciò i loro colloqui restino infruttuosi. Naturalmente tale comprensione è di per sé raggiungibile; però, anche se la si raggiunge, resta ancora da provare se il dogma non costituisca, forse, nel caso concreto, anche un'istanza critica

contro tali presupposti ontologici e se questi possano senz'altro valere come evidenti possibilità d'interpretazione del dogma.

Ma che si deve fare se non si danno questi presupposti da parte della teologia 'romana' e se forse anche dalla parte degli 'olandesi', pur essendo certo all'opera, non possono tuttavia essere articolati con chiarezza? Qualcosa del genere è possibile e non costituisce una mancanza di intelligenza o di volontà di mutua comprensione. Quanto tempo ci è voluto perché nell'ambito ecclesiastico la filosofia scolastica potesse ratificare la filosofia moderna da Cartesio in poi? Che va fatto prima che si sia conquistata tale mutua possibilità di originaria ratifica dei presupposti di tali dottrine eucaristiche disparate?

Non si può obiettare che la constatazione dell'incommensurabilità di tali dottrine, esistente almeno per il momento, costituisce già, almeno presso un terzo che fa tale constatazione e 'comprende' ambedue le parti, un superamento delle posizioni opposte. Infatti, anche quando questo terzo può a ragione pensare di aver ugualmente compreso ambedue le posizioni e di aver superato la loro disparità, dovrebbe egli presumibilmente avere la preoccupazione di domandarsi se anche presso di lui non ci possa essere in altri casi l'identica impossibilità di veramente ratificare la posizione avversaria, come egli nel caso in questione pensa di riconoscere, benché questi avversari siano da ambo le parti persuasi di aver trovato con buona volontà le posizioni opposte e di averle veramente comprese.

Un terzo esempio: che cosa capita a colui che parla con un intellettuale cattolico, che, pur non avendo una formazione scolastica, ha una buona cultura e s'interessa di teologia? Ci si imbatte ben presto in un complesso di vedute teologiche alcune volte molto ricco e differenziato. Questo complesso ha tutta un'altra struttura, tutt'altre prospettive che quelle a cui noi teologi scolastici siamo abituati. Nell'espressione di questo complesso si presentano per lo più affermazioni, che secondo noi si accostano a delle eresie, forse persino molto gravi. Scopriremo in questo complesso da una parte delle lacune che forse sorprendono anche noi, delle deficienze che a parer nostro non dovrebbero esserci, dall'altra l'accentuazione e la valutazione di cose che a noi appaiono secondarie. Constatiamo che la teologia di questo intellettuale nel suo complesso presenta

una forma del tutto diversa da quella da noi tacitamente supposta in un intellettuale che vuole essere cattolico 'praticante'. Noi supponiamo sempre che nella sua testa ci sia stato un normale catechismo e ci attendiamo che da questo catechismo, che nonostante tutta la sua validità ridà solo la nostra teologia scolastica standardizzata, alcune cose siano cadute e vengano affidate alla *fides implicita*, ma per il resto permanga anche in questo intellettuale più o meno la forma della nostra teologia, prodotta dall'istruzione religiosa prima ricevuta.

La realtà è ben diversa. Anche in lui ci si presenta una teologia differente ed anche apparentemente estranea. Riconosciamo ben presto che dal punto di vista del tempo e della 'tecnica' è impossibile assimilare in maniera omogenea la propria e l'altrui teologia. La filosofia estranea di questo intellettuale è, molto più della nostra, condeterminata dalle sorti della sua vita personale, dal suo tipo psicologico, dall'ambiente familiare e intellettuale in cui vive, quindi da fattori che sono differenti da quelli di un teologo di professione ed agiscono diversamente, e che presso questo intellettuale non possono essere facilmente superati mediante un po' di dialogo e di istruzione in breve tempo. Quando noi, teologi di professione, c'imbattiamo in una teologia che è diversa e resta tale, ci dobbiamo domandare se anche nella nostra teologia non ci sia quella 'contingenza', che ci appare strana in quell'intellettuale: lacune, deficienze, strane accentuazioni e prospettive, che sono tutt'altro che evidenti, ecc. Ci si deve chiedere se noi, teologi scolastici ortodossi, non notiamo chiaramente tutto ciò solo perché parliamo troppo solamente tra noi e ci muoviamo in una teologia comune e in un comune orizzonte di comprensione da noi ritenuti evidenti.

II/ GIUDIZIO FONDAMENTALE

Che cosa si deve fare nella situazione insuperabile di un pluralismo teologico? Questo è il vero e difficile problema, che ci possiamo porre seriamente solo quando abbiamo imparato a vedere questo realismo con vera serenità e senza ingenuità.

A questo interrogativo è difficile dare anche solo una risposta in qualche misura sufficiente, se pure è possibile darla. Non ci si può affatto attendere che questa risposta sia soddisfacente dal punto di vista teorico e pratico. Infatti si potrebbe dare una risposta del tutto soddisfacente solo in una soluzione che a sua volta supererebbe questo stesso pluralismo e così in fondo lo eliminerebbe. Come abbiamo già sottolineato in principio, possiamo presentare dei modesti tentativi facendo la riserva che forse essi avranno necessariamente bisogno di una revisione.

*1/ Espressione di una situazione gnoseologica
concupiscente*

Anzitutto si deve dire che il pluralismo, per quanto sia un fatto ineliminabile e tale rimanga sempre, non rappresenta senz'altro una situazione statica, che si dovrebbe solo accettare. Si deve naturalmente sempre di nuovo tentare di superarlo, di condurre un dialogo tra tutte le scuole e indirizzi teologici, di provare criticamente ad allargare il proprio orizzonte di comprensione, di imparare dagli altri, ecc. Il pluralismo teologico di oggi è, se così si può dire, l'autoriflessione della situazione gnoseologicamente concupiscente del singolo cristiano, del teologo e della coscienza teologica della chiesa. Se si comprende tutto ciò, dovrebbe essere chiaro per un teologo che il pluralismo teologico non può essere né eliminato né senz'altro accettato, ma fa parte di quelle realtà connesse con la storicità e permanente provvisorietà dell'uomo che non sono mai superate, in modo da non esistere più, ma devono sempre essere superate nel futuro.

*2/ Espressione di una situazione nuova
del magistero ecclesiastico*

In secondo luogo, con il pluralismo permanente in teologia non è evidentemente contestato alla chiesa, alla sua coscienza

di fede ed al suo magistero, il diritto di tracciare di nuovo e in maniera unica dei confini, di rigettare in alcune circostanze la dottrina di un teologo come eretica o, per motivi ed in un modo di cui si dovrà ancora parlare, come da non tollerarsi nella chiesa. La funzione del magistero che in alcune circostanze giunga anche ad anatematizzare, non viene eliminata dal pluralismo in teologia. Questo non legittima alcuna tolleranza alla leggera per ogni cosa, perché altrimenti nel mutuo rapporto tra professione di fede e teologia, nella distinguibilità, mai adeguata in maniera riflessa, delle due grandezze nel caso concreto, non si potrebbe mai debitamente conservare l'unità nella professione di fede nella chiesa, che pure è suo costitutivo. Infatti, anche la massima comprensione psicologica, storica e sociologica per il modo con cui qualcuno giunge ad un'opinione eterodossa 'insuperabile', non esige affatto che la si possa difendere nell'ambito della chiesa. In definitiva la chiesa, pur rigettando tale sentenza eterodossa, non contesta affatto al suo sostenitore né la *bona fides* né la possibilità di salvezza, e tanto meno nega che tale opinione eterodossa, pur distanziandosi dalle altre confessioni cristiane, possa esercitare una funzione positiva per l'ulteriore sviluppo della coscienza di fede della chiesa. Se si ritiene fermamente e con ogni decisione tutto ciò come diritto e dovere del magistero ecclesiastico, non si nega, anzi si afferma positivamente che il modo di esercitare questo dovere e questo diritto deve, almeno sotto qualche aspetto, assumere in concreto una forma del tutto nuova, dal momento che questo pluralismo oggi non solo esiste ma è giunto alla coscienza riflessa della sua insuperabilità. Il problema della forma, almeno parzialmente nuova, della conservazione dell'unità, della professione di fede in un pluralismo teologico, conosciuto in maniera riflessa ed ammesso come insuperabile, è quello di cui propriamente ci occupiamo qui. Il problema è nuovo, perché il pluralismo stesso è nuovo ed implica apertamente delle conseguenze per il comportamento della chiesa e del suo magistero nella conservazione dell'unica professione di fede. Esporremo quanto si può dire al riguardo in poche affermazioni che non intendiamo affatto ridurre ad un 'sistema' unitario.

3/ *Il problema della regolazione del linguaggio*

Un punto importante per risolvere il problema in questione è quello di notare come nelle formule del magistero, che esprimono la professione di fede della chiesa, sia sempre contenuto anche un elemento che regola il linguaggio. Esso potrebbe essere diverso, non è dettato senz'altro dalla cosa stessa, ma è condizionato culturalmente, storicamente e sociologicamente, è quindi un dato positivo. Esige pertanto il rispetto, anche se questo non s'identifica con l'assenso di fede alla verità stessa espresso in maniera dogmaticamente obbligatoria. Finora si è poco riflettuto su questo momento normativo del linguaggio nelle dichiarazioni del magistero ecclesiastico per la conservazione dell'unità nella professione di fede, sebbene emerga qua e là qualche indizio (cf. DS 1515; 1642; 1652). Prima non lo si poté vedere in maniera riflessa, perché si viveva più o meno con l'avversario eterodosso nello stesso campo linguistico, anche se questo stesso mutava lentamente e poco riflessamente, e così si formulavano in maniera univoca le diverse dottrine con parole identiche.

Si dovrebbe oggi ancora una volta solo riflettere sui termini di 'persona' e 'natura' nella dottrina trinitaria e nella cristologia, sui concetti di 'peccato originale', di 'transustanziazione', ecc., cosa che non può farsi qui espressamente. Si vedrebbe allora che tali dottrine dogmatiche sono state formulate secondo determinate forme linguistiche, che potevano essere anche diverse, o non sono imposte solo dall'argomento come tale, sono anzi persino problematiche e provocano il pericolo di gravi malintesi, quando il campo linguistico profano, in cui tali concetti sono adoperati e partendo dal quale sono intesi, cambia, senza che la chiesa abbia la possibilità di guidare autonomamente la loro storia linguistica. Da questo punto di vista oggi evidentemente non si può più pensare e praticare come prima l'unità della professione di fede e il pluralismo teologico, insieme con la interdipendenza di queste due grandezze. Infatti da una parte le autentiche e fondamentali affermazioni non solo della professione di fede ma anche della teologia sono colte *unicamente* nell'ambito di questa strutturazione linguistica. Dall'altra le 'dichiarazioni' del magistero ecclesiastico su questi concetti, le quali sono naturalmente sempre necessarie e

furono anche per il passato praticate, apparvero e furono considerate solo un commento secondario, chiaramente declassato e supplementare delle autentiche affermazioni teologiche.

Ciò che prima nella teologia e nelle teologie apparve e fu considerato solo un commento supplementare e secondario di tali concetti e proposizioni del magistero, che costituivano anche il vero *corpus* delle affermazioni teologiche, può oggi ricevere un altro valore di collocazione nelle teologie come tali, può entrare nel vero *corpus* delle affermazioni di una teologia in quanto tale.

In parole semplici: mentre prima le tesi veramente importanti di una teologia erano anche proposizioni del magistero ecclesiastico, per il futuro non è necessario che sia così per una teologia come tale; anzi, non può neppure esserlo, se deve una teologia oggi rendersi veramente conto del suo compito. Il magistero ecclesiastico regola anzitutto il linguaggio della professione di fede e non, con la stessa originalità e obbligatorietà, quello delle teologie in quanto tali. Queste restano naturalmente in rapporto con la dottrina del magistero e quindi anche con il linguaggio da essa adoperato. Però il linguaggio così normato è visto più chiaramente di prima come proprio della professione di fede e non allo stesso modo della teologia. Come ci si è reso conto finora che questa regolazione linguistica ha una storia passata, che costituì il suo ambiente di sviluppo e perciò non ha più valore, così diventa oggi chiaro che essa ha, almeno per la teologia come tale, una storia futura. I tentativi che si riscontrano nell'*Humani generis* e nella *Mysterium fidei*, di dare per insuperabili anche per il futuro, nonostante la loro storicità, tali concetti teologici e le regolazioni linguistiche in essi contenute non sono esatti e persuasivi. Anche se, come diremo ancora in seguito, ciò si verificasse per la professione di fede, non vale certamente in ogni caso anche per la teologia e i teologi. I teologi hanno per sé e per principio il diritto di esprimere anche la vera sostanza delle loro affermazioni teologiche a priori e ufficialmente in maniera diversa dalle formulazioni del magistero ecclesiastico. Naturalmente ciò non significa affatto che sia loro lecito trascurare tacitamente le formulazioni del magistero con le loro regolazioni linguistiche o non siano legati al contenuto in esse dichiarato obbligante.

Si potrebbe forse, per esempio, in un trattato moderno sulla Trinità, esporre il contenuto dogmaticamente obbligante della fede della chiesa sulla Trinità, renderlo comprensibile e immetterlo in un orizzonte di comprensione oggi necessario, senza che per questo l'affermazione di tre 'Persone' e 'una Natura' sia quella centrale, intorno a cui graviti tutto il resto a modo di commento. In una teologia del 'peccato del mondo' si potrebbe esprimere quel che s'intende per peccato originale, forse in maniera ortodossa e attenendosi alla professione di fede della chiesa, senza che si debba per l'affermazione teologica come tale parlare di *peccato originale* (pur collegandosi sempre alla dottrina classica del concilio Tridentino sul peccato originale). Non necessariamente sarebbe così offuscato il contenuto della vera professione di fede, o almeno non lo sarebbe più che nella formulazione classica, la quale è anch'essa 'oscura', perché non mette in risalto il rapporto puramente analogo tra il peccato personale e il peccato abituale ereditario. Il momento normativo del linguaggio, contenuto nelle dichiarazioni del magistero ecclesiastico e ora riconoscibile in maniera riflessa, rende chiara la possibilità e il diritto di un pluralismo di teologie e del loro maggiore distacco dalle formulazioni dello stesso magistero.

4/ *L'unità della professione di fede
e il magistero della chiesa*

Con ciò però si acutizza chiaramente il nostro vero problema. Come ci si può rendere conto dell'unità della professione di fede in tale pluralismo dei linguaggi nelle teologie?

a/ *Postulato di una maggiore fiducia
nella teologia e nei teologi*

Ora da una parte non è possibile formulare la professione di fede al di fuori di un determinato linguaggio teologico, perché anche le formulazioni del magistero utilizzano, alme-

no in un certo grado, già la teologia e quindi una determinata teologia. Dall'altra la commensurabilità delle diverse teologie e la loro convergenza nell'unica professione di fede non può essere di fatto, come già si è detto, provata adeguatamente dal singolo.

Di fronte a questa situazione e naturalmente con le riserve già fatte sopra non si può evitare di dire che oggi dalla chiesa e dal suo magistero deve essere lasciata alle singole teologie, in una misura più larga che nel passato, la responsabilità di essere sinceramente in consonanza con la professione ecclesiale della fede e di rendersi conto che la loro interpretazione di questa professione non la falsifica e svuota rispettandola solo verbalmente, ma la conserva veramente. Si deve oggi ben vedere che anche il magistero della chiesa si trova di fronte a questa situazione ed alle conseguenze che ne derivano. In realtà, o è di fatto esercitato dai rappresentanti di una determinata teologia o, se coloro che lo esercitano sono scelti con la massima equanimità e nello stesso numero dai rappresentanti delle diverse teologie, si ripete nello stesso consesso solo il pluralismo delle teologie, che esiste nella chiesa e non si può eliminare del tutto. La chiesa deve, oggi molto più di prima, lasciare alle singole teologie la responsabilità di curare la vera conservazione della comune professione di fede.

Secondo le riserve già espresse sopra è naturalmente ancora possibile che in determinati casi il magistero ecclesiastico dichiari la inconciliabilità di determinate affermazioni di una singola teologia con la stessa professione di fede. Invece è impossibile stabilire a priori delle norme, che con la loro pura indicazione formale chiariscano in quale caso la autore-sponsabilità concessa dal magistero stesso alla teologia debba esercitarsi, in quale caso la delimitazione ancor oggi possibile tra una teologia ortodossa ed un'altra eterodossa debba essere intrapresa dal magistero.

Però anche nel secondo caso si può serenamente tener conto che in un ambito notevole, forse anche nel suo vero nucleo, una regolazione teologica del linguaggio significa che in tale precisazione, riflessa o no poco importa, non si decide primariamente ed immediatamente una questione dottrinale, ma si ha un fenomeno sociologico e gnoseologico. In altre parole,

dando tale precisazione la chiesa, anche se nella forma di un insegnamento positivo sull'argomento, dichiara propriamente solo che nel suo ambito non si può parlare in un modo determinato senza mettere se stessi, o almeno gli altri con cui si deve vivere la stessa unica fede, nel pericolo di falsificare la realtà intesa nella professione. Allora la chiesa di nuovo lascia alla teologia interessata interpretare da se stessa e sotto la propria responsabilità la comune professione di fede rispettando questa regolazione linguistica.

*b/ Non dogmatizzazione (positiva)
ma critica e ispirazione pastorale*

Nell'attuale situazione le antiche professioni di fede e le decisioni del magistero ecclesiastico ricevono forse un nuovo valore di posizione ed un'interpretazione diversa da quella di prima. Esse sono naturalmente, come già nel Nuovo Testamento, redatte nella lingua di una determinata teologia. Con ciò non si deve negare che in esse si trovi già oggettivamente un certo pluralismo teologico sulla cui esistenza però non si era mai riflettuto chiaramente.

Tuttavia queste antiche dichiarazioni erano ancora quelle uniche e comuni a tutti, nelle quali si attuava la professione comune della fede. Date quindi l'identità del contenuto inteso nella professione di fede, l'unità della professione e la continuità da conservare nella coscienza di fede della chiesa, queste antiche dichiarazioni dottrinali costituiscono il punto di partenza permanente e obbligante, e la norma, anche se normata per le diverse teologie che propriamente solo ora procedono da esse e non sono riducibili ad un'unità. Non può per principio il magistero emettere le sue dichiarazioni se non attraverso una teologia e naturalmente, secondo il caso di cui si tratta, la differenza tra il vero contenuto di fede inteso dalla professione e la teologia che lo esprime ed interpreta è molto diversa. Inoltre oggi il pluralismo della teologia non si può più superare adeguatamente. Perciò si deve forse tener conto che nel futuro il magistero potrà emettere ben poche dichiarazioni dottrinali.

L'unità della teologia che si deve presupporre a tale scopo non esiste più. Ci si deve forse attendere che nel futuro il magistero, difendendosi caso per caso, intraprenderà le precisazioni a cui si è già accennato, proteggerà ed incoraggerà le singole teologie le quali si sforzano, ciascuna a suo modo, di chiarire ed attualizzare la comune professione di fede secondo le esigenze dei tempi. Considererà quindi il pluralismo delle teologie come una ricchezza della chiesa oggi necessaria e, allargando alquanto secondo le circostanze la funzione esercitata finora e prendendo, sotto l'ispirazione del vangelo perenne, l'occasione da impulsi profetici nella chiesa, darà indirizzi pastorali, che regolino l'azione della chiesa in una concreta situazione storica.

Forse è sfumato il sogno, accarezzato da non pochi teologi ancora in un passato molto recente, che la dottrina della chiesa, anche in uno sviluppo dogmatico differenziante, si evolva ulteriormente con ritmo sempre più veloce in singole dichiarazioni. Infatti ciò sarebbe ancora possibile solo se stesse presso tutti a disposizione di tale sviluppo, in questo senso esplicativo, un'unica teologia come presupposto evidente.

Il cessare di uno 'sviluppo dogmatico' così inteso non comporta necessariamente un impoverimento della vita di fede nella chiesa e un irrigidimento della sua coscienza di fede. Questa vita di fede si concentra solo più chiaramente sull'ultimo contenuto decisivo della fede cristiana e per questa concentrazione sussiste ogni motivo nell'attuale situazione spirituale del mondo.

Tali contenuti molto centrali e radicali della fede cristiana sono ripensati, interpretati ed attualizzati da teologie che sono molto diverse e rimangono tali. Questi due fatti insieme significano però una viva ricchezza della coscienza di fede della chiesa, almeno altrettanto grande per contenuto ed attuazione quanto quella che si avrebbe se lo 'sviluppo dogmatico' procedesse nello stile in cui fu concepito da non pochi teologi negli ultimi cento anni, quando essi aspiravano ad un 'nuovo dogma' come mèta vittoriosa di tale sviluppo.

È così ben comprensibile che le dichiarazioni dottrinali positive emesse finora dalla chiesa ricevano una funzione alquanto diversa da quella avuta finora. Esse non costituiscono più tanto il *terminus a quo* per l'ulteriore sviluppo verso un

nuovo dogma attraverso e sotto il patronato di un'unica e singola teologia, ma l'utile espressione di una comune professione di fede, a cui servono teologie diverse, che conservano le loro diversità.

*5/ La verifica 'pratica' dell'unità
nella professione di fede*

Si dovrebbe forse affrontare il problema dell'unità della professione di fede in un pluralismo teologico ancora da un altro punto di vista, se è veramente chiaro come sia difficile oggi accertarsi dell'identità della comune professione di fede, quando da una parte non si è raggiunto questo accertamento mediante l'identità verbale delle formule di fede adoperate nelle singole teologie e riconosciute come da rispettarsi, dall'altra non si può superare adeguatamente il pluralismo delle teologie, solo nelle quali si ha la comprensione dell'unica professione di fede.

*a/ Il carattere indicativo delle formule
di professione di fede e i limiti della teologia*

Per procedere oltre, si dovrebbe ben riflettere che la fede e la sua professione, quali sono intese nella chiesa, non possono certamente esistere senza la parola e al di fuori della parola. L'unità e l'identità della fede e della sua professione non si lasciano da molti realizzare e constatare solo in una dimensione del tutto priva di parola, quale quella della simpatia, dell'azione e del culto comuni, ecc., a prescindere che anche tali realtà umane non esistono mai totalmente senza parola.

Però anche questa parola ha ancora per se stessa un carattere indicativo di realtà, azioni ed esperienze, che non ci sono date solo attraverso di essa. La fede e la sua professione non sono talmente 'evento di parola' per cui questa parola gira in qualche misura solo su se stessa. Gli uomini certo non comu-

nicano e formano un'unità fra loro mai senza un evento di parola. Questo però in quanto tale non costituisce mai da solo tale unità, ma rinvia ad un'unità, che la lascia certo apparire ma non la costituisce da sola. La parola stessa nel suo contenuto oggettivo rinvia al mistero di Dio, alla realtà storica, da cui deriva l'uomo, al mondo comune ed al comune agire degli uomini, e quindi a realtà, che non sono mai presenti senza una qualche parola, ma non s'identificano senz'altro con questa parola e, sperimentate non come assenti ma come presenti, sono trasmesse mediante la parola.

Tuttavia si può avere anche nella parola l'accertamento di un'unità della parola, che non si verifica totalmente solo attraverso la stessa parola. La fede cristiana già presuppone l'esistenza di questa possibilità del tutto indipendentemente dal problema che pone oggi il pluralismo delle teologie. Come potrebbe altrimenti la singola coscienza rendersi sufficiente conto della sua consonanza con un'altra coscienza, se il comportamento e la convinzione dell'altrui coscienza è resa possibile sempre e solo mediante la propria? Questo accertamento non si verifica mai nella coscienza umana solo mediante la constatazione dell'identità dei contenuti concettuali della coscienza. La comunanza corporea, il dire la stessa cosa (a differenza del puro pensare la stessa cosa), l'azione concreta comune sono momenti necessari per accertarsi che molti hanno le stesse convinzioni.

b/ La 'prassi' dell'unità

Nel cristianesimo si dà il battesimo come azione comune, si celebra insieme lo stesso culto in forma sensibile, tutte le parole per se stesse rinviano ad una realtà storica e quindi anche a ciò che in esse non è più esplicitato concettualmente, si agisce insieme nella concretezza di un mondo spaziale e temporale. Questi e molti altri dati non sono pure conseguenze di una persuasione comune, di cui ci si è reso conto in precedenza mediante una conversazione teoretica, ma altrettanti momenti, attraverso i quali si realizza questa persuasione comune e se ne può cogliere l'esistenza.

In definitiva non si può rompere il cerchio. L'agire concreto, nel senso più vasto e in quanto è comune, non è solo la conseguenza di una persuasione comune colta già in precedenza, ma il modo in cui essa si attua e prende coscienza di se stessa e della sua certezza. Nella pluralità delle teologie la conservazione dell'unità della professione di fede e il suo accertamento dipendono anche, ma non solo, dal fatto che si attuano una comunanza ed un'unità, che si trovano senz'altro solo nella dimensione della parola e del concetto come tali. Se vogliamo attuare l'unità della professione di fede e accertarcene (si tratta naturalmente di un accertamento che resta umano, non è mai raggiunto una volta per sempre e deve verificarsi nella speranza, e che ancora una volta non trasmette se stessa teoreticamente), allora dobbiamo *esprimere* insieme l'unica professione, nella quale celebriamo insieme sensibilmente la morte del Signore, attuiamo i sacramenti, serviamo insieme il mondo con l'azione. Attraverso tutto ciò si verifica allora la comunanza della professione di fede in mezzo a tutto il pluralismo delle teologie.

6/ *Conseguenze per il movimento ecumenico*

Per concludere si può solo porre ancora, senza darvi una vera risposta, la domanda: che significato ha quanto si è detto finora, per la teologia ecumenica e le aspirazioni ecumeniche all'unità della chiesa? Se si parte da quanto si è detto, la domanda è questa: si sono forse le teologie delle chiese separate, senza che l'avessimo ben notato, in buona parte sviluppate in un pluralismo, che avrebbe senz'altro un posto nell'unica chiesa? Ciò non soltanto, come per lo più si pensa, in maniera riflessa, perché queste teologie si sono da se stesse sviluppate dal periodo della Riforma, ma, vedendo le cose più a fondo e con maggiore esattezza, perché esse hanno oggi nella coscienza di fede delle singole chiese un altro valore di posizione, cioè una distanza, vista e riconosciuta più grande, dalla professione di fede. In ogni chiesa infatti, anche dove sono conservate, vengono espresse e lette in un contesto più ampio, cioè come tali da poter avere senz'altro accanto a sé altre teologie in un plu-

ralismo teologico permanente. In tale nuovo contesto queste teologie delle diverse chiese non saranno più, almeno in parte, incomprensibili. Si può forse concedere loro, almeno in parte, quella tollerante autoresponsabilità di cui si è parlato sopra, andando al di là delle antiche formulazioni di fede o eventualmente al di là delle originariamente nuove e del tutto semplici dichiarazioni sulla fede cristiana, non esigere una comune affermazione teologica come condizione per l'esistenza comune di queste teologie nell'unica chiesa. Forse c'è una genuina possibilità teologica non solo di giungere all'unità della chiesa partendo dall'unità della professione di fede, formulata teologicamente, ma anche di giungere all'unità della professione di fede partendo dall'unità di attuazione della chiesa, e rispettivamente di rendersi conto di quest'unità in un modo sufficiente. Ponendo solo questi interrogativi senza darvi una risposta non s'intendeva offrire una ricetta che risolvesse in pura apparenza tutte le differenze della professione di fede. Ci si deve solo domandare: che significato avrebbe per le aspirazioni ecumeniche l'esistenza, con diritto positivo, di un vero pluralismo teologico nella chiesa cattolica?

(traduzione dal tedesco di ALFREDO MARRANZINI)

Commento di Matt Ashley

Come per tutti i padri fondatori di *Concilium*, la vita e la carriera di Karl Rahner (1904-1984) si sono estese in un periodo di complesse trasformazioni politiche, culturali e sociali in Europa. Egli è passato attraverso i profondi cambiamenti nella chiesa, che iniziarono ben prima del concilio Vaticano II, mostrando una particolare consapevolezza del predominio crescente di quella condizione che Charles Taylor chiama «secolarizzazione 3»: «La transizione da una società in cui la fede in Dio era incontestata e, anzi, non problematica, a una in cui viene considerata come un'opzione tra le altre e spesso non come la più facile da abbracciare»¹. Rahner notava negli anni '50 che i giovani che studiavano per il sacerdozio a Innsbruck giungevano privi di «convinzioni di fede [mediate e rafforzate culturalmente], accettate come conclusioni scontate in maniera tanto indisturbata quanto avveniva in passato»². La teologia era stata capace di contare e di costruire su questa base, un tempo; adesso doveva aiutare il giovane “apprendista-teologo” (o teologa, con sempre maggior frequenza dagli anni '50) a trovare la sua strada verso queste convinzioni, riconoscendo con lucidità che non avrebbero mai potuto essere così incontrastate in un contesto secolare.

Negli anni '50 e '60 Rahner divenne anche ben consapevole del crescente pluralismo in ambito filosofico e teologico, nonché dell'incremento esponenziale degli studi in tutte le discipli-

¹ C. TAYLOR, *A Secular Age*, Belknap Press, Cambridge (USA) / London 2007, 2 [trad. it., *Letà secolare*, Fetrinelli, Milano 2009, 13].

² K. RAHNER, *Sull'odierna formazione teoretica dei futuri sacerdoti*, in *Nuovi Saggi* I, Paoline, Roma 1968, 199-235. Le riflessioni contenute in questo saggio risalgono ai primi anni '50 (cfr. 199, n. 1).

ne. Non si poteva più dare per scontato che la filosofia tomista, per quanto rivisitata e interpellata, potesse affermarsi come *la* filosofia adatta in qualche modo a “gestire” l’incontro con le altre filosofie moderne. In effetti, non era più nemmeno il caso che la filosofia fosse l’unica disciplina con la quale la teologia doveva entrare in dialogo, così da essere criticamente consapevole della costante espansione delle scienze e della tecnologia³.

William Dych ha descritto l’operato di Rahner di fronte a tutto questo come un tentativo creativo e in continua evoluzione di rispondere a una duplice sfida:

Il compito era quello, in un primo momento, di rendere la teologia rispettabile dal punto di vista intellettuale nel mondo moderno, affrontando con onestà le difficoltà poste dalla filosofia e dalla scienza moderna e, in secondo luogo, di porre la teologia al servizio di ciò che più preoccupa la fede e la vita cristiana. Il principio che le governa entrambe è che devono svolgersi insieme, perché il successo dell’una dipende dal successo dell’altra⁴.

Il primo e più datato dei due saggi qui riproposti, sull’ideologia, risponde alla prima sfida, mentre il secondo, sul pluralismo in teologia, alla seconda. Tuttavia, come suggerisce Dych, l’uno implica e completa l’altro. In entrambi, Rahner sviluppa concetti chiave e schemi argomentativi che aveva elaborato negli anni ’30 in due monografie sull’ontologia della conoscenza umana (*Geist in Welt – Spirito nel mondo*, Milano 1989) e sul rapporto tra ragione e rivelazione (*Hörer des Wortes – Uditori della Parola*, Roma 1977). Ma questi saggi successivi mostrano la convinzione che lui esprimeva circa il pluralismo teologico, il quale è indicativo del modo in cui egli affrontava i problemi teologici più delicati: «Non lo si può risolvere una volta per tutte. Va conquistato di nuovo ogni giorno»⁵.

³ Si veda K. RAHNER, *Il pluralismo teologico e l’unità della professione di fede della Chiesa*, in *Concilium* 6/1969, 125-150, spec. 128ss. (qui, 92ss.).

⁴ W. DYCH, *Theology in a New Key*, in L. O’DONOVAN (ed.), *A World of Grace: An Introduction to the Themes and Foundations of Karl Rahner’s Theology*, Georgetown University Press, Washington/DC 1995, 1-16; qui, 2.

⁵ K. RAHNER, *Il pluralismo teologico*, qui, 100.

I SAGGI

Ideologia e Cristianesimo

A partire dal 1960, Rahner aveva intrapreso un dialogo con un certo numero di marxisti revisionisti, in particolare grazie agli incontri della *Paulusgesellschaft*, un'associazione eterogenea di dottori, scienziati e accademici che presero a riunirsi per discutere del confronto tra fede e scienze naturali, volgendo ben presto l'attenzione ad altre questioni. Questo saggio in particolare ha avuto origine da una conferenza che Rahner tenne agli studenti cattolici dell'università di Erlangen nel luglio del 1964, e riflette il pensiero da lui elaborato sulla sfida posta dal marxismo⁶.

Ammessa la pluralità di approcci e di definizioni di ideologia, egli parte con una definizione formale che sottolinea l'assolutizzazione ideologica di un elemento o di un ambito dell'esperienza umana, il modo in cui si chiude da sola alla realtà intesa come un tutto, e il suo prestarsi a un fine politico o sociale particolare, il quale a sua volta legittima quell'ideologia. Nella misura in cui quello di Rahner è un approccio teologico alla questione, egli rende più complesso questo punto di partenza (che ci dona quella che è comunemente riconosciuta come "ideologia dell'immanenza", per dirne una, la supremazia bianca) con la premessa basata sulla fede che il trascendente incide su o costituisce una parte dell'esperienza umana. Questo porta ad altre due forme di ideologia.

L'ideologia della transmanenza assolutizza una certa comprensione del trascendente e trascura, manipola o distorce l'esperienza e l'analisi della nostra esperienza immanente. Può esserne esempio il creazionismo, che assolutizza una certa comprensione dell'agire divino fondata su una lettura letterale delle Scritture, e ignora o respinge il modo in cui la scienza

⁶ Il saggio è stato pubblicato anche in *Nuovi Saggi I*, Paoline, Roma 1968, 95-117. Cfr. anche *Umanesimo cristiano*, in *Nuovi Saggi III*, Paoline, Roma 1969, 279-304.

presenta i fatti del mondo della nostra esperienza. L'ideologia della trascendenza non sembra essere adatta, giacché non tende ad assolutizzare né l'esperienza della trascendenza (nella misura in cui essa è del tutto ineffabile, cosicché non si presenta nulla che possa essere assolutizzato) né la nostra esperienza immanente. In certo qual modo, essa assolutizza il rifiuto di assolutizzare, ed è pertanto un'ideologia fatta su misura per il neoliberalismo del mercato libero. I suoi sostenitori possono ritirarsi nelle riserve dello spirito per godere dell'esperienza trascendente che si adatta ai loro gusti particolari, lasciando che le sfide ecologiche e sociali siano raccolte dalla mano invisibile del mercato.

Rahner ammette che il sospetto che il cristianesimo sia un'ideologia non è un semplice capriccio né un prodotto della cattiva volontà. Il fatto che sia stato ideologizzato (spesso dagli stessi cristiani) è un dato storico. Inoltre, poiché il cristianesimo non può sussistere senza delle "oggettivizzazioni" (dottrine, strutture e pratiche che esigono qualcosa dalle persone in virtù della loro esigenza di "oggettivizzare" Dio e la volontà di Dio per noi), correrà sempre il rischio di assolutizzarle (un'ideologia della transmanenza). Per deviare il sospetto Rahner prende una scorciatoia, facendo notare che la metafisica e il cristianesimo si trovano sulla stessa barca, giacché entrambi fanno affermazioni universali sulla totalità della realtà, affermazioni che non possono essere verificate immediatamente sulla base dell'esperienza empirica stessa. C'è un "di più" in gioco sia nell'esperienza empirica diretta sia nella scienza che la studia. In questo senso, una difesa della metafisica può essere d'aiuto al cristianesimo, perlomeno contro l'accusa di essere un'ideologia dell'immanenza (un'accusa che nega che vi sia un "di più" che può farne qualcosa di diverso da, come si suole dire, "l'oppio dei popoli").

La sua difesa della metafisica e della fede cristiana fa appello all'"esperienza trascendentale", uno dei concetti più complessi e controversi dal punto di vista filosofico nella teologia di Rahner, la cui idea generale non è difficile da riassumere. In ogni atto specifico di conoscenza, mi focalizzo sull'oggetto del conoscere, pur essendo tacitamente consapevole di altri fattori – di me stesso come soggetto conoscente, per esempio. Essere

tacitamente consapevole di me stesso come soggetto conoscente comporta implicitamente una consapevolezza della pienezza o dell'orizzonte dell'essere che è il correlato della mia conoscenza. È nella mia natura di non sapere questa o quella cosa, ma di conoscere senza restrizioni tutto ciò che esiste, in quanto tale. Questi elementi dell'esperienza: a) non equivalgono né sono riducibili agli specifici atti di conoscenza delle realtà empiriche che accompagnano (le maree sono causate dall'influsso della gravità lunare sulle masse d'acqua); e b) sono disponibili per noi soltanto quando li mettiamo a tema con una riflessione disciplinata (= metafisica) su questi atti specifici (cosa implica la mia consapevolezza/convinzione che questa affermazione sulle maree non sia solo una mia opinione, ma sia vera di per sé?). Una negazione globale di questo genere d'esperienza e della sua adeguatezza per la riflessione umana rappresenta essa stessa una tacita metafisica, e in quanto tale necessita di una difesa. Inoltre, una tale tacita metafisica spesso presuppone (con una certa dose di supponenza e falsità) che «l'uomo (*sic*) afferra la totalità della realtà sin nel suo ultimo fondamento e l'amministra nel proprio sistema, invece di essere afferrato in silenzio... dal fondamento di tutta la realtà»⁷.

Con ciò, Rahner prepara il terreno per appellarsi a un altro elemento dell'esperienza trascendentale, l'esperienza della grazia: «l'autocomunicazione di Dio alla creatura finita e il contatto immediato (della creatura) con Dio». Quel che è cruciale è che l'autocomunicazione di Dio non elimini né comprometta il carattere di Dio come Santo Mistero assoluto, al di là di ogni comprensione, e tuttavia si rivela nella e attraverso la storia umana nella propria concretezza, nella propria immanenza. Questo è, per Rahner, *il mistero della fede cristiana*⁸. Viene messo a tema dalla logica dell'incarnazione, e dalla dottrina e dalla teologia della grazia (resa in chiave ignaziana dal concetto del trovare Dio in tutte le cose – quel Dio che è sempre *al di là* di tutte le cose, ma che si trova anche *nelle cose* in tutta la loro particolarità e disordine). Allora, affrontato in maniera

⁷ *Ideologia e cristianesimo*, qui, 79.

