

Dialoghi tra teologi:  
nel ricordo di Marcello Bordoni

259-264 Editorialis  
*Manlio SODI*

265 Nomina del nuovo Prelato Segretario

**STUDIA**

**Un confronto con il pensiero di Erik Peterson**

267-272 Joseph Ratzinger ed Erik Peterson: due itinerari teologici  
\* \* \*

273-313 La riserva escatologica. Genesi del concetto in Erik Peterson  
*Gabino URÍBARRI*

315-347 La concezione petersoniana della storia nel commento  
alla Lettera ai Romani  
*Antonio ESCUDERO*

349-383 «Ecclesia ex Judaeis et Gentilibus». Aspetti «genetici»  
dell'ecclesiologia di Erik Peterson  
*Aimable MUSONI*

**IN MEMORIAM DEL PROF. MONS. MARCELLO BORDONI**

385-389 Omelia per le esequie di don Marcello Bordoni  
✠ *Matteo ZUPPI*

390-391 Mons. Bordoni «professore» all'Università Lateranense  
✠ *Enrico DAL COVOLO*

392-395 Presentazione ai «Saggi di cristologia»  
*Giovanni ANCONA*

396-400 Mons. Marcello Bordoni, prete e teologo «romano»  
*Nicola CIOLA*

401-402 Presidente della Pontificia Accademia di Teologia  
*Piero CODA*

403-405 La testimonianza di un ex-alunno, padre di famiglia e docente  
*Franco VERDONA*

### COLLECTANEA

- 407-415 De Maître à serviteur. Le renversement étonnant de Lc 12,37b  
*Réal* TREMBLAY
- 415-424 Basilio di Cesarea: povertà e ricchezza. A proposito di un volume recente  
✠ *Enrico* DAL COVOLO
- 425-432 Critica della teologia politica  
*Simone* STANCAMPIANO
- 433-444 Le «Semaines d'Études Liturgiques» (1953-2013). Temi, dibattiti e metodi: quale futuro?  
*Manlio* SODI

### VITA ACADEMIAE

- 445-453 Encomio al professor José Luis Illanes  
*César* IZQUIERDO
- 454-464 Filosofia e teologia: scienze e/o stili di vita?  
*José Luis* ILLANES
- 465-469 Vita Academiae 2012-2013  
*François M.* LÉTHEL
- 471-473 Academicorum Opera anno MMXII edita

### RECENSIONES

- 475-480 ANDREA BOZZOLO, *Il rito di Gesù. Temi di teologia sacramentaria* = Nuova Biblioteca di Scienze Religiose 39, LAS, Roma 2013, 311 pp. (*Damasio* MEDEIROS).
- 480-482 GIULIO MASPERO, *Essere e relazione, l'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa* = Teologia. Contributi, Città Nuova Editrice, Roma 2013, 255 pp. (*Bruno* BORDIGNON).
- 482-487 LEANDRA SCAPPATICCI (ed.), «*Quod ore cantas corde credas*». *Studi in onore di Giacomo Baroffio Dabnk* = Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 70, LEV, Città del Vaticano 2013, 752 pp. (*Antonio* MANFREDI).
- 487-488 OSCAR ANDRÈS RODRIGUEZ MARADIAGA - GIUSEPPE COLAIACOVO - MANLIO SODI, *Tra etica e impresa. La persona al centro. Parabole e metafore alla luce della Caritas in veritate e della Lumen fidei* = *Sýmpsykoï* 2, IF Press, Roma 2013, 160 pp. + 4 tav. f.t. (*Bruno* BORDIGNON).
- 489-491 **INDEX TOTIUS VOLUMINIS 12 (2013)**

## EDITORIALIS

PATH 12 (2013) 259-264

Una delle realtà che rende vivace la dialettica culturale *intra* ed *extra Ecclesiam* è costituita dalle attività che sono chiamate a svolgere le Pontificie Accademie. Sono sette; e il recente accorpamento dell'Accademia dell'Immacolata con quella Mariana è stato compensato, nel numero «7», con il sorgere della *Pontificia Accademia Latinitatis*. A un anno dalla sua istituzione, il 10 novembre 2012, si sta imponendo con i primi segni di una rinnovata vitalità a cominciare dalla *nova series* della rivista «Latinitas».

Le sette istituzioni, con lo specifico del loro Statuto, cercano di concretizzare un dialogo interculturale in modo che non venga meno quell'incontro tra espressioni della fede e cultura attraverso la dialettica delle diverse istanze che da molteplici parti interpellano la persona e il suo credo.

Negli anni del dopo Concilio Vaticano II abbiamo visto un insieme di proposte, suggestioni e interpellanze sorte in contesto teologico. La documentazione che ne è emersa e le pubblicazioni che hanno costellato questi decenni sono un segno eloquente di un'attività vivace, emblema anche di un atteggiamento di ricerca che, in definitiva, non termina mai. Ed è in questa ottica che si può considerare la vitalità che l'Accademia di Teologia ha assunto con la sua rinnovata istituzione e con i percorsi che finora ha attivato. Due in particolare: quanto proposto attraverso il canale editoriale, e ciò che è possibile condividere attraverso simposi e *forum*.

### **1. Dialoghi tra teologi: un confronto con il pensiero di Erik Peterson**

Il titolo del presente fascicolo rinvia immediatamente a un contesto dialogico. Le pagine della prima parte, infatti, vogliono essere il segno eloquente di un'attenzione a un pensiero teologico che sembra essere rima-

sto ancora un po' in penombra, ma che ora torna a bussare alla porta dei teologi per le prospettive che questo può comportare.

L'occasione di un simile dialogo è stata offerta da un simposio organizzato dall'Accademia di Teologia. Due itinerari teologici costituivano il centro dell'attenzione: quello di Joseph Ratzinger e quello di Erik Peterson (1890-1960). Un simposio, pur nella brevità dell'evento, è sempre motivo di confronto; è sempre un momento che rinvia a un oltre costituito dal vero e proprio approfondimento.

Quanto avvenuto a Roma il 2 maggio 2013 è stata un'opportunità di condivisione di prospettive che i lettori avrebbero gradito poter accostare attraverso le pagine di «Path». Gli interventi programmati e realizzati erano offerti da Thomas Söding, dell'Università di Bochum, circa *La Sacra Scrittura nella Chiesa cattolica. Studio sul dialogo teologico di J. Ratzinger con E. Peterson*; da Albert Gerhards, dell'Università di Bonn, circa *Il nodo teologico ed ecclesiologico della liturgia in E. Peterson e J. Ratzinger*; e da Hanna-Barbara Gerl-Falkowitz, dell'Università di Dresda e Vienna, circa *Il problema del confronto con la cultura secolare in E. Peterson e J. Ratzinger: due itinerari verso il cortile dei gentili*. Se questa condivisione non è stata possibile nelle pagine di «Path», resta comunque una sintesi posta in apertura della prima sezione. In ogni caso il vuoto lasciato dalla *lectio* e dalle *communicationes* è qui ampiamente colmato da altrettanti studi che erano in attesa e che ora trovano una felice occasione di essere pubblicati.

Tre sono le prospettive che permettono un accostamento al pensiero di E. Peterson:

– Lo studio proposto da Gabino Uríbarri circa la genesi e il contenuto del concetto della «riserva escatologica» in E. Peterson inizia con il testo delle sue lezioni sulla mistica nella Chiesa antica (1924), prosegue con i passaggi nelle lezioni sulla Lettera ai Romani (1925 e 1927-1928) e giunge al testo che il professore di Bonn preparava sulla Chiesa (1926). Dall'interpretazione dei testi nei loro contesti emerge il ricco significato del concetto nel pensiero di Peterson, che può essere così meglio avvertito nelle sue principali dimensioni teologiche. La percezione più attenta del concetto di «riserva escatologica» servirà per valutare l'uso posteriore dell'espressione, che ha conosciuto sia un'importante diffusione, sia un prosciugamento graduale di ricchezza teologica.