⁸ Si veda *Sul concetto di mistero nella teologia cattolica*, in *Saggi teologici*, Paoline, Roma 1965, 391-465, spec. 455-465.

autentica, il cristianesimo non può essere un'ideologia dell'immanenza, perché questo comprometterebbe l'essere "al di là di ogni comprensione" del Dio che in esso s'incontra⁹. Né può essere un'ideologia della transmanenza per la stessa ragione, ma anche perché il Dio che ci incontra lo fa nella nostra esperienza immanente, cosicché i fatti di quell'esperienza, che si rivelano nelle scienze umane e nell'agire impegnato per un mondo più umano, assumono un immenso valore. E non può essere neppure un'ideologia della trascendenza poiché il mistero di Dio, sebbene al di là di ogni comprensione, non sta al di là della possibilità, e della necessità, della tematizzazione, nelle nostre parole e nelle nostre azioni.

Di certo, queste precondizioni non consentono di affermare che il cristianesimo *non potrebbe* essere un'ideologia, ma che se ciò accade è perché ha perso se stesso. Questo pericolo è sempre presente. Ogni cristiano, e la chiesa tutta, deve operare contro l'ideologizzazione del cristianesimo, "con timore e tremore", confidando che alla fine «la pura, sovrana grazia di Dio impedisca questo pericolo»¹⁰.

*Il pluralismo teologico
e l'unità della professione di fede della Chiesa*¹¹

Questo saggio costituisce in qualche modo una riflessione *ad intra* della medesima sfida osservata *ad extra* nel primo testo, cosicché i due interventi si completano a vicenda. Scritto a cinque anni di distanza, esso mostra, se possibile, una consapevolezza ancor più profonda da parte di Rahner delle sfide che il pluralismo moderno e "l'esplosione della conoscenza" presentano alla teologia e alla chiesa. Egli ammette di non averlo risolto in maniera soddisfacente, e che persino la sua

⁹ Mi avvalgo qui della superba traduzione di Philip Endean per il termine *Unbegreiflichkeit* = Incomprensibilità.

¹⁰ *Ideologia e cristianesimo*, qui, 88.

¹¹ Il testo è stato prodotto in origine per la lezione tenuta nell'aprile del 1969 alla Hogeschool für Theologie en Pastoraat, Olanda.

strategia precedente, di fare del suo meglio per comprendere le altre teologie e per modificare ed ampliare la propria teologia alla luce di quanto appreso, mostrava i propri limiti¹². Tuttavia, non si tratta di una questione che può essere lasciata in sospeso “per il momento”. Bisogna prendere una posizione, e bisogna farlo per il bene di due problemi urgenti nel cattolicesimo contemporaneo. Il primo è il futuro del dialogo ecumenico tra le diverse chiese (per questo è interessante leggere questo saggio alla luce della formulazione e della ricezione della Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione) e il secondo, una nuova comprensione sia della legittimità del magistero ecclesiale sia dei limiti concreti di come esso svolge il proprio compito.

Rahner concentra la propria attenzione sul rapporto tra il linguaggio e la formulazione delle professioni di fede (che garantiscono l'unità della fede) e delle teologie, le quali interpretano e applicano ciò a cui puntano i Credo, facendo necessariamente riferimento al linguaggio dottrinale senza essere strettamente vincolati ad esso. In un certo senso, Rahner esprime qui a proprio modo quanto già affermato da papa Giovanni XXIII nel discorso d'apertura del Vaticano II, e ripreso da papa Francesco, che la sostanza della fede è una cosa, il linguaggio nel quale viene espressa un'altra. Egli descrive ed evoca i rischi, la dignità e la responsabilità del compito della teologia, oggi. Le parole (comprese quelle dei Credo) puntano soltanto (ma necessariamente) al mistero di Dio, alla profondità e alla complessità della nostra realtà storica, e all'esperienza del mondo che condividiamo e che siamo chiamati a plasmare. Non c'è modo di testare e verificare l'unità della nostra fede se non confrontandoci con queste professioni di fede, però dobbiamo farlo comprendendo che l'unità è «un'unità della Parola che non si verifica totalmente solo attraverso la stessa parola»¹³. Scrive poi: «L'accertamento dell'attuazione dell'unità della professione di fede resta umano, non è mai raggiunto una volta per sempre e deve verificarsi nella speranza»¹⁴.

¹² K. RAHNER, *Il pluralismo teologico*, qui, 95

¹³ *Ibid.*, 109.

¹⁴ *Ibid.*, 110.

Conclusione: L'importanza di Rahner oggi

La diagnosi di Rahner risulta più vera oggi di cinquant'anni fa. Le nostre società sono più che mai lacerate da polarizzazioni ideologiche, spesso rafforzate dai credenti stessi che consegnano la fede cristiana all'ideologia dell'immanenza, ricordandoci con dolore dell'appunto di Rahner che «solo grazie al fanatismo l'ideologia può, nella sua limitatezza, assicurarsi contro la realtà più vasta che la circonda»¹⁵. Troppi capi religiosi (e teologi) rispondono alla minaccia del pluralismo teologico facendo della fede un'ideologia della transmanenza, assolutizzando la loro interpretazione del mistero di Dio al costo di oscurare o distorcere i dettagli della nostra concreta realtà storica e con ciò di fraintendere le sfide genuine che essa ci presenta. E, forse disgustati da entrambe le opzioni, molti [di coloro che si riconoscono nelle categorie di appartenenza religiosa] “nessuna” o “spirituale ma non religioso” abbandonano del tutto il cristianesimo, consegnandosi potenzialmente all'ideologia della trascendenza.

La risposta di Rahner non è facile (è un autore notoriamente difficile da leggere), e questi saggi mi hanno ricordato la necessità di riprendere le analisi più approfondite della sua opera completa che ne costituiscono le fondamenta. Tuttavia, forse la sfida più importante e difficile che la sua opera presenta non sta nel rigore intellettuale delle sue analisi, ma nell'umiltà con cui vengono esposte, nell'apertura verso le altre posizioni (Rahner metteva in pratica quel che predicava), e infine, nella sua speranza finale che sarà la grazia di Dio a soccorrci proprio in quanto teologi. Ignacio Ellacuría una volta disse che Rahner portava i suoi dubbi sulla propria fede con eleganza. Per lui, la teologia non fu mai un'impresa in grado di mettere fine ai nostri dubbi, o di compensarli in qualche altro modo. La sua teologia proveniva e rafforzava una fede che ha saputo dare molti buoni frutti perché era capace di essere onesta con i propri dubbi, per quanto inquietanti e dolorosi. Per questo possiamo ricordarlo con gratitudine, sforzandoci a modo nostro di emularlo.

¹⁵ K. RAHNER, *Ideologia e Cristianesimo*, qui, 88.

Il magistero e il mondo della politica

I recenti interventi e i documenti dell'alta autorità ecclesiastica, quali il messaggio di Paolo VI alle Nazioni Unite, le encicliche *Pacem in terris* e *Populorum progressio* e, in larga misura, anche la *Costituzione sulla Chiesa nel mondo contemporaneo*, hanno creato un problema: qual è la natura, la portata e il carattere obbligatorio di simili documenti del magistero? Tali documenti infatti non sono direttamente basati sui dati della rivelazione, ma sono in relazione anche con una buona (o una non buona) analisi dell'attuale situazione della società umana. Tali documenti del magistero sono quindi anche determinati da informazioni non-teologiche. E ciò solleva alcuni problemi per il teologo¹.

I/ DUE OBIEZIONI DA SCARTARSI

1. Non si può ritenere che il papa o il concilio non fossero consapevoli del fatto che queste questioni appartengono alla sfera delle attualità storiche e contingenti. La costituzione pa-

¹ Questo problema è stato studiato da K. RAHNER, *La problematica teologica di una costituzione pastorale*, in *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, Queriniana, Brescia 1967², 19-60. Non intendo ripetere ciò che egli ha già detto, quanto affrontare l'argomento da un altro punto di vista, senza alcuna critica verso Rahner. Si tratta piuttosto di una visione complementare.

storale dice esplicitamente di appellarsi alla coscienza di tutti per «realità soggette a una continua evoluzione»². Il magistero conosce quindi che in questo campo parla più o meno ipoteticamente, cioè, dato che questa è la situazione dell'uomo e della società.

2. La seconda obiezione è ben più consistente. Qualcuno pensa che, benché nel periodo più recente la cristianità sia diventata apolitica nel senso di essersi liberata della politica ecclesiastica e sebbene il carattere secolare proprio del mondo sia stato riconosciuto e confermato come tale dalla fede cristiana, il concilio e il papa continuano, in un modo indiretto, 'ad occuparsi di politica' e a oltrepassare la propria competenza.

Non voglio negare che il riconoscimento graduale e legittimo della autonomia del mondo ha condotto molti cristiani a una specie di 'liberalismo politico', a rifugiarsi in ciò che è 'spirituale'; la religione è una questione privata, il mondo e la politica appartengono al mondo come tale, mentre il posto della Chiesa è nel cuore dell'uomo, relegata socialmente alla sfera privata, nella sacrestia e nel tempio. Così i cristiani non hanno interesse per la politica e, tutt'al più, prendono parte ad essa per assicurare il maggior numero possibile di vantaggi alla Chiesa. D'altra parte, questo stesso 'liberalismo politico' ha spinto i cristiani a lottare gli uni contro gli altri in conflitti politici, convinti che in questioni politiche i cristiani sono totalmente liberi, come se non avesse alcuna importanza se le questioni politiche vengano trattate secondo le richieste del messaggio cristiano o no.

Nella sua sezione dottrinale la costituzione pastorale, che riconosce l'autonomia del mondo, ha tuttavia denunciato la situazione schizofrenica che ha separato *la vita nel mondo* dalla *vita cristiana*³.

Essa mette in rilievo che il messaggio cristiano riguarda l'uomo nella sua totalità come pure nelle relazioni personali, siano private o pubbliche e nella sua fatica di fare questo mon-

² N. 91. Cf. anche *Pacem in terris*, n. 154.

³ N. 43. P. TILICH dice nello stesso senso: «L'esistenza della religione come un regno speciale è la prova più evidente dello stato decaduto dell'uomo», *Theology of Culture*, New York, 42.

do più abitabile e più degno dell'uomo: «La missione religiosa della Chiesa è per ciò stesso profondamente umana»⁴; «la Chiesa ha ricevuto l'incarico di manifestare il mistero di Dio, il quale è il fine ultimo dell'uomo; essa al tempo stesso, svela all'uomo il senso della propria esistenza, vale a dire la verità profonda sull'uomo»⁵.

L'aspettativa escatologica non è quindi un freno alla costruzione di un mondo umano, ma piuttosto il compimento di questo, con l'aggiunta di nuovi motivi⁶; essa rappresenta uno stimolo più intenso verso questa costruzione del mondo e la promozione di tutte le nazioni⁷, perché l'*éschaton* ci stimola ad operare per un migliore futuro terrestre⁸. La Chiesa deve quindi «servire al bene di tutti»⁹. Particolarmente la parte dottrinale della costituzione contiene affermazioni sorprendenti che sono più notevoli se ricordiamo la storia di ciò che è accaduto prima del concilio. Essa dice che, benché non possiamo identificare il processo di umanizzazione di questo mondo con la crescita del regno di Dio, queste due realtà sono strettamente interdipendenti, in quanto un miglior ordinamento della comunità umana contribuisce a questo regno¹⁰. Parecchi padri conciliari hanno protestato contro la radicale separazione tra il futuro di questa terra e l'attesa cristiana, e ciò ha condotto a cambiamenti nel testo originale. La *expensio modorum* (le ragioni per accettare un emendamento) giustamente spiega che, in quanto il lavorare per il benessere su questa terra è un aspetto della preoccupazione per il fratello, una espressione di carità, tale impegno per un futuro migliore su questa terra non può essere adeguatamente distinto dall'impegno per il regno di Dio¹¹.

A proposito è tipica la modifica del testo originale da: «la forma di questo mondo, corrotta dal peccato, *passerà*» in *passa*.

⁴ *Loc. cit.*, n. 11

⁵ N. 41.

⁶ N. 41.

⁷ N. 39 e capp. 4 e 5.

⁸ N. 43, anche 34, 36 e 41. Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Fede cristiana ed aspettative terrene*, in *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, Queriniana, Brescia 1967², 86-102.

⁹ *Cost. past.*, n. 42.

¹⁰ N. 39.

¹¹ *Expensio modorum*, cap. 3, pars I, 236.

Ciò che si voleva dire qui è che nel progresso del mondo verso un futuro migliore costruito attraverso la preoccupazione per il fratello, *l'éschaton* stesso sta già modellando la storia¹², naturalmente non automaticamente, ma per mezzo dell'impegno di amore che reclama giustizia per tutti e ciò è impossibile, data la condizione umana, senza un rinnovato ordine sociale e politico.

Ciò mostra che proprio il processo dal quale il cristianesimo sta per essere liberato da un groviglio che legava le strutture ecclesiastiche a quelle politiche (cesaropapismo, cesarismo papale, ogni genere di teocrazia e l'imbrigliamento della Chiesa da parte di qualche regime), ha ora reso possibile per i cristiani di essere coinvolti, per mezzo di un impegno genuino e ispirato al vangelo, nelle realtà del mondo della politica.

II/ ISPIRAZIONE EVANGELICA E 'SEGNI DEI TEMPI'

Da quello che è stato detto appare chiaro che quando il magistero della Chiesa parla di compiti politici e sociali esso si fonda sul mandato specifico della Chiesa di proclamare e promuovere la *salvezza della persona umana nella sua totalità*. La Chiesa quindi parla francamente della propria responsabilità storica nei confronti dell'uomo.

È precisamente questa pretesa che crea problemi. Ciò è difficile a dimostrarsi per il fatto che, proprio come ogni fondamentalismo nell'interpretazione della Bibbia è da aborrirsi, così un fondamentalismo biblico in questioni politiche avrebbe disastrose conseguenze. Il messaggio cristiano non ci fornisce direttamente un programma concreto per l'azione politica. D'altra parte non si può asserire che la scelta di una particolare politica sociale sia una questione aperta per i cristiani. Fra il messaggio del vangelo quindi e le decisioni politiche storiche e concrete, deve intervenire un elemento decisivo. Ciò è chiaramente dimostrato nella costituzione pastorale: «Per

¹² Cost. past., n. 39 (con la corrispondente *Expensio modorum*).

svolgere questo compito è dovere permanente della Chiesa *di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo*¹³. In altre parole, la Chiesa non può far affidamento direttamente sulla rivelazione in questi problemi. L'esperienza umana e i fattori 'non-teologici' giocano qui un ruolo molto importante. Possiamo ora analizzarne la struttura.

1/ Struttura generale

Non c'è qui bisogno di insistere sul fatto che, se in questo campo la Chiesa non può adempiere il suo mandato se non attraverso il dialogo con il mondo, ciò è ben lungi dall'essere un caso eccezionale. La Chiesa non parla *nonostante* ma *a causa* di questa pretesa all'esclusività (*Ausschliesslichkeitsanspruch*).

Essa non parla mai esclusivamente partendo dalla rivelazione ma è essenzialmente una Chiesa in dialogo, anche nella testimonianza e nella proclamazione della buona novella. La situazione attuale, come la situazione ermeneutica, esercita una influenza essenziale nella proclamazione *contemporanea* del messaggio evangelico *totale*¹⁴. Richiamo qui soltanto questo punto per rendere chiaro che il contributo dell'informazione non-teologica alle affermazioni della Chiesa ministeriale non può essere la ragione immediata per il carattere specifico di simili documenti ecclesiastici su questioni politiche. Lo stesso accade, per esempio, in una definizione dogmatica dove la Chiesa si sforza di esprimere questo particolare messaggio in concetti e parole diverse da quelle puramente bibliche. La Chiesa e il magistero non possono mai vivere *esclusivamente* sui 'dati della rivelazione'. La relazione della Chiesa al mondo non è semplicemente quella della 'Chiesa docente' a 'un mondo che ascolta', ma uno scambio, un dialogo dove i contributi sono

¹³ N. 4.

¹⁴ Mi son già provato a spiegare ciò in: *De Kerk als sacrament van de dialoog*, in *Tijdschrift voor Theologie* VII (1967), n. 4, e specialmente in *Naar een katholiek gebruik van de hermeneutiek*, in *Geloof bij kenterend getij* (*Liber amicorum voor Prof. W. van de Pol*), Roermond 1967.

portati sia da una parte che dall'altra, anche nella proclamazione autoritativa dell'unico messaggio della Chiesa. Non c'è bisogno di spiegare ciò oltre¹⁵.

Nel caso di affermazioni del magistero su questioni politiche, questo dialogo appare chiaro come un carattere della Chiesa, perché qui le direttive sono date per una giusta condotta nel *campo del mondo come tale*, e non semplicemente perché il mondo è usato per esprimere verità possibili di rivelazione in forma concettuale come nel caso di definizioni dottrinali. In questo campo la Chiesa assume una posizione nei riguardi del mondo, considerato proprio come mondo mondano. Ed essa opera ciò per la sua funzione di servizio nei confronti della salvezza dell'umanità. Essa domanda, indica, per esempio, la riforma agraria. Per simile questione essa non può naturalmente trarre motivazioni direttamente dalla rivelazione. Questa rivelazione però le impone una costante preoccupazione per i propri fratelli. Ma questa preoccupazione deve essere espressa in termini di storia concreta. Questa è l'espressione della preoccupazione che domanda qui e ora questa particolare misura e non un'altra (per esempio, se essa dovesse sottolineare il diritto di proprietà o piuttosto il dovere di un'equa distribuzione e socializzazione); ciò può sorprendere qualora si pensi donde il magistero attinga questo genere di conoscenza e su che cosa sia basato il carattere obbligatorio delle sue direttive in questo settore.

2/ *La particolare struttura di tali decisioni etiche e il loro carattere storico*

Ho già sottolineato che è impossibile derivare qualsiasi piano politico concreto d'azione *direttamente* dal messaggio del vangelo. Qualcuno pensa che ciò sia possibile quando noi combiniamo questo messaggio con una analisi condotta scien-

¹⁵ Il concilio ha ammesso che «La Chiesa può far tesoro, e lo fa, dello sviluppo della vita sociale umana» (Cost. past. n. 44), e applica ciò esplicitamente al modo in cui diffonde e spiega il suo unico messaggio (n. 58).

tificamente della nostra società contemporanea. D'altra parte si può dire che una tale analisi scientifica lascia ancora un'ampia scelta di misure alternative e non implica che questa o quella misura sia eticamente vincolante qui e ora, sia per una regione che per il mondo intero. Spesso un numero di possibilità restano aperte, le quali allora fanno sorgere differenti risposte a seconda delle differenti tendenze sociali, organizzazioni o anche partiti politici. E il fatto è che, eccettuato dove è lasciato posto per diverse soluzioni, i documenti pontifici si riferivano, e la costituzione pastorale si riferisce, spesso a una particolare e concreta opzione. E qui il problema diventa pressante: come può la Chiesa giustificare una domanda autoritativa per opzioni specifiche in questioni politiche di modo che, date le condizioni necessarie, non vi sia più una questione aperta per il cristiano per passare all'azione¹⁶?

Non intendo negare l'assistenza carismatica dello Spirito nell'insegnamento, nella funzione santificante e pastorale della Chiesa: anzi la accetto pienamente. Tuttavia non posso vedere in questa assistenza carismatica la spiegazione immediata della scelta finale concreta fatta in simili documenti ecclesiastici. Per questo si potrebbe dare l'impressione che invociamo lo Spirito in quei punti difficili che noi non possiamo spiegare e che tentiamo di ricongiungere distanze incolmabili fra i principi generali cristiani e la poliedrica situazione concreta appellandoci ad un impulso che interviene dall'alto e che dovrebbe decidere la scelta definitiva fra le molte possibili. Lo Spirito di Dio non lavora come un tappabuchi, ma attraverso l'uomo stesso. In questo senso possiamo dire che un appello allo Spirito non può *spiegare* ogni cosa, mentre, d'altra parte, noi riteniamo con certezza, in quanto credenti, di vedere l'assistenza carismatica dello Spirito incominciare a manifestarsi storicamente precisamente quando noi abbiamo analizzato la struttura profonda di una simile decisione concreta, attraverso il magistero e l'ab-

¹⁶ L'obbligazione immediata sta nella comunità ecclesiale in quanto tale e quindi sui fedeli in genere, non sui singoli fedeli. Non ogni fedele preso *individualmente* è, per esempio, chiamato ad andare nei paesi sottosviluppati, e neppure è necessario ch'esso sia un teologo, sebbene debba esserci una teologia nella Chiesa. Assumo questo punto come concesso.

biamo resa intelligibile (per quanto le libere decisioni umane possono essere intelligibilmente penetrate). Allora l'analisi dei fatti di questa intima struttura è anche un omaggio allo Spirito.

2. Qui dobbiamo discutere un problema generale di etica. Molti partono da una certa 'dualità' nelle norme etiche perché esse procedono da una moralità astratta e teorica. Costoro quindi parlano di norme astratte che sono generalmente valide e di norme concrete che si riferiscono a una 'situazione concreta'. E così traggono la conclusione che i principi generali di etica non possono mai condurre a una situazione concreta per semplice *deduzione*. E sono inevitabilmente messi a confronto con il problema del come si possa colmare la frattura fra le norme astratte e universalmente valide e la situazione sociale umana sempre più complessa, la quale può, come tale, normalmente richiedere una varietà di soluzioni umane possibili e una diversità di reazioni. D'altronde mentre in alcuni casi può essere di poca importanza il fatto di trovare una soluzione particolare, ci troviamo di fronte invece a molti casi nei quali soltanto una risposta particolare è capace di promuovere la dignità umana qui e ora ed essere così veramente vincolante da un punto di vista morale¹⁷.

Se quindi da una parte i principi generali non possono fornirci soluzioni concrete e d'altra parte anche l'analisi scientifica della situazione non può darci una soluzione chiara e senza ambiguità, ne segue che, secondo l'opinione di questi dualisti (norme generali e norme strettamente situazionali) ci deve essere in qualche modo un ignoto terzo fattore che faccia da catalizzatore e realizzi l'opzione giusta e obbligatoria fra le molte possibili. Un simile catalizzatore dovrebbe essere allora o qualcosa di 'soprannaturale', il potere dello Spirito che guida, che si apre un varco in mezzo alla ambivalenza del problema, oppure qualche fattore umano, irrazionale, come per esempio una intuizione o una impressione sensibile e irrazionale, un sentimento immaginifico della storia, ecc.

¹⁷ La questione non è che vi sia qualche cosa di relativo e imperfetto in tutte le decisioni umane, anche in quelle delle autorità ecclesiastiche. Questo è il segno della condizione umana. Mi riferisco qui al problema che specifiche decisioni storiche, comunque imperfette, possano implicare un'obbligazione morale.

Ci si può chiedere se il punto di partenza di un tale ragionamento, la norma astratta e la norma concreta, sia quello giusto per il nostro problema. Non voglio negare la rilevanza di norme astratte, universalmente valide nel contesto complesso della vita umana. La questione è, comunque, se noi le poniamo nel giusto contesto e le vediamo nella loro propria funzione in modo tale che esse mostrino nello stesso tempo che una mera etica situazionale non può fornire soluzione alcuna. Non posso pienamente concordare con ciò qui e se io lo potessi, non vi sarebbe lasciato spazio sufficiente per il problema reale; ci limitiamo a menzionare qui alcuni punti.

Le affermazioni astratte non possono abbracciare il complesso della realtà, semplicemente da *se stesse*; esse tuttavia traggono il loro valore reale dalla nostra esperienza totale della realtà. Per esempio, 'l'essere umano' non è una parte del reale, cioè la persona umana individuale e concreta frutto di giustapposizioni di diverse parti che costituirebbero la individualità; l'individualità determina l'essere umano a partire dall'insieme. Soltanto ed esclusivamente in quanto intrinsecamente individualizzato 'l'essere umano' è una realtà e può diventare sorgente di norme morali (che in linguaggio religioso giustamente noi dichiariamo essere volontà di Dio). Vi è quindi soltanto una fonte di norme etiche, cioè la *realtà storica* del valore della persona umana inviolabile con tutte le sue implicazioni personali e sociali. Questo è il motivo per cui non possiamo attribuire validità a norme astratte in *quanto tali*. D'altronde nessuna affermazione astratta può produrre o richiedere un imperativo. La natura generale o astratta delle norme manifesta semplicemente la incapacità dell'uomo di esprimere la realtà concreta in forma esaustiva. Questi concetti astratti appaiono in realtà soltanto come un 'momento' di una più integrale presa di coscienza umana dell'esperienza nella quale esse raggiungono, a causa del contatto esistenziale e concreto con la realtà, il valore di una profonda relazione a questa realtà sperimentata. Soltanto in quella direzione, indicata dalle affermazioni concettuali astratte, giace la realtà concreta, e in nessun'altra.

Ma per il resto il contenuto astratto non può determinare questa direzione, in concreto. Le norme astratte, universalmente valide, sono quindi una indicazione inadeguata anche

se reale per una norma etica reale e concreta, cioè, questa persona umana concreta che vive storicamente in questa concreta società.

Le norme etiche sono esigenze provenienti dalla realtà e di questa realtà le cosiddette norme astratte universali non ne sono altro che l'espressione essenzialmente inadeguata. Non è quindi l'espressione inadeguata che costituisce da se stessa la norma etica, ma è l'indicazione per una sola norma: queste persone che devono essere avvicinate in un amore che domanda giustizia per tutti. L'espressione astratta può soltanto indicare in un modo vago e generale il contenuto di ciò, vale a dire la realtà concretamente determinata in quanto si rivolge a me. Quindi io non posso mai vedere in una norma astratta ciò che io devo fare o non devo fare qui e ora. Per la stessa ragione, cioè, perché queste norme generali esprimono, sebbene inadeguatamente, almeno qualche cosa di reale attorno alla realtà concreta, la mia concreta decisione non deve mai distaccarsi dalla direzione indicata da queste norme (se, naturalmente, formulate correttamente). Tali norme generali sono direttive, derivanti da un'esperienza precedente e indicanti un apprezzamento di valori umani fondamentali senza i quali la vita umana diventerebbe semplicemente assurda. E allora noi superiamo una moralità che è sia puramente astratta, sia una mera etica della situazione. Se quindi, per tutti gli scopi pratici, il problema non è di un confronto fra le norme generali e gli elementi strettamente situazionali ma quello del rispetto e la promozione della persona umana concreta in questa concreta società, allora la questione è: come conosciamo o come il magistero conosce quello che deve essere fatto in pratica con la presente società in ordine a contribuire, in quanto cristiano, ad una esistenza che sia più consona con la dignità dell'uomo per questa particolare dignità, in questa particolare società? Come procedere per una simile investigazione in vista di un'etica costruttiva?

3. La Costituzione pastorale dice che noi dobbiamo «esaminare i segni dei tempi e interpretarli alla luce del Vangelo»; ciò significa che noi dobbiamo interpretare la realtà concreta della società come espressione di una domanda morale fatta alla coscienza cristiana. Ma la storia umana mostra che non si tratta

soprattutto di trovare un'interpretazione teorica di tali 'segni dei tempi', perché quando noi facciamo ciò, la voce profetica di un nuovo imperativo morale è normalmente udita troppo tardi. Altrove la costituzione pastorale parla più realisticamente del rapporto con gli urgenti problemi «alla luce del Vangelo e della *esperienza umana*». Il passato ha mostrato che, molto prima che le Chiese avessero analizzato i problemi sociali, vi erano state persone che nel loro impegno e nel loro dialogo pre-analitico con il mondo avevano già preso la decisione morale richiesta dai fondamentali cambiamenti. I nuovi imperativi etici dettati dalla situazione sono stati raramente o mai iniziati da filosofi, teologi, Chiese o autorità ecclesiastiche. Essi emergono dalla concreta esperienza della vita e si impongono da soli con l'evidenza chiara dell'esperienza; la riflessione teorica viene in seguito, e così pure ne consegue l'esame critico e la razionalizzazione, la formulazione ufficiale filosofica o teoretica.

E così, dopo l'evento, tali imperativi sono portati avanti come 'norme astratte universalmente valide'. Tutto questo mette in evidenza la necessità essenziale di una 'presenza vitale nel mondo'. La Chiesa non può compiere il suo mandato profetico riguardo ai problemi mondani dell'uomo e della società con il semplice appello alla rivelazione, ma soltanto ascoltando molto attentamente ciò che si può chiamare 'profezia dal di fuori' (*Fremdprophetie*) che si appella ad essa dalla situazione del mondo e nella quale essa riconosce la voce familiare del suo Signore.

Quando noi ascoltiamo e analizziamo questa voce della profezia mondana, scopriamo che le decisioni storiche e morali e l'inizio di nuovi imperativi morali e direttive, non sono in realtà nati da un confronto tra i principi generali e il risultato di una analisi preferibilmente scientifica della situazione sociale, ma normalmente (sebbene non necessariamente in forma esclusiva) da quelle concrete esperienze che possono essere forse meglio descritte con 'conflitto di esperienze'. La vocazione, la decisione etica concreta di Cardijn (ultimamente card. Cardijn) secondo il suo pensiero originario, potrebbe essere fatta qui e ora nei confronti di alcuni problemi sociali, emersi, come egli stesso diceva, da un simile 'conflitto di esperienze': l'acuto risentimento dei suoi lavoratori dipendeva dal fatto che

egli, pur essendo lavoratore come loro, era stato abbastanza fortunato da poter disporre di denaro per studiare. Simili casi si contano a centinaia. Il conflitto delle esperienze delle due guerre mondiali, i campi di concentramento, la tortura politica, i bar riservati agli uomini di colore, i paesi in via di sviluppo, la miseria, i senza casa, i non privilegiati e i poveri che vivono in paesi dove vi è tanta ricchezza allo stato potenziale e così via, tutte queste esperienze fanno sì che la gente improvvisamente dica: 'Così non dovrebbe andare e così non può andare avanti'. E in tal modo eleva la protesta contro la guerra, l'ingiustizia sociale, la discriminazione razziale, contro la proprietà latifondista, ecc.

Nella nostra attuale società gli imperativi morali e le decisioni storiche derivano quindi, particolarmente, dall'esperienza di un male *collettivo* quale un reddito troppo basso di certi settori della società, lo sfruttamento coloniale, la discriminazione razziale e altre ingiustizie. Quando analizziamo questi conflitti di esperienze in quanto essi possono condurre a nuovi imperativi etici, noi troviamo che queste esperienze negative implicano una presa di coscienza dei valori che vi sono nascosti, positivi, sebbene non ancora articolati; che tali valori provocano la coscienza che dà origine alla protesta. Qui l'assenza di 'ciò che dovrebbe esserci' è *sperimentato* nella sua forma primitiva, e ciò conduce ad una percezione, forse vaga, ma reale, di 'ciò che potrebbe essere fatto qui e ora'. Questa esperienza è naturalmente null'altro che lo stadio preliminare che conduce ad una riflessione più profonda sia di una analisi scientifica della situazione, sia di una nuova sistemazione di principi ricavati dalla esperienza del passato. Ancora, senza questa esperienza iniziale, che evoca una protesta profetica, né le scienze, né la filosofia, né la teologia potrebbero essere condotte all'azione. (Tali esperienze spesso conducono anche a nuove scienze come per esempio alla 'polemologia' [scienza della guerra], e alla sociologia della religione).

Per mezzo di queste esperienze l'uomo inizia a rendersi conto che egli vive a un livello *inferiore* di quello che è il suo potenziale di base e che egli è tenuto a questo livello basso proprio dalla pressione delle strutture sociali esistenti alle quali è soggetto. Nel passato simili contrasti di esperienze conduce-

vano le persone coscienti a imperativi etici di azioni caritative nella sfera privata di un incontro interpersonale immediato (Vincenzo de Paoli, don Bosco, ecc.). Oggi, in contrasto con l'uomo 'medioevale', sappiamo che il dato di fatto sociale non è una creazione divina, ma una situazione culturale e costruita dall'uomo che può essere cambiata e riformata¹⁸.

Tali imperativi storici che emergono da questo conflitto di esperienze affrontano allora immediatamente la riforma della società esistente nella sua forma concreta. In altre parole, questo tipo di conflitto di esperienze conduce ora all'imperativo morale di decisioni nel campo sociale e politico. Ciò mostra una volta ancora che nuovi imperativi morali basati su esperienze negative sono parte della storia umana. La scienza dell'etica allora comincia a riflettere su questo fatto e in un dato periodo di tempo viene a costruirsi una struttura di principi universalmente validi, sia nella loro essenza, sia nei dettagli. Non è quindi questa tematizzazione etica ad essere più importante o più decisiva. E ciò rende ancor più chiaro che la decisione etica concreta non è semplicemente un 'caso di morale' di una norma astratta universalmente valida. Questo conflitto di esperienze mostra che l'imperativo morale è prima di tutto scoperto nel suo significato più profondo concreto e immediato prima ancora che possa essere fatto oggetto di una scienza e quindi essere ridotto ad un principio generalmente valido. Per questa ragione non vi è necessità di richiamarsi a un 'terzo fattore' che qualcuno vuole introdurre per collegare il divario fra la 'norma generale' e l'elemento strettamente situazionale'. Questa decisione iniziale creativa che ha scoperto l'imperativo storico direttamente nel suo più intimo significato proprio in ogni conflitto di esperienze è per il credente, nello stesso tempo, l'elemento carismatico dell'intero processo storico.

Le norme generali, al contrario, sono la progettazione di una lunga storia di esperienza (piena di conflitti di esperienze) in cerca di una società più degna dell'uomo e facendo ciò precisamente basandosi soprattutto sulle esperienze negative.

¹⁸ Vedi fra gli altri, H. FREYER, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, 2^a ed., Stuttgart 1963, che, nel 1965, è stato uno dei primi ad analizzare la trattabilità del mondo e della società.

Ciò potrebbe rendere ovvio che la vita del cristiano non è aiutata moltissimo dal magistero che propone semplicemente 'principi generali' per i compiti sociali e politici perché in questo caso la Chiesa resta indietro con le sue definizioni dalla situazione storica del momento; che tali principi sono il punto terminale di una storia precedente, mentre la storia del futuro deve essere preparata da decisioni storiche e da imperativi morali. L'aver visto ciò costituisce il contributo reale, dato da encicliche quali la *Pacem in terris* e la *Populorum progressio*. Esse si accordano realmente con 'le decisioni storiche' morali, sebbene naturalmente contro un dato di fatto di principi fondamentali già acquisiti dalle esperienze passate.

Fino ad ora mi sono sforzato di analizzare l'origine concreta delle decisioni storiche morali. Rimane qui l'aspetto specifico cristiano che deve essere in accordo con tutto quanto è stato detto. L'esperienza della nostra esistenza umana garantisce il fatto che noi possiamo rendere in un modo eloquente la vita più degna dell'uomo? Questa vita non può essere fondata sull'uomo stesso? Inoltre, se un futuro migliore è la norma, questa fede in un futuro migliore ci permette di sacrificare esseri umani nel presente allo scopo di avviarcì verso questo mondo migliore del futuro? Il Vangelo può portare davvero qualche lume su queste questioni.

Il cuore del messaggio della morte e della risurrezione di Gesù fino all'eternità, sta nella proclamazione che in virtù dell'evento di Cristo è davvero possibile costruire un'umanità e che ciò non è una fatica di Sisifo. In termini biblici questa possibilità è affermata al di sopra di ogni pensiero contrario umano, quando diciamo che si tratta della grazia del regno di Dio che agisce nel mondo dell'uomo; essa è un regno di giustizia, di pace e di amore. Un regno dove non vi sarà più dolore, né lutto, né pianto, né pena (2 Pt 3,13; Apoc 21,4).

La speranza cristiana sa che questa possibilità è data all'uomo come una grazia e così il cristiano vive nella fede cosciente che il suo impegno fedele per un ordine temporale migliore non è vano, sebbene egli non veda come questo ordine temporale, che non è ancora il regno promesso, possa essere l'inizio oscuro dell'*éschaton*. La speranza di questo regno radicalmente nuovo e finale lo stimola a non restare mai soddisfatto di ciò che

è stato già compiuto in questo mondo. Storicamente noi non possiamo mai dire: *questa* è la promessa futura. Il Vangelo ha chiamato 'Anticristo' colui che diceva ciò. Sono d'accordo con P. Ricoeur, J. Metz e J. Paupert¹⁹ nell'affermare che il messaggio evangelico non ci dà un programma diretto di azione sociale e politica; ma che d'altra parte è socialmente e politicamente rilevante in modo indiretto, cioè in senso 'utopistico'. Ma come possiamo comprendere ciò? Il messaggio evangelico dell'attesa cristiana offre la stimolante possibilità di superare costantemente le limitazioni di ogni situazione codificata nel presente. Esso contiene una critica permanente della situazione attuale, le costruzioni secolari, le strutture sociali e la loro mentalità dominante. E spinge costantemente verso il miglioramento e soprattutto porta la ferma convinzione che la costruzione di un mondo più umano è veramente possibile. Non dovremmo spaventarci qui della parola 'utopia', per il fatto che essa viene riferita a quell'angolo prospettico dal quale noi possiamo criticare la società. È soprattutto un fatto storico che la maggior parte dei 'diritti dell'uomo' che noi ora accettiamo (almeno in linea di principio) erano virtualmente considerati da tutti i ben pensanti come sogni irrealizzabili e utopistici di qualche individuo. La funzione di pressione di una 'utopia' è veramente un fattore storico: l'umanità crede in ciò che è umanamente impossibile. Inoltre il futuro con il quale noi abbiamo a che fare non è un semplice accumularsi di vaghi pensieri augurali, ma qualche cosa che è stato promesso in Gesù Cristo e che diventa reale per mezzo della grazia, nella storia, e così è reso possibile per l'uomo. Dal punto di vista di una società politica l'aspettativa cristiana e il discorso della montagna giocano il ruolo di un'effettiva 'utopia' che continuerà a esercitare una pressione sempre presente su tutte le questioni sociali e politiche.

Quando noi permettiamo che questo fattore cristiano abbia a svolgere il suo ruolo nell'esperienza umana, particolarmente in quello che ho chiamato conflitto di esperienze, dalle quali

¹⁹ P. RICOEUR, *Tâches de l'éducateur politique*, in *Esprit* 33 (1965), n. 340, 78-93, specialmente 88 ss.; J.M. PAUPERT, *Pour une politique évangélique*, Paris 1965; J.B. METZ, 'Nachwort', in *Dcr Dialog* di R. Garaudy, K. Rahner, J.B. Metz, Reinbek 1966, 119-138 (in traduzione presso l'ed. Queriniana).

si sprigionano i nuovi imperativi morali, diventa chiaro che la protesta dettata da simili esperienze negative ('questo non può andare avanti') è anche l'espressione della ferma speranza che le cose *possono* essere fatte diversamente, *devono* migliorare e diventeranno migliori attraverso il nostro impegno. La voce profetica che scaturisce dal conflitto di esperienze è quindi una *protesta*, una *promessa* ispirata dalla speranza e una iniziativa storica. Per spiegare le cose con maggior precisione: la possibilità e la condizione della protesta e della decisione storica sta nell'attuale presenza di tale speranza, perché, senza di essa, l'esperienza negativa non forzerebbe il conflitto di esperienze e la protesta. Allora l'esperienza negativa stessa mostra il primato di questa speranza di un futuro migliore²⁰. Non è la storia di questi contrasti di esperienze il terreno *storico* sul quale le nozioni profondamente umane e religiose di *salvezza* e *disastro* (non-salvezza - dannazione) possono svilupparsi?

È quindi solo quando la gente comincia ad essere consapevole del fatto che sia possibile una migliore esistenza di quella che è socialmente codificata, e la vede veramente realizzabile, che appare la protesta e viene sentita la necessità di decisioni storiche. Non è stata questa consapevolezza che ha creato la pre-situazione rivoluzionaria in tutta l'America latina²¹? A causa della continuità nella coscienza dell'uomo, dove l'esperienza pre-riflessiva e l'analisi riflessiva raggiungono una completa unità, noi possiamo grosso modo distinguere due fasi in questi conflitti di esperienza: il primo, quello della stessa esperienza negativa dove l'istanza utopistica del Vangelo provoca la protesta profetica contro il giudizio errato dell'uomo sulla possibilità della sua stessa esistenza e dove si sviluppa la richiesta morale di cambiamenti e di miglioramenti, con il risultato che in un modo piuttosto vago cominciano ad emergere

²⁰ Non considero qui la questione come e fin dove sia possibile, fuori di una convinzione esplicitamente cristiana, avere il fermo volere di costruire un mondo migliore per tutti gli uomini, sia perché fondato su una realtà positiva che noi, cristiani, possiamo *interpretare* come una 'speranza cristiana' anonima (portata alla luce per mezzo della rivelazione), sia perché fondato su false ideologie, sebbene questa questione non sia senza importanza, almeno politicamente.

²¹ Vedi C. FURTADO, *La pré-révolution brésilienne*, Paris 1964.

indicazioni concrete morali; in secondo luogo la fase nella quale il messaggio del Vangelo matura per mezzo della combinazione della teologia e dell'analisi scientifica di una particolare situazione verso un piano responsabile e più concreto di azione politica sociale. In questo modo il messaggio del Vangelo diventa indirettamente rilevante in questioni politiche e sociali.

Sono d'accordo quindi con il prof. J.B. Metz sul fatto che noi possiamo giustamente parlare di due funzioni della Chiesa: una di critica verso la società e una che applica la visione 'utopistica' alla società²². E ciò potrebbe essere inteso nel senso che è la visione utopistica a dare la misura della sua critica. Ciò vale per le Chiese cristiane come tali e quindi per tutti i fedeli e particolarmente per le autorità ecclesiastiche le quali, attraverso il loro servizio, sono responsabili nella Chiesa per il mondo. Che qualche cosa di questo senso di responsabilità cominci a trovare una chiara espressione in documenti quali la *Pacem in terris* e la *Populorum progressio* mostra l'inizio di una nuova auto-comprensione nel magistero che non si limita più a registrare semplicemente il passato storico in principi generali, ma intende dare una direttiva in quelle 'decisioni storiche' morali che sono spalancate verso il futuro. In questo senso possiamo chiamare la Chiesa (come *sacramentum mundi*, o *sacramentum historiae*, per il fatto che essa serve il regno di Dio dal momento che ora vediamo la dimensione storica del mondo come implicata nel primato del futuro) la 'funzione critica' istituzionalizzata nei confronti dell'ordine temporale, una funzione basata su un carisma divino. Ciò è basato sul carattere profetico della Chiesa ed anche sulla sua speranza di quel futuro promesso che inizia già modestamente nella storia di questo mondo come storia della salvezza e ciò significa la graduale *redenzione* della storia stessa.

È questa aspettativa cristiana che crea la storia stessa, in e attraverso l'impegno dei credenti. Questa nuova auto-comprensione del magistero è più valida oggi in quanto la nostra

²² Cf. J. MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung*, Monaco 1964; J. Metz, *loc. cit.* e *The Church and the World*, in *The Word in History*. St. Xavier Symposium, New York 1966, 69-85; P. RICOEUR, *loc. cit.*, e *Le socius et le prochain*, in *Histoire et Vérité*, Paris 1965, 99-111.

presente società con le sue indispensabili implicazioni in una pianificazione razionale domanda urgentemente decisioni storiche collettive in questioni politiche e sociali.

È questo il motivo per cui anche i non cattolici guardano con attenzione queste decisioni ecclesiastiche: la Chiesa e il mondo sono sempre più convinti che essi hanno bisogno dei reciproci contributi, per il servizio dell'unico comune impellente benessere di tutta l'umanità. Forse questa nuova auto-comprensione domanda che questa funzione critica sia meglio organizzata mentre gli stessi cristiani presi individualmente (nutriti da questo contributo 'utopistico' e critico) non dovrebbero ritirarsi dalla politica sociale concreta, ma unirsi con tutti gli uomini di buona volontà (ma anche ciò è una decisione che è in connessione con la situazione concreta).

La critica del Nuovo Testamento del culto dell'imperatore, assieme con la conferma della autorità reale e vera dell'imperatore, è già un sintomo di questa funzione 'utopistica' e 'critica' della Chiesa nei riguardi della società e fornisce un fondamento autenticamente biblico. Questa funzione critica può solo essere esercitata attraverso una genuina 'presenza nel mondo', attraverso esperienze dove Dio nel suo parlare inserisce il mondo e la storia fra se stesso e noi come l'espressione percettibile della sua chiamata nei nostri confronti qui e ora. Essi sono così il *medium* in e per mezzo del quale il cristiano è fatto esplicitamente cosciente di questa chiamata. Infine essi sono la sfera nella quale egli deve incorporare la sua risposta a quella chiamata nella sua vita. Allora il mondo e la storia insegnano al cristiano esplicitamente il contenuto concreto di questa chiamata da parte di Dio nei confronti di ciò che accade nella società. È qui che il cristiano dovrebbe essere prima di tutto il *profeta* attivo non di ciò che può essere compiuto dal potere politico, ma di quella 'utopia' cristiana che provoca il *totalmente nuovo*, tutto quello che è radicalmente degno dell'uomo attraverso la sua preoccupazione nei confronti del fratello.

Questa 'utopia' è la fonte permanente della critica di ogni vita su questa terra, ma attacca particolarmente la situazione esistente in quanto tale situazione pretende di essere la chiara realizzazione dell'"ordine cristiano". E ciò non significa negare l'importanza di una politica basata sulla bilancia del potere

che dura un dato periodo di tempo. Ma *significa* che precisamente in questo caso la Chiesa e il cristiano, come individuo, devono continuare a esercitare una funzione critica e che quindi l'elemento della 'inquietudine' profetica deve essere tenuto vivo. La speranza escatologica rende *radicale* l'impegno verso l'ordine temporale e, animato dallo stesso, rende *relativo* ogni ordine temporale esistente. Allora l'impegno sociale e politico del cristiano, radicato nella sua preoccupazione per l'umanità, è l'ermeneutica della sua fede nel regno di Dio promesso.

La funzione critica della Chiesa non è quella di un *out-sider*, che persegue un sentiero parallelo, ma piuttosto quella di una implicazione critica nella costruzione del mondo e del progresso delle nazioni.

III/ LA FORZA VINCOLANTE, DAL PUNTO DI VISTA MORALE, DEL MAGISTERO DELLA CHIESA IN QUESTIONI POLITICHE E SOCIALI

La natura specifica delle affermazioni fatte dal magistero in materie politiche economiche e di carattere culturale può essere compresa soltanto alla luce di ciò che è stato detto in proposito in questo articolo. Presuppongo qui che noi ci stiamo occupando di affermazioni dove il magistero si pronuncia direttamente su questioni attinenti lo sfondo *dottrinale* di una decisione storica morale nel campo della politica. Noi ci interessiamo qui del valore teologico delle 'decisioni storiche' contenute in tali documenti, in altre parole del valore di una dichiarazione, piuttosto ipotetica, non dottrinale, fatta dalla più alta autorità della Chiesa, papa o concilio. Le parole 'piuttosto ipotetica' si riferiscono al fatto che alcuni testi dipendono anche da una informazione non-teologica e parlano di una realtà secolare contingente. Ciò equivale a dire che una simile dichiarazione può aver valore soltanto in quanto si realizza una condizione 'data questa particolare situazione storica della società'. Le indicazioni concrete sono quindi non valide in se stesse per tutti i tempi, e neppure *ovunque* qui e ora, dal

momento che la situazione può essere completamente diversa in luoghi diversi²³.

Dato il posto dello sviluppo della società di oggi, questi documenti ufficiali possono essere presto superati, cosicché l'appellarsi a tali indicazioni storiche concrete potrebbe diventare presto reazionario nel futuro. Ciò è implicato proprio nella definizione di 'decisione storica'. Quindi, a parte le possibili inadeguatezze nei confronti dell'analisi della situazione e dei principi del passato, le encicliche sociali e politiche si succedono in periodi di tempo assai brevi e vi sono notevoli differenze nelle loro indicazioni morali. La costituzione pastorale dice quindi molto esattamente che i segni dei tempi devono essere *continuamente* esaminati. Nel frattempo *questa* specifica dichiarazione avrà valore qui e ora per la comunità ecclesiastica.

Fondamentalmente, e prima di tutto, la obbligazione sta in una domanda indirizzata a tutti i cristiani e che scaturisce da una situazione reale proprio per il fatto che tale situazione è vista come inumana e non-cristiana. Questa situazione dovrebbe provocare la coscienza cristiana ancora prima di una dichiarazione ufficiale. L'intervento della Chiesa la confermerebbe semplicemente. Il carattere specifico di tale intervento consiste nel fatto che la richiesta è formulata in un senso chiaro, preciso, concreto e impegnativo (ad esempio, in questa situazione la divisione di vaste proprietà terriere per mezzo della espropriazione è moralmente necessaria). Sebbene in ogni caso la richiesta concreta sia data in modo da essere intesa come 'illustrativa' e lasci posto per altre possibilità, può darsi il caso che un tale documento ufficiale avanzi la richiesta di una scelta decisiva in un modo da escludere altre misure.

E la storia ha mostrato *dopo l'evento* che fra le varie misure possibili è stato provato che soltanto una era obiettivamente giusta. E così noi ci troviamo di fronte ancora una volta e in modo ancora più pregnante alla domanda: il magistero deve

²³ Vedi la distinzione ricordata al n. 16. Tuttavia la condizione «data la situazione descritta in forma generale» rimane qui sempre valida. A causa della unificazione del mondo e la maggior solidarietà che ne consegue delle persone e dei cristiani, una data situazione può benissimo realizzarsi ovunque, eccetto che nel proprio paese. L'obbligo è quindi influenzato da ogni genere di modificazioni.

fornire a noi, credenti, una garanzia che la sua specifica indicazione è la sola giusta fra le molte altre? Mi sembra che ciò non può essere mai inteso in un senso *assoluto* perché 'le decisioni storiche' nel campo della politica non possono mai avere quel tipo di garanzia e neppure quando esse promanano dall'autorità ecclesiastica, sebbene noi crediamo vi stia sotto la guida carismatica dello Spirito e che essa funzioni e nasca nell'intera comunità della Chiesa. Possiamo dire che ciò dà al cristiano la confidenza (senza i limiti dell'elemento 'ipotetico' sopra riferito) che chiunque agisce in conformità all'indicazione concreta agirà realmente più in linea con ciò che la situazione domanda e che il cristiano può quindi affrontare le conseguenze di una simile azione con maggior fiducia, anche se ciò potrebbe produrre in lui un turbamento. Tutto ciò in verità non riguarda tanto direttamente l'obbedienza all'autorità docente della Chiesa, quanto la sua funzione profetica pastorale. Questa funzione non ha la stessa precisione, ma ha una potente capacità profetica a sospingere, a stimolare una continua ricerca e nessun cristiano può chiudere le sue orecchie, il suo cuore e la sua immaginazione inventiva a ciò. Questo fatto ci conduce alla natura specifica della qualità obbligatoria di queste direttive ufficiali. Poiché l'imperativo concreto morale cresce in proporzione del conflitto di esperienze, esso ha primariamente e principalmente un carattere *negativo*: 'questo non può continuare'. Nessuno sa che cosa, per esempio, la pace possa significare positivamente, quando rigettiamo le guerre calde o fredde. Soltanto il cristiano ha la visione della 'pace escatologica' (che egli può anche descrivere solo negativamente in larga parte). Ma nell'esperienza della concreta 'non-pace', tanto la nostra volontà di superare *questa* situazione quanto l'inventiva del nostro amore intelligente che ricerca i modi per assicurare giustizia per *tutti*, cresceranno rapidamente.

E così questa analisi, qualche volta forse astratta, ma significativa (così almeno sembra a me) ci conduce alla conclusione che il carattere obbligatorio delle dichiarazioni del magistero in questioni politiche-sociali consiste piuttosto nell'aspetto 'negativo' (ciò *deve* cambiare) che in qualche cosa di positivo, sebbene la obbligazione specifica contenuta in questo elemento positivo partecipi, in una maniera prudente e contemporanea-

mente, al carattere assolutamente obbligatorio dell'esperienza negativa. La 'teologia negativa' in materie speculative ci mostra qui la via per una 'teologia negativa' in materie pratiche, nelle quali la visione escatologica del futuro è la norma positiva, 'utopistica' e 'critica' per questa particolare situazione concreta e in via di cambiamento. Un cristiano quindi il quale ha letto, per esempio, la *Populorum progressio* senza un notevole cambiamento nella sua vita quotidiana è colpevole nei confronti della voce profetica di questo documento papale. Egli è colpevole particolarmente nei confronti dell'umanità e di Dio poiché egli ha ovviamente accettato l'ordine esistente che la Bibbia qualifica come disordine, un ordine che rimarrà soggetto alla critica del messaggio biblico fino a che la storia durerà.

(traduzione dall'inglese di PIER GIORDANO CABRA)

Il 'Dio di Gesù' e il 'Gesù di Dio'

Nel Nuovo Testamento troviamo la testimonianza di uomini che trovarono la salvezza, e in modo esplicito 'da parte di Dio', in Gesù di Nazaret, e che per questo motivo, basandosi sulle proprie attese di salvezza confrontate con la figura storica concreta di Gesù, presero a chiamarlo 'il Cristo, figlio di Dio, nostro Signore'.

I/ STORIA DI SOFFERENZE E ATTESA DI SALVEZZA

Immagini e attese di salvezza e di felicità umana, personale e sociale, scaturiscono sempre dalla riflessione su esperienze concrete della realtà di disgrazie, sofferenze, miserie e alienazioni, da esperienze negative accumulate in una storia secolare di sofferenze, con qualche lampo intermittente di momenti di felicità pieni di promesse, esperienze parziali di salvezza in una lunga storia di speranze non realizzate, di colpe e di mali: il problema di Giobbe della nostra storia umana. Ne nasce, a lungo andare, un progetto antropologico, una visione di quanto si ritiene debba costituire l'umanità vera, buona e felice. L'anelito umano di felicità e salvezza, sempre sottoposto a critica e sopravvissuto a ogni critica, prende quindi inevitabilmente, sotto forme diverse, il senso carico di 'redenzione *da*' o 'liberazione *da*' e, simultaneamente, quello di entrare in un 'mondo tutto nuovo'. Le esperienze negative dell'umanità segnano pertanto le immagini e attese positive che un popolo ha della

salvezza. Nelle sue immagini di salvezza si può, per così dire, rintracciare la storia delle sofferenze di un popolo, anche se in altre fonti le tracce precise di tali sofferenze sono ormai cancellate.

Anche l'epoca di Gesù, anzi soprattutto quell'epoca, era, per giudei e pagani, gonfia di attese di salvezza, cristallizzate in un ventaglio di immagini accumulate in una storia secolare di fugaci esperienze di salvezza e soprattutto di moltissime attese deluse. In particolare il periodo dell'apocalittica giudaica, dai Maccabei (167 a.C.) alla guerra giudaica (66-70 d.C.) e a Bar Kochba (135 d.C.), fu «una storia di sangue e lagrime»¹ da cui scaturì il desiderio: «Ora basta: il mondo deve essere cambiato definitivamente e radicalmente». Entro tale orizzonte generale, nel quale il processo di amalgamazione delle varie immagini di salvezza era, all'epoca di Gesù, ancora in pieno svolgimento, il confronto concreto con Gesù di Nazaret portò alcuni al convincimento: «in nessun altro è data salvezza» (*Atti* 4,12). La loro esperienza di salvezza-in-Gesù da parte di Dio fu enunciata da quei primi cristiani mediante le *loro* immagini di salvezza, preesistenti e da essi vivamente condivise, provenienti dalle fonti più disparate. Ora essi vedevano tali attese realizzate in Gesù di Nazaret. Sentivano di essere diventati uomini nuovi. Nel Nuovo Testamento essi resero testimonianza – almeno dopo alcune generazioni di vita cristiana e di riflessione su di essa – di aver riconosciuto la salvezza-in-Gesù, rivelando nel contempo quali fossero le loro immagini e attese di salvezza. L'attesa personale della salvezza e il lieto riconoscimento della sua realizzazione in Gesù non si trovano pertanto mai staccate nei vangeli: quasi indistricabilmente le due vi si trovano intrecciate. La questione della vera essenza dell'uomo e la sua risposta scoperta nell'uomo storico Gesù sono correlative, non tuttavia nel senso che siano le attese preesistenti di salvezza a *determinare* chi sia Gesù, ma al contrario: in virtù della storia propria molto determinata di Gesù le attese esistenti di salvezza, sebbene assorbite, sono nel contempo trasformate, verificate o corrette. Ciò denota continuità e insieme discontinuità tra

¹ M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1973², 354.

la questione umana della salvezza e la risposta storica concreta che è Gesù.

Per noi ne derivano grosse difficoltà nella prima lettura del Nuovo Testamento. Noi non viviamo in una tradizione religioso-culturale che attende un messia o un misterioso figlio dell'uomo dal cielo; né nell'attesa di una prossima fine del mondo. Nei vangeli veniamo a confronto non solo con Gesù di Nazaret, ma anche con un pezzo di cultura religiosa antica. Tale cultura antica, con i suoi modelli d'attesa giudaici o ellenistici, ci è effettivamente estranea. Immagini e attese di vera vita umana, infatti, sono culturalmente determinate, anche se la *condition humaine* è la stessa.

L'attesa concreta di salvezza propria del nostro tempo ha preso piuttosto la forma di svariati movimenti d'emancipazione e di liberazione, movimenti che vogliono redimere la umanità dalle sue alienazioni sociali, mentre varie tecniche scientifiche (psicanalisi, *Gestalt-therapy*, andragogia, assistenza sociale, *counseling*, ecc.) vogliono liberare gli uomini da alienazioni personali e difficoltà causate da perdite di identità personale. Che al di fuori di Gesù di Nazaret ci siano molti fattori nella nostra vita che portano salvezza reale e rendono l'uomo effettivamente integro, è una nozione che nell'epoca nostra si è imposta più evidente che mai alla nostra consapevolezza. Con ciò, la frase «ogni salvezza viene *solo* da Gesù Cristo», che fino a poco tempo fa in determinati ambienti cristiani era usata candidamente, viene a trovarsi in un contesto difficile, intransparente e quanto meno singolare, poco credibile. Ciò dimostra che al giorno d'oggi il concetto religioso della salvezza si è ristretto: ha dovuto cedere molto terreno ad altri organi portatori di salvezza, dagli effetti realmente visibili. In questa situazione la questione di che cosa sia realmente di salvezza all'uomo diventa punto focale della problematica odierna.

Vediamo infatti che la possibilità di eliminare molte forme di alienazione umana per mezzo della scienza e di varie tecniche esiste realmente, ma vediamo contemporaneamente che tale possibilità efficace riguarda solo alienazioni che in sostanza sono la conseguenza di condizionamenti corporali, psico-somatici e socio-strutturali o dell'assenza di condizionamenti infrastrutturali, assenza di condizionamenti liberatori o presenza

di condizionamenti opprimenti, che effettivamente possono essere rimediati con lo sforzo umano. Libertà umana, infatti, non è una faccenda puramente interiore. Essa è una libertà corporalmente rivolta verso l'esterno e non si realizza pienamente che nell'incontro con uomini veramente liberi, entro istituzioni e strutture sociali che rendono la libertà possibile. Da soli noi non siamo che possibilità-di-libertà, la libertà è, per così dire, ancora un vuoto, non ha contenuto; mediante la cultura tale vuoto è riempito creativamente. Ma nessuna forma o grado di cultura può riempire totalmente questo vuoto. Persona, comunità e 'natura' si trovano tra loro in una tensione dialettica irriducibile. La conseguenza è che l'"alienazione" più profonda nella vita umana non può essere superata in pieno né sul piano *personale* né sul piano *sociale*. C'è del dolore umano per il quale non esiste soluzione socio-politica. Nelle migliori strutture sociali si può soccombere alla solitudine. Strutture ottimali non rendono gli uomini automaticamente buoni, pienamente umani. La natura può, in effetti, essere umanizzata in misura notevole, ma resta nondimeno ineluttabilmente *estranea* all'uomo (si pensi soltanto alla morte). E infine c'è la nostra irriducibile finitezza che può diventare fonte di fiducia in Dio, ma anche di solitudine e angoscia. *Entro* la nostra storia umana a confronto con la natura e questi dati, non può pertanto essere identificato nessun soggetto che possa realizzare salvezza totale, 'integrità' reale dell'uomo. Tutto è soggetto a questa dialettica.

Ora, la questione è se in Gesù di Nazaret – come in ogni forma di religiosità – non sia venuta alla luce in modo specifico proprio questa problematica più profonda. Di fatto, per schiavi la salvezza è liberazione; per chi crede la propria vita determinata dal fato, o in balia di potenze maligne o di spiriti celesti malevoli, salvezza è la vittoria su queste potenze, ecc. Il contenuto materiale concreto di ciò che è per noi 'buona notizia', salvezza e vangelo, cambia evidentemente in funzione del male sperimentato. Sia la storia paleocristiana che quella delle chiese cristiane ci mostrano in che modo mutevole sia stata descritta la salvezza sperimentata in Gesù, per quanto riguarda il contenuto *materiale*. E questa storia continua, anche per noi.

Il desiderio di salvezza proprio di ogni epoca e altresì ciò che in Gesù è venuto alla luce sono pertanto, ambedue, ele-

menti essenziali per la formulazione di una risposta di vita fedele a Gesù e insieme significativa per noi; l'offerta reale di salvezza in Gesù da parte di Dio potrà allo stesso tempo mettere sotto critica il *nostro* desiderio di salvezza. C'è da chiedersi se nell'interpretazione religiosa della vita e, in particolare, nell'interpretazione cristiana di Gesù non trovino espressione proprio quelle alienazioni che nessun intervento umano, scientifico e tecnico può eliminare. Ciò significherebbe che l'interpretazione religiosa della realtà riconosca, confermi e stimoli tali organi di salvezza nella loro indole propria, mentre in realtà il suo scopo è la liberazione da alienazioni umane più profonde e più sostanziali, una redenzione che realmente *libera* l'uomo alla libertà, a un'autonomia che è possibile soltanto in lieta sottomissione a un Dio vivo, trascendente e proprio per questo liberatore.

La ricerca del messaggio e della prassi di vita di Gesù di Nazaret significherà pertanto: cercare le strutture profonde di quanto in Gesù appare realmente come 'lieta novità' umana religiosa, e non cercare una conferma di quanto noi, uomini, forse già possiamo realizzare da noi, utopicamente, scientificamente e tecnicamente. Questo, per uomini del ventesimo secolo – per quanto significativo e necessario – non è una *novità*, non è *eu-anghélion*, novità *allietante*, nel senso di «novità da parte di Dio» (Mc 1,14-15).

II/ RICERCA DI DIO E RICERCA DELL'UOMO

Sullo sfondo di quanto è stato detto vediamo che, finché non è dimostrato che nell'uomo Gesù di Nazaret abbiamo veramente a che fare col «Creatore del cielo e della terra», il Dio vivo liberatore ma insieme – per quanto inafferrabile – colui che dà il senso definitivo alla nostra vita, da questo Gesù non può partire nessun invito *universale* veramente fondato, sebbene affermato dalla sola fede. A meno che il Dio vivo – il Dio di ebrei, musulmani, buddisti e tanti altri – non sia personalmente coinvolto in questo evento-Gesù e non mostri in lui, in qualche maniera, l'immagine più pura del proprio volto, l'entusia-

simo per Gesù, quale uomo ispiratore e orientatore, può restare molto significativo – particolarmente nella tradizione limitata in cui egli apparve –, ma in definitiva abbastanza disimpegnato, tutt'al più una 'cifra' di possibilità umane. Senza negare il valore di un'ispirazione siffatta, è impossibile attribuirle un significato di validità universale.

Il Gesù che ci è storicamente accessibile diventa per noi, nella sua apparizione storica realmente provocatrice, un nuovo e approfondito problema soltanto *se e in quanto* egli è colui che ha da dire qualcosa di decisivo o di definitivo su Dio e con ciò insieme sull'uomo; in altri termini, se in Gesù si rivela Dio quale sfida suprema dell'uomo. In una problematica del genere bisogna pertanto cercare, nel Gesù storico, *eventuali segni* che possono *indirizzare* la richiesta umana di salvezza verso *l'offerta cristiana* di una risposta di fede che fa riferimento a una particolare azione salvifica (identificata da cristiani) di Dio in Gesù di Nazaret. La risposta alla domanda del significato unico e universale di Gesù dovrà pertanto avere a che fare con la rivelazione, da una parte del vero volto di *Dio*, dall'altra del vero volto dell'uomo, nel quale il volto proprio di Dio assume una certa 'evidenza'.

Naturalmente alla domanda circa il significato unico e universale di Gesù – quale esso è affermato dalla convinzione cristiana – non si può rispondere che con la *fede*. D'altra parte tali affermazioni credenti e teologiche devono avere il loro fondamento nella storia stessa di Gesù: nel caso contrario avrebbero una relazione rifratta e dunque ideologica con la realtà. Almeno qualcosa deve essersi visto del fatto che chi vede Gesù vede anche il Padre (se la frattura tra questi due livelli fosse stata troppo profonda, il cristianesimo non avrebbe mai avuto una possibilità reale di riuscita). Ciò che è in giuoco è un'affermazione di fede che tuttavia pretende di *affermare una realtà*, anche se questa stessa pretesa è una pretesa di fede.

Ma se si afferma, sia pure in linguaggio di fede, una realtà – ossia, qualcosa che non dipende dall'affermazione di me credente, ma che, al contrario, provoca la mia affermazione e la rende atto di fede – la realtà storica stessa, cioè Gesù di Nazaret, dovrà fornire il *fondamento* di quanto si afferma su di lui in linguaggio di fede, e insieme il *contenuto*.

Entro l'orizzonte di tale problematica troviamo nell'interpretazione odierna di Gesù due punti di rottura che s'incontrano nella questione che spesso, a torto, è posta in forma di *dilemma*: la salvezza sta nell'apparizione storica di Gesù, nel suo messaggio provocatore, nelle sue parole benefiche e critiche, nella sua prassi di vita fedele fino alla morte, oppure la salvezza sta nel Crocifisso risorto? I due punti di rottura sono: *a*) la rivelazione di Dio è essenziale per l'identità di Gesù (il 'Dio di Gesù')? e *b*) se a questa prima domanda la risposta è positiva, che cosa significa ciò, se il messaggio e la prassi di vita di Gesù sfociarono storicamente in un fallimento, ossia furono rifiutati (il 'Gesù di Dio')?

1/ Il 'Dio di Gesù'

A ragione si può dire che al 'Dio di Gesù' che si rivela nella vita di Gesù non dobbiamo avvicinarci con un'idea precostituita di ciò che significa l'essere-Dio: come se sapessimo di più su chi è Dio che su chi è Gesù! Solo il messaggio e la prassi di vita di Gesù ci aprono una prospettiva sul 'Dio di Gesù'. D'altra parte questo Dio è realmente il Dio d'Israele nonché Creatore del cielo e della terra. L'apparizione di Gesù non può essere isolata dal suo passato (Israele), dal suo presente (il suo «girare facendo del bene» nella Palestina, in azione e reazione con i contemporanei) e dal suo futuro (il movimento che da Gesù è scaturito: la comunità ecclesiastica), anche se Gesù resta il punto focale e, con ciò, norma e criterio di tutto questo.

Uno dei dati storicamente più sicuri sulla vita di Gesù sta nel fatto che egli parlò di Dio col messaggio della prossima sovranità di Dio (che si ritrova in vari complessi tradizionali dei quattro vangeli)². Il suo contenuto è illuminato soprattutto dalle parabole originali di Gesù, in quanto queste sono in genere abbastanza bene ricostruibili per mezzo delle loro attua-

² Lc 6,20 – Mt 5,3; Lc 7,28 – Mt 11,11; Lc 10,9 – Mt 10,7; Lc 11,20 – Mt 12,28; ecc.; Mc 1,15; 4,11; 4,26; 9,1.27; 10,14; 12,34; 14,25; ecc.; Mt 3,2; 4,17; 5,19.20; 19,24; 21,31; 21,43; Lc 4,43; 9,2.11.60.62; 14,15; 16,16; 17,20; 19,11; 22,16.18; Gv 3,3.5.

lizzazioni paleocristiane. Vi si parla soprattutto della *metánoia* o conversione, cioè della prassi del regno di Dio. Inoltre tale messaggio centrale riceve il suo contenuto dalla prassi di vita di Gesù stesso, che è, per così dire, essa stessa una parabola del regno di Dio.

‘Sovranità’ era nell’antichità un concetto centrale, non meno di ‘potenza’. Per noi questi concetti non sono precisamente simpatici. Ma nella predicazione di Gesù e più ancora nella guarigione di malattie e negli esorcismi appare che ‘sovrano’ rappresenta qui potenza di amore e bontà contro le potenze del male, dentro e fuori dell’uomo. Il rispetto per la grandezza di Dio (quindi ‘sovrano’) è essenziale nel messaggio e nell’azione di Gesù; tuttavia Gesù interpretò tale grandezza come un incondizionato voler bene all’uomo. La sovranità di Dio per Gesù non è una *funzione* di salvezza umana; Gesù è l’uomo che trova diletto in *Dio stesso*. La sovranità di Dio è l’essere-Dio di Dio e il nostro riconoscimento di ciò opera l’umanità, la salvezza, dell’uomo. Qui appare una forma di ‘sovrano’ che non opprime, ma libera: «Voi sapete che i capi delle nazioni le spadroneggiano e che i grandi le dominano. *Per voi non deve essere così*» (Mt 20,25-28). Per Gesù la causa degli uomini è causa di Dio, come per lui anche la causa di Dio è causa degli uomini; così come lo formula più tardi la lettera a Tito: «È apparsa la benignità e il Dio *intento all’umanità*» (Tito 3,4). Il Dio di Gesù è realmente Dio, non una funzione di umanità o di liberazione umana, ma tuttavia essenzialmente un Dio che si interessa degli uomini. Perciò tutta la vita di Gesù era una ‘celebrazione’ di questa sovranità di Dio e insieme *orthopraxis*, cioè una prassi conforme al regno di Dio. C’è dunque un nesso intimo tra ‘sovrano di Dio’ o ‘ortoprassi’, quale espressione umana o traduzione conseguente dell’amore universale di Dio per gli uomini nelle forme di una prassi di vita umana. In una tale prassi Gesù stesso riconosce i *segni dell’avvento della sovranità di Dio*. Così nella stessa prassi di vita di Gesù è data una realizzazione non teoricamente ma praticamente proletica (anticipatrice) del ‘mondo nuovo’ che si chiama ‘regno di Dio’ e in esso della *cercata* prassi nuova della vita buona, vera, degna dell’uomo. *Speranza* escatologica (sovrano di Dio che si avvicina) in Gesù è messa in relazione con una *prassi nuova*

(*metánoia*, questo 'dietro-front' di cui le parabole tematizzano l'elemento di 'urto' per l'uomo). Il messaggio della sovranità di Dio in arrivo, di cui la stessa vita di Gesù è la parabola vivente, significa perciò in sostanza salvezza-in-Gesù *da parte di Dio* manifestata in una nuova prassi di vita umana, esemplarmente vissuta da Gesù stesso.

Gesù si sa chiamato a trasmettere quale messo di Dio l'invito dell'ospite, Dio, a tutti gli invitati, tra i quali sono espressamente *inclusi* coloro che a quel tempo erano *esclusi* da ogni comunicazione e comunità conviviale: «pubblicani e peccatori» (Mc 2,15-17). La pecorella smarrita, isolata dal gruppo, deve *essere ricercata* (Lc 15,1-8; 19,10; Mt 9,36; 10,6). La particolare solidarietà di Gesù con i peccatori, il suo andare con uomini iniqui allo scopo di schiudere loro la comunicazione con Dio e anche con gli uomini è offerta di salvezza da parte di Dio: «una lieta notizia *di Dio*» (Mc 1,15).

Sullo sfondo delle concezioni apocalittiche, farisaiche, esse- ne e zelote dei movimenti dell'epoca che si isolavano in gruppi 'residui', il messaggio e la prassi di Gesù sono difficilmente collocabili da un punto di vista di storia delle religioni. Pertanto sia il messaggio che la prassi di vita diventano incomprensibili senza il presupposto della sua esperienza particolare, originale, religiosa di Dio. Nella storia di disgrazia e sofferenza nella quale era situato Gesù non era dato, infatti, nessun motivo o anche occasione per l'incondizionata certezza di salvezza che caratterizza la predicazione di Gesù. Una tale speranza, esprimendosi nella proclamazione della *salvezza* della sovranità di Dio sul mondo degli uomini ha, in Gesù, il suo fondamento innegabilmente in un'esperienza di contrasto: *da una parte* della storia umana di sventura, discordia e ingiustizia, di oppressione umiliante e dolorosa e *dall'altra parte* la sua particolare esperienza di Dio come benevolo 'anti-male' che non vuole riconoscere la prepotenza del male e rifiuta di lasciare al male l'ultima parola. Quest'esperienza religiosa di contrasto diede forma alla convinzione e alla predicazione di Gesù sulla sovranità liberatrice di Dio che già nella storia umana deve realizzarsi. Gesù vede Dio come uno che dà un avvenire persino a chi dal punto di vista del mondo non ha più nessun avvenire. Qui all'uomo è annunciata una *speranza* non deducibile dalla

storia del nostro mondo, né da esperienze individuali o socio-politiche (anche se tale speranza dovrà realizzarsi pure in questo mondo, a salvezza personale e socio-politica degli uomini). Di tale possibilità di speranza Gesù si rende conto in virtù dell'originalità della sua esperienza di Dio, preparata dalla vita religiosa del giudaismo profetico. Il nocciolo di quanto nei momenti migliori della sua esperienza di Dio Israele aveva saputo esprimere, in Gesù giunge all'apice in un modo originale e personale: Yahveh è Colui che viene, ma per ora si rifiuta di presentare le credenziali: «Io sarò chi sarò» (Es 3,14). Credere in questo Dio significa dunque riporre la propria fiducia in Uno che prende sul serio la propria identità e insieme si rifiuta di rivelarla 'in anticipo'. Attraverso quest'esperienza Gesù vede Dio come la *potenza* dell' 'anti-male' *benevolo* e quindi come *salvezza* nella storia delle sofferenze umane. Il 'Dio di Gesù' è un Dio cui «tutto è possibile» (Mc 10,27). A *credere in questo Dio* Gesù ha invitato con la parola e con l'azione. Togliere dalla vita di Gesù la relazione con Dio è pertanto rinnegare la stessa identità storica di Gesù, e fare di lui un essere 'astorico', un 'non-Gesù', ad ogni modo non 'Gesù di Nazaret'.

2/ Il 'Gesù di Dio'

L'identità di Gesù consiste – come risulta da un'analisi critica dei quattro vangeli – nel fatto che egli non si cura della propria identità. La sua identità è: *identificarsi* con la causa di Dio in quanto causa dell'uomo e con la salvezza e l'integrità dell'uomo in quanto causa di Dio.

Finché Gesù visse nella storia umana, che di fatto è contingente e incompiuta, per coloro che in Lui già vedevano la rivelazione della salvezza divina tale rivelazione era necessariamente ancora 'incompiuta', ancora in divenire. La 'cristologia' è in sostanza un'affermazione (di fede) sulla *totalità* della vita di Gesù. L'esperienza cristiana di *disclosure* [rivelazione] suppone pertanto la totalità di vita di Gesù. Solo la vita compiuta di Gesù è la rivelazione di Dio in Gesù di Nazaret. Soltanto con la morte di Gesù, quale chiusura dell'arco della sua vita, può

cominciare la nostra storia di Gesù, anche se il nostro racconto di Gesù o il nostro riconoscimento di Cristo dovrà essere al contempo un riconoscimento di *Gesù di Nazaret*, non un mito o una gnosi.

Di fatto però il messaggio e la prassi di vita di Gesù furono respinti. Da un punto di vista puramente storico Gesù ha fallito il suo progetto di vita. Pertanto il suo messaggio e la sua prassi, *per quanto essenziali*, non possono essere l'ultima parola, almeno perché siano per noi fondamento di speranza reale. Proprio a questa domanda risponde il Vangelo con la fede nella risurrezione. Ciò che mi interessa qui non è un'analisi della genesi della fede nella risurrezione, né il suo contenuto, bensì il suo *significato* nel quadro di quanto detto.