– La riflessione offerta da Antonio Escudero circa la concezione della storia costituisce un momento fondamentale per comprendere il pensiero del teologo tedesco E. Peterson. Nelle lezioni sulla Lettera ai Romani nei corsi presso la Facoltà evangelica di Bonn del 1925 e del 1927-1928, è possibile ricavare gli elementi più caratteristici di un'ermeneutica cristocentrica e pasquale della storia, che avverte la forza della coesione umana e gli aspetti più importanti della condizione dell'esistenza che la risurrezione ha determinato per l'umanità. La visione di Peterson porta il senso della radicale novità che Cristo ha introdotto e tale carattere escatologico è decisivo nei suoi discorsi sul peccato e sulla salvezza, sull'agire e sulla fede, sui sacramenti e sulla Chiesa.

– Finalmente, lo studio di Aimable Musoni evidenzia come a poco più di cinquant'anni dalla morte, E. Peterson continui ad attirare l'attenzione degli studiosi per il suo profilo biografico atipico e per la sua opera teologica originale. Il contributo vuol essere una presentazione di alcuni aspetti riguardanti la genesi del pensiero ecclesiologico del teologo tedesco, radicato nell'esegesi dei dati neotestamentari. Si tratta soprattutto dell'illustrazione del controverso rapporto tra gli Ebrei e i pagani, che viene articolato in tre momenti: il passaggio dalle dodici tribù d'Israele ai dodici apostoli dell'Agnello, la complessa relazione tra Israele, la Sinagoga e la Chiesa e, infine, la dimensione storica ed escatologica della Chiesa. Tutt'oggi, occorre riconoscere l'attualità della proposta di Peterson, in quanto affronta con acutezza le questioni teologiche di fondo riguardanti la fondazione della Chiesa, andando ben oltre le barriere e le dispute confessionali.

Nell'orizzonte di tali contributi senza dubbio è venuto meno quello che era il costitutivo originario del simposio: il dialogo tra Ratzinger e Peterson. Permane invece lo sviluppo di un'occasione originata da una specifica riflessione, ma che si dipana su ulteriori altri versanti che possono contribuire a portare avanti una dialettica che continua a essere sollecitata, appunto, dal pensiero petersoniano. E su questa linea permane il senso del dato all'intero fascicolo: *Dialoghi tra teologi*. Il progetto annunciato di una pubblicazione di *opera selecta* dell'illustre teologo anche in Italia provocherà senza dubbio sviluppi a proposito di quelle molteplici prospettive ampiamente considerate o solamente lasciate intuire dallo stesso Peterson.

## 2. Nel ricordo del prof. mons. Marcello Bordoni

L'Accademia di Teologia fin dalla sua rinascita, nel 1999, ha trovato nel teologo romano Marcello Bordoni (1930-2013) la guida sicura e il punto di riferimento sereno e oggettivo. Nei dieci anni della sua presidenza l'Accademia si è sviluppata, e con l'intraprendenza di ben tre prelati segretari che si sono succeduti nello specifico servizio – Angelo Amato, Piero Coda e François M. Léthel – ha raggiunto un livello di competenza che merita attenzione.

Tutto questo spiega il motivo per cui questa sezione dell'*In memoriam* è particolarmente sviluppata. È dal caleidoscopio delle diverse testimonianze che scaturisce il profilo genuino di un teologo che ha brillato per la sua intelligenza unitamente alla sua fedeltà al sacerdozio e alla Chiesa. Anzi, ha saputo coniugare in modo esemplare l'insegnamento con il lavoro pastorale, per quello che gli rimaneva come tempo disponibile.

Crediamo che passare alla storia per la declinazione di un pensiero che si è intrecciato con coerenti scelte di vita costituisca un segno eloquente della figura del teologo, come ricordano ampiamente i contributi di vario genere raccolti nell'ampia