Soprattutto dai cosiddetti 'discorsi missionari' degli *Atti* (10,34-43; 2,22-36; 4,26-27; 3,12-26; 13,16-41) risulta che esiste un nesso tra Gesù e lo Spirito. In quei discorsi Luca illustra per i lettori greci il significato di 'cristo' (unto con lo Spirito): cioè «Dio era con lui» (*Atti* 2,22; 3,14; 10,38).

«Cristo è *di Dio*», dirà Paolo (1 *Cor* 3,23). Gesù è «possesso» di Dio. Gli stessi testi parlano continuamente di: «santo tuo», «servo tuo», «il suo messia», «mio figlio» (*Atti* 2,27; 3,14; 4,27; 13,35; 3,13; 3,26; 4,27; 4,30; 3,18; 13,33). Il ripudio di Gesù da parte degli uomini è controbilanciato *dall'appartenenza* di Gesù a Dio. Credere nel *Gesù terreno* significa (in questi discorsi missionari) riconoscerlo quale profeta escatologico di Dio a Israele, ultimo messaggero 'da parte di Dio' che proclama la sovranità di Dio prossima trasmettendo il suo messaggio con la parola e con l'azione. Credere nel *Gesù risorto* è riconoscerlo nel suo significato universale di salvezza per tutti gli uomini. Queste due fasi sono però comprese da una parte nella particolare appartenenza di Gesù a Dio, dall'altra nella fedeltà di Dio a questo Gesù. La risurrezione – fu Dio che lo risuscitò – non solo *convalida* pertanto il messaggio e la prassi di Gesù, ma *rivela* anche la sua persona come indissolubilmente legata a Dio e a questo messaggio. Nella morte e risurrezione di Gesù s'incontrano l'estremo ripudio dell'offerta divina di salvezza da parte dell'uomo e la presentazione *permanente* di questa salvezza nel Gesù risorto. Il Gesù risorto è la vittoria di Dio su quel che da parte dell'uomo era ripudio dell'offerta di salvezza definitiva

da parte di Dio in Gesù. Con la risurrezione, anzi, Dio spezza questo ripudio degli uomini. In Gesù Dio dona effettivamente avvenire a chi non ha più avvenire né lo merita. Ci amava già «quando noi eravamo ancora peccatori» (*Rom* 5,8). Nel Gesù risorto Dio si mostra quale potenza dell'anti-male, di bontà incondizionata, che in modo sovrano non vuole riconoscere e spezza la prepotenza del male. Nel dolore estremo, nella passione e crocifissione, fedele al proprio messaggio profetico, Gesù rivela il suo segreto personale, il mistero della sua persona: il legame inviolabile con Dio, mentre anche il Padre rivela il proprio segreto riguardo a Gesù: il riconoscimento permanente di Gesù da parte sua. Croce e risurrezione *rivelano* in tal modo la relazione di Padre e Figlio e con ciò si pone inevitabilmente il problema della trinità divina.

Con la missione di Gesù a Israele Dio adempie le promesse dell'antica alleanza, dicendo così di *si* alla creazione e all'alleanza. Solo quando Israele ripudia quest'offerta definitiva di salvezza di Dio in Gesù, Dio crea mediante e nella risurrezione di Gesù una 'nuova creazione'. Così Gesù di Nazaret è *allo stesso tempo* colui che compie l'Antico Testamento e, quale ripudiato e nondimeno risorto, iniziatore del Nuovo. Nonostante ogni *continuità* tra la nostra storia umana reale e la nuova creazione in virtù della risurrezione di Gesù esiste, *a causa del ripudio* di Gesù quale restauratore di creazione e alleanza, una *discontinuità* insuperabile da attività umana, nondimeno legata a continuità grazie alla nuova azione salvifica sorprendente di Dio che *trascende* il fallimento storico dell'esecutore, ripudiato e crocifisso, di alleanza e creazione, collocando il Ripudiato nella sua funzione di portatore universale di salvezza. Di tale *trascendenza*, tuttavia, l'integrazione da parte di Gesù del suo ripudio e della sua morte nella sua offerta reale di salvezza (senso di tutta la sua vita) è l'indice all'interno della nostra storia! «Fu Dio che ci redense in Gesù Cristo» (*2 Cor* 5,14-18).

Poiché l'appartenenza di Gesù a Dio è confermata da Dio nella risurrezione, questa è nel contempo la conferma divina del messaggio e della prassi di vita di Gesù. Con ciò è anche detto che il contenuto della liberazione escatologica, che il linguaggio di fede esprime con la categoria 'risurrezione dalla morte', dovrà essere *riempito* in base al comportamento storico

di Gesù, quindi alle sue parole e azioni che da essa sono confermate. Il dilemma: salvezza in Gesù di Nazaret o salvezza nel Crocifisso risorto è dunque un falso dilemma, perché nella seconda parte si confessa la conferma divina precisamente di 'Gesù di Nazaret', mentre la prima parte dà compimento concreto a ciò che da Dio è confermato. In altri termini, un 'Crocifisso risorto' senza il Gesù di Nazaret concreto è un mito o un mistero gnostico, mentre il 'Gesù storico', nonostante il suo messaggio e la sua prassi travolgenti, privato da quella che i cristiani chiamano risurrezione, non è che un fallimento di più nella lunga serie di innocenti giustiziati della storia delle nostre sofferenze umane: una breve speranza che ogni volta sembra confermare il sospetto che molti uomini non siano disposti a subire, ma che allo stesso tempo si rivela utopistica, vista l'indole propria e la forza di gravità della nostra storia.

Non c'è dunque *frattura* tra 'Gesù di Nazaret' e il 'Crocifisso risorto'. A causa della vita precedente la morte di Gesù ci mette tuttavia di fronte a un problema abbastanza fondamentale riguardo a Dio, che presenta due sole alternative. O dobbiamo dire che Dio, cioè il Dio della sovranità divina proclamata da Gesù, era un'illusione di Gesù (e una disillusione per i suoi seguaci) o il ripudio e la morte di Gesù ci invitano a rivedere radicalmente la nostra comprensione di Dio, le nostre concezioni di Dio, e a farle cadere come invalide, mentre la natura propria di Dio non si manifesta validamente che nella vita e morte di questo Gesù. Dio, della cui attendibilità parlava Gesù, è una tragica farsa oppure dobbiamo riconoscere questo Dio di Gesù sia nella sua predicazione che nel suo fallimento storico. *Credere* in Gesù non è possibile fuorché nella forma di questo riconoscimento o *confessione di fede in Dio*.

Nel quadro di questa fede cristiana la *frattura* non sta nella morte di Gesù – che egli in fondo vedeva come *inerente* alla sua missione di offerta di salvezza, cioè come conseguenza storica del suo servizio d'amore agli uomini (è questo il minimo, se non altro sicuro, che bisognerà conservare come 'nocciolo storico' della tradizione della cena) – bensì nel ripudio del suo messaggio e della sua prassi che sfociò nel ripudio della sua stessa persona. Perciò la conferma divina nella risurrezione riguarda la *persona stessa* di Gesù e in essa il suo messaggio

e la sua prassi. Sia il ripudio che la conferma divina, l'*amen* divino alla persona di Gesù sanciscono ciò che c'è di specifico nell'evento-Gesù, nel quale *persona* e *progetto di vita* (messaggio e prassi) costituiscono un'unità indissolubile. Ciò spiega perché per la confessione cristiana la sovranità di Dio potesse assumere il volto di *Gesù Cristo* e si potesse parlare del 'Signore Gesù Cristo' quale sinonimo concreto della sovranità divina proclamata da Gesù.

Se parliamo della conferma divina della persona di Gesù, dobbiamo ricordarci che anche questa è un'*affermazione di fede*: non si tratta di una conferma o legittimazione nel senso umano normale della parola. La risurrezione conferma che Dio da sempre era con Gesù, per tutta la sua vita, anche nella solitudine umana della sua morte, quando Dio stesso tacque. Una convinzione di fede (la risurrezione) non può essere legittimazione di un'altra convinzione di fede (l'azione salvifica di Dio in Gesù di Nazaret). La vera legittimazione, evidente a tutti, resta dunque *completamente escatologica*. Perciò la stessa fede nella risurrezione è una *profezia* e una *promessa* per questo mondo, e come profezia debole e indifesa, inerme e vulnerabile! Perciò la nostra vita cristiana non è ancora 'giustificata' dai fatti storici. Ma il cristiano che crede nella risurrezione di Gesù è, da questa fede, almeno liberato dalla necessità di auto-giustificarsi e dalla pretesa che Dio fin da ora prenda pubblicamente le difese e 'ratifichi' i suoi fedeli. Il servo non è migliore del suo Maestro. Come Gesù, il cristiano osa affidare a Dio se stesso e la giustificazione della propria vita, ed è disposto a ricevere la giustificazione soltanto là dove anche Gesù la ricevette: al di là della morte. E siccome è riconciliato con questo modo di fare di Dio, è riconciliato anche con se stesso, con gli altri, con la storia, nella quale tuttavia egli cerca di realizzare emancipazione e redenzione. Proprio per questo è capace di impegnarsi completamente, senza violenza o rabbia, a cambiare il mondo quanto più possibile in un mondo più giusto e più felice e senza alienazione per tutti. Ma, non più di Gesù, il cristiano può presentare credenziali legittimanti, tranne con la concreta 'prassi del regno di Dio'.

III/ LA STORIA DI GESÙ: PARABOLA DI DIO E PARADIGMA DI UMANITÀ

La risposta per cui i cristiani riconoscono Gesù di Nazaret come salvezza decisiva e definitiva da parte di Dio e quindi nella storia umana di Gesù riconoscono e confessano la 'storia di Dio', non può essere 'esegetizzata' in una specie di conclusione da un'analisi approfondita dei testi neotestamentari (per quanto questa sia necessaria per scoprire la vera storia di Gesù). Infatti, la vicinanza mediata dell'offerta della misericordia di Dio è più concentrata e addensata proprio in questo Gesù, nella sua mediazione sia velante che rivelante, che in nessun'altra parte. Da nessuna parte, infatti, la mediazione occultante era così inverosimilmente grande: si poté addirittura mandare questo Gesù alla morte nel nome della religiosità ortodossa. Ma nemmeno da nessuna parte la vicinanza immediata e gratuita di Dio è così palpabilmente presente come in Lui per chi gli va incontro con autocritica (*metánoia*): tradizioni ecclesiastiche osano perfino chiamarlo 'Dio vero'. Una persona non può essere considerata come persona per mezzo di analisi scientifiche e teoriche. Chi mette a repentaglio se stesso, può però – ancora adesso – ascoltare la storia di Gesù in modo tale da riconoscervi la grande parabola di Dio stesso e, nel contempo, il paradigma dell'umanità nostra: una nuova, inaudita possibilità di esistenza, grazie al Dio intento all'umanità. Ma fa parte della *trama*, dell'intrigo della storia di Gesù che la sua libertà sconcertante dà scandalo a chi di lui si scandalizza (*Lc* 7,23) e, nel contempo, come libertà liberatrice diventa salvezza per chi osa affidarsi al mistero affascinante della storia della vita di Gesù.

Perciò si pone effettivamente il problema se un'eccessiva precisazione *teorica* di chi sia Gesù Cristo non possa nuocere più che giovare. Una precisazione teorica di un evento divino dal quale Gesù è stato sopraffatto e che costituisce il senso e il cuore della sua vita *impoverisce* quest'evento e si trova quindi sull'orlo della deformazione unilaterale, ereticale. Ciò vale qui tanto di più perché in questo caso si tratta inoltre di una morte violenta. E benché si debba affermare (peraltro sulla base di

un'esegesi criticamente fondata) che Gesù, nella prospettiva dell'approssimarsi della sua morte, la *integrò* nel suo abbandono a Dio e nella sua offerta di salvezza agli uomini – centro di tutta la sua vita – d'altra parte non si può nemmeno negare la *negatività* di questa morte, con tutta la sua carica di ripudio. *Salvezza e storia di sofferenze umane*, soprattutto la storia di 'sofferenze ingiuste' di innocenti, non ammettono più conciliazione o mediazione teoretica o razionale³. *Da una parte* si compì la storia salvifica nella stessa vita di Gesù; questo fatto non può essere eliminato dalla sua morte né è sospeso da essa. *Dall'altra parte* la passione e morte di Gesù, a mo' di ripudio, da un punto di vista storico va considerata senz'altro una disgrazia: non se ne può negare la negatività. Una conciliazione *teorica*, nel senso di razionalmente perspicua, tra questi due aspetti non è possibile. Perciò dobbiamo dire (secondo una formula felice di J.B. Metz) che resta una sola via d'uscita: parlare della salvezza da parte di Dio «nella non-identità» della passione e morte di Gesù⁴. Ciò pone la sofferenza effettivamente *al di fuori* di Dio, lasciandola all'autonomia terrena della *condition humaine* e della libertà umana; suggerisce altresì che proprio in questa situazione *non divina* di passione e morte Gesù continua nondimeno a identificarsi con la causa di Dio, senza contaminare con la propria passione Dio stesso. Evidentemente Dio resta sovraneamente libero perfino nei confronti di Gesù: «Le mie vie non sono le vostre» (*Is* 55,8); ciò vale nei confronti di ogni figlio d'uomo. Ma proprio con questa cosa incomprensibile Gesù s'identifica, all'approssimarsi della morte, con abbandono. Proprio nel carattere non divino, e perciò in definitiva intrasparente, della passione e morte innocente Gesù ha 'sostenuto' fino in fondo la sua identificazione personale con la futura signoria di Dio. La definitiva e suprema rivelazione di Dio ebbe pertanto luogo in una vicinanza *silenziosa*, ma nondimeno *estremamente intima* di Dio al Gesù sofferente e morente che visse fino in fondo la *condition humaine* ma insieme la sua appartenenza inviolabile a

³ E. SCHILLEBEECKX, *Naar een definitieve toekomst: belofte en menselijke bemiddeling*, in *Toekomst van de religie. Religie van de toekomst*, Brugge - Utrecht 1972, 37-55, in particolare 48-51.

⁴ J.B. METZ, *Erlösung und Emanzipation*, in *Stimmen der Zeit* 191 (1973) 171-184.

Dio. Proprio questo non si lascia più inquadrare teoricamente in un *sistema* razionalmente compiuto. Qui si può solo rendere una testimonianza di fede.

Questa consapevolezza ci rende effettivamente più cauti nel tentare di precisare *teoreticamente* il significato soteriologico della morte di Gesù. Ci troviamo di fronte a una salvezza non più tematizzabile che tuttavia offre un fondamento per vivere. Questa prudenza si riflette pertanto sul tentativo di una precisazione teorica eccessiva dell'identità personale di Gesù. Evidentemente Gesù sta tutto dalla parte di Dio e contemporaneamente tutto dalla parte dell'uomo: radicalmente solidale con Dio e col suo essere-Dio sovraneamente libero, ma altresì totalmente solidale con gli uomini. Questa è effettivamente la definizione della signoria di Dio intento all'umanità, vissuta da Gesù stesso nell'alienazione radicale di una passione e morte da innocente, del non divino. Con ciò la croce diventa per definizione, non un «avvenimento tra Dio e Dio» (J. Moltmann), bensì al contrario l'indice dell'*anti-divino* nella nostra storia umana, che tuttavia in Gesù viene superato dal di dentro con la sua *appartenenza* a Dio. Quest'appartenenza a Dio in una situazione anti-divina ci è stata di salvezza. Gesù rifiutò ogni *concorrenza* tra gloria e grandezza di Dio e felicità e salvezza dell'uomo. Ma chi può dare di tutto ciò un'ulteriore precisazione teorica, se una definizione di Dio, non meno di una definizione del significato dell'essere uomo, ci sfugge nei suoi termini esatti?

Questo non è un incitamento al silenzio o un invito a fare a meno della riflessione in materia, al contrario. È soltanto l'espressione del timore sacro con cui bisogna avvicinarsi a un mistero di amore e di solidarietà e insieme un invito a congiungere la 'teologia teorica'⁵ sia con 'racconti'⁶ sia soprattutto con l'ortoprassi, vale a dire la prassi del regno di Dio senza la quale ogni teoria e ogni racconto perdono la loro credibilità, tanto più in un mondo che invoca a gran voce giustizia e liberazione. Solo allora teoria, storia e parabola, abbinata alla prassi del re-

⁵ Si può, infatti, cominciare troppo presto a raccontare una storia!

⁶ J.B. METZ, *loc. cit.*; cf. ID., *Breve apologia del narrare*, in *Concilium* ed. it. 5/1973, 80-98.

gno di Dio, diventeranno per questo mondo un efficace invito a trovare da solo, in libertà reale, una risposta alla domanda: «ma voi, chi dite che io sia?» (*Mc 8,29; Mt 16,15; Lc 9,20*).

(traduzione dall'olandese di ENRICO TEN KORTENAAR)

Commento di Stephan Van Erp

Negli anni '90 e all'inizio del 2000, pare che Edward Schillebeeckx venisse considerato un teologo del passato, specialmente dalle sue parti, nei Paesi Bassi. La sua particolare versione dell'ermeneutica era ritenuta parte dei movimenti teologici di emancipazione conseguenti al concilio Vaticano II. La sua ecclesiologia rispondeva alle questioni e agli sviluppi del suo tempo, e pertanto non era aggiornata. La sua cristologia, in particolare il metodo storico-critico da lui adottato nei primi anni '70, non appariva più così attuale, come lo era stato tra i molti altri progetti cristologici di quel periodo. Schillebeeckx sarebbe stato il primo ad ammettere che la sua teologia era fuori moda, e che ogni epoca ed età deve sviluppare le proprie teologie, connesse – come dovrebbe essere per la teologia – alla situazione politica e culturale del momento. Per questo motivo intitolò la sua lezione di commiato «Comprensione teologica della fede. Anno 1983», per rimarcare che ciò che aveva da dire dal punto di vista teologico, era parte integrante del qui e ora in cui veniva pronunciato.

Sia come sia, dopo un iniziale affievolirsi della sua influenza, la sua teologia ha guadagnato nuova attrattiva negli ultimi quindici anni. Una generazione più giovane di studiosi ha reinterpretato il suo lavoro, ponendolo in dialogo con gli sviluppi politici del XXI secolo. La teologia di Schillebeeckx si è dimostrata una fonte feconda per gli studi interdisciplinari su teologia ed ecologia, per esempio, o teologia ed economia, teologia e studi per la risoluzione dei conflitti (*conflict studies*), teologia e sfera pubblica, e infine i *queer studies*. La sua ermeneutica dell'esperienza, in particolare la sua concezione dell'esperienza negativa di contrasto, la sua antropologia, la sua ecclesiologia e la teologia dei sacramenti hanno dimostrato una resilienza e

una possibilità di applicazione universale migliore di quanto lui stesso prevedeva, tantomeno i suoi critici.

Edward Schillebeeckx nacque ad Anversa, in Belgio, il 12 novembre 1914. Frequentò l'istituto e il collegio gesuita a Turnhout e, sebbene si sentisse attratto da quella vita religiosa, preferì i domenicani ai gesuiti. Divenne lettore presso lo Studio domenicano di Lovanio nel 1943, dove tenne delle lezioni d'argomento teologico per i confratelli studenti. Dopo la fine della guerra, compì gli studi di dottorato presso la scuola di teologia dei domenicani «Le Saulchoir», che era stata trasferita dal Belgio a Étioilles, vicino Parigi. Qui si ritrovò come mentori i grandi teologi domenicani del XX secolo, Marie-Dominique Chenu e Yves Congar. I due teologi esercitarono su di lui un'influenza significativa, poiché apprendeva insegnamenti diversi da entrambi: Congar teneva lezioni storiche e teologiche formali, mentre Chenu si rivelò una fonte d'ispirazione più personale e uno spirito dinamico.

Nel 1952 Schillebeeckx pubblicava la sua tesi di dottorato sulla dottrina dei sacramenti di Tommaso d'Aquino, con il titolo *L'economia sacramentale della salvezza*¹. Nell'introduzione scriveva che si trattava di un tentativo di collocare l'incontro con Dio nella storia fra tradizione e situazione. La tesi evidenzia già il talento di Schillebeeckx per l'analisi storico-teologica dettagliata e per l'analisi biblica. Egli proseguì a lavorare ad una rinnovata interpretazione dei sacramenti nei libri successivi su matrimonio e cristologia, l'ultimo dei quali, *Cristo, sacramento dell'incontro dell'uomo con Dio*, divenne un best-seller internazionale, tradotto in nove lingue².

¹ H.E. SCHILLEBEECKX, *De sacramentele heilseconomie. Theologische bezinning op S. Thomas' sacramentenleer in het licht van de traditie en van de hedendaagse sacramentsproblematiek*, 't Groeit - Nelissen, Anversa - Bilthoven 1952. Una traduzione in lingua francese è apparsa nel 2004: *L'économie sacramentelle du salut: réflexion théologique sur la doctrine sacramentaire de saint Thomas, à la lumière de la tradition et de la problématique sacramentelle contemporaine* (Studia Friburgensia 95), Academic Press, Fribourg 2004.

² E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento dell'incontro con Dio*, Paoline, Roma 1962 (ed. orig., *Christus sacrament van de godsontmoeting*, Nelissen, Bilthoven 1960); *Id.*, *Il matrimonio: realtà terrena e mistero di salvezza*, Paoline, Roma 1968 (ed. orig., *Het huwelijk. Aardse werkelijkheid & heilsmysterie*, Nelissen, Bilthoven 1963).

Nel 1958, Schillebeeckx ottenne la nomina a professore di dogmatica e di storia del cristianesimo presso l'Università cattolica di Nimega, in Olanda. Quasi nello stesso momento, giunse l'annuncio di un concilio ecumenico che si sarebbe presto tenuto a Roma. Schillebeeckx ha sempre presentato i lavori del concilio Vaticano II in termini di riforma e di continuità con la tradizione, ma non era molto ottimista sui suoi risultati. Certamente apprezzava la nuova apertura della chiesa al mondo e alla modernità. Ammetteva con chiarezza che la nuova importanza delle Scritture in quanto simbolo della chiesa, il riconoscimento della libertà di religione e di coscienza, e l'enfasi sulla salvezza – che ha luogo anche nella storia e non esclusivamente dopo la morte –, fossero tutti dei passi significativi e positivi. Ciononostante, subito dopo il Concilio e anche molto dopo, se ne dimostrò piuttosto critico, per i punti nei quali esso aveva mancato di portare cambiamenti significativi oppure aveva lasciato possibilità dogmatiche aperte e in grado di essere ignorate dagli interpreti successivi.

Dopo il concilio Vaticano II, la stessa teologia di Schillebeeckx cambiò – in maniera radicale, per sua stessa ammissione – specialmente per quanto riguardava l'uso della metodologia e l'integrazione della filosofia nell'ermeneutica teologica. Ben più che una riformulazione di un linguaggio precedente o una riproposta di affermazioni dottrinali, Schillebeeckx scoprì un nuovo fondamento teologico nella relazione intrinseca tra esperienza e interpretazione. Secondo lui, nell'esperienza e nell'interpretazione di fede, l'autorivelazione di Dio ha operato nella storia, facendo di questa storia un *locus theologicus*. Ciò è essenziale per il processo e la struttura della rivelazione nella creazione, e perciò è una parte fondamentale della realtà della salvezza. Confrontandosi con la teoria critica della società di Jürgen Habermas e la teologia politica di Johann Baptist Metz, Schillebeeckx iniziò anche ad articolare gli aspetti teo-politici della fede cristiana.

La svolta verso l'esperienza e l'ermeneutica l'aveva convinto della necessità di un nuovo approccio, e in questo contesto iniziò a preparare un libro sulla cristologia. Progettò tre volumi sul tema che, dopo gli scritti metodologici e teologici fondamentali di fine anni '60, non mancarono di sorprendere i suoi

lettori. Il primo volume, dal titolo *Gesù, la storia di un vivente* (1974) – apparso in lingua inglese come *Jesus: An Experiment in Christology* – conteneva una sintesi imponente di ricerca storico-critica³. Il secondo volume, uscito nel 1977 con il titolo *Il Cristo, la storia di una nuova prassi*⁴, è comunemente considerato uno dei lavori più importanti di Schillebeeckx. In esso, egli si allontana dall'esegesi, che rimane comunque una parte significativa dell'opera, per approdare a una teologia politica della grazia e della liberazione. I temi centrali sono la grazia, la salvezza che proviene da Dio e il mistero della sofferenza umana nella storia. I due volumi vengono spesso annoverati tra le opere di cristologia più importanti del XX secolo, e certamente della teologia postconciliare.

Nel 1984 Schillebeeckx riceve una lettera della Congregazione per la dottrina della fede, che gli chiedeva di ritrattare le posizioni sul ministero che aveva pubblicato a fine anni '70. Il libro, intitolato nell'edizione inglese *Ministry*, era una risposta alla situazione straordinaria dei Paesi Bassi ed una predizione profetica della situazione attuale nei paesi occidentali riguardo al numero cronicamente basso delle vocazioni sacerdotali. La lettera esigeva che egli fosse d'accordo con la dottrina esposta in una lettera della Congregazione ai vescovi a proposito dei ministri dell'eucaristia, *Sacerdotium ministeriale*. Schillebeeckx rispose dicendo a Joseph Ratzinger, durante un "incontro informale" a Roma, che avrebbe affrontato le osservazioni in un nuovo libro, che venne pubblicato nel 1985 sotto il titolo *Per una Chiesa dal volto umano*⁵. Nonostante ciò, Ratzinger emanò una notificazione datata 15 settembre 1986, con la quale si dichiarava che Schillebeeckx insisteva nell'attenersi a una con-

³ E. SCHILLEBEECKX, *Gesù, la storia di un vivente*, Queriniana, Brescia 1976 (ed. orig., *Jezus, het verhaal van een levende*, Nelissen, Bloemendaal 1974).

⁴ E. SCHILLEBEECKX, *Il Cristo, la storia di una nuova prassi*, Queriniana, Brescia 1980 (ed. orig., *Gerechtigheid en liefde. Genade en bevrijding*, Nelissen, Bloemendaal 1977; ed. ing., *Christ: The Christian Experience in the Modern World*, SCM Press, Londra 1980; ed. inglese-americana, *Christ: The Experience of Jesus as Lord*, Crossroad, New York 1981).

⁵ E. SCHILLEBEECKX, *Per una Chiesa dal volto umano. Identità cristiana dei ministri nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 1986 (ed. orig., *Pleidooi voor mensen in de kerk*, Nelissen, Baarn 1985).

cezione di ministero sacerdotale non al passo con la dottrina della chiesa⁶. Una condanna esplicita di Schillebeeckx ad ogni modo non fu mai emessa e la questione finì nel dimenticatoio.

Dopo una lunga malattia, Edward Schillebeeckx muore il 23 dicembre 2009 all'età di 95 anni. La sua scomparsa non è passata inosservata dalla stampa internazionale ed è stato elogiato da molti quotidiani, riviste scientifiche e dalle pubblicazioni cattoliche.

I due saggi scelti per questo numero speciale di *Concilium* segnalano due momenti importanti nel percorso teologico di Schillebeeckx dopo il Concilio. Nel primo, *Il magistero e il mondo della politica*, egli si domanda quale sia l'autorità teologica dei documenti moderni del magistero che riguardano il mondo. Secondo Schillebeeckx, la chiesa non può fare diretto affidamento sulla rivelazione per le questioni concernenti il presente e, pertanto, questi documenti non si basano soltanto sulla rivelazione, ma anche su un'analisi della situazione attuale, dunque vi è un ruolo nuovo e importante per l'esperienza umana e per i fattori non teologici. È cruciale, sostiene il teologo, non servirsi dello Spirito Santo come di un "tappabuchi" per l'autorità magisteriale, poiché lo Spirito opera attraverso l'esperienza e l'interpretazione umana.

Questo primo saggio è un testo cruciale nello sviluppo del lavoro di Schillebeeckx, perché è qui che parla per la prima volta dell'esperienza negativa di contrasto, un concetto che giocherà un ruolo centrale nella sua cristologia e nella sua antropologia teologica. Per ragioni storiche, è importante comprendere che questo concetto non era il suo modo di sviluppare un'epistemologia generale dell'esperienza umana, ma di capire come Dio opera attraverso la voce profetica della chiesa e della teologia. Così scrive: «Le affermazioni astratte non possono abbracciare il complesso della realtà, semplicemente da se stesse; esse tuttavia traggono il loro valore reale dalla

⁶ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Notificazione riguardante il libro «Pleidooi voor mensen in de Kerk» (Nelissen, Baarn 1985) del prof. Edward Schillebeeckx, O.P.*, consultabile al link: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860915_libro-schillebeeckx_it.html.

nostra esperienza totale della realtà»⁷. Pertanto, egli sostiene che il magistero non dovrebbe mai semplicemente applicare dei principi generali alle questioni sociali e politiche. Al contrario, esso deve prestare ascolto con molta attenzione alle voci profetiche, nelle quali la chiesa può discernere la voce familiare del Vivente, un appellativo per il divino utilizzato spesso da Schillebeeckx. Il significato interiore degli eventi nel mondo, il carisma divino, viene scoperto dai credenti nelle esperienze negative di contrasto, istanze nelle quali il conflitto, l'ingiustizia e la sofferenza suscitano protesta. Grazie all'impegno dei fedeli, il quale anche genera la storia, le dinamiche della storia di salvezza divengono loro manifeste. Con l'ascolto dei resoconti di queste esperienze di contrasto, il magistero assume un ruolo nuovo nella teologia di Schillebeeckx, poiché egli ritiene che esso possieda la capacità profetica di richiamare e stimolare una ricerca continua della presenza salvifica di Dio nel mondo. Dato che questo compito del magistero si basa sulle esperienze negative di contrasto, egli considera l'autorità del magistero una teologia negativa nelle questioni pratiche, in cui la visione escatologica viene ad essere la norma positiva e critica per la redenzione nelle situazioni concrete e mutevoli.

Il metodo apofatico gioca un ruolo importante anche nel secondo saggio che è stato scelto per questo numero speciale, *Il 'Dio di Gesù' e il 'Gesù di Dio'*. Si tratta di un testo redatto mentre Schillebeeckx lavorava al primo dei due volumi della sua cristologia, *Gesù e Il Cristo*, in cui indagava l'esperienza e l'interpretazione storica del carattere umano e divino di Gesù di Nazaret. Secondo Schillebeeckx, l'universalità di Gesù dipende dal coinvolgimento personale del Dio vivente. Così scrive: «La risposta alla domanda del significato unico e universale di Gesù dovrà pertanto avere a che fare con la rivelazione, da una parte del vero volto di Dio, dall'altra del vero volto dell'uomo, nel quale il volto proprio di Dio assume una certa 'evidenza'»⁸. Schillebeeckx è stato criticato per l'ec-

⁷ E. SCHILLEBEECKX, *Il magistero e il mondo della politica*, in *Concilium* 6/1968, 40 (qui, 129).

⁸ E. SCHILLEBEECKX, *Il 'Dio di Gesù' e il 'Gesù di Dio'*, in *Concilium* 3/1974, 140 (qui, 148).

cessiva attenzione posta sull'esperienza e sull'interpretazione umana, e quindi non abbastanza sul carattere universale della verità, o sulla realtà della presenza di Dio. Ma questo giudizio sulle sue idee non è corretto, perché egli considera l'interpretazione una forma di consenso a quella che è e dovrebbe essere una realtà storica:

Ma se si afferma, sia pure in linguaggio di fede, una realtà – ossia, qualcosa che non dipende dall'affermazione di me credente, ma che, al contrario, provoca la mia affermazione e la rende atto di fede – la realtà storica stessa, cioè Gesù di Nazaret, dovrà fornire il *fondamento* di quanto si afferma su di lui in linguaggio di fede, e insieme il *contenuto*⁹.

Pertanto, egli sostiene che, sebbene la storicità sia essenziale, essa è sempre fondata nella realtà della relazione di Dio con noi. La salvezza dunque non è il risultato dell'interpretazione umana, ma è racchiusa nella venuta storica di Gesù, nella sua crocifissione e nella sua risurrezione dai morti. L'opera di Dio non è una funzione di umanità o di liberazione dell'uomo, bensì del Vivente che è stato celebrato nella vita di Gesù. Gesù, per Schillebeeckx, è l'uomo che sperimenta la gioia in Dio stesso, il Dio di Gesù, la cui legge egli ha seguito con la sua vita.

Schillebeeckx considera la cristologia come «una affermazione (di fede) sulla totalità della vita di Gesù» (145). Secondo lui, la rivelazione di Dio in Gesù di Nazaret è presente in tutta l'esistenza di Gesù, e viene confermata nella risurrezione; Schillebeeckx interpreta la risurrezione come «la vittoria di Dio su quel che da parte dell'uomo era ripudio dell'offerta di salvezza definitiva da parte di Dio in Gesù». Come nel primo saggio sul ruolo del magistero, invece di scegliere un punto di partenza antropologico per la sua teologia, egli accentua la natura apofatica della propria cristologia, una qualità che emerge dal mistero della croce. La croce è, per Schillebeeckx, «l'indice dell'anti-divino nella storia umana, che in Gesù viene superato dal di dentro con la sua appartenenza a Dio»:

⁹ *Ibid.*, 148.

Proprio nel carattere non divino, e perciò in definitiva intrasparente, della passione e della morte innocente Gesù ha 'sostenuto' fino in fondo la sua identificazione personale con la futura signoria di Dio. La definitiva e suprema rivelazione di Dio ebbe pertanto luogo in una vicinanza silenziosa, ma nondimeno estremamente intima di Dio al Gesù sofferente e morente che visse fino in fondo la *condition humaine* ma insieme la sua appartenenza inviolabile a Dio¹⁰.

¹⁰ *Ibid.*, 158s.

Il problema di una “teologia politica” e la Chiesa come istituzione di libertà critica nei confronti della società

I/ IL PROBLEMA DI UNA ‘TEOLOGIA POLITICA’

‘Teologia politica’ è un’espressione che può significare tante cose, e che si presta quindi a malintesi. Per di più, ha tutta una storia dietro a sé. Dovendo rinunciare, nel quadro di queste brevi riflessioni, ad una chiarificazione storica del concetto, posso soltanto pregare di intendere il discorso sulla teologia politica così come lo farò e come mi sarà possibile di spiegar-mi. Io intendo la teologia politica anzitutto come un correttivo critico nei confronti della fortissima tendenza a ‘privatizzare’ propria della teologia attuale. La intendo anche, positivamente, come un tentativo di formulare il messaggio escatologico in termini della società di oggi.

1/ *La funzione critica all’interno della teologia*

Per chiarire la funzione di *correttivo critico*, che la teologia politica detiene all’interno dell’attuale teologia, comincio da una breve *riflessione storica*.

a) *Punto di partenza storico*

Già nella coscienza del primo illuminismo francese, l'ovvia unità e mutua ordinazione di religione e società, di esistenza religiosa e di esistenza sociale, si spezzano. Per la prima volta, la religione cristiana appare come qualcosa di particolare rispetto alla società contemporanea. La pretesa di universalità si dimostra perciò come storicamente condizionata. È proprio in questa problematica che s'inserisce la critica della religione da parte dell'illuminismo e, più tardi, del marxismo. Sin dall'inizio, questa critica prende quella forma che porta ancor oggi: è critica della religione, in quanto critica dell'ideologia. Essa cerca cioè di smascherare la religione in quanto funzione, in quanto sovrastruttura ideologica di determinati comportamenti sociali e di determinati rapporti di potenza. Con la formula della falsa coscienza, essa cerca di decifrare il soggetto religioso, dicendo che si tratta della società non cosciente, o non ancora cosciente, di sé. Una teologia che cerchi di rispondere a questa critica deve necessariamente sviluppare le implicanze socio-politiche delle sue concezioni e dei suoi concetti. Ma in un simile compito di responsabilità teologica naufraga – lo debbo dire qui con audace semplificazione – la teologia classica, quella metafisica. I suoi concetti e le sue categorie nascono infatti da rapporti fondamentalmente pacifici tra religione e società, fede e prassi sociale. Finché permane un simile presupposto, un'interpretazione puramente metafisica della religione può senz'altro essere rilevante anche socialmente; e lo fu, per es. nelle grandi figure della teologia medievale. Là invece dove questa unità si spezza, la teologia metafisica, quale avvocato teorico nel processo tra messaggio salvifico cristiano e realtà socio-politica, cade in una crisi radicale.

b) *Tendenza verso ciò che è privato nella teologia contemporanea*

La teologia dominante negli ultimi tempi, vale a dire la teologia nel suo orientamento trascendentale, esistenziale e personalistico, ha pienamente percepito questa problematica creata dall'illuminismo. Si può dire che, in un certo senso, essa è sorta

proprio come reazione ad essa. La sua reazione tuttavia è consistita nel trattare, apertamente o implicitamente, come inautentica, come secondaria, la dimensione sociale del messaggio cristiano in questione. In breve: essa ha reagito privatizzando il nucleo di questo messaggio e riducendo la prassi della fede alla decisione religiosa del singolo. Questa teologia cerca di risolvere il problema sorto dall'illuminismo eliminandolo. Cerca di superarlo senza averlo realmente affrontato. Per la coscienza religiosa formata da questa teologia, la realtà politico-sociale cioè è soltanto qualcosa di inconsistente. Le categorie per l'interpretazione del messaggio, dominanti in questa teologia, sono prevalentemente categorie intimistiche, private, apolitiche. L'amore, come tutti i fenomeni dei rapporti umani, viene certo messo in luce con enfasi, ma già in partenza, e quasi fosse cosa ovvia, vien preso in considerazione solo nel suo aspetto privato, svuotato della sua forza politica: come relazione io-tu, come rapporto interpersonale di incontro o come rapporto di vicinanza. Domina la categoria dell'incontro. Come tipo autentico di enunciato religioso è visto il colloquio interpersonale; come dimensione autentica di esperienza religiosa, il vertice estremo della libera soggettività del singolo, o il riservato, inesprimibile centro della relazione io-tu. Una cosa sembra essere comune alle forme oggi dominanti della teologia trascendentale, esistenziale e personalistica: la tendenza a ciò che è privato.

c) Smitologizzazione e sprivatizzazione

Voglio soffermarmi ancora brevemente su questa tendenza a privatizzare, considerando come il messaggio cristiano di salvezza viene enunciato ed interpretato nell'orizzonte di questa teologia moderna. È noto che i vangeli non vogliono offrire una biografia di Gesù nel senso corrente della parola. Le notizie su Gesù non rientrano nel genere dell'enunciato privato, biografico, ma in quello della proclamazione pubblica. I lavori esegetici della cosiddetta *Formgeschichte* hanno dimostrato come gli stessi vangeli siano dei testi d'annuncio pluristratificati. Ora, io vedo una certa fatalità nel fatto che queste vedute e scoperte della *Formgeschichte* siano state subito esposte con le categorie

dell'esistenzialismo e del personalismo teologici. In tal modo, infatti, già in partenza la comprensione dell'annuncio è stata privatizzata, e in certa misura esistenzialmente interiorizzata. La parola dell'annuncio è stata intesa come parola di puro discorso, come parola della personale comunicazione di Dio, e non già come parola di promessa riferita alla società. L'ermeneutica dell'interpretazione esistenziale del Nuovo Testamento si muove nell'ambito della relazione privata io-tu. Sembra perciò che sia qui necessaria una sprivatizzazione critica della comprensione dei fondamenti della nostra teologia.

Questa sprivatizzazione è il compito critico-teologico primario della teologia politica. La sprivatizzazione mi sembra in un certo senso altrettanto importante che il programma di smitologizzazione. Essa deve almeno affiancarsi ad una legittima smitologizzazione, poiché quest'ultima corre sempre il pericolo di ridurre Dio e la salvezza ad un correlato dell'esistenza privata, e di abbassare lo stesso messaggio escatologico a parafrasi simbolica della problematicità metafisica dell'uomo e della sua situazione privata davanti alle decisioni da prendere. Ma così vien tolto alle promesse ogni carattere polemico e di contrasto nei confronti della realtà presente, e vengono quindi private di ogni forza critica nei confronti della società. L'interpretazione esistenziale del Nuovo Testamento ha una tendenza esplicita alla privatizzazione. Essa smitologizza, ma a prezzo del mito di una esistenza fuori del mondo e di una soggettività privata. Naturalmente nel messaggio del Nuovo Testamento vi è una legittima individualizzazione: l'individualizzazione del singolo davanti a Dio, che può venir considerata quale punto fondamentale del messaggio neotestamentario, anzitutto nella sua tradizione paolina. Questo non deve neppure venir messo in questione dalla sprivatizzazione richiesta. Al contrario! Perché la teologia, proprio a causa dell'accennata tendenza alla privatizzazione, corre il pericolo di non cogliere nella sua esistenza il singolo, cui essa si rivolge. La sua esistenza è infatti oggi massimamente coinvolta nei mutamenti sociali, ed ogni teologia esistenziale e personale che non concepisce l'esistenza stessa come un problema politico (nel senso più largo della parola), resta oggi astratta rispetto alla situazione esistenziale del singolo. Con questa tendenza alla privatizzazione, la teolo-

gia corre inoltre il pericolo di esporre la fede in modo a-critico, e senza controllo, alle ideologie politico-sociali. Ed infine una religione ecclesiale, che si collochi nell'orizzonte di questa tendenza alla privatizzazione, assume sempre di più i tratti di una 'autorità non vincolante'; infatti «è autorevole fintantoché nessuno la scuote e molti si lasciano ancora influenzare da essa, ma sussiste senza prospettive, dal momento che non ne escono impulsi se non nella linea della propria riproduzione»¹.

2/ Il compito positivo

Ecco ora il *compito positivo* della teologia politica: determinare in modo nuovo il rapporto tra religione e società, tra Chiesa e comunità sociale, tra fede escatologica e prassi sociale, non in modo precritico, con l'intenzione cioè di giungere ad una nuova identificazione delle due realtà, ma in modo postcritico, nel senso cioè di una 'seconda riflessione'. La teologia, in quanto teologia politica, è costretta a questa 'riflessione di secondo grado', se vuol formulare il messaggio escatologico nei termini della situazione attuale della società. Svilupperò quindi brevemente le caratteristiche di questa situazione e delle condizioni per comprenderla, come anche le caratteristiche del messaggio biblico, dalle quali vien determinata questa riflessione politica della teologia.

a) Il punto di partenza

Come *punto di partenza* della riflessione teologica di oggi può essere preso lo *status quaestionis*, che già fu formulato dall'illuminismo, e che, per lo meno da Marx, è divenuto inevitabile. Sinteticamente può essere espresso così: secondo Kant, illuminato è colui che ha la libertà di fare sotto ogni aspetto un uso pubblico della sua ragione. Divenirlo, perciò, non è mai un problema teorico; è essenzialmente un problema politico, un

¹ A. GEHLEN, cit. da H. SCHELSKY, *Auf der Suche nach Wirklichkeit* (Alla ricerca della realtà), Düsseldorf 1965, 271.

problema della prassi sociale; dipende cioè da quei presupposti politico-sociali che soli lo consentono. Illuminato è soltanto colui che *contemporaneamente* lotta per l'instaurazione di quei presupposti politico-sociali, dai quali dipende la possibilità di fare un uso pubblico della ragione². Dove perciò la ragione s'affida alla libertà politica, dove quindi, da un punto di vista teorico, la ragione trascendentale appare all'interno della ragione pratica e non viceversa, una sua sprivatizzazione è indispensabile. Ed ogni uso forzato che ancora si fa della 'pura teoria' si dimostra come una ricaduta nella coscienza prescritta. L'esigenza critica del soggetto cioè non può più restare 'puramente teorica'. È in atto un nuovo rapporto tra teoria e prassi, tra il sapere e la morale, tra riflessione e rivoluzione, ed esso deve determinare ormai anche la coscienza teologica, se questa non vuole ricadere in uno stadio precedente, precritico, della coscienza. La ragione pratica e – nel senso più ampio della parola – politica deve prender parte in futuro a tutte le riflessioni critiche della teologia. In essa converge e si concretizza sempre più il problema classico del rapporto tra *fides* e *ratio*, problema della responsabilità della fede. Il cosiddetto problema ermeneutico fondamentale della teologia non è propriamente quello del rapporto tra teologia sistematica e teologia storica, tra dogma e storia, bensì quello del rapporto tra teoria e prassi, tra comprensione di fede e prassi sociale. Con ciò abbiamo brevemente indicato il compito della riflessione politica nella teologia, così come risulta dalla presente situazione. Secondo quanto si è detto, esso non ha nulla a che fare con una neopoliticizzazione reazionaria della fede; esso ha invece tutto a che fare con lo sviluppo della capacità critico-sociale di questa fede.

b) *La tradizione biblica*

Ma è la stessa *tradizione biblica* che costringe ad una simile 'seconda riflessione' sul rapporto tra fede escatologica e prassi

² Cf. G. PICKT, *Aufklärung und Offenbarung* (Illuminismo e rivelazione), in *Der Gott der Philosophen und die Wissenschaft der Neuzeit* (Il Dio dei filosofi e la scienza moderna), Stuttgart 1966.

sociale. Perché? Perché la salvezza, cui si volge nella speranza la fede cristiana, non è una salvezza privata. La proclamazione di questa salvezza è stata fatta da Gesù in un conflitto mortale con le autorità pubbliche nel suo tempo. La sua croce non si erge nel *privatissimum* della sfera individuale-personale, e neppure nel *sanctissimum* di una sfera puramente religiosa; essa si erge al di qua della soglia che racchiude e custodisce ciò che è privato e ciò che è puramente religioso; sta 'fuori', come dice la teologia della lettera agli Ebrei. Il velo del tempio è definitivamente squarciato. Scandalo e promessa di questa salvezza sono pubblici. Questa pubblicità non può venir ritrattata, dissolta o sottaciuta. Essa accompagna il cammino storico del messaggio di salvezza. E al servizio di questo messaggio è stata assegnata alla religione cristiana una forma critica e liberatrice di responsabilità pubblica. «Tutti gli autori del Nuovo Testamento sono convinti che Cristo non è una persona privata, né la Chiesa un'associazione. E così essi hanno presentato anche l'incontro di Gesù Cristo e dei suoi testimoni con il mondo politico-statale e le sue istanze. Nessuno ha inteso così radicalmente quest'incontro come l'evangelista Giovanni. Già in generale egli vede la storia di Gesù come un processo, che il mondo, rappresentato dai giudei, fa o intende fare contro Gesù. Ma questo processo, per la sentenza pubblica, viene portato davanti a Ponzio Pilato, il rappresentante dello stato romano e titolare del potere politico»³. Questa scena sintetizza il racconto che Giovanni fa della passione (a meno che non lo si legga con occhi bultmanniani). La scena, in cui Gesù è in piedi davanti a Pilato, ha caratteristiche di tipicità.

c) *Dalla teologia escatologica alla teologia politico-critica*

Il discorso sulla teologia politica cerca di richiamare all'attenzione della teologia odierna il processo, che il messaggio escatologico di Gesù muove alla realtà sociale e politica. Esso

³ H. SCHLIER. *Besinnung auf das Neue Testament* (Riflessione sul Nuovo Testamento), Freiburg 1964, 193, completato da: H. SCHLIER, *Die Zeit der Kirche*, Freiburg 1956, 310 (trad. it., *Il tempo della Chiesa*, Bologna).

sottolinea che la salvezza annunciata da Gesù, non in senso naturalistico-cosmologico, ma in senso sociale-politico, è costantemente rivolta al mondo: come elemento critico-liberatore nei confronti di questo mondo sociale e del suo processo storico. Le promesse escatologiche della tradizione biblica – libertà, pace, giustizia, riconciliazione – non si lasciano privatizzare. Esse spingono continuamente ad assumere una responsabilità sociale. Certo, queste promesse non sono semplicemente da identificare con uno stato sociale in qualsiasi modo lo si voglia configurare e descrivere. La storia del cristianesimo conosce a sufficienza simili dirette identificazioni e politicizzazioni delle promesse cristiane. In esse viene però abbandonata ogni ‘riserva escatologica’, attraverso la quale ogni *status* della società storicamente raggiunto appare nella sua transitorietà. Si noti bene: nella sua transitorietà, non nella sua indifferenza! Poiché questa ‘riserva escatologica’ ci mette in un rapporto non di negazione, ma di critica dialettica con la nostra realtà sociale. Le promesse alle quali essa si riferisce non sono un vuoto orizzonte di attesa religiosa, non sono semplicemente una idea normativa, ma un imperativo criticamente liberatore per il nostro presente; esse vogliono, nelle condizioni storiche del presente, essere rese efficaci e ‘verificate’, perché la loro verità dev’essere ‘fatta’⁴. Fin dall’inizio, la comunità neotestamentaria si sente chiamata a vivere la promessa riguardante il futuro già nelle condizioni del momento, e a superare *così* il mondo. L’orientamento alle promesse della pace e della giustizia cambia continuamente la nostra attuale esistenza storica. Continuamente ci porta e ci costringe ad una nuova posizione critico-liberatrice riguardo ai rapporti sociali che ci circondano. Così, per esempio, le parabole di Gesù sono, *contemporaneamente*, parabole del regno di Dio e parabole che ci pongono in un nuovo rapporto critico con il nostro mondo. *Ogni teologia escatologica deve perciò trasformarsi in una teologia politica nel senso di una teologia critica (nei confronti della società).*

⁴ Su questa escatologia creativo-critica che si richiede, cf. J.B. METZ, *Zum Verhältnis von Kirche und Welt* (Sul rapporto tra Chiesa e mondo), in *Künftige Aufgaben der Theologie* (Futuri compiti della teologia), München 1967.

d) *Non una nuova scienza*

Con questo discorso sulla teologia politica non si postula una specie di nuova disciplina teologica, con un oggetto teologico suo proprio. La teologia politico-critica vuol piuttosto scoprire un tratto fondamentale *della coscienza teologica in genere*. Non si sottrae perciò al compito di descrivere in se stesso il contenuto della fede e l'atto di fede, e di discutere il problema di una esistenza credente nel nostro mondo. Essa si concepisce come la concretizzazione storica di questo compito della teologia. La stessa esistenza è oggi, come già abbiamo più volte sottolineato, un tema sociale e – nel senso più ampio – politico. Perciò la tesi sulla sprivatizzazione non significa quasi una spersonalizzazione o una banale collettivizzazione. Vuole invece aiutare nel compito di tenere sott'occhio, in modo concreto e differenziato, la situazione del credente oggi. Ed infine vuole porre la sua riflessione e le sue categorie teologiche interamente al servizio della formazione di un linguaggio, che sia liberatore e redentore, «del quale gli uomini si spaventano ma ne restano soggiogati; il linguaggio di una nuova giustizia nella verità, quello che annuncia la pace di Dio con gli uomini e la prossimità del suo regno»⁵.

II/ LA CHIESA COME ISTITUZIONE CRITICO-SOCIALE

Comincia qui la seconda riflessione. Nell'orizzonte di questa teologia, la Chiesa non appare 'accanto' o 'sopra' la realtà sociale, bensì *in* essa come *istituzione critico-sociale*. La Chiesa, come istituzione, ha in questo mondo sociale e per esso un *compito critico-liberatore*. Permettetemi di enucleare le implicanze di questo enunciato.

⁵ D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung* (Resistenza e resa), München 1951, 207.

1/ *Critica istituzionalizzata*

Con il suo orientamento alle promesse escatologiche, la fede acquisisce continuamente un atteggiamento critico nei confronti della società contemporanea. Può però il singolo credente essere oggi portatore autentico ed efficace di una simile libertà critica nei confronti della società? Proprio questo compito *critico* della fede non ripropone forse in una forma nuova la questione della sua istituzionalizzazione? Le idee, certo, possono mantenersi e anche svilupparsi, finché s'incontrano con le necessità di un tempo, di un ordine culturale e sociale, ma non quando esse si pongono in posizione di contraddizione critica e per di più si reggono soltanto sulla soggettività del singolo⁶. Istituzione ed istituzionalizzazione emergono qui dunque non per reprimere, ma *per rendere possibile* una coscienza critica. Non deve forse la fede essere istituzionalizzata, perché si possa essere portatori di una libertà critica nei confronti della società odierna? Se la risposta è affermativa, non si delinea forse così una nuova comprensione della istituzione ecclesiale? Non si richiede forse qui la Chiesa come *istituzione della libertà critica della fede*?

2/ *Due obiezioni*

Determinando così, in via sperimentale, la Chiesa, certo si presentano subito alla mente due obiezioni.

a) Sorge prima la questione fondamentale, e cioè se una istituzione in genere possa essere portatrice di critica. In fondo, il discorso su di una critica istituzionalizzata non pretende forse la quadratura del cerchio? Non è forse proprietà di ciascuna istituzione qualcosa di anticritico? E perciò questa 'istituzione di secondo grado', che qui vien richiesta e che dev'essere non solo oggetto ma soggetto di libertà critica, non è forse un uto-

⁶ Cf. A. GEHLEN, *Anthropologische Forschung* (Indagine antropologica), Hamburg 1961, 76.

pistico concetto limite? Qui posso soltanto rispondere molto brevemente a questa obiezione con una controdomanda: non è forse proprio caratteristica specifica della istituzione religiosa della Chiesa l'essere o il dover essere portatrice di una simile libertà critica? La Chiesa come istituzione vive appunto essa stessa sotto la 'riserva escatologica'. Essa non esiste per sé, non è al servizio della propria autoaffermazione, ma dell'affermazione storica della salvezza per tutti. La speranza che essa annuncia non è speranza nella Chiesa, ma nel regno di Dio. La Chiesa come istituzione vive quindi proprio della continua proclamazione della sua transitorietà. Ed essa deve realizzare istituzionalmente questa transitorietà escatologica, ponendosi come istituzione di libertà critica di fronte al processo sociale, ai suoi assolutismi e alle sue resistenze.

b) Tuttavia, anche se si riesce a superare questa obiezione fondamentale, se ne aggiunge subito un'altra che riguarda la Chiesa. È la questione della *base storica e sociale* di questa sua funzione critica. Quando mai la Chiesa è stata veramente istituzione di libertà critica? Quando mai è stata veramente critico-rivoluzionaria? Quando non è stata semplicemente controrivoluzionaria, carica di risentimento e di proteste nei suoi rapporti con il mondo sociale? Non ha forse spesso trascurato di dire o detto troppo tardi la sua parola di critica? Non è stata forse continuamente in pericolo di essere vista come sovrastruttura ideologica di determinati rapporti sociali e costellazioni di potenze, ed è essa realmente sempre riuscita a non dare di sé quest'idea? Istituzione religiosa e riflessione critica non son forse vissute, proprio in questi ultimi secoli, completamente separate l'una dall'altra, tanto che noi oggi abbiamo una riflessione teologica estranea all'istituzione e una istituzione nemica della riflessione? Dov'è allora la base storica e sociale per quella pretesa, che era contenuta nella definizione della Chiesa come istituzione critica nei confronti della società? Questa difficoltà esiste. Nella nostra storia non c'è alcuna grande idea di critica sociale – si tratti di rivoluzione, illuminismo, ragione, o anche amore, libertà – che non sia già stata almeno una volta sconfessata dal cristianesimo storico e dalle sue istituzioni. Di fronte a ciò non giovano interpretazioni che riaggiustino le cose a posteriori, ma – semmai – solo una nuova

prassi della Chiesa. C'è da aspettarsela? Io penso di sì. Quanto segue poggia su questa fiducia.

3/ *Dettagli sul compito critico-liberatore della Chiesa*

Ma in che cosa consiste allora *la funzione critico-liberatrice della Chiesa* nei confronti della nostra società e del suo processo storico? Quali sono gli elementi di quella opposizione creativa, per la quale il progresso sociale diviene davvero progresso? Vorrei indicarvi, senza un ordine sistematico e senza presumere d'essere completo, alcuni di questi compiti critici della Chiesa.

a) *Difesa dell'individualità*

Per la sua pregiudiziale escatologica, e rispetto ad ogni astratta concezione del progresso e dell'umanità, essa difende il singolo uomo, che vive nel momento presente, dall'essere considerato solo come materiale o come mezzo per la costruzione di un futuro tecnologicamente razionalizzato. Essa critica il tentativo di considerare l'individualità solo come funzione di un processo sociale condotto tecnologicamente. Certo, anche nelle nostre utopie sociali può esserci un concetto positivo del singolo. Ma il singolo non vale forse qui soltanto in quanto è il primo ad inaugurare una nuova possibilità sociale, in quanto dunque anticipa rivoluzionariamente il processo sociale? In quanto egli è ciò che più tardi tutti dovranno essere? Ma cosa ne è allora dei poveri e dei tribolati, che proprio perciò sono poveri, per il fatto che essi non possono essere questi primi? Qui la premessa escatologica della Chiesa, con la sua forza istituzionalizzata di critica sociale, ha da difendere una individualità, che non è definibile in base al suo valore d'impiego nel progresso dell'umanità.

b) Critica del totalitarismo

Altra prospettiva critica mi pare sia questa: la Chiesa, in faccia ai sistemi politici, proprio oggi deve continuamente ripetere in modo critico e liberatore, che la storia nel suo insieme è sotto il dominio escatologico di Dio. Essa deve far capire ed apprezzare che la storia nel suo insieme mai può divenire un concetto politico nel più stretto senso della parola, e perciò mai può divenire il contenuto di una particolare azione politica. Non esiste infatti un soggetto intramondano della storia intera, e là dove un partito, un gruppo, una nazione o una classe presume di identificarsi con questo soggetto, e vuole con ciò fare della storia tutta l'orizzonte della sua azione politica, inevitabilmente deve divenire totalitario da un punto di vista ideologico⁷.

c) Amore come principio critico-rivoluzionario

Infine la Chiesa deve proprio oggi mobilitare quella capacità critica, contenuta nella tradizione centrale dell'amore cristiano. Questo amore non può venir circoscritto nell'ambito interpersonale del rapporto io-tu, né può venir inteso solo come una specie di aiuto caritativo al prossimo. Esso dev'essere interpretato e valorizzato nella sua dimensione sociale, il che significa però che l'amore dev'essere inteso come decisione incondizionata per la giustizia, per la libertà e per la pace *a favore degli altri*. Così inteso, l'amore contiene una forza di critica sociale, e ciò in due sensi.

Per prima cosa esso esige una critica decisa della *pura* forza. Esso non permette di pensare secondo lo schema amico-nemico, poiché, in quanto 'amore del nemico', esso anzi ordina di includere l'avversario stesso nella propria speranza universale. Certo, questa critica della pura forza sarà attendibile ed efficiente solo se la Chiesa, che si autodefinisce Chiesa dell'amore, non dà l'idea di essere una religione di potenza. La Chiesa non può e non deve trasformarsi in potenza politica. Ché essa in defi-

⁷ Cf. su ciò H. LÜBBE, *Herrschaft und Planung* (Governo e piano), in *Die Frage nach der Menschen* (La questione sull'uomo), Freiburg - München 1966, 188-211.

nitiva non è al servizio della propria autoaffermazione, bensì dell'affermazione storica della salvezza per tutti. Essa non ha dunque una sua potenza, che preceda la potenza delle sue promesse. Ma questa appunto è una proposizione eminentemente critica! Essa costringe continuamente la Chiesa ad una critica veemente contro la pura forza, e mette sotto accusa la Chiesa stessa, quando – come non di rado è successo nella sua storia – dice troppo piano o troppo tardi la sua parola di critica contro i potenti di questo mondo; oppure quando con troppa esitazione si mette dalla parte di tutti coloro che sono minacciati, senza accettazione di persone; quando non combatte con fermezza contro ogni forma di disprezzo per l'individuo. Questa critica della forza non significa che i cristiani dovrebbero ritirarsi in ogni caso dalla amministrazione del potere politico. Senz'altro, un simile radicale disimpegno potrebbe essere proprio un atto contro l'amore cristiano del prossimo. Poiché i cristiani hanno proprio dalla loro fede e dalla sua tradizione un principio di critica nei confronti di questo potere. Infine l'amore cristiano, in quanto impulso alla critica sociale, implica anche un altro aspetto: quando si mobilita socialmente quale volontà incondizionata di giustizia e di libertà per gli altri, quest'amore può, in certe condizioni, presentarsi come una specie di *forza rivoluzionaria*. Dove uno *status quo* sociale contiene il massimo dell'ingiustizia e viene soppresso rivoluzionalmente, allora anche in nome di questo amore una rivoluzione per la giustizia e la libertà 'del più piccolo tra i fratelli' può non essere vietata. Tanto più severo può perciò suonare il rimprovero di Merleau-Ponty, secondo il quale non si è ancora vista una Chiesa che si sia schierata a favore di una rivoluzione, solo perché essa sembrava giusta. Risulta di nuovo chiaro che la funzione di critica sociale della Chiesa si trasforma sempre anche in funzione di critica religiosa e critica ecclesiale. Le due funzioni sono stabilmente connesse tra loro, come le due facce di una medaglia.

4/ *Conseguenze per l'autocomprensione della Chiesa*

Questa funzione di critica sociale non è priva di riflessi sulla Chiesa stessa. Alla lunga essa tende ad introdurre una

nuova autocomprensione della Chiesa e una trasformazione della sua condotta istituzionale nei confronti della società moderna. Chiarisco brevemente quest'idea. Finora la riflessione partiva dal presupposto che non solo il singolo, ma anche la Chiesa, in quanto istituzione, è detentricice di un comportamento critico nei confronti della società. Tale presupposto si basa su svariate ragioni. Una di queste è che esso corrisponde alla filosofia e alla sociologia della coscienza critica moderna in genere. Essa rimanda cioè alle aporie, nelle quali si viene a trovare il singolo, che critica questa società e le sue anonime strutture ed esige perciò 'istituzioni di secondo grado', che possano essere detentrici e garanti di libertà critica. Ora: la Chiesa è una simile 'istituzione di secondo grado'? Nella torma in cui essa oggi appare, non lo è. Oserei dire: *non lo è ancora*. Come e a quali condizioni può divenirlo? E vi sono dei segni che essa lo divenga? Per concludere, vorrei aggiungere al riguardo qualche osservazione.

a) *Il nuovo linguaggio della Chiesa*

Chiediamoci anzitutto: in effetti cosa accade, quando la Chiesa oggi formula una proposizione concreta di critica sociale? Simili enunciati essa ha cercato di farli, per esempio in alcuni passi della costituzione pastorale del recente concilio, poi in modo più chiaro e deciso nell'enciclica *Populorum progressio*. Che cosa è avvenuto? L'istituzione ecclesiastica è stata costretta ad assumere e ad elaborare *informazioni* che non risultano semplicemente dalla riflessione ecclesiale-teologica. Simili dichiarazioni di critica sociale impongono un atteggiamento nuovo riguardo all'informazione non-teologica. Solo assumendo queste informazioni, la Chiesa può produrre degli stimoli critici, che non sono semplicemente diretti alla riproduzione della Chiesa. Queste informazioni però, alla lunga, distruggono una monolitica coscienza acritica all'interno della stessa istituzione ecclesiastica. Le informazioni, che costituiscono il nuovo fondamento delle dichiarazioni ecclesiastiche, impongono d'ora in avanti *un modo completamente nuovo di parlare e di esprimersi della Chiesa*. Gli enunciati basati su simili informazioni non pos-

sono essere proposti in modo puramente dottrinale. Esigono il coraggio di un discorso contingente-ipotetico. Essi esigono una parola saggia, che non sia facoltativa né dottrinalmente dogmatizzante. La necessità che la Chiesa ha oggi di parlare in modo critico e concreto porta con sé perciò una specie di smitizzazione e di sritualizzazione del suo discorso e del suo comportamento. L'istituzione ecclesiale sperimenta cioè ora che essa deve lasciarsi contraddire anche criticamente, che essa non può evitare certe unilateralità e deve rischiare su qualcosa di contingente. Se essa impara a parlare in questo modo, non le accadrà di coartare l'iniziativa sociale dei singoli cristiani con la rigidità dottrinale, e la strapperà invece alla sua arbitrarietà.

b) *Opinione pubblica critica all'interno della Chiesa*

A questa osservazione se ne ricollega immediatamente un'altra: la critica che la Chiesa muove alla società sarà in definitiva attendibile ed efficiente solo se risulterà sorretta in misura crescente da *una pubblicità critica all'interno della Chiesa*. Perché chi mai, se non questa pubblicità critica, dovrebbe aver cura che la Chiesa, come istituzione, non riproduca in se stessa proprio quello che critica negli altri? D'accordo, a tutt'oggi la descrizione di una simile opinione pubblica critica nella Chiesa ha poco materiale a disposizione. Permettetemi quindi di accennare almeno ad alcuni suoi compiti. Uno è quello di opporsi alla cosiddetta autoimposizione ideologica di istituzioni ecclesiastiche, cioè al tentativo di voler imporre con provvedimenti istituzionali dei modelli politico-sociali ed economici ben determinati nel contenuto. Altro compito critico è quello di demolire determinate idee che, incontrollate, dominano l'ambiente; è dunque una critica all'ambiente interno della Chiesa, dove domina un determinato ceto della società – per lo più quello piccolo-borghese – mentre altri vengono in partenza squalificati e tagliati fuori. Altro compito critico è quello di mostrare il condizionamento storico e il mutamento di concezioni sociali nella Chiesa stessa; per il fatto che questo mutamento è spostato nel tempo rispetto ai processi sociali, certo è meno facile riconoscerlo, ma non per questo è meno esistente. Impor-

tante è anche – e sia addotto come ulteriore esempio di opinione pubblica critica nella Chiesa – l'opposizione critica alla lotta ecclesiastica su falsi fronti. Quante volte l'acume adoperato per mantenere certe posizioni sociali, sarebbe pienamente bastato per una iniziativa di cambiamento. Sembra poi essere importante una critica agli effetti relativamente scarsi, che i principi di riconciliazione e di tolleranza hanno avuto nel cristianesimo. Infine, anche come istituzione, la Chiesa dovrebbe risultare visibile ed efficace, escludendo dal suo seno certe forme di rapporti sociali, come per esempio il razzismo, il nazionalismo esagerato e ogni forma di disprezzo dell'uomo. Bastino qui questi esempi. Certo, è soltanto dalla fiducia in un cambiamento nel comportamento istituzionale della Chiesa che si può trarre coraggio per la formazione di una simile opinione pubblica critica. Ma questa fiducia è forse uno degli aspetti più importanti della nostra ecclesialità oggi.

c) *Il significato del comportamento critico*

Infine un'ultima osservazione: l'attitudine di critica sociale della Chiesa non può consistere nel proclamare normativamente un positivo ordine sociale nella nostra società pluralistica; può consistere solo nel farsi critico-liberatrice nella società e in faccia ad essa. Compito della Chiesa non è qui una sistematica dottrina sociale, bensì una sistematica *critica sociale*. Quale istituzione sociale particolare, la Chiesa può formulare senza ideologia la sua pretesa universale nei confronti della società, solo se essa la espone e la valorizza come *critica*. Da questo atteggiamento fondamentale di critica sociale risultano altri punti importanti.

Primo: diviene chiaro che così la Chiesa, nella sua definizione di istituzione di critica sociale, non si trasforma alla fine in un'ideologia politica. Nessun partito politico può presumere di essere l'unica personificazione di questa critica, e nemmeno può prendere come programma della sua azione politica l'orizzonte di questa critica ecclesiale della società, cioè la storia tutta alla luce del diritto escatologico di Dio. In caso contrario essa diverrebbe o romantica o totalitaria.

Secondo: proprio da questa funzione critica della Chiesa nei confronti della società risulta fundamentalmente possibile la *cooperazione* con altre istituzioni e gruppi non cristiani. La base per una simile cooperazione tra cristiani e non-cristiani, tra uomini e gruppi dei più diversi orientamenti ideologici, non può essere cioè primariamente una positiva determinazione del processo sociale, non può essere una concezione, ben determinata nel contenuto, della futura, libera società degli uomini. Relativamente a questa positività, ci saranno sempre differenze e pluralismo. Questo pluralismo nella positiva progettazione della società, nelle condizioni della nostra storia, non può assolutamente essere eliminato, a meno che non debba subentrare nella sua libera realizzazione una totale manipolazione. Per la cooperazione, si offrono quindi primariamente un atteggiamento e una esperienza critico-negativa: l'esperienza di valori umani minacciati, l'esperienza della minaccia che pende sulla libertà, sulla giustizia e la pace. Non dovremmo sottovalutare questa esperienza negativa. Si nasconde in essa un'elementare forza positiva di mediazione. Anche se non possiamo direttamente e immediatamente convenire su ciò che positivamente sono libertà, pace e giustizia, abbiamo tuttavia una lunga esperienza comune su ciò che è mancanza di libertà, di pace e di giustizia. Questa esperienza negativa offre una possibilità di unione – meno nella progettazione positiva della libertà e della giustizia che si ricercano, che nell'opposizione critica al tetro grigiore della mancanza di libertà e di giustizia. La solidarietà che vi è in questa esperienza, la possibilità dunque di un fronte comune della protesta, deve essere vista e mobilitata. Il pericolo di una nuova mancanza di pace è sempre in agguato. Gli irrazionalismi della nostra prassi sociale e politica sono troppo evidenti. Non è ancora bandita la possibilità di uno 'smarrimento collettivo'. Il pericolo della mancanza della pace, della libertà e della giustizia è troppo grande perché l'indifferenza nei suoi confronti non possa trasformarsi in delitto.

(traduzione dal tedesco di A. T.)

Dio e i mali di questo mondo

Teodicea dimenticata e indimenticabile

“Il ritorno delle piaghe”, tema di questo fascicolo, pone in ultima analisi la teologia di fronte alla questione che nel linguaggio scolare viene trattata sotto il titolo di “teodicea”. Come conciliare il discorso su Dio – si badi bene: non su un qualche “Dio” inventato nell’era postmoderna, ma sul Dio di buona memoria delle tradizioni bibliche, sul Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, che è anche il Dio di Gesù – con le esperienze dei mali, delle sofferenze e della malvagità esistenti nel mondo, nel “suo” mondo? Molteplici furono e sono i tentativi di dare una risposta teologica e un senso teologico ai mali del mondo. Nell’ambito di questo testo non potremo e non dovremo esaminarli singolarmente¹, in specie perché io parto dal fatto che, qualora il problema sia posto nel modo giusto, non esiste “risposta” e “soluzione” con cui la teologia possa lasciarselo alle spalle una volta per tutte e perché cerco conseguentemente di spiegare come mai le cose stiano così. Chiunque parla di Dio nel senso delle tradizioni bibliche, si trova posto di fronte al problema della teodicea, che è e rimane “il” problema escatologico. Cosa intendo dire con questo?

¹ In maniera succinta ma convincente K. Rahner critica nel suo breve saggio *Warum lässt Gott uns leiden?*, in *Schriften zur Theologie* XIV, 1980, 450-466 [trad. it., *Perché Dio ci lascia soffrire?*, in *Sollecitudine per la Chiesa. Nuovi saggi* VIII, Paoline, Roma 1982, 542-562] i tentativi correnti di dare una spiegazione della sofferenza e dei mali del mondo.

1/ *Teodicea dell'Esodo – teodicea di Giobbe*

Questo fascicolo tematico di *Concilium* si riallaccia a una espressione a noi familiare dalle tradizioni bibliche, alle cosiddette “piaghe d’Egitto”. Tali piaghe sono descritte con abbondanza di particolari nel *libro dell’Esodo*, ove viene anche addotta una “giustificazione” per questa dolorosa calamità abbattutasi sull’Egitto. Le piaghe sono, cioè, una punizione divina contro il cuore peccaminosamente indurito del faraone egiziano, che ostacola l’esodo e la liberazione d’Israele. Male come castigo del peccato: un motivo ricorrente fino ai nostri giorni per “rispondere” al problema della teodicea. Naturalmente, già nelle stesse tradizioni bibliche esiste una storia opposta a questa teodicea dell’*Esodo*, cioè la teodicea di *Giobbe*, la quale afferma con tutta chiarezza (e con l’approvazione dello stesso Dio nei relativi passi narrativi) che le piaghe abbattutesi su Giobbe, la sua sofferenza e la sua disgrazia non hanno a che fare con il suo peccato e con una sua mancanza davanti a Dio. Qui soffre un giusto, un innocente! Non esiste, quindi, alcun nesso causale tra la sofferenza e la colpa.

2/ *“La” questione escatologica*

Al fine di non perder di vista la complessità del problema della teodicea, propongo di non partire direttamente dalle “piaghe”, dai mali di questo mondo, bensì da quella che io qui vorrei chiamare la “storia della sofferenza degli uomini”². Questa categoria della storia della sofferenza rende superflua, a mio giudizio, la nota distinzione tra “mali fisici” (*mala physica*: catastrofi naturali, epidemie, malattie, ecc.) e “mali morali” (*mala moralia*: colpa, malvagità, ecc.), ma soprattutto impedisce una frettolosa ontologizzazione del problema, quale quella a noi

² Cf. al riguardo il mio saggio: *Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt*, in *Stimmen der Zeit* 5 (1992).

nota dalla storia della teologia e della filosofia e, in particolare, dai tentativi dualistici o quasi dualistici di spiegazione proposti, ad esempio, nella teodicea della gnosi e della recidiva gnostica nel cristianesimo³. Se, infatti, partiamo dalla “storia della sofferenza degli uomini”, non fraintendiamo più la teodicea come il tentativo di una tardiva e in certo qual modo pervicace “giustificazione di Dio” ad opera della teologia di fronte ai mali, alle sofferenze e alla malvagità esistenti nel mondo. Ora riconosciamo, piuttosto, che la teodicea riguarda – e precisamente in maniera esclusiva – la questione di come si debba parlare di Dio di fronte alla storia abissale delle sofferenze del mondo, mondo che nella fede riconosciamo essere la sua creazione. La questione non può essere né eliminata né definitivamente risolta dalla teologia, ma è, come ho già detto, “la” questione escatologica, la questione per la quale la teologia non elabora alcuna risposta in tutto e per tutto soddisfacente, ma per la quale cerca sempre da capo un nuovo linguaggio e una nuova pratica per renderla indimenticabile.

3/ Due perplessità di fondo

Naturalmente esistono delle obiezioni contro una simile “debole” concezione della teodicea. Esamino – molto brevemente – due perplessità di fondo, vale a dire obiezioni che sono sollevate in nome della ragione (1) e obiezioni che sono sollevate in nome della dottrina cristiana (2).

1. Questa concezione della teodicea non contraddice un principio della ragione umana, quale viene espresso ad esempio già nel principio della economicità – il “rasoio” di Ockham: *Entia sine ratione non sunt multiplicanda* [Non bisogna senza ragio-

³ Al riguardo cf., ad esempio, le ricerche di H. Blumenberg in *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt 1974. Th.W. Adorno ha osservato come i concetti della teodicea, ontologicamente argomentanti, sfociano in una ontologia dell'esistenza straziata della creatura. Cf. ora al riguardo il lavoro su Adorno di J.A. ZAMORA, *Krise - Kritik - Erinnerung*, Münster 1995.

ne moltiplicare gli enti]? Principio che applicato al nostro tema suona: non dovremmo alla fine, per motivi razionali, lasciar cadere e dimenticare una questione, alla quale, come è stato riconosciuto, non è possibile dare alcuna risposta? ma che succederebbe se un giorno gli uomini fossero in grado di difendersi contro l'infelicità del mondo solo con l'arma della dimenticanza, se potessero costruire la loro felicità solo sulla dimenticanza impietosa delle vittime, su una cultura dell'amnesia, se ormai solo il tempo guarisse tutte le ferite (e, un giorno, anche la ferita che porta il nome di Auschwitz)? a che si alimenterebbe allora ancora la rivolta contro l'assurdità della sofferenza esistente nel mondo, cosa indurrebbe ancora a prestare attenzione alla sofferenza altrui e alla visione di una nuova più grande giustizia? che rimarrebbe una volta che questa amnesia culturale fosse divenuta totale? cosa rimarrebbe, l'uomo? quale uomo? Un richiamo all'autoconservazione dell'umano mi sembra in questo caso estremamente astratto. Esso scaturisce non di rado da un'antropologia, che da lungo tempo ha già perso di vista la questione del male e il "modo" in cui la teodicea guarda alla storia dell'umanità e che dimentica come non solo il singolo uomo, bensì anche l'"idea" dell'uomo sia vulnerabile e distruttibile.

2. La concezione "debole" della teodicea qui proposta non contraddice la concezione teologica del cristianesimo elaborata nel corso dei secoli? il cristianesimo non è, infatti, la risposta riuscita al problema della teodicea e, quindi, anche la liquidazione di qualsiasi problema della teodicea, che nella forma del lamento, del grido e dell'attesa non soddisfatta ha accompagnato – nei *Salmi*, in *Giobbe*, nelle *Lamentazioni*, in molti passi dei libri dei profeti – la storia d'Israele? la cristologia, e soprattutto la soteriologia cristiana, non è la risposta alla questione della storia della sofferenza degli uomini in seno alla creazione buona di Dio⁴?

⁴ Sulle aporie della posizione classica di Agostino e dei tentativi contemporanei di "risolvere" la questione della teodicea mediante il discorso del Dio sofferente, cf. tutti i saggi contenuti in J.B. METZ (ed.), *"Landschaft aus Schreien". Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Mainz 1995. Inoltre anche W. GROSS – K.-J. KUSCHEL, *"Ich schaffe Finsternis und Heil". Ist Gott verantwortlich für das Übel?*, Mainz 1992.

Eppure nemmeno la cristologia dei cristiani va esente da un'inquietudine escatologica. Non solo Israele si è di continuo trasformato in un escatologico "paesaggio di grida"⁵, bensì pure il Nuovo Testamento, la biografia della cristianità primitiva, termina notoriamente con un grido, con un grido reso ora cristologicamente più acuto e che nel frattempo è stato naturalmente il più delle volte ridotto in maniera mitica o idealistico-ermeneutica al silenzio. Nel suo saggio *Perché Dio ci lascia soffrire?*⁶ Karl Rahner menziona quanto Walter Dirks gli raccontò a proposito di una visita da lui fatta a Romano Guardini ormai segnato da una malattia mortale, un racconto che nel frattempo è stato spesso citato e in cui diventa drammaticamente chiaro quanto la questione della teodicea tormenti in continuazione tutta la dottrina cristiana: «Chi lo viene a conoscere non dimenticherà mai quel che il vecchio gli confidò dal letto su cui giaceva infermo. Nel giudizio finale egli non si sarebbe solo lasciato interrogare, ma avrebbe posto a sua volta domande; egli sperava ed era fiducioso che allora l'angelo non gli avrebbe rifiutato la vera risposta alla questione che nessun libro, neppure la Scrittura, nessun dogma e nessun magistero, nessuna "teodicea" e nessuna teologia, neppure la sua, erano mai riusciti a risolvere: perché, o Dio, queste vie traverse spaventose per raggiungere la salvezza, perché il dolore degli innocenti, perché la colpa?». Perché il peso e le esigenze eccessive poste dalla storia delle sofferenze degli uomini? perché la colpa? Questa domanda di rimando rimane: *Cur peccatum?* Questa "prima" domanda della teodicea non scaturisce da un culto tipicamente intellettuale della ricerca, che sarebbe appunto quanto mai lontano dai sofferenti. Non domande qualsiasi, ma domande appassionate di rimando fanno parte di quella esperienza di Dio che i cristiani dovrebbero di continuo approfondire. E questo soprattutto perché la mistica vissuta e insegnata da Gesù non è affatto una mistica dagli occhi chiusi, bensì una mistica dagli occhi aperti, che è tenuta a percepire in misura ancora maggiore la sofferenza altrui.

⁵ Espressione di Nelly Sachs.

⁶ Cf. sopra nota 1.

4/ *Il primo sguardo di Gesù*

Il cristianesimo ebbe inizio come una comunità rimemorativa e narrativa alla sequela di Gesù, il cui primo sguardo non fu per il peccato degli altri, bensì per la sofferenza degli altri. Questa sensibilità per l'altrui sofferenza, questa attenzione per la sofferenza degli altri – anche per la sofferenza dei nemici – quando si agisce, appartiene al centro di quel “nuovo modo di vivere” collegato con Gesù. Essa è l'espressione più convincente di quell'amore che Gesù ci ha affidato e che si aspetta da noi, allorché evocò – seguendo pienamente la tendenza della sua eredità ebraica – l'unità fra l'amore di Dio e l'amore del prossimo.

Esistono parabole di Gesù con cui egli si è inserito nella memoria dell'umanità. Una delle sue parabole più note è la parabola del “buon samaritano”, con cui egli illustra questo amore. Il suo criterio è la sofferenza altrui. Qui il suo criterio è (nelle immagini di un'arcaica società provinciale) colui che è incappato nei ladroni e che si vede passare accanto, in nome di un “superiore interesse”, il sacerdote e il levita. Chi cerca “Dio” nel senso di Gesù non conosce qui alcun “superiore interesse” che lo scusi. Gesù investe i sofferenti di un'autorità alla quale non è possibile rifiutare di obbedire (magari appellandosi a un “interesse superiore”). Questa autorità dei sofferenti è l'unica autorità nella quale si manifesta nel mondo, per tutti gli uomini, l'autorità del Dio che giudica: *Mt* 25,31-46. Nell'obbedienza ad essa si costituisce la coscienza; e quella che noi chiamiamo la voce della coscienza è la nostra reazione alla conoscenza della sofferenza altrui.

Il cristianesimo perse, tuttavia, molto presto la sua elementare sensibilità per la sofferenza. La questione della giustizia per coloro che soffrono innocentemente, una questione tormentante le tradizioni bibliche, fu troppo velocemente modificata e trasformata nella questione della redenzione dei colpevoli. Così la teologia credette di poter togliere al cristianesimo la spina del problema della teodicea. La questione della sofferenza cadde in un circolo soteriologico. Il cristianesimo si trasformò da una

religione primariamente sensibile al dolore in una religione primariamente sensibile al peccato. Non più alla sofferenza della creatura andò il primo sguardo, ma alla sua colpa. Ciò paralizzò la sensibilità elementare per la sofferenza altrui e offuscò la visione biblica della grande giustizia di Dio, che secondo Gesù dovrebbe invece valere per ogni fame e sete.

5/ Domande sull'avventura della teodicea

Qui abbiamo proposto soprattutto una riflessione a monte della questione di Dio e dei mali del mondo, una riflessione sul destino e sull'importanza permanente del problema della teodicea nel cristianesimo. Ma questa concentrazione sul problema della teodicea non è troppo contraddistinta da rassegnazione e evasione? esistono mai orecchie aperte per il cristianesimo dalla sensibilità accentuata per l'altrui sofferenza? la religione non deve schermarci dal dolore della negatività? non serve essa, se mai serve a qualcosa, al trionfo del "positivo", alla ottimizzazione delle possibilità di sopravvivenza? E infine: la sensibilità qui descritta nei confronti della sofferenza non è un atteggiamento che è accessibile e può essere reso accessibile solo con molta difficoltà proprio ai giovani? La gioventù e la teodicea: non è questo un collegamento in partenza condannato al fallimento?

Qui posso solo cercare di rispondere con una controdomanda: da chi dovremmo aspettarci l'attenzione qui descritta per l'altrui sofferenza, l'atteggiamento dell'empatia e quanto da esso consegue («Non esiste sofferenza al mondo che non ci riguardi»)?⁷ chi mai può coltivare l'idea stravagante di esistere per altri prima di aver ricevuto qualcosa da loro? a chi proporre il "diverso modo di vivere" così adombrato? a chi, mi domando io, se non proprio ai giovani? abbiamo per caso del tutto dimenticato che il cristianesimo cominciò come una rivolta giovanile all'interno del mondo ebraico di allora?

⁷ Espressione di Peter Rottländer.

Il cristianesimo è forse divenuto troppo vecchio per la sensibilità al dolore richiesta da Gesù? il rifiuto della teodicea è realmente il segno di un cristianesimo vivo o non piuttosto di un cristianesimo senescente? Il cristianesimo, più diventa vecchio, "più affermativo" sembra diventare, più decisamente cerca di salvarsi ignorando le avversità della creazione. Il sensorio per le altrui disgrazie intristisce, la fermezza della fede diventa sottomano la fermezza dello sbalordimento. Chi oggi ha ancora delle domande, delle controdomande appassionate da rivolgere a Dio, è sospettato di dare voce solo al dubbio o di propagandare un culto della negatività. Un simile atteggiamento rispecchia, secondo me, la forma specificamente cristiana del fondamentalismo. Questo tipo di fondamentalismo è un sintomo di invecchiamento, che non osa guardare realmente in faccia i tratti negativi del mondo e che ha perso il primo sguardo di Gesù.

(traduzione dal tedesco di CARLO DANNA)

Commento di Dietmar Mieth

Quando, celebrando la figura di un “fondatore di *Concilium*” quale è Metz, antepongo lo sviluppo riservato alla problematica della teodicea, non seguo l’ordine di apparizione dei suoi articoli in *Concilium*, ma privilegio il contributo successivo (1997) rispetto a quello precedente (1968), il cui tema è la “teologia politica”¹, che Metz ha tirato fuori dall’angolo affermativo e destrorso di un trionfalismo istituzionale rifondandola². I suoi libri sono stati spesso la scintilla iniziale di un nuovo pensiero teologico critico-sociale e autocritico³. Fu un maestro del saggio teologico graffiante. Così nella questione: Come si può mettere in relazione Dio con le esperienze del male fisico e morale?

Il punto di partenza per Metz è che non c’è “risposta”, non c’è “soluzione” con cui la teologia possa dirsi sistematicamente soddisfatta. Rimane un problema escatologico, a cui si risponde in modi diversi. Nel libro dell’*Esodo*, al male inflitto al popolo di Dio corrispondono le piaghe che Dio infligge all’Egitto.

¹ Cfr. *Dio e i mali di questo mondo. Teodicea dimenticata e indimenticabile*, in *Concilium* 5/1997, 17-24; *Il problema di una “teologia politica” e la Chiesa come istituzione di libertà critica nei confronti della società*, in *Concilium* 6/1968, 13-31. Mi riferisco al contributo di Hille Haker, *Compassione per la giustizia*, in *Concilium* 4/2017, 67-79, per il preciso apprezzamento dell’insegnamento di Metz sulla “compassione” come “programma mondiale del cristianesimo”.

² Il titolo *Chiesa come istituzione di libertà critica nei confronti della società* non rende così esplicita la critica all’istituzione come il titolo dato all’edizione inglese, che sostituisce “istituzione” con prassi!

³ *Sulla teologia del mondo*, Queriniana, Brescia 1969; *La fede, nella storia e nella società*, Queriniana, Brescia 1978; *Gott nach Auschwitz*, 1979; *Al di là della religione borghese. Discorsi sul futuro del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1981; *Sul concetto della nuova teologia politica 1967-1997*, Queriniana, Brescia 1998.

Altra cosa è nel libro di *Giobbe*. Le sue “piaghe” non sono una punizione, ma la sofferenza di un giusto. «Non esiste, quindi, alcun nesso causale tra la sofferenza (causata dalle piaghe) e la colpa»!

Per la storia della sofferenza umana, per la sofferenza nella creazione, vale innanzitutto la distinzione tra male fisico e colpa morale. Se, invece, partiamo dal dolore dei viventi, dice Metz, non dovremmo più trattare la teodicea come una questione nella quale di fronte a questo dolore si deve giustificare Dio come autore o come spettatore. Se crediamo nel mondo come creazione di Dio, perché c'è in esso questa storia di sofferenza? Se con Metz caratterizziamo questa come domanda escatologica, non possiamo rispondere retroattivamente: anticipiamo la risposta escatologica. In questa tensione viviamo col tentativo di trovare un linguaggio e con una pratica che sorregge la domanda, continuando a rielaborarla.

Metz, però, solleva due “considerazioni fondamentali”: una prima, a partire dalla ragione illuminata, e una seconda, nel nome della “dottrina” cristiana. In ordine alla prima considerazione Metz fa riferimento al rasoio di Ockham: l'accumulo di risposte ambigue a una domanda univoca non serve a nulla. In queste risposte si cela il tentativo di compensare la sfortuna, di superarla e di dimenticare le vittime, quindi un'amnesia. In questo contesto Metz parla di «Auschwitz, il nome della violazione assoluta dell'idea di umanità». La seconda considerazione viene dalla concezione del cristianesimo come risposta ultima al bisogno di redenzione dell'essere umano e del creato.

Secondo Metz, nel cristianesimo permane – spesso coperta o mascherata – un'inquietudine escatologica. Deve essere tenuta sveglia o ridestata perché nella storia di sofferenza di Israele, ma anche nella storia del cristianesimo, il grido dei sofferenti non tace. Insieme a Karl Rahner e Walter Dirks, Metz espone il quesito di un Romano Guardini già segnato dalla morte: alla fine troverò nella morte una risposta alla domanda sul senso della sofferenza degli innocenti? perché i colpevoli diventano colpevoli?

La risposta non può essere data dal culto speculativo del pensiero. Il grido deve penetrare chi si interroga come una profonda esperienza di contrasto. Le orecchie e gli occhi non de-

vono chiudersi per riflettere sul problema, ma rimanere aperti. Questo è il concetto di “mistica” di Metz: occhi aperti, uno sguardo attento. Inoltre, Gesù non era empatico con il peccato, ma con la sofferenza. Insegnò l’unità tra pensare Dio e amare il prossimo. Nella parabola del samaritano è chiaro quale pratica Dio intende e, quindi, quale ha in mente Gesù. Nell’amore del prossimo diventa chiaro chi è “una cosa sola” con Cristo (cfr. Mt 25,31-46).

L’empatia con la sofferenza è elementare per il cristianesimo. La sofferenza è al centro di un “circolo escatologico”. Il cristianesimo fu a torto più sensibile al marchio e alla lotta con il peccato, e alla retribuzione ovvero al perdono della colpa. Con ciò l’origine cristiana in Gesù si “paralizzò”. Il cristianesimo divenne “affermativo” accorgendosi a malapena delle sue fratture.

La vera avventura del cristianesimo sono le orecchie e gli occhi aperti alla sofferenza che portano a una pratica inevitabile. Rassegnazione o manovre evasive non sono ammesse. Una simile manovra sarebbe un’apertura acritica di “prospettive” come speranze. Ma non è proprio questo ciò che si attendono i giovani che irrompono sulla scena? Metz ribalta la domanda: la loro irruzione dovrebbe porci delle domande! Cosa avrebbe pensato Metz dei *Fridays for Future*⁴?

La teologia è per Metz una scienza delle fratture, non una forza delle risposte evasive. Ha bisogno del “linguaggio del dubbio” e dell’“esperienza della negatività”, al posto di provare, sospettare e accusare questo linguaggio nelle sue affermazioni⁵. I teologi non hanno alcuna conoscenza rivelata su tutto. Le loro risposte sono frammentarie, ma non per questo trascurabili.

Tutta la sofferenza che si abbatte sull’uomo tocca per primo Dio? Metz si ribella all’idea di una “passione d’amore” di Dio

⁴ [I venerdì per il futuro, o scioperi scolastici per il clima, sono movimenti ambientalisti e anticapitalisti internazionali di protesta contro il riscaldamento globale e il cambiamento climatico. L’organizzazione del movimento è iniziata con Greta Thunberg nel 2018].

⁵ Cfr. anche lo studio teologico-letterario di REGINA AMMICHT-QUINN, *Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage* (Studien zu Theologischen Ethik 43), Freiburg i. Ue - Freiburg i. Br. 1990, che si riferisce, tra gli altri, a Metz e Moltmann.

(Jürgen Moltmann). Per lui il compatrio ha cristologicamente la sua dimora nell'umanità di Dio.

Perciò Metz volle da subito che una teologia dopo Auschwitz fosse una "teologia politica". All'inizio (1965) riconobbe che il "mondo" è un "luogo" teologico, non una controparte dell'agire salvifico di Dio. Chi crede nella creazione, crede che l'esserci del mondo debba essere creato e conservato in ogni momento. Per la creazione non c'è alcun "quando", perché allo stesso modo è creato il tempo. Dio crea anche il tempo, ma Dio non agisce secondo categorie temporali. L'unica cosa che risulta dall'incarnazione: Dio ha il suo "dove" nell'essere umano.

Secondo Metz, la crisi dell'illuminismo descritta dalla "teoria critica" della Scuola di Francoforte è la "crisi radicale" della «teologia metafisica in quanto avvocato teoretico del processo mosso al messaggio salvifico della realtà politica e sociale». Al contrario, la privatizzazione della fede si è affermata come questione interpersonale in versioni trascendentali, esistenziali e personalistiche. La teologia deve, perciò, essere non solo "demitologizzata", ma deprivatizzata.

Ne deriva un "compito positivo": il chiarimento dei presupposti politico-sociali in base ai quali diviene possibile non solo l'illuminazione, ma anche la vita nella libertà. Quindi non la "libertà trascendentale" come presupposto della prassi, ma viceversa, la prassi come inclusione della libertà trascendentale. Nessuna "pura teoria", ma teoria nella prassi. La prassi è quindi «lo sviluppo della capacità critica e sociale della fede». Non esiste un'escatologia "privata", la sua "riserva" deve diventare dialettica. «*Ogni teologia escatologica deve diventare perciò, in quanto teologia politica, una teologia critica della società*». Si tratta di un orientamento fondamentale di tutta la teologia e della chiesa. *E della chiesa?* Per prima cosa oggi non ci facciamo questa domanda. Certo, Metz ha visto l'"istituzionalizzazione" «non già come repressione, bensì come *condizione della possibilità di una coscienza critica*».

Qui sorgono ulteriori domande: le istituzioni possono essere critiche? la chiesa ha la costituzione di base per questo? Metz si augura che questo si possa fare solo con «una nuova prassi della chiesa. Deve essere attesa? Noi pensiamo di sì». A tal fine egli avanza le seguenti richieste: maggiore tutela dell'indivi-

dualità nella e da parte della chiesa; critica dei sistemi totalitari (1968!); vita come critica alla violenza e volontà di giustizia e come possibilità di violenza rivoluzionaria in nome dei poveri.

Metz chiede quindi alla chiesa una «*trasformazione dei suoi rapporti con la società*». Già allora, per me, era una richiesta della impaziente realizzazione di speranze come una «maniera completamente nuova di parlare da parte della chiesa», una «pubblica opinione critica all'interno della chiesa» e una «critica sociale della chiesa... in cooperazione con "istituzioni e gruppi non cristiani"». Tutto questo esiste dal tempo in cui è stato scritto questo contributo di Metz (1968), ma solo nel dettaglio, *plurale tantum* e, a mio avviso, non nell'insieme istituzionale della chiesa⁶.

Mi sembra che si possa leggere sistematicamente ciò che Metz chiedeva in *Analisi sull'approccio e sullo statuto della formazione teorica della teologia* di Helmut Peukert pochi anni dopo⁷. La teologia fondamentale di Peukert tralascia la questione della chiesa.

Come trasmettere la teologia – come riflessione fondamentale cristiana orientata alla prassi – con la chiesa come campo istituzionale? Questa domanda riguarda anche l'ulteriore storia della chiesa e di *Concilium*. In etica, la questione della prassi si pone sia in modo critico-riflessivo che cooperativo. Il 1968 fu l'anno – ne sono testimone! – della riflessione sull'etica, soprattutto nella chiesa. Non è così oggi. Viceversa, la chiesa è messa alla prova moralmente. Ha più a che fare con sé stessa.

Quando negli anni '80 posi a confronto Metz con l'etica teologica di Tubinga come "etica autonoma", ovvero un'etica dell'impegno di sé verso valori e norme generali, quali sono

⁶ Ancora nulla della problematica femminista, scoperta e diffusa, che *Concilium* ha accolto, si può avvertire nelle opere fondamentali di Metz. Ma in *Concilium* egli si mostrava aperto al suo legame con la teologia della liberazione, che sostenne. In memoria di Colombo volle presentare come visione il rovesciamento dal centrismo europeo "monocentrico" alla "chiesa mondiale policentrica" (*Concilium* 6/1990 [1492-1992. *La voce delle vittime*]).

⁷ Cfr. HELMUT PEUKERT, *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976, Frankfurt a.M. 1978, in particolare sulla "comunità della comunicazione illimitata" e sulla "aporìa di solidarietà anamnesticà" (300-310).

enunciati nei diritti dell'uomo, egli fece riferimento alla teoria critica della Scuola di Francoforte, di cui anch'io condividevo le posizioni. Nella sua valutazione della storia della filosofia, Habermas ha sottolineato l'importanza della "storia biblica della salvezza" per i successi dell'illuminismo. Metz, con un dottorato in entrambe le materie, ha reso possibile questo dialogo con la filosofia.

Se pensiamo al 1968 e al 1997, cioè una generazione di *Concilium*, che è seguita a un'altra generazione – della quale anch'io ho fatto attivamente parte dal 1979 al 2001 – ricordiamo un percorso ricco di tensioni con alcuni rinnovamenti interni⁸. Il punto è sincerarsi di ciò che sognavano allora i "fondatori" che diedero vita a *Concilium* a Saarbrücken (Metz era il più giovane come assistente di Rahner). Soprattutto, resta la domanda se la chiesa, anche con lo slancio del Vaticano II, che finora è stato spesso ritardato, non debba essere pensata molto oltre sé stessa.

(traduzione dal tedesco di GUIDO FERRARI)

⁸ Penso soprattutto alla pari collocazione della teologia della liberazione e della teologia femminista con la teologia delle discipline istituzionali. In entrambi i casi si può parlare anche di "fondatori" veri e propri: Gustavo Gutiérrez ed Elisabeth Schüssler-Fiorenza.

Verso un'etica delle religioni universali

**Problemi fondamentali
dell'etica contemporanea
in un orizzonte globale**

*1/ Il pericolo di un vuoto di senso, di valori
e di norme*

Perché l'uomo deve fare il bene e non il male? Le domande elementari sono spesso le più difficili – e domande di questo genere oggi non si pongono più soltanto all'Occidente 'permisivo'. Molti aspetti, costumi, leggi e consuetudini, molte cose, che per secoli sono apparse naturali, perché garantite dall'autorità religiosa, oggi da nessuna parte nel mondo sono ancora considerate ovvie. Concretamente, per quanto riguarda il *male*, ci si chiede:

- perché gli uomini non devono mentire, ingannare, derubare i propri simili, se ciò arreca un qualche vantaggio e, in certi casi, non c'è neppure il rischio di venire scoperti e puniti?
- perché il politico deve resistere alla corruzione, se può essere sicuro della discrezione del suo finanziatore?
- perché l'uomo di affari deve porre dei limiti alla propria sete di profitto, se l'avidità di guadagno, se lo *slogan* 'arricchitevi!' viene predicato pubblicamente senza alcuna remora morale?
- perché gli embriologi non devono sviluppare una tecnica commerciale della riproduzione, che fabbrichi

embrioni assolutamente perfetti e getti gli scarti nella spazzatura?

Gli interrogativi, comunque, non si rivolgono soltanto ai singoli individui: perché una nazione, una razza, una religione, che dispongano dei necessari mezzi di potenza, non possono odiare, angariare e, se fa comodo, persino esiliare o liquidare una minoranza di fede e di razza diversa, 'straniera'?

Oppure, per quanto riguarda il *bene*, ci si chiede:

- perché gli uomini, nei confronti dei loro simili, devono essere sempre cordiali, disinteressati e persino pronti ad aiutare; perché già il giovane deve rinunciare all'uso della forza e optare risolutamente per la non-violenza?
- perché l'imprenditore o il banchiere deve comportarsi in maniera assolutamente corretta anche quando nessuno lo controlla; perché il funzionario sindacale deve impegnarsi non soltanto per la propria organizzazione, ma anche per il bene comune, pure nel caso che ciò dovesse danneggiarne la carriera?
- perché per lo scienziato e per l'esperto in medicina della riproduzione, nell'esperimento e nella terapia, l'uomo non deve mai essere oggetto della commercializzazione e della industrializzazione (già l'embrione come articolo di mercato e oggetto di commercio), ma sempre e soltanto soggetto di diritto e fine ultimo?

Ci si deve però anche chiedere in maniera del tutto generale: perché un popolo deve dimostrare tolleranza, rispetto e addirittura stima nei confronti degli altri popoli, e lo stesso deve fare una razza, una religione, verso le altre razze e le altre religioni? perché i detentori del potere, nelle nazioni e nelle religioni, devono in ogni caso impegnarsi per la pace e mai per la guerra?

Ci chiediamo quindi ancora una volta in maniera radicale: perché l'uomo – inteso come individuo, gruppo, nazione, religione – deve comportarsi in maniera umana, veramente umana? e perché deve fare ciò incondizionatamente, cioè in ogni caso? Questo è il problema fondamentale di ogni etica, quindi

di quella dottrina (filosofica o teologica) dei valori e delle norme, che devono guidare le nostre decisioni.

Oggi, per lo meno nelle nostre società *occidentali* industrializzate, efficientistiche e consumistiche, questi problemi fondamentali vengono spesso sollevati, in maniera aperta e radicale, dagli stessi giovani. Quanti di loro oggi non sanno più con quali opzioni fondamentali devono prendere le piccole o grandi decisioni quotidiane della loro vita, quali preferenze devono seguire, quali priorità devono imporsi e quali modelli devono scegliere. Infatti, le vecchie istanze e tradizioni di orientamento non hanno più valore. I *media* investono l'uomo con il rapido passaggio di una quantità di immagini che, nell'ambito privato come in quello pubblico, spesso hanno un'influenza più disorientatrice che orientatrice. Da lungo tempo non è più un mistero che nei più diversi strati sociali e anche in tutte le fasce di età, nonostante o per effetto della superinformazione, imperversa una dichiarata *crisi di orientamento*, una crisi con la quale hanno a che fare, nel piccolo, la dipendenza dagli stupefacenti e la criminalità di molti giovani così come, in grande, i recentissimi scandali

- mai visti prima, almeno in Germania e in Giappone, in tali proporzioni
- nella politica, nell'economia, nel sindacato e nella società.

E ora, dopo che negli stati *orientali* – nell'area d'influenza sia sovietica che cinese – l'ideologia ufficiale dello stato comunista ha fatto ampiamente bancarotta e la disciplina stalinistica di partito è stata minata anche là dove non è ancora crollata, sull'onda crescente della *glasnost* e della *perestrojka* hanno finito per venire alla luce gli stessi fenomeni di disorientamento, e ciò non soltanto nell'Unione Sovietica, ma anche nella Polonia cattolica (una grande parte dei polacchi giunti fino ad ora in Occidente non pratica già più la propria fede). Ma per i paesi 'capitalisti' come per quelli 'socialisti' non si tratta qui soltanto di problemi privati della psiche individuale e di igiene spirituale, ma di un fatto politico di altissimo rilievo. Deve infatti inquietare tutte le persone responsabili dello stato, della chiesa e

della società il fatto che un numero crescente di persone, soprattutto giovani, si trovi praticamente di fronte a un *vuoto di senso, di valori e di norme*. La totale astinenza politica, il teppismo nel calcio e l'alcolismo degli anni Ottanta non sono meno preoccupanti della renitenza politica, del sovversivismo, della protesta violenta e del terrorismo degli ultimi anni Sessanta e Settanta.

E per quanto riguarda i *paesi tra i due blocchi*: di fronte a questi 'effetti collaterali' della modernizzazione e della secolarizzazione occidentale, che ora si viene sempre più imponendo in India, nel Sud-est asiatico, nei paesi arabi e nell'Africa nera, non sono comprensibili i violenti rimproveri, rivolti all'Occidente', di distruggere le vecchie forme di vita, le concezioni dei valori di prima e le forme di comportamento che ne derivano, senza sostituirle con qualcosa di nuovo e di meglio? quale autorità vale ancora nella famiglia, nello stato e nella società per tutti quei figli e figlie, emancipati o 'contaminati' in senso occidentale, che ora, seguendo l'etica capitalista', vogliono soltanto fare soldi, progredire professionalmente e godere privatamente – e godere il più possibile senza rimorsi?

2/ *Democrazia senza morale?*

In effetti, è molto diffusa nei paesi non occidentali la critica secondo cui l'Occidente avrebbe sì prodotto molti effetti, ma non tutti buoni:

- la *scienza*, ma non la saggezza capace di ovviare all'abuso della ricerca scientifica (perché non riflettere anche in Giappone sulla produzione industriale di materia umana?);
- la *tecnologia*, ma non l'energia spirituale capace di tenere sotto controllo i rischi imprevedibili di una grande tecnologia altamente efficiente (perché non lavorare anche in India e in Pakistan alla produzione della bomba atomica invece di porre rimedio alla miseria delle masse?);
- l'*industria*, ma non l'ecologia capace di tenere testa all'economia in continua espansione (perché non disbosca-

- re in Brasile chilometri quadrati di foresta tropicale?);
- la *democrazia*, ma non una morale capace di contrastare i massicci interessi dei diversi personaggi e gruppi di potere (che cosa si può fare già ora contro il cartello della droga in Colombia, la corruzione nel partito indiano del Congresso, nel partito nazional-liberale giapponese o nello Zaire di Mobutu?).

Perciò le grandi conquiste occidentali vengono guardate con crescente diffidenza proprio dalle élites intellettuali dei paesi del Terzo mondo: qual è il rapporto della democrazia moderna con la morale? Dovrebbe essere evidente che qui si ha a che fare con un problema fondamentale della democrazia occidentale, sul quale non si dovrebbe fare del borioso moralismo, ma piuttosto riflettere in maniera autocritica. Infatti, lo stato democratico-libertario – a differenza di quello clericale-autoritario o moderno-totalitario – deve essere, come esige la sua autocomprensione, ideologicamente neutrale: esso, cioè, deve tollerare religioni e confessioni, filosofie e ideologie diverse. Rappresentò indubbiamente un enorme progresso nella storia dell'umanità la teoria secondo cui lo stato democratico, per sua costituzione, deve rispettare, difendere e favorire la libertà di coscienza e di religione, ma anche la libertà di stampa e di associazione e tutto ciò che viene annoverato tra i moderni diritti umani. Ma, nonostante tutto questo, lo stato non può decretare il senso e lo stile di vita, non può prescrivere giuridicamente valori supremi e norme ultime, se non vuole ledere la propria neutralità ideologica.

Trova qui pertanto giustificazione il dilemma di ogni concezione moderna dello stato democratico (sia in Europa e in America che in India e in Giappone): è richiesto ciò che non può venire prescritto in maniera giuridica. Si è infatti in larga misura d'accordo anche sul fatto che senza un *minimo consenso di fondo su determinati valori, norme e comportamenti* non è possibile, tanto in una comunità piccola quanto in una grande, una convivenza degna dell'uomo, e non può neppure funzionare una democrazia moderna, la quale anzi – come ha dimostrato la Repubblica di Weimar (1919-1933) – finisce nel *caos* o nella dittatura.

3/ *Il necessario consenso di fondo*

Che cosa significa consenso di fondo minimo? Lo spiego in pochi punti:

- la *pace interna* di una comunità piccola o grande presuppone che ci sia accordo nel voler risolvere senza la forza i conflitti sociali:
- *l'ordine economico e giuridico* presuppone che ci si voglia attenere, in generale, a un certo ordine e a certe leggi:
- le *istituzioni*, che sono portatrici di questo ordine e tuttavia sono sottoposte a continui mutamenti storici, presuppongono che, almeno tacitamente, non si cessi mai di approvarle.

Che cosa accade se, viceversa, nel mondo tecnologico, divenuto astratto e incontrollabile, nelle discussioni ideologiche, si reagisce con il terrore, se nella politica diventa sempre più naturale un rozzo machiavellismo, se nella borsa trionfano i metodi dei pescecani e nella vita privata regna il libertinismo?

Di fronte ai tanti scandali pubblici si invocano regolarmente maggiori controlli e norme più precise. Ma, per quanto importanti, le regolamentazioni giuridiche e i controlli non possono sostituire l'orientamento etico fondamentale. Sempre nuove regole di circolazione stradale e di comportamento, sempre nuovi formulari, leggi e prescrizioni non consentono di trovare una via d'uscita all'uomo già ora stressato dalla superinformazione e dalla superregolamentazione. No, all'uomo di oggi non mancano le indicazioni stradali e i cartelli di divieto, ma molto spesso egli non sa da che parte deve andare: gli manca la grande direzione, il fine.

Se la società moderna vuole funzionare, non si può trascurare la questione delle rappresentazioni del fine e delle 'legature' (Ralf Dahrendorf), dei *legami*. Ora, nella vita dell'uomo è fondamentale il legame con la direzione, i valori, le norme e il senso della vita. Al di là delle nazioni e delle culture, gli uomini hanno un bisogno elementare – ammesso che non venga rimosso completamente – di tali legami fondamentali: essi avvertono il desiderio di attenersi a qualcosa, di fare affidamento su qualcosa nel

mondo tecnologico così incontrollabile e complesso, e di avere un punto fermo negli sbandamenti e nelle confusioni della loro vita privata, di seguire una qualche linea direttrice, di disporre di criteri e di un'idea di fine, insomma, di possedere qualcosa come un orientamento etico di fondo. E per quanto nella moderna società industriale, resa insicura dall'iperinformazione e dalla disinformazione, sia importante la comunicazione aperta in tutte le dimensioni, sottolineata così tanto dalla psicologia sociale, e per quanto in essa siano importanti anche i modelli di una 'risoluzione alternativa di una disputa', proposti da parte giuridica per la prassi: senza un legame con il senso, i valori e le norme – che per l'uomo non possono mai essere ceppi e catene, ma devono essere aiuti e appoggi – l'uomo, nel grande come nel piccolo, non potrà mai comportarsi in maniera veramente umana. Ma che cosa s'intende concretamente per orientamento etico di fondo? Qui proprio le persone religiose devono chiedersi in maniera autocritica:

gli uomini non possono vivere moralmente anche senza religione?

Indubbiamente, lungo tutti i millenni, sono state le religioni a legittimare, a motivare, e spesso anche a sanzionare con pene i grandi sistemi di orientamento, che costituivano il fondamento di una determinata morale. Nessuno può contestare che le religioni, realtà storiche ambivalenti come tutto ciò che è umano, abbiano assolto questa funzione bene e male. Bene e male: che proprio le grandi religioni abbiano dato un grande contributo al progresso spirituale e morale dei popoli può essere trascurato soltanto dalla prevenzione. Non si può però neppure ignorare che spesso esse hanno anche impedito e persino ostacolato questo progresso. Invece che come motori di riforma (quale è stata, ad esempio, la Riforma protestante, nonostante tutte le sue esagerazioni e debolezze), le religioni si sono presentate spesso come bastioni della controriforma e dell'antilluminismo (come già nei secoli XVI e XIX, così di nuovo oggi la Roma vaticana, dispotica e ossessionata dal potere).

Cose positive e negative si potrebbero raccontare sia del cristianesimo che dell'ebraismo e dell'Islam, dell'induismo

e del buddismo, del confucianesimo e del taoismo cinese. In ognuna delle grandi religioni universali, accanto a una più o meno trionfale *storia dei successi* (che di solito i fedeli conoscono meglio), c'è anche una *chronique scandaleuse* (su cui essi preferiscono tacere). Fino ai nostri giorni ci sono state epoche in cui, come si esprime lo psicologo americano Edgar Draper, «la religione istituzionalizzata non ha disturbato particolarmente con i suoi seguaci bizzarri, le sue correnti selvagge, i suoi santi comici, i suoi brahmani lascivi, i suoi predicatori paranoici, i suoi rabbini alienati, i suoi vescovi eccentrici o i papi psicopatici; essa sembrava persino disposta a concedere forza di carattere a eretici, riformatori o ribelli che si opponevano alla sua dottrina» (*Psychiatry and Pastoral Care*, Philadelphia 1970², p. 117).

In una simile situazione ci si può meravigliare che alcuni contemporanei illuminati preferissero rinunciare totalmente alla religione, da essi identificata con l'oscurantismo, la superstizione e l'istupidimento del popolo, che essi oggi di solito non si professino più atei militanti o agnostici, ma pretendano in ogni caso, con la massima risolutezza, di poter disporre di un orientamento di fondo e di *condurre una vita morale anche senza religione?*

L'uomo religioso non può evitare questo interrogativo: soltanto gli uomini religiosi possono realmente vivere in modo veramente umano, veramente morale? L'esperienza attesta il contrario: nella nostra società ci sono troppe persone non religiose, anzi, dichiaratamente irreligiose, che per loro stessa ammissione pensano di condurre una vita non meno morale di quella delle persone credenti e, anzi, a volte dimostrano, in tutti i campi possibili (politico-sociali), più sensibilità morale di certi 'devoti' (per lo più fissati sui peccati sessuali). Soltanto l'uomo religioso deve, quindi, poter avere fini e priorità, valori e norme, ideali e modelli, criteri di verità e di errore? si potrà affermare ciò con convinzione di fronte alla persona e all'opera di un Ernst Bloch, di un Albert Camus e di un Bertrand Russell – per nominare, a modo di esempio, soltanto queste tre figure rappresentative di intere correnti del nostro tempo? No, il filosofo altamente morale, Immanuel Kant, ha affermato in modo

convincente per molte persone: l'uomo in quanto essere razionale possiede una reale autonomia umana, che gli permette di realizzare, anche senza la fede in Dio, la sua fiducia di fondo nella realtà e di assumere la propria responsabilità nel mondo – la responsabilità verso se stesso e verso il mondo. Molti campioni dei diritti umani, proprio in Inghilterra e in Francia, erano dei 'liberi pensatori', dei *libre-penseurs* notori; mentre molti avversari dei diritti umani erano credenti in Dio, anzi, bigotti notori, e tra essi c'erano anche molti vescovi e papi.

Così anche oggi da molti laici viene vissuta una morale che si orienta alla dignità di ciascun uomo; ed a questa dignità umana appartengono, secondo la concezione odierna, la ragione e la maggioranza, la libertà di coscienza e di religione, assieme a tutti gli altri diritti umani, quali si sono imposti nel corso di una lunga storia – spesso abbastanza faticosamente per l'opposizione delle religioni istituite. E per la pace tra i popoli, per la collaborazione internazionale in campo politico, economico e culturale, ed anche per organizzazioni internazionali quali l'ONU e l'UNESCO è di estrema importanza che le persone religiose – non importa se ebrei, cristiane o musulmane, indu, sikh, buddiste, confuciane, taoiste, o altro ancora – non contestino alle persone non religiose, che si definiscono 'umaniste' o 'marxiste', la possibilità di rappresentare e difendere a loro modo la dignità e i diritti dell'uomo, insomma un'etica umana. In realtà, i credenti e i non credenti devono sostenere quello che è detto nell'articolo 1 della Dichiarazione dei diritti dell'uomo, emanata dalle Nazioni Unite il 10 dicembre 1948 dopo la seconda guerra mondiale con i suoi cinquantacinque milioni di morti: «Tutti gli esseri umani nascono liberi e uguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione e di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza».

Da qui risulta anche il diritto alla *libertà religiosa*, che logicamente comporta anche il diritto all'*assenza di religione*: «Ogni individuo ha diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione; tale diritto include la libertà di cambiare religione e fede, e la libertà di manifestare, isolatamente o in comune, in pubblico o in privato, la propria religione o il proprio credo

nell'insegnamento, nelle pratiche, nel culto e nell'osservanza dei riti» (articolo 18).

Tutto questo sembra si lasci giustificare facilmente con la ragione umana, senza alcun principio di fede. Perché, quindi, l'uomo non deve – come richiedeva Immanuel Kant nel suo scritto programmatico *Che cos'è l'illuminismo?* – superare il suo «stato di minorità che deve imputare a se stesso», l'«incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro», e di fare uso del proprio intelletto anche nella fondazione di un'etica della ragione? Secondo Kant, questa incapacità non dipende da «un difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di coraggio»: «Abbi il coraggio di servirti della tua intelligenza!». Perciò anche oggi molti filosofi e teologi moralisti sostengono e difendono un'autentica autonomia umana in tutte le decisioni pratiche dell'uomo, un'autonomia morale che neppure la fede cristiana può semplicemente eliminare. Certo, proprio i teologi moralisti sanno, e a ragione, che questa autonomia morale è insieme esposta a pericoli. Perché?

4/ *Le difficoltà della ragione con l'etica*

«Da dove assumiamo questi criteri, che ci guidano e, dove è necessario, ci giudicano? Le scienze della natura non sono in grado di insegnarci simili norme», è quanto afferma un importante scienziato, il biologo evoluzionista e presidente della Deutsche Forschungsgemeinschaft, Hubert Markel, il quale nel contempo mette in guardia non soltanto da un fondamentalismo antiscientifico, ma anche da una scienza 'libera dai valori', che non ci dice più «perché mai dovremmo conoscere quello che essa ci insegna» (*Die Zeit* dell'8 settembre 1989).

Quello che Theodor W. Adorno e Max Horkheimer hanno analizzato, subito dopo la seconda guerra mondiale, come 'la dialettica dell'illuminismo' (1948), è diventato oggi patrimonio ampiamente comune: dipende dalla natura stessa dell'illuminismo razionale che la sua razionalità si converta facilmente

nell'irrazionalità. Non tutti i progressi della scienza sono già anche progressi dell'umanità. Ora, la limitata razionalità particolare delle scienze naturali e della tecnica non è l'intera, indivisa razionalità, cioè la razionalità veramente razionale. E una critica radicale, tale cioè da raggiungere le radici, della ragione aggredisce necessariamente proprio le radici di questa ragione, e dissolve con facilità ogni legittimazione razionale di verità e giustizia. Questo è il motivo fondamentale per cui Adorno e Horkheimer vedono l'illuminismo in preda a un inarrestabile processo di autodistruzione, e postulano un illuminismo che trascenda se stesso.

In effetti, i mali prodotti dalla scienza e dalla tecnologia non possono essere riparati semplicemente da un di più di scienza e di tecnologia. Proprio lo scienziato e il tecnico oggi ribadiscono che il pensiero scientifico e tecnologico è certamente capace di distruggere un *éthos* divenuto tradizionale ed estraneo alla realtà: e che molto dell'immoralismo, che ha invaso l'età moderna, non è il risultato della cattiva volontà, bensì l'involontario 'prodotto secondario' dell'industrializzazione, dell'urbanizzazione e della secolarizzazione. Ma il pensiero scientifico e tecnologico moderno si è rivelato incapace fin dall'inizio di fondare valori universali, diritti umani e criteri etici.

Anzi, anche la filosofia ha difficoltà oggi a fondare un'etica praticabile: da dove essa deve desumere i criteri per giudicare gli 'interessi' (Jürgen Habermas) che stanno dietro ad ogni 'conoscenza'? come deve la ragion pura distinguere tra interessi veri ed illusori, oggettivi e soggettivi, accettabili e rigettabili? come deve fissare in maniera puramente razionale le priorità e poi anche i limiti? Finora, a quanto sembra, le giustificazioni filosofiche delle norme concrete difficilmente sono andate oltre certe problematiche generalizzazioni e certi modelli utilitaristico-pragmatici, che per l'uomo medio sono di norma troppo astratti e che, in nessun caso, possono essere vincolanti in maniera universale. Essi falliscono proprio là dove nel caso concreto – e la cosa non è affatto rara – viene richiesto all'uomo un agire che non gli procura vantaggi e felicità ma che, anzi, va

contro i suoi interessi, un agire che può richiedere dei 'sacrifici' e in caso estremo, persino il sacrificio della vita?

C'è una domanda per la quale neppure Sigmund Freud, che voleva fondare la propria etica sulla ragione, conosceva una risposta: «Se mi domando perché mi sono sempre sforzato di essere onesto, indulgente con gli altri e possibilmente buono, e perché non ho rinunciato a comportarmi così anche dopo essermi accorto che questo atteggiamento si risolve in un danno, si diventa un'incudine per i colpi degli altri, che sono brutali e indegni di fiducia, ebbene, confesso di non saper dare una risposta» (lettera a J.J. Putnam dell'8 luglio 1915, citata in E. JONES, *Leben und Werk von S. Freud II*, Bern - Stuttgart 1960, 489 [trad. it., *Vita e opere di Freud*, Il Saggiatore, Milano 1962, 499]).

Che quindi con la ragion pura si possa far fronte ad ogni pericolo di sbandamento spirituale e di depravazione morale? Naturalmente, di fronte alla mancanza di aiuto da parte delle scienze naturali, della tecnologia e anche della filosofia, molti si traggono d'impaccio a modo proprio: l'interesse di molti contemporanei per gli oroscopi, incomprendibile per gli studiosi di astronomia, è dovuto pure esso a questo bisogno di un orientamento di fondo per importanti decisioni future, alla stessa maniera della diffusa ricerca di ogni sorta di aiuti psicologici seri e meno seri. Ma i grandi problemi *economico-tecnologici* del nostro tempo – dall'energia atomica alla manipolazione genetica e all'inseminazione eterologa fino alla difesa dell'ambiente e al conflitto Nord-Sud – sono diventati sempre più *problemi politico-morali* (come si è reso conto anche il Club di Roma), problemi che sono troppo gravosi ed esigenti per qualsiasi psicologia e sociologia. Chi oggi, in un tempo in cui siamo in grado di fare più di quello che possiamo, può dirci che cosa dobbiamo fare? Bisogna porsi l'interrogativo: le *religioni* qui hanno forse ancora un contributo da dare? Certo, anche la religione ha oggi le sue difficoltà molto particolari.

5/ Le difficoltà della religione con l'etica

Per molti uomini religiosi – ebrei e cristiani soprattutto, ma indubbiamente anche per i seguaci della religione cinese – è chiaro già da molto tempo ciò che forse anche nell'Islam e nell'induismo oggi alcuni avvertono come problema. Una *prima difficoltà*: alla fine del XX secolo meno che mai possiamo ricevere *dal cielo* o dal *Tao soluzioni morali fisse*, o possiamo ricavarle dalla Bibbia o da qualunque altro libro sacro: ciò non dice nulla contro i comandamenti etici, fondati trascendentemente, della Bibbia, del Corano, della *Torah* o degli scritti induisti o buddisti. Si dovrebbe però anzitutto ammettere che, da un punto di vista storico, le concrete norme etiche, i valori, le intuizioni e i concetti-chiave delle grandi religioni, secondo tutte le indagini storiche, si sono formati attraverso un processo dinamico-sociale estremamente complesso. Si comprende facilmente che là dove emergevano bisogni vitali, urgenze e necessità umane, si imponessero, per il comportamento umano, regole, priorità, convenzioni, leggi, precetti, indicazioni e costumi, insomma, determinate norme etiche. E, per questo, molto di quanto nella Bibbia viene annunciato come comandamento di Dio si trova già nel Codice di Hammurabi. Ciò significa che gli uomini hanno dovuto e devono continuamente mettere alla prova, in progetti e modelli, e spesso praticare e conservare per generazioni, certe norme e soluzioni etiche. Dopo periodi di accettazione e di abitudine si giunge alla fine al riconoscimento di tali norme vissute, a volte però si giunge anche – se il tempo è totalmente cambiato – alla loro contestazione e dissoluzione. Viviamo forse in tale tempo?

Una *seconda difficoltà* dovrebbe stare oggi anche sotto gli occhi delle persone religiose: per tutti i problemi e i conflitti si devono cercare ed elaborare *'sulla terra'* soluzioni differenziate. Sia in quanto ebrei, cristiani, musulmani, che in quanto seguaci di una religione indiana, cinese o giapponese, gli uomini sono responsabili della concreta configurazione della loro morale. In che misura? In quanto pure essi prendono le mosse dalle loro esperienze, dalla varietà della vita, e devono attenersi ai fatti. Neppure le persone religiose possono dispensarsi dal procurarsi informazioni e conoscenze sicure per tutti i concreti

campi problematici dall'etica sessuale all'etica dell'economia e della politica, e dall'operare ovunque con argomenti oggettivi per giungere così a controllati strumenti di decisione e, infine, anche a soluzioni praticabili. Proprio le persone religiose, che spesso hanno la testa nelle nuvole, dovrebbero oggi comprendere che non possono appellarsi ad un'autorità ancora così alta da togliere agli uomini l'autonomia intramondana; in questo senso, vale veramente quello che è stato elaborato nell'illuminismo: c'è un'autolegislazione etica, radicata nella coscienza, e un'autoresponsabilità in vista della nostra autorealizzazione e della configurazione del mondo.

Gli uomini religiosi hanno dovuto prestare attenzione anche a una *terza difficoltà*: di fronte alla realtà così stratificata, mutevole, complessa e spesso indominabile, della società tecnologica, neppure le religioni evitano di applicare *metodi scientifici* per indagare nella maniera più spregiudicata questa realtà alla luce delle sue leggi oggettive e delle sue possibilità future. Certamente non ogni medio cristiano, ebreo, musulmano, indu ha bisogno di applicare questi metodi scientifici. La coscienza prescientifica di determinate norme etiche, nella misura in cui ancora esista, conserva naturalmente ancora oggi la sua fondamentale importanza per una gran parte di persone credenti. E fortunatamente sono ancora molte le persone che in determinate situazioni agiscono in maniera 'spontaneamente' giusta, senza aver letto un trattato filosofico o teologico di morale. Tuttavia, proprio le valutazioni erronee (ad esempio, nei confronti della guerra, della razza, della condizione della donna o del significato della regolazione delle nascite), in cui nel corso della storia moderna sono incorse parecchie religioni, hanno messo in luce che la vita moderna è diventata troppo complessa perché, nella determinazione di norme etiche concrete – proprio per quanto riguarda la sessualità o l'aggressività, ma anche il potere economico o politico –, si possa prescindere, con ingenua cecità nei confronti della realtà, da dati empirici e da intuizioni assicurati scientificamente.

Da un punto di vista positivo ciò significa che oggi un'etica moderna è avviata al contatto con le scienze naturali e umane: al contatto con la psicologia e la psicoterapia, con la sociologia

e la critica della società, con l'etologia, la biologia, la storia della civiltà e l'antropologia filosofica. Qui le religioni, le loro guide e i maestri responsabili, non dovrebbero mostrare nessuna paura di contatto: proprio le scienze umane offrono loro una crescente quantità di conoscenze antropologiche relativamente sicure e di informazioni importanti per l'agire, che possono venire utilizzate come solidi strumenti di decisione – anche se non possono sostituire le fondazioni e le norme ultime dell'*éthos* umano. Infatti, proprio qui, le religioni hanno da offrire il loro specifico contributo.

6/ *Le religioni – fondamento possibile dell'éthos*

Ribadiamo ancora una volta che anche l'uomo senza religione può condurre una vita autenticamente umana e, quindi, in questo senso, morale; appunto questa è l'espressione dell'autonomia intramondana dell'uomo. L'uomo senza religione però, anche se dovesse seguire norme morali incondizionate, non può fare una cosa: fondare l'*incondizionatezza* e l'*universalità* dell'obbligazione etica. Resta incerto perché io debba seguire tali norme incondizionatamente, cioè in ogni caso e ovunque – anche là dove esse sono in pieno contrasto con i miei interessi. Infatti, qual è in fondo il valore di un *éthos* che non si impone senza se e ma, cioè incondizionatamente, 'categoricamente' (Kant)?

Tuttavia, dalle condizionatezze finite dell'esistenza umana non si può dedurre un dovere incondizionato, 'categorico'. E neppure un'astratta, ipostatizzata, 'natura umana' (come istanza di fondazione) potrebbe obbligare incondizionatamente a qualcosa. La stessa 'sopravvivenza dell'umanità', che nessun singolo deve minacciare, perché dovrebbe imporsi a qualcuno personalmente in termini così categorici? anzi, perché un delinquente – nel caso che non corra alcun rischio – non deve uccidere i suoi ostaggi, perché un dittatore non deve fare violenza a un popolo, perché un gruppo economico non deve sfruttare un paese, perché una nazione non deve incominciare una

guerra, perché in caso di necessità un blocco di potenze non deve lanciare i missili contro l'altra metà dell'umanità, se ciò corrisponde appunto all'interesse più originario e se non c'è nessuna autorità trascendente che valga incondizionatamente per tutti? perché tutti devono agire in maniera incondizionatamente diversa? è sufficiente qui l'appello alla ragione? nel nome della 'dea ragione' non è stato giustificato il terrore della Rivoluzione francese?

Per dare qui soltanto brevemente la risposta di fondo: oggi – dopo l'esaltazione nietzschiana dell'"al di là del bene e del male" – non si può più contare su un 'imperativo categorico', quasi innato in ogni uomo, che comanda di elevare il bene di *tutti* gli uomini a criterio del *proprio* agire. No, il categorico dell'esigenza etica, l'incondizionatezza del dovere, non può essere giustificato dall'uomo. Dall'uomo condizionato in molti modi, ma soltanto da qualcosa di *incondizionato*: da un assoluto che può conferire un senso superiore, e che abbraccia e penetra il singolo uomo, anche la natura umana, anzi, l'intera comunità umana. Ciò può essere soltanto la stessa realtà ultima, somma, che, se anche non dimostrata razionalmente, può però venire ammessa con ragionevole fiducia – comunque essa venga chiamata, compresa e interpretata nelle diverse religioni. Almeno per le religioni profetiche – ebraismo, cristianesimo e Islam – *l'unico incondizionato*, presente in tutto ciò che è condizionato e capace di fondare l'incondizionatezza e l'universalità delle esigenze etiche, è quel fondamento, quel sostegno, quel fine originario dell'uomo e del mondo, che noi chiamiamo *Dio*. Questo fondamento, questo sostegno e questo fine originario non significa per l'uomo una determinazione estranea. Al contrario, tale giustificazione, fondazione e orientamento dischiude all'uomo la possibilità di un vero essere e agire autonomo, rende possibile l'autolegislazione e l'autoresponsabilità. Rettamente intesa, la teonomia non è quindi eteronomia, ma fondamento e garanzia dell'autonomia umana.

Comunque venga giustificata l'incondizionatezza dell'esigenza etica nelle diverse religioni, sia che esse derivino le loro esigenze più direttamente da un misterioso assoluto o da una

figura rivelata, oppure da una tradizione antica o da un libro sacro, una cosa è certa: le religioni possono proporre le loro esigenze etiche con un'autorità totalmente diversa da quella di una semplice istanza umana. Esse, infatti, parlano con autorità assoluta e proprio così – per far nostra una descrizione della religione proposta dall'ateo Freud – sono espressione dei «desideri più antichi, più forti, più pressanti dell'umanità» (*Zukunft einer Illusion*, in *Studienausgabe IX*, p. 164 [trad. it., *L'avvenire di un'illusione*, in *Opere di Sigmund Freud 10*, Boringhieri, Torino 1978, 460]). Ed esse li esprimono, non soltanto con parole e concetti, dottrine e dogmi, ma anche con simboli e preghiere, riti e feste – quindi in maniera sia razionale che emotiva. Infatti le religioni possiedono mezzi atti a formare l'intera esistenza umana – e ciò è dimostrato storicamente, ha una sua funzione culturale e si concretizza individualmente.

Ovunque però si parli, in questo o in altro modo, della religione come fondamento della morale, si incontra l'obiezione, secondo cui le religioni non sarebbero affatto concordi e le loro enunciazioni – non soltanto quelle sull'assoluto, ma anche quelle sull'*éthos* dell'uomo – sarebbero diverse, anzi contrastanti. In effetti, le religioni non offrono concezioni teoriche e pratiche totalmente diverse e in contrasto tra loro? È questo un interrogativo che non possiamo evitare se vogliamo renderci conto dell'apporto delle diverse religioni a un *éthos* universale.

7/ *Dissenso e consenso delle religioni: precetti, vizi, virtù globali*

Il dissenso tra le grandi religioni è così evidente che soltanto un visionario può temere che durante la sua vita si realizzi un'unica religione universale, alla quale alcuni teorici aspirano come a un ideale. Personalmente credo a una possibile *unità tra le chiese cristiane*: al superamento di tutte le scomuniche reciproche a favore di una fondamentale comunione, che rappresenterebbe una diversità riconciliata, un'unità nella molteplicità. Non credo invece all'unità delle religioni universali, che rappresentano vie diverse e non si possono certo praticare con-

temporaneamente. Una tale unità delle religioni universali non è nemmeno necessaria fin quando consideriamo anche le altre religioni come vie in sé legittime della salvezza. Ciò di cui noi invece abbiamo bisogno e in cui io spero è la *pace tra le religioni*; infatti, senza la pace tra le religioni non ci sarà mai pace tra le nazioni! Perciò è importante che, al di là di tutte le divergenze, cerchiamo di riconoscere anche un certo accordo o per lo meno una convergenza.

Ora, le diverse religioni si distinguono sia nelle loro scritte e dottrine che nei loro riti e istituzioni, come anche in fondo nella loro etica e disciplina. I seguaci delle diverse religioni di solito conoscono troppo bene gli uni degli altri solo ciò in cui essi, proprio nella prassi, non concordano in maniera stridente. I cristiani, ad esempio, sanno che i musulmani e i buddisti devono astenersi da ogni sorta di alcol; questi, a loro volta, di regola sanno che ciò è permesso ai cristiani. Ebrei e musulmani sanno che i cristiani possono mangiare carne di maiale; ma questi sanno che ciò è considerato cosa impura da ebrei e musulmani. I sikh e gli ebrei più ortodossi non possono tagliarsi la barba e i capelli, cosa che invece possono fare gli indù e anche i cristiani e i musulmani. I cristiani possono uccidere gli animali, non invece i buddisti. I musulmani possono avere più donne, i cristiani soltanto una, e così via.

Ma i seguaci delle diverse religioni sanno anche altrettanto bene che cosa hanno in comune proprio nell'*éthos*? No certamente. Perciò, quello che unisce tutte le grandi religioni dovrebbe venire messo chiaramente in luce in dettaglio sulla base delle fonti – un compito importante ed esaltante per gli studiosi delle diverse religioni! Comunque già nello stadio attuale della ricerca si possono mettere in luce alcuni importanti elementi comuni. Infatti – cosa che si potrebbe documentare facilmente non soltanto le religioni profetiche di origine semitica del Vicino Oriente, ma anche le religioni mistiche di origine indiana, preoccupate dell'unità con l'assoluto, e infine anche le religioni sapienziali di tradizione cinese, incentrate sull'armonia cosmica, concordano pienamente in alcuni *imperativi etici fondamentali*:

- Non uccidere gli innocenti
- Non mentire e mantieni le promesse

- Non rompere il matrimonio e non commettere atti di libidine
- Fa' il bene.

Tutte queste sono *esigenze etiche elementari dell'umanità*. Indubbiamente si sarebbero conseguiti risultati enormemente superiori se tutte le grandi religioni, i loro capi e maestri, con tutti i mezzi e le possibilità a loro disposizione, si fossero impegnati a favore di tali esigenze etiche elementari comuni, così che esse sarebbero diventate qualcosa come le colonne portanti di un comune *éthos* fondamentale del mondo.

Se pertanto la parte del Decalogo ebraico, dedicata al prossimo, ha i suoi paralleli diretti o indiretti in tutte le altre religioni, persino nel buddismo, lo stesso probabilmente va detto del catalogo cristiano delle virtù e dei vizi: ad esempio, i sette *peccati capitali o radicali*, secondo l'elenco che risale a Gregorio Magno – superbia, invidia, ira, avarizia, lussuria, intemperanza e indolenza (etico-religiosa); e le quattro *virtù cardinali*, ereditate dai greci, della prudenza, giustizia, fermezza e temperanza. Non si possono forse trovare paralleli di questi vizi condannati e di queste virtù auspiccate dal cristianesimo anche in tutte le altre grandi religioni? non ci sono forse peccati diffusi universalmente, qualcosa come dei '*vizi universali*', ma fortunatamente anche virtù richieste universalmente, qualcosa quindi come delle '*virtù universali*'? perché le religioni universali non dovrebbero potersi trovare unite nella lotta contro i vizi e nella promozione delle virtù universali?

Tutto ciò potrebbe venire facilmente confermato alla luce delle altre religioni. Se, ad esempio, nel buddismo sono tenute in alta considerazione l'autosufficienza e la mancanza di invidia; se il mondo deve sì venire stimato, ma non semplicemente sfruttato; se l'uomo deve essere visto sempre come fine, e mai come mezzo; se il sapere è più importante della ricchezza, e la saggezza più del sapere; se il dolore non è motivo di disperazione, allora di tutti questi modi di comportamento – nonostante tutte le differenze di contesto generale – si potranno trovare dei paralleli anche nel mondo cristiano. Oppure, se il musul-

mano esalta soprattutto il senso dell'ordine e l'aspirazione alla giustizia, se le virtù del coraggio e della serenità occupano un posto particolarmente importante, ma il musulmano deve contemporaneamente caratterizzarsi per l'indulgenza, l'umiltà e lo spirito comunitario, allora si troveranno sicuramente paralleli di tutte queste virtù anche nel cristianesimo e nell'ebraismo.

In verità, proprio l'ultimo esempio dimostra che in tutte le religioni ci si dovrebbe anche continuare a chiedere in maniera *autocritica* che cosa, in verità, deve essere stato l'originariamente cristiano (l'originariamente musulmano, ebraico, buddista, ecc.). Infatti, per quanto riguarda il ricordato esempio, soltanto se si torna ad interrogarsi sul Gesù originario dei vangeli si può riconoscere che del cristianesimo non fanno parte soltanto la mitezza d'animo e l'umiltà, ma anche la dimensione profetica e militante. Questo Gesù dei vangeli, infatti, altrettanto poco quanto il profeta Maometto si lascia comprendere come una figura debole, mite, remissiva, dolce e umile, sull'esempio di quanto è stato fatto nel pietismo o anche nel cattolicesimo dei secoli XIX e XX («cuor di Gesù!»): un'immagine fragile di Gesù, contro la quale a ragione si è rivoltato nella sua giovinezza il figlio di pastori, Friedrich Nietzsche. Le fonti evangeliche mettono invece in chiarissima luce come Gesù di Nazaret fosse un critico estremamente aggressivo dei gerarchi e dei teologi di corte, e come in lui si conciliassero disinteresse e coscienza di sé, umiltà e durezza, mitezza e aggressività. E, viceversa, nel combattivo profeta, capitano e uomo di stato Maometto non si può trovare anche qualcosa del disinteresse, dell'umiltà, della mitezza e della non-violenza di Gesù di Nazaret? Né il Nuovo Testamento né il Corano e le altre scritture sacre finora sono stati studiati alla luce di tali convergenze globali.

Su un punto si esprime in maniera particolarmente forte la convergenza etica delle religioni. In quel principio fondamentale, che per lungo tempo si è attribuito esclusivamente a Gesù di Nazaret: la cosiddetta '*regola aurea*'. Essa chiede che si tratti il prossimo così come vogliamo essere trattati noi stessi. Oggi sappiamo che già il grande rabbi Hillel (circa 20 a.C.) conosceva questa regola aurea, sia pure in una formulazione negativa,

egli anzi la definiva addirittura la *summa* della legge scritta; nella diaspora ebraica essa compare anche in formulazione positiva.

Eppure, anche Confucio, molte centinaia di anni prima della nascita di Cristo, conosceva, in forma negativa, questa regola aurea. E si potrà dire che essa, in questa forma o in altra simile, è conosciuta in tutte le grandi religioni: «Non fare agli altri quello che non vuoi sia fatto a te». Oppure, in forma positiva: «Fa' agli altri quello che vuoi sia fatto a te». L'imperativo categorico di Kant, in fondo, è una modernizzazione e una secolarizzazione della regola aurea.

Ora però, con questo, è anche venuto in chiaro come l'umanità autentica rappresenti un punto di convergenza delle grandi religioni.

8/ *L'umano come criterio di verità*

In un Simposio parigino dell'UNESCO dal titolo «Non c'è pace nel mondo senza la pace tra le religioni» (1988), ho sostenuto la tesi, secondo cui può essere una religione vera e buona soltanto la religione che promuove il vero essere umano, l'umanità. Le precedenti riflessioni possono rafforzare questa tesi. Infatti, in tutte le convergenze da me ricordate, si tratta in fondo di questo: che l'uomo si comporti in maniera veramente umana nei confronti del suo prossimo. In questo senso, il *vero essere umano* è in effetti il presupposto della vera religione. *L'umanità* è l'esigenza minima di tutte le religioni. Le religioni, che non realizzano in se stesse i diritti umani, oggi non sono più credibili.

Nel contempo, però, si è chiarito anche il concetto opposto: la vera religione, in quanto è rivolta in questa forma al prossimo, è il compimento della vera umanità. La religione (nel senso sopradescritto della determinazione del giusto rapporto tra teonomia ed autonomia) si rivela qui come il presupposto ottimale per la realizzazione dell'umano. Se tra gli uomini ci deve

essere l'umanità come dovere incondizionato e universale, allora è necessario che tra essi ci sia la religione.

E i sistemi teoretico-concezionali di riferimento, totalmente diversi, delle diverse religioni? non mettono in questione le convergenze ricordate? A ciò si può ora rispondere: in fondo nell'*éthos* non è importante il diverso sistema teoretico di riferimento, ma ciò che, in maniera del tutto pratica, deve venire compiuto o omesso nella vita vissuta. E, in riferimento a questa prassi, gli uomini religiosi nel senso migliore del termine, provenienti da religioni diverse, si sono sempre incontrati e compresi.

Che, in fondo, all'uomo concreto, tormentato, ferito o abietto, l'aiuto provenga da un comportamento cristiano o buddista, ebraico o induista, per l'interessato potrebbe essere inizialmente indifferente. E, in questo senso, sia nel grande che nel piccolo, si può giungere a un *agire e omettere comune*, anche se i presupposti teorici e le implicazioni delle diverse religioni sono del tutto diversi.

Tutto ciò viene chiaramente confermato da una Dichiarazione emessa già nel 1970 a Kyoto (Giappone) dalla Conferenza mondiale delle religioni per la pace, la quale esprime in maniera eccellente quello che potrebbe essere un concreto *éthos* universale di base, *un'etica universale delle religioni mondiali al servizio della società mondiale*: «Riuniti per confrontarci sul tema fondamentale della pace, abbiamo scoperto che le cose che ci uniscono sono più importanti di quelle che ci dividono. Ci siamo resi conto che possediamo in comune:

- una convinzione sulla fondamentale unità della famiglia umana, sull'uguaglianza e sulla dignità di tutti gli uomini;
- un sentimento dell'inviolabilità della singola e della propria coscienza;
- un sentimento del valore della comunità umana;
- la convinzione che potere non equivale a diritto, che il potere umano non è né autosufficiente né assoluto;
- la fede che, in fondo, l'amore, la compassione, l'abnegazione, la forza dello spirito e della veracità interiore

- hanno un potere più grande dell'odio, dell'inimicizia e degli interessi privati;
- un sentimento del dovere di stare dalla parte dei poveri e degli oppressi contro i ricchi e gli oppressori;
 - la profonda speranza che, alla fine, vincerà la volontà buona».

(traduzione dal tedesco di GIOVANNI MORETTO)

Il concilio dimenticato

Il concilio Vaticano II è stato dimenticato?

Sul tavolo di casa nostra a Sursee (Svizzera), attorno al quale continuamente si discuteva di politica, i nostri genitori portavano di quando in quando il discorso sulla *prima guerra mondiale*, che per noi bambini sembrava distare tre, quattro decenni. Tutti i dialoghi e le immagini, però, lasciavano in noi bambini soltanto una impressione assai vaga, confusa, dell'evento storico mondiale. A noi mancava l'esperienza personale.

A questo ripenso oggi spesso quando parlo di quello storico avvenimento mondiale che è stato *il concilio Vaticano II (1962-1965)*, che per noi, uomini d'oggi, è passato già da quattro decenni e che, perciò, la metà della nostra popolazione conosce soltanto per sentito dire o da qualche immagine. Non da ultimo per questo motivo, nelle mie memorie, *Erkämpfte Freiheit*, ho raccontato la drammatica e complessa storia di questo concilio, come di persona ho potuto viverla e per una piccolissima parte ho potuto contribuire a formarla. Questo mi dispensa dal dovere di riferire qui sullo svolgimento, di ripetere impressioni, di inserire aneddoti, di caratterizzare papi e determinati vescovi e teologi. In questo contributo posso concentrarmi sull'essenziale, seguendo due parole chiave: eredità e compito.

1/ Eredità

Eredità: il concilio Vaticano II, con le sue costituzioni e i suoi decreti, con le sue decisioni e i suoi impulsi, ci ha lasciato

una eredità preziosa, sebbene problematica. Una eredità che, anziché raccogliere e far fruttare, si può anche rifiutare o perlomeno lasciare inutilizzata. Ma quanto povere sarebbero la chiesa cattolica e la cristianità nel suo complesso senza questo concilio! Nessun'altra chiesa, dal tempo della Riforma in poi, ha compiuto una simile riforma. Ma procediamo con ordine e senza grande dissociazione.

Punto 1: Se questo concilio non ci fosse stato, nella chiesa cattolica si continuerebbe a considerare *libertà di religione e tolleranza* come prodotti nocivi del moderno spirito del tempo; nei paesi cattolici si continuerebbe a rifiutare alle altre comunità religiose ("eretiche") la libertà di religione.

Dopo lunghe e dure discussioni, il Vaticano II ha compiuto una svolta che per gli ideologi dell'infalibilità era difficilmente pensabile: che ogni persona abbia il diritto alla libertà di religione; che possa agire, proprio nelle cose religiose, secondo la propria coscienza, libera da ogni costrizione; che ogni comunità religiosa abbia il diritto al libero esercizio pubblico della religione, secondo le sue proprie leggi.

A partire dal Vaticano II, in effetti, nei paesi cattolici è complessivamente cessata la discriminazione dei protestanti. Più nessun impedimento per loro alla formazione di pastori, all'erezione di edifici ecclesiastici, alla diffusione della Bibbia e alla collaborazione nel dare un'impronta alla vita sociale. Questa libertà religiosa vissuta giovò ovviamente anche ai cattolici che vivevano in regioni a "predominio" protestante.

Punto 2: Se questo concilio non ci fosse stato, la chiesa cattolica continuerebbe a sottrarsi al *movimento ecumenico*, continuerebbe a condurre contro le altre confessioni guerre fredde con penna e lingua appuntite. Ancor sempre delimitazione polemica, e persino separazione combattiva in teologia e nella società – e tutto questo, è ovvio, reciprocamente!

Il Vaticano II ha riconosciuto, sebbene con grande fatica, la corresponsabilità colpevole dei cattolici nella divisione della chiesa e la necessità della riforma continua: non più un semplice "ritorno" degli altri a una chiesa cattolica immutabilmente rigida, ma un rinnovamento della propria chiesa nella vita e

nella dottrina secondo il Vangelo, quale premessa per una auspicabile riunificazione. Agli altri cristiani ci si rivolge come a comunità o chiese cristiane. A nuovi dogmi e a nuove condanne, però, il concilio ha espressamente rinunciato per volere di papa Giovanni.

In verità, a partire dal concilio Vaticano II nella chiesa cattolica si è ampiamente radicato un atteggiamento ecumenico. A tutti i livelli si sono imposti conoscenza reciproca, dialogo e collaborazione, e anche preghiere comuni e una crescita delle comunità liturgiche. Avvicinamenti ecumenici si registrano pure nella teologia: particolarmente evidenti nella esegesi biblica, nella storia della chiesa, nella pedagogia religiosa e nella teologia pratica, ma a perdita d'occhio anche nella dogmatica. Questo fa sorgere la domanda perché anche in Germania (come negli Stati Uniti) non si porti avanti, nel segno dell'ecumenismo e della scarsità di mezzi nei bilanci pubblici, l'integrazione delle facoltà teologiche. Da noi, a Tubinga, subito dopo il concilio eravamo più avanti di quanto non lo siamo oggi. Ma anche il rapporto delle comunità cristiane tra di loro e specialmente dei loro parroci è decisamente migliorato sotto l'influsso del Vaticano II e contemporaneamente anche del Consiglio ecumenico delle Chiese (WCC); in molti casi il rapporto è diventato collegiale, anzi amichevole.

Punto 3: Se questo concilio non ci fosse stato, le altre *religioni del mondo* sarebbero per la chiesa ancor sempre oggetto soprattutto dello scontro negativo e polemico e di strategie missionarie di conquista. Ostilità specialmente nei confronti dei musulmani e in particolare degli ebrei. L'antisemitismo nazionalsocialista, a sfondo razzista, sarebbe stato impossibile senza il secolare antiebraismo religioso delle chiese cristiane.

Per il concilio Vaticano II, però, tutti i popoli, con le loro differenti religioni, formano una sola comunità: in modi diversi cercano di rispondere alle stesse domande fondamentali sul senso della vita e sul cammino dell'esistenza. Nulla, dunque, dovrebbe venire rifiutato di ciò che nelle altre religioni è vero e santo – il risplendere dell'unica verità che illumina tutti gli uomini. Parole di stima per l'induismo, il buddismo e particolarmente per l'islam, che – secondo l'esempio di Abramo

– insieme con i cristiani adora l'unico Dio e venera Gesù come profeta di Dio. L'ostilità tra cristiani e musulmani deve far posto alla comprensione e all'impegno comune per la giustizia sociale, per la pace e la libertà. In modo speciale, però, la chiesa cristiana è legata alla religione ebraica, dalla quale è nata e con cui condivide le sacre Scritture. Per la prima volta viene decisamente rifiutata da un concilio una "colpa collettiva" del popolo ebreo di allora, o addirittura di oggi, nella morte di Gesù, si prende posizione contro un rigetto o una maledizione dell'antico popolo di Dio, anzi si deplorano «gli odî, le persecuzioni e tutte le manifestazioni dell'antisemitismo dirette contro gli ebrei in ogni tempo e da chiunque» e al tempo stesso si auspicano «mutua conoscenza e stima» (dichiarazione *Nostra aetate*, n. 4).

Non è da trascurare: dal concilio Vaticano II in poi la conoscenza e la stima delle altre religioni e particolarmente dell'ebraismo sono enormemente cresciute – nella predicazione, nella catechesi, negli studi e nei dialoghi. Ogni discriminazione a motivo di razza, colore della pelle, condizione o religione è da allora vietata. Ci si riconosce nella fraternità di tutti gli esseri umani sotto l'unico Dio. Anche la possibilità della salvezza dei non cristiani, perfino degli atei in buona fede, ossia che vivono secondo coscienza, viene esplicitamente riconosciuta.

Punto 4: Se questo concilio non ci fosse stato, la *liturgia* cattolica continuerebbe ad essere una liturgia clericale celebrata in una lingua straniera incomprensibile, alla quale il popolo "assistente" solo passivamente, in "uffici solenni" in latino e in "messe private" sussurrate rivolti a una parete.

Il Vaticano II ha fatto ridiventare la celebrazione dell'eucaristia la liturgia dell'intero popolo sacerdotale: forma comprensibile, partecipazione attiva di tutti nella preghiera e nel canto comuni e nel ricevere la comunione. Il tutto quale felice realizzazione delle richieste dei Riformatori: le medioevali messe private praticamente abolite a vantaggio della celebrazione comunitaria; il calice ai laici permesso almeno in determinate situazioni; introduzione della lingua del popolo e, in tal modo, adattamento della liturgia alle differenti nazioni; infine, semplificazione e concentrazione dei riti sull'essenziale.

Punto 5: Se questo concilio non ci fosse stato, teologia e spiritualità della *Bibbia* continuerebbero, nella chiesa cattolica, ad essere trascurate nella predicazione, nella teologia di scuola e nella pietà privata. Praticamente la tradizione ecclesiale posta, nella teoria e nella prassi, sopra la sacra Scrittura – e il magistero sopra entrambe. Il rinnovamento biblico incontrò, come quello liturgico, molte difficoltà. Contro i metodi moderni della spiegazione della Scrittura si praticò il rifiuto.

Il Vaticano II ha riconosciuto, purtroppo senza definire chiaramente il rapporto fra Scrittura e tradizione, l'importanza preminente della Bibbia: ogni annuncio ecclesiale, predicazione, catechesi, e soprattutto l'intera vita cristiana devono essere alimentati e guidati dalla Scrittura. Il magistero non sta al di sopra della Parola di Dio, bensì deve porsi al suo servizio. Gli studi storico-critici della Bibbia vengono incoraggiati. Lo studio della Scrittura dovrebbe essere, per così dire, l'anima della teologia.

Di fatto, dal Vaticano II in poi la legittimità di una genuina esegesi storico-critica non è più contestata e, a prescindere da casi eccezionali, è difficile che venga impedita. La cosiddetta inerranza della Scrittura viene rivendicata al massimo per la verità salvifica, non però per le affermazioni puramente scientifiche e storiche. L'accesso alla Scrittura per tutti i credenti viene facilitato grazie a traduzioni di pregio e in parte anche ecumeniche. Nella liturgia, una lettura comprensibile della Scrittura, secondo un nuovo e più ricco e vario ordinamento delle pericopi. Nessuna liturgia domenicale senza predica. Ripristino della liturgia della Parola anche indipendentemente dalla celebrazione dell'eucaristia, e in determinate circostanze guidata da laici.

Punto 6: Se questo concilio non ci fosse stato, la *chiesa* continuerebbe ad essere compresa come un "impero romano" soprannaturale, con al vertice il papa, come sovrano assoluto, sotto di lui l'"aristocrazia" dei vescovi e dei preti, e infine, in funzione passiva, il "popolo suddito" dei fedeli. Nel complesso un'immagine di chiesa clericale, giuridicizzata e trionfalistica.

Il concilio Vaticano II critica questa immagine di chiesa e comprende la chiesa – sebbene con fatali compromessi tra

immagine di chiesa medioevale e immagine biblica – di nuovo fondamentalmente non come piramide gerarchica, bensì come comunità di fede, come *communio*, come popolo di Dio, continuamente in cammino nel mondo. Un popolo di pellegrini immerso nel peccato e nella provvisorietà, che deve essere disponibile a una costante riforma. I detentori degli uffici stanno non sopra, ma dentro il popolo di Dio, non come suoi padroni, ma come suoi servitori. Il sacerdozio universale dei fedeli va tenuto in grande considerazione.

In realtà, dal Vaticano II in poi le chiese locali, nel quadro della chiesa universale, vengono di nuovo prese sul serio sotto prospettive molto diverse: in quanto comunità liturgiche esse sono originariamente chiesa. I vescovi devono riscoprire, senza pregiudizio del primato papale, una comune, collegiale responsabilità per la guida dell'intera chiesa – per questo l'istituzione di un sinodo dei vescovi. Dappertutto ci sono oggi consigli diocesani e consigli parrocchiali composti da religiosi e laici. Ma anche al di fuori della chiesa cattolica vengono riconosciute chiese e comunità ecclesiali: il concilio rifiuta una equivalenza tra chiesa di Cristo e chiesa cattolica visibile.

Punto 7: Se questo concilio non ci fosse stato, il *mondo secolare* continuerebbe ad essere considerato in modo prevalentemente negativo. Ancora nel XX secolo la chiesa cattolica, che dopo la Riforma e l'Illuminismo aveva perduto la signoria medioevale sul mondo, si è volentieri compresa come baluardo assediato. In modi difensivi e offensivi essa ha cercato di assicurarsi i suoi diritti tradizionali, con atteggiamenti ostili, anzi spesso di rifiuto nei confronti del progresso scientifico, culturale, economico e politico dell'umanità moderna.

Anche in relazione al mondo secolare il Vaticano II ha compiuto una svolta positiva. La chiesa, oggi, vuole essere solidale con l'intera umanità, vuole con essa collaborare, non rifiutare domande, bensì dare ad esse risposta. Anziché polemica, dialogo; anziché conquista, testimonianza convincente.

Nessun dubbio che la chiesa cattolica, dal Vaticano II in poi, abbia accolto molte delle richieste dell'Illuminismo e che oggi prenda posizione in modo deciso per dignità, libertà e diritti dell'uomo, a favore dello sviluppo e del miglioramento

della comunità umana e delle sue istituzioni, per un sano dinamismo di ogni umana creatività. Lo provano: il rifiuto totale della guerra; il riconoscimento della democrazia e della pacifica separazione tra stato e chiesa; la collaborazione a una comunità internazionale dei popoli; la difesa dei deboli (popoli e singoli) nella vita economica, sociale e politica; la riconosciuta importanza dell'amore tra partner, della responsabilità personale nella vita matrimoniale; la morale sessuale più consona ai tempi...

Una morale sessuale più consona ai tempi? A Roma? Al più tardi su questo punto molti lettori sollevaranno *obiezioni*: una morale sessuale più moderna? E come si pronuncia, a questo riguardo, l'enciclica *Humanae vitae* contro la contraccezione? Anch'essa appartiene all'eredità del Vaticano II? Purtroppo devo loro rispondere: sì e no. Essa in realtà non è un documento conciliare, tuttavia sicuramente una ipoteca conciliare! Quell'enciclica si basa su uno dei numerosi fatali compromessi tra una maggioranza schiacciante orientata in senso riformistico e un esiguo partito di curia che poteva disporre del potere dell'apparato nelle commissioni e nella segreteria generale del concilio. Così, non posso più continuare a nascondere che l'eredità del Vaticano II, assieme a molti crediti, comprende proprio anche delle ipoteche: compromessi, oscurità, omissioni, unilateralità, regressi, errori – pesi ereditari che nei passati quattro decenni ci hanno dato infinitamente molto da fare.

2/ *Compito*

Naturalmente abbiamo sperato, la stragrande maggioranza dei vescovi e dei teologi aperti alle riforme, nel 1965, che le questioni in concilio accantonate o rimandate, taciute o vietate, potessero trovare risposta positiva, dopo il concilio, da parte del papa, del sinodo dei vescovi e delle conferenze episcopali. Ma ormai è noto: la maggioranza favorevole alle riforme, insieme al sinodo dei vescovi degradato a inefficace organo consultivo, dopo il concilio venne contrastata da un apparato curiale avverso alle riforme, che non voleva il concilio fin dal principio, che continuò a ostacolarlo nel suo corso e in seguito

si rifiutò di assumerne il compito. Con crescente sfrontatezza questo apparato bloccò le riforme con encicliche e dichiarazioni reazionarie e soprattutto mediante una politica personalistica mirata: vescovo e cardinale diventa solamente chi ha superato il test di garanzia romano. Quanto più passa il tempo, tanto più diventa evidente questa situazione: il sistema romano dell'assolutismo, del clericalismo e del celibatismo, che si impose nell'XI secolo, era stato certo profondamente scosso dal concilio, ma non ancora eliminato. Anzi, la burocrazia curiale si diede da fare in tutti i modi per restaurare questo sistema *urbi et orbi*, sebbene rappresenti l'ostacolo principale per una riconciliazione con le chiese ortodosse dell'Oriente e le chiese della Riforma dell'Occidente.

In realtà la curia non ha respinto l'eredità del concilio in ogni forma, come hanno fatto i cattolici tradizionalisti sotto la guida dell'arcivescovo Lefèbvre. Ha lasciato tuttavia che l'eredità in molti modi rimanesse inutilizzata e in parte anche la dilapidò. Passaggi conciliari conservatori, strappati dalla curia al concilio, divennero affermazioni guida. Tutto venne interpretato decisamente guardando al passato e i nuovi approcci epocali che orientavano in avanti vennero modificati in punti decisivi. Nonostante la richiesta del concilio, nessuna accettazione delle conoscenze provenienti dalle scienze bibliche (o dalla storia dei dogmi); piuttosto una noiosa teologia neoscolastica continuamente riprodotta di bel nuovo e un autoritario *Codex iuris canonici* rimesso a nuovo.

E a questo proposito sarebbe stata una cosa facile, con buona volontà e un po' più di competenza teologica, trovare una soluzione ai problemi che si ponevano. Nel mio breve bilancio del Vaticano II, pubblicato già verso la fine del concilio, nel 1965, e inviato a papa Paolo VI, dopo aver evidenziato i risultati positivi, indicavo anche i *pericoli* incombenti nel tempo postconciliare: crisi di una autorità solamente esteriore, tensioni tra chiesa e curia, minacce alla libertà della teologia, difficile interpretazione delle formulazioni conciliari ambigue, irrigidimento in un cattolicesimo postconciliare, particolarmente nel diritto canonico. Al tempo stesso, però, elencavo *otto questioni non risolte dal concilio*, sulle quali ritornerò più avanti. Tuttavia, in un cortese scritto confidenziale del papa mi venne data

questa risposta: «Ma non è forse lecito chiedersi se si renda un servizio autentico alla chiesa ponendo domande incondizionate che toccano la situazione esterna e interna e il futuro della chiesa, e questo in un modo che, qua e là, lascia mancare la necessaria riflessione consapevole della responsabilità?». Così papa Montini.

Il *compito* affidato tuttavia dal concilio alla chiesa – e così sono arrivato alla mia seconda parola chiave – non era forse quello di tradurre coraggiosamente nella prassi le decisioni di riforma? Di non fermare il rinnovamento, ma di realizzarlo nel senso della *ecclesia semper reformanda*? Sotto Paolo VI questo è avvenuto ancora in misura limitata, soprattutto nella riforma liturgica e nelle intese ecumeniche. In tre delle otto citate richieste di riforma avanzate al papa si sono conseguiti, già sotto il suo pontificato, evidenti progressi: nella questione dei matrimoni misti relativamente alla validità del matrimonio e all'educazione dei figli; nella prassi penitenziale, della confessione e del digiuno; e anche nella riforma, certamente timida, dell'abito e dei titoli dei prelati...

E le ulteriori cinque richieste di riforma? Spesso penso in questo modo: come sarebbe diversa la chiesa cattolica, quarant'anni dopo il concilio, se si fosse posto mano positivamente anche alle altre cinque richieste, che in concilio e nella chiesa erano e sono condivise da molti, invece di ignorarle?

Come sarebbe stato facile per papa Montini, Paolo VI, che ben conosceva la curia, con il concilio ecumenico alle spalle, attuare a fondo una *riforma della curia*! Intendo una decentrazione e internazionalizzazione, ma non solo nel senso del fare ricorso a persone di diverse nazionalità, ma anche di dare spazio a differenti mentalità, a un "governo" di riformatori. Invece di far questo, papa Montini si decise soltanto a una modernizzazione della curia – nello spirito del vecchio assolutismo. Non smantellare i bastioni romani, ma consolidarli: una centralizzazione in parte ancor più rafforzata, con l'esito che la curia fu presto di nuovo forte e autoritaria come prima del concilio.

In secondo luogo, come sarebbe stato facile, dopo il concilio, emettere una enciclica convincente sulla *sessualità*, una

via di mezzo ragionevole tra un libertinismo permissivo e un rigorismo fuori dal mondo, nella quale correggere la pernicioso tradizionale condanna di qualsiasi forma di contraccezione e al tempo stesso fare appello alla responsabilità! Venne, invece, la citata enciclica *Humanae vitae* contro ogni mezzo contraccettivo: il primo caso, nella storia della chiesa del XX secolo, in cui la schiacciante maggioranza di popolo e clero rifiutò obbedienza al papa su una questione rilevante (oggi, per esempio, il 97% dei cattolici degli USA tra i venti e i quarant'anni). E questo, anche se, secondo la concezione papale, di fatto si trattava di una dottrina "infallibile" del magistero "ordinario" di papa e vescovi (costituzione *Lumen gentium*, n. 25), proprio come il rifiuto dell'ordinazione della donna, per ora e per l'eternità, pure esso esplicitamente dichiarato da Giovanni Paolo II "infallibile". L'assenza quasi totale dell'esegesi storico-critica al concilio si nota ad ogni momento.

In terzo luogo, non sarebbe stato facile risolvere anche la questione, che in concilio fu proibito discutere, della *legge del celibato*? Come sempre: riconoscimento della vocazione libera, secondo la Scrittura, alla rinuncia al matrimonio (a tempo o per sempre), e tuttavia eliminazione del medioevale celibato obbligatorio per tutta la vita per i preti, il quale non è conforme né alla Scrittura né al tempo. E invece, anche qui, di nuovo la solitaria decisione del papa: una enciclica che conferma la legge del celibato – contro l'auspicio di molti vescovi in questa importantissima questione, proprio anche per la chiesa dei continenti poveri di preti quali l'America Latina e l'Africa. Un motivo fondamentale è anche il fatto che il numero dei candidati a diventare preti e dei nuovi preti oggi, pure in paesi tradizionalmente cattolici come l'Irlanda e la Spagna, è precipitato a un livello storico basso e, in talune località, quasi la metà delle parrocchie non possono più avere un parroco. In Germania nel 1969 ci furono 360 ordinazioni presbiterali, nel 1989 ancora 297, nel 2002 solamente 131, con un corrispettivo calo di studenti di teologia, perfino in Baviera (che dal 1986 registra un regresso del 60%). Diaconi sposati o teologi laici con poteri ridotti, oggi accettati, non possono essere un surrogato dei parroci.

In quarto luogo, non sarebbe stato facile, nell'*elezione dei vescovi*, coinvolgere, secondo antica tradizione cattolica, attra-

verso i consigli presbiterali e pastorali ora creati, le zone ecclesiastiche interessate, ossia clero e laici, affinché i vescovi siano meglio accettati, cosa necessaria nell'epoca della democrazia? Invece, si rimase fermi al procedimento curiale segreto, nel quale i candidati vengono scelti soprattutto in base al criterio della conformità alla linea romana. Lo scandalo più grande nella storia moderna della chiesa soprattutto (ma non solo) degli Stati Uniti – l'abuso sessuale di bambini e ragazzi da parte di preti – è stato sistematicamente messo a tacere da vescovi che nel 90% dei casi sono stati nominati dal pontefice [allora] in carica, ma sono stati vincolati meno alla verità che all'obbedienza nei confronti del papa.

Infine, in quinto luogo, come sarebbe stato facile trasferire *l'elezione del papa* dal collegio cardinalizio romano al sinodo dei vescovi, rappresentativo della chiesa universale! Invece, si è lasciata la scelta del papa al gruppo di cardinali, divenutone competente solo a partire dal Medioevo, che vengono scelti dal papa e dalla curia secondo punti di vista romani e che, in questioni discusse, rappresentano più gli interessi di potere della centrale romana che le esigenze del popolo ecclesiale, spesso di altro parere.

Così, anziché essere risolti, i problemi sono stati negati o logorati con soluzioni rivolte al passato. Conseguenza: la chiesa cattolica, quarant'anni dopo il concilio Vaticano II, è bloccata in una *impasse* e in un enorme ristagno di problemi e di frustrazioni.

Per quanto concerne il futuro: a Roma, sotto il nuovo pontificato, di fronte alla crescente pressione dei problemi (diminuzione del clero, esodo delle donne dalla chiesa, carente integrazione ecclesiale della gioventù, crollo della pastorale, scandali sessuali, necessità finanziarie...), non si dovrà tuttavia, seguendo l'ispirazione del Vangelo, riprendere finalmente in mano sul serio l'eredità del concilio, la sua grande *eredità spirituale*? Invece delle parole di un magistero nuovamente conservatore e autoritario, non riacquisteranno vigore le parole programmatiche di Giovanni XXIII e del concilio? Moltissime persone, dentro e fuori della chiesa cattolica, desiderano: – di nuovo "aggiornamento" nello spirito del Vangelo, invece

- della tradizionale integralista “dottrina cattolica” delle encicliche morali rigoristiche e dei catechismi tradizionalistici;
- di nuovo “collegialità” del papa con i vescovi, invece di un rigido centralismo romano che nelle nomine dei vescovi e nell’assegnazione delle cattedre di teologia non tiene conto degli interessi delle chiese locali a vantaggio di coloro che sono docili;
 - di nuovo “apertura” al mondo moderno, invece di accuse, lamentele e querele nei riguardi del presunto “adattamento” allo spirito del tempo;
 - di nuovo “dialogo”, invece di monologo ufficiale, di inquisizione e rifiuto pratico della libertà di coscienza e di insegnamento nella chiesa;
 - di nuovo “ecumenismo”, invece di una accentazione in senso strettamente romano-cattolico: che anche nella questione dell’eucaristia si faccia ricorso alla famosa distinzione di Giovanni XXIII tra la sostanza della dottrina di fede e il suo rivestimento linguistico-storico, a una “gerarchia delle verità” (che non sono tutte ugualmente importanti).

Una cosa, comunque, è sicura, nonostante tutte le resistenze e le ricadute: con il concilio Vaticano II anche per la chiesa cattolica il Medioevo, insieme con la Controriforma, è finito! Più esattamente: il paradigma romano-medioevale, controriformistico-antimoderno, ha fatto il suo tempo. Molte esigenze dei Riformatori e dell’Illuminismo sono state accolte dalla chiesa cattolica, e il *cambio di paradigma per una costellazione moderna-postmoderna*, frenato dall’alto, ha compiuto grandi passi in avanti a partire dal basso. Nonostante tutte le delusioni, è valsa la pena di quel concilio: il suo bilancio è, nel complesso, positivo! La chiesa postconciliare è diversa da quella preconciliare, senza alcun dubbio. La grande controversia circa la forma del futuro della chiesa cattolica e del cristianesimo certamente prosegue.

(traduzione dal tedesco di GIANNI FRANCESCONI)

Commento di Werner Jeanrond

La morte di Hans Küng, avvenuta il 6 aprile 2021, ha segnato la fine di un'epoca per *Concilium*. Con lui, se n'è andato l'ultimo dei cinque padri fondatori della rivista internazionale. Ancor più dei suoi colleghi fondatori, Küng aveva sviluppato un'agenda teologica veramente globale – non soltanto per la chiesa ma anche per il mondo. I ventiquattro volumi della sua *Opera Omnia* comprendono non solo trattati importanti su tutte le tematiche teologiche centrali, ma anche saggi significativi sui nuovi approcci metodologici alla diversità religiosa e culturale e al rapporto contemporaneo tra religione globale e società globale¹.

Tutti e cinque i co-fondatori di *Concilium* hanno sofferto in un modo o nell'altro per la censura e la persecuzione del Vaticano. Tuttavia, nessun caso ha attirato un livello di attenzione mondiale pari a quello del famoso “caso Küng”, che è culminato nel 1979 con la revoca vaticana della sua licenza d'insegnamento, a causa delle critiche mosse da Küng all'infallibilità papale e a una serie di ciò che egli considerava posizioni dottrinali insostenibili². Sfortunatamente il caso ha talvolta messo in ombra la ricezione delle sue impressionanti conquiste teologiche, riducendo Küng semplicemente allo stato di ribelle famoso (o famigerato) in seno alla chiesa cattolica.

Un'analisi più attenta e responsabile del suo lavoro sarà in grado di identificare quattro temi centrali nell'opera teologica di Küng: 1) l'attenzione alle questioni ecclesiologiche e alla

¹ H. KÜNG, *Sämtliche Werke. 24 Bände*, a cura di Stephan Schlenzog, Herder, Freiburg - Basel - Wien 2015-2020.

² Si veda N. GREINACHER – H. HAAG (edd.), *Der Fall Küng: Eine Dokumentation*, Piper, München - Zürich 1980.

riforma della chiesa cattolica; 2) la trattazione dei principali articoli della fede cristiana; 3) le riflessioni sul metodo teologico e sul dialogo tra il cristianesimo e le altre religioni, così come sul dialogo tra religione e cultura; 4) lo sviluppo del Progetto di Responsabilità Globale (*Weltethos*)³.

Mentre ci si poteva aspettare la trattazione dei primi due temi da qualunque teologo accademico degno di nota, in particolare da uno che era stato *peritus* al concilio Vaticano II, le ultime due tematiche erano più insolite tra i teologi universitari del XX secolo. Inoltre, Küng si accostava a tutti i suoi progetti teologici con rara franchezza, con chiarezza concettuale e intrepida curiosità. Per lui, la teologia era innanzitutto e prima di tutto un'impresa critico-costruttiva, non apologetica. Tutto ciò lo portò a scontrarsi con un magistero ancora scrupoloso nel difendere l'integrità del dogma e il potere gerarchico della chiesa cattolica.

Küng non è stato solo uno scrittore assai prolifico e un conferenziere di fama mondiale, ma anche di successo non da ultimo in termini di vendite dei libri. Grazie alle pubblicazioni in numerose lingue ha raggiunto un pubblico vastissimo nel mondo, una notorietà ulteriormente accresciuta con l'abilità nell'utilizzo dei nuovi mezzi di comunicazione e con i frequenti cicli di conferenze in tutti i continenti. Egli non ha solo perorato la causa di una teologia in dialogo critico con il mondo, ma ha innestato quel dialogo nella sua personalità e nelle sue abilità da poliglotta. Allo stesso tempo, è sempre rimasto disponibile e pastorale, nei propri incontri con la gente.

Rileggendo i due articoli scelti per questo numero speciale di *Concilium*, è ancora possibile percepire la sua aspirazione a una chiesa migliore e a una teologia più critica, combinate con la ferma insistenza sulla libertà dei cristiani nel dire la verità. La riforma della chiesa e il contributo delle religioni all'etica globale che stava emergendo sono rimasti centrali per tutta la sua esistenza.

³ Per una panoramica più esaustiva dell'opera e della teologia di Küng, si veda W.G. JEANROND, *Hans Küng*, in D.F. FORD (ed.), *The Modern Theologians: An introduction to Christian theology in the twentieth century*, Blackwell, Oxford 1997², 162-178.

Come per gli altri fondatori di *Concilium*, anche Küng si è interessato per tutta la vita dell'eredità del concilio Vaticano II. Nel saggio *Il Concilio dimenticato* del 2005, Küng si occupa sia di questa eredità sia del programma di riforme in sospeso⁴.

Tra le grandi conquiste del Concilio egli annovera: il diritto alla libertà religiosa; lo svilupparsi di uno spirito ecumenico tra i cristiani che supera vecchi scismi ed esclusioni; un approccio nuovo e costruttivo alle altre religioni, in particolare all'ebraismo; il rinnovamento liturgico continuo, che riflette la transizione da una struttura ecclesiale patriarcale e gerarchica in due classi ad una nuova comprensione della chiesa pellegrina quale unico popolo di Dio; una nuova rivalutazione della teologia e dell'ermeneutica biblica; e una rinnovata scoperta del mondo e dell'universo, creati e sostenuti da Dio, combinata con un nuovo interesse per l'umanità nel suo insieme.

Küng sapeva molto bene che l'agenda fissata dal Concilio non era stata accolta come una buona notizia da quei cattolici desiderosi di difendere il sistema patriarcale e gerarchico a due classi della chiesa e la sua struttura clericale di governo. Nella lotta tra quanti ritenevano che la chiesa romana rappresentasse la società perfetta voluta e rivelata da Dio, da un lato, e coloro per i quali la chiesa cristiana, compresa quella cattolica, andava confrontata con gli appelli biblici e teologici all'apostolato e al ministero, dall'altro lato, Küng si schierò fermamente con il secondo gruppo e il suo continuo richiamo a una riforma della chiesa – espressa con forza nelle pagine di *Concilium*. Il celibato obbligatorio dei sacerdoti, l'elezione dei vescovi, la necessità di un dialogo critico reciproco tra la chiesa e il mondo e tra religione e politica, così come la necessità di un rispettivo mutamento di paradigma nella teologia, figurano tra gli argomenti dibattuti da Küng nel suo appello per una riforma continua della chiesa e della teologia. Così, secondo Küng, senza il concilio Vaticano II la chiesa cattolica sarebbe stata a lungo dimenticata nel mondo moderno e postmoderno. Tuttavia, in mancanza di una più piena attuazione dello spirito riformista e del programma di apertura al mondo del Concilio, la chiesa

⁴ H. KÜNG, *Il Concilio dimenticato*, in *Concilium* 4/2005, 139-151 (qui, 224-235).

seguita ad essere minacciata nella sua stessa esistenza. Perciò, il concilio Vaticano II continua a meritare tutta l'attenzione dei teologi cristiani che sanno fare critica e autocritica, anche al di là dell'epoca dei fondatori di *Concilium*.

Il secondo testo qui riproposto, *Verso un'etica delle religioni universali. Problemi fondamentali dell'etica contemporanea in un orizzonte globale*, datato 1990, offre intuizioni importanti sul progetto di Küng per una responsabilità globale (*Weltethos*)⁵. Rileggendo il potenziale delle tradizioni e delle esperienze religiose per mediare un senso di orientamento per tutti i popoli della terra, Küng era convinto che una nuova forma di dialogo critico reciproco tra le religioni e l'umanità avrebbe potuto assicurare uno sviluppo più pacifico per tutti. Tuttavia, poiché era irrealistico aspettarsi la pace nel mondo senza la pace tra le religioni, egli si propose di considerare il potenziale delle religioni per contribuire a questa pace mondiale.

Il suo progetto promuove così e sviluppa ulteriormente tre intuizioni: 1) l'umanità non sarà in grado di sopravvivere senza una qualche forma di *éthos* globale, per quanto minimale; 2) non vi sarà pace nel mondo senza la pace tra le religioni; e 3) la pace tra le religioni necessita di un dialogo attivo e reciproca-camente critico tra le religioni.

In numerosi contesti, Küng ha spiegato e difeso la tesi che:

Soltanto una religione che promuove il vero essere umano, l'umanità, può essere una religione vera e buona. [...] Infatti, in tutte le convergenze da me ricordate, si tratta in fondo di questo: che l'uomo si comporti in maniera veramente umana nei confronti del suo prossimo. In questo senso, il vero essere umano è in effetti il presupposto della vera religione, l'umanità è l'esigenza minima di tutte le religioni. Le religioni, che non realizzano in se stesse i diritti umani, oggi non sono più credibili⁶.

Così, il criterio per valutare le tradizioni religiose e le dottrine andava individuato nel loro rispettivo sostegno ad un'u-

⁵ H. KÜNG, *Verso un'etica delle religioni universali. Problemi fondamentali dell'etica contemporanea in un orizzonte globale*, in *Concilium* 2/1990, 126-144 (qui, 201-223).

⁶ Qui, 221.

manità autentica. Tuttavia, proprio questo criterio richiedeva un dialogo continuo tra visioni del mondo religiose e non religiose su quel che può costituire una vita umana buona. Küng non era così ingenuo da aspettarsi che si potesse costruire una qualche sovrastruttura sopra tutte le religioni, né credeva in un facile consenso tra le religioni. Ciononostante, restava convinto che sia le tradizioni religiose sia quelle non religiose avessero qualcosa di significativo per contribuire a questo dialogo reciprocamente costruttivo-critico sulla comprensione di una vera e buona *humanitas*.

Quindi, per Küng, l'obiettivo e il criterio di una nuova etica globale dev'essere l'*humanum*: «Gli esseri umani devono diventare più di ciò che sono: devono diventare più umani!»⁷. Questo imperativo chiede di considerare tutte le dimensioni dell'esistenza, compresa la società più umana possibile così come un ambiente integro. Inoltre, un'analisi e una valutazione del tempo che tralasci la dimensione religiosa rimane carente. E la natura categorica della pretesa etica, la natura incondizionata del "dovrebbe", non può fondarsi negli esseri umani, che sono condizionati in molti modi, ma soltanto nell'incondizionale: «Un Assoluto che può fornire un significato trasversale che abbracci e pervada l'individuo, la natura umana e, anzi, tutta la società umana. Non può trattarsi che della realtà ultima, suprema, la quale, laddove non può essere provata razionalmente, può essere accettata con una fiducia razionale, a prescindere da come venga chiamata, compresa e interpretata nelle diverse religioni»⁸.

Facendo riferimento alla Dichiarazione della Conferenza mondiale delle religioni per la pace del 1970, Küng afferma sia la necessità istituzionale della cooperazione religiosa per la pace, sia il contenuto minimo di questa cooperazione vitale: la convinzione della fondamentale unità della famiglia umana; la dignità di tutte le donne e di tutti gli uomini; l'integrità della persona umana e il valore della comunità umana; l'importanza

⁷ H. KÜNG, *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic*, Crossroad, London - New York 1991, 31 [trad. it., *Progetto per un'etica mondiale*, Rizzoli, Milano 1991].

⁸ *Ibid.*, 53.

dei diritti umani; la fede nel potere dell'amore, della verità e della giustizia; e l'urgenza della liberazione umana da ogni forma di oppressione e di esclusione⁹.

Küng ha dedicato gli ultimi trent'anni della sua vita a sviluppare il suo progetto *Weltethos*, avviandone saggiamente la stabile presenza istituzionale nell'università di Tubinga¹⁰. Ha organizzato simposi e seminari con i rappresentanti di numerose discipline e campi accademici e culturali, in modo da esplorare le possibilità globali di cooperazione tra enti religiosi e d'altra natura. Ancora una volta, Küng ha dimostrato grande sensibilità per le esigenze di una comprensione ancor più globale della religione e del mondo. Il suo appello per una teologia critica, per la riforma della chiesa e per un dialogo onesto e reciprocamente critico tra i movimenti e le tradizioni religiose sfocia in un appello globale all'analisi e all'attuazione di strategie per una vita migliore in un mondo migliore.

Per portare avanti una siffatta revisione critica della vita e delle tradizioni religiose nel nostro mondo, Küng ha intrapreso un lavoro molto ambizioso di studio della situazione religiosa del nostro tempo, al fine di individuare le possibilità di dialogo interreligioso. Ha valutato delle specifiche tradizioni religiose con l'intento di ottenere, per quanto possibile, la visione "di una religione nel suo insieme". Infine, ha pubblicato testi importanti sull'*Ebraismo* (1991), il *Cristianesimo* (1994), e l'*Islam* (2004).

Questa breve ricerca dimostra che Küng non ha mai voluto ignorare le specificità di ciascuna religione, quando chiedeva un'attenzione maggiore all'*humanum*. Al contrario, apprezzava pienamente che l'*humanum* potesse essere accostato solo attraverso, tra gli altri modi, una disamina critica e autocritica dei movimenti e delle tradizioni religiose concrete. A sua volta, nessuna pretesa di avvicinarsi all'*humanum* ignorando allo stesso tempo la realtà della religione sarebbe mai stata accettabile, poiché «l'uomo senza religione, anche se dovesse seguire norme morali incondizionate, non può fare una cosa: fondare l'incondizionatezza e l'universalità dell'obbligazione

⁹ H. KÜNG, *Verso un'etica delle religioni universali*, cit., 144 (qui, 222-223).

¹⁰ Si veda: <https://weltethos-institut.org/en/>

etica»¹¹. È vero che questa natura incondizionata degli appelli etici è fondata in maniera differente nelle rispettive religioni. Tuttavia, «le religioni possono proporre le loro esigenze etiche con un'autorità totalmente diversa da quella di una semplice istanza umana»¹².

Il successo di Küng trascende le sue molte pubblicazioni. Il suo instancabile impegno per la riforma della chiesa attraverso libri, lezioni, conferenze, meditazioni, preghiere e liturgie ha già dato frutti dentro e al di là della sua chiesa cattolica, e sarà senza dubbio d'ispirazione alle prossime generazioni di cristiani e di teologi. Küng ha sempre saputo che l'immaginazione cattolica necessita del principio protestante quale suo complemento, in modo da proteggere la libertà umana di relazionarsi con Dio, con gli altri esseri umani, con l'universo e con il proprio io emergente. Il compito della teologia rimane quello di offrire un'analisi critica e autocritica delle istanze e della prassi della religione cristiana e delle altre religioni in questo mondo, e di ricordare a tutte le discipline accademiche il loro dovere di essere al servizio dell'*humanum* – dentro l'orizzonte dell'eternità.

¹¹ H. KÜNG, *Verso un'etica delle religioni universali*, cit., 138 (qui, 215).

¹² *Ibid.*, 139 (qui, 217).

Altri articoli dei fondatori pubblicati in *Concilium*

Yves-Marie Congar

La Chiesa come Popolo di Dio (1/1965)

Cristo nell'economia salvifica e nei nostri trattati di teologia (1/1966)

Il posto della povertà nella vita cristiana in una civiltà del benessere
(3/1966)

L'idea di sacramenti maggiori o principali (1/1968)

La relazione tra il culto o il sacramento e la predicazione della parola
(3/1968)

Due fattori della sacralizzazione della vita sociale nel medioevo (occidentale)
(7/1969)

I nuovi problemi del mondo secolare rendono superfluo l'ecumenismo?
(4/1970)

La storia della Chiesa, 'luogo teologico' (7/1970)

Rinnovamento dello spirito e riforma della istituzione (3/1972)

La ricezione come realtà ecclesiologica (7/1972)

Le norme di fedeltà e d'identità cristiane attraverso la storia della chiesa
(9/1973)

Blasphemy against the Holy Spirit (9/10, 1974)

Un cristianesimo tramandato e ricevuto o liberamente interpretato e vissuto?
(6/1975)

Titoli dati al papa (8/1975)

Storia del termine "Magisterium" (7/1976)

La povertà come atto di fede (4/1977)

Mons. Lefebvre, campione del "la Tradizione"? Necessità di alcuni discernimenti
(9/1978)

Il monoteismo politico dell'antichità e il Dio-Trinità (3/1981)

Un tentativo di sintesi cattolica (8/1981)

Struttura o regime conciliare della chiesa (7/1983)

Dare espressione alla fede (10/1983)

Karl Rahner

Note di Teologia pastorale sull'Episcopato nella dottrina del Vaticano II (1/1965)

Ideologia e Cristianesimo (3/1965)

L'insegnamento del concilio Vaticano II sull'ateismo: tentativo di interpretazione (3/1967)

Esigenza di una "formula sintetica" della fede cristiana (3/1967)

Peccato originale ed evoluzione (6/1967)

Il problema della "demitizzazione" ed il compito della predicazione (3/1968)

Il ministero e la vita del prete nel mondo d'oggi (3/1969)

Il pluralismo teologico e l'unità della professione di fede della Chiesa (6/1969)

Libertà della teologia e ortodossia ecclesiastica (6/1971)

Experience of the Spirit and Existential Decision (9/10: 10, 1974)

Cristologia oggi – al posto di una conclusione (3/1982)

Dimensioni del martirio. Per una dilatazione del concetto classico (3/1983)

'Opportune et importune' (10/1983)

Edward Schillebeeckx

Chiesa e Umanità (1/1965)

Il magistero e il mondo della politica (6/1968)

Riflessioni sull'interpretazione dell'escatologia (1/1969)

Problemi teologici nel periodo post-conciliare della chiesa (2/1969)

Il vescovo e l'unità della Chiesa (1/1972)

Il problema dell'infalibilità d'ufficio (3/1973)

Teorie critiche e impegno politico della comunità cristiana (4/1973)

Crisi del linguaggio di fede quale problema ermeneutico (5/1973)

Il 'Dio di Gesù' e il 'Gesù di Dio' (3/1974)

Gesù e il fallimento umano (3/1976)

La comunità cristiana e i suoi ministri (3/1980)

Critica laica all'obbedienza cristiana e reazioni cristiane (9/1980)

Identità cristiana e integrità umana (5/1982)

A disposizione del vangelo di pace (4/1983)

Non si può fare arbitrariamente quello che si vuole del vangelo! (10/1983)

I ministeri nella chiesa dei poveri (6/1984)

Autorità dottrinale di tutti. Riflessioni sulla struttura del Nuovo Testamento (4/1985)

Religione e violenza (4/1997)

Johann-Baptist Metz

L'incredulità come problema teologico (3/1965)

Il problema di una "teologia politica" della Chiesa come istituzione di libertà critica nei confronti della società (6/1968)

Aspetti di una teologia fondamentale della Chiesa (6/1971)

Futuro dalla memoria della passione. Una forma attuale della responsabilità della fede (6/1972)

Breve apologia del narrare (5/1973)

Della difficoltà a dire di sì (5/1974)

La nostra speranza: la forza del vangelo per la formazione del futuro (10/1975)

Teologia come biografia. Una tesi e un paradigma (5/1976)

Cristianesimo e borghesia (5/1979)

Religione messianica o religione borghese? Sulla crisi della chiesa nella Repubblica federale tedesca (5/1979)

Di fronte a un mondo lacerato. Uno sguardo alla sezione di Teologia fondamentale (10/1983)

La teologia e la fine del moderno (1/1984)

Al cospetto degli ebrei. La teologia cristiana dopo Auschwitz (5/1984)

Unità e pluralità. Problemi e prospettive dell'inculturazione (4/1989)

Con gli occhi di un teologo europeo (6/1990)

Libertà solidale. Lo spirito europeo: crisi e compiti (2/1992)

Tempo senza un finale? Sullo sfondo del dibattito su "risurrezione o reincarnazione?" (5/1993)

La trappola elettronica. Osservazioni teologiche sul culto religioso in televisione (6/1993)

Dio e i mali di questo mondo. Teodicea dimenticata e indimenticabile (5/1997)

Dio nel tempo. La radice apocalittica del cristianesimo (5/2016)

Hans Küng

La struttura carismatica della Chiesa (2/1965)

Discussione sui sacramenti (4/1967)

Tesi sulla natura della successione apostolica (4/1968)

Coraggio per la sperimentazione ecumenica (4/1969)

Siamo in un'era post-ecumenica? Un inventario della situazione (4/1970)

Un primato papale? (4/1971)

Breve bilancio del dibattito sull'infallibilità (3/1973)

- Partiti nella chiesa? Tesi riassuntive per la discussione (8/1973)
Dall'antisemitismo all'incontro teologico (8/1974)
Confirmation as the Completion of Baptism (9/10, 1974)
La problematica della domanda del Catechismo: 'per qual fine Dio ci ha creati?' (8/1977)
Come parlare oggi dello Spirito santo? (8/1979)
La libertà dell'elezione del vescovo di Basilea (7/1980)
Cristologia e infallibilità. Una lettera (8/1980)
Maria nelle chiese (8/1983)
Concilium in Faith With the Council: 1985 and After (vol. 170, 1983)
Vent'anni di teologia ecumenica: a che scopo? (10/1983)
Introduzione: il dibattito sul concetto di religione (1/1986)
Per una teologia ecumenica delle religioni. Tesi di chiarimento (1/1986)
L'ora della verità per il Sudafrica (1/1987)
Riscoprire Dio (1/1990)
Verso un'etica delle religioni universali. Problemi fondamentali dell'etica contemporanea in un orizzonte globale (2/1990)
La preghiera delle religioni nel nuovo contesto mondiale (5/1990)
Contro l'attuale fondamentalismo cattolico romano (3/1992)
Un catechismo universale? (3/1993)
Pace mondiale – religioni mondiali – etica mondiale (3/1994)
World Peace-World Religion-World Ethic (4, 1994)
Imprese globali e etica globale (4/2001)
Il concilio dimenticato (4/2005)
L'Islam: mutamenti storici e sfide attuali (5/2005)
Edward Schillebeeckx: l'ultimo saluto ad un amico teologo (1/2010)
Il libro *Essere cristiani* in retrospettiva (2/2011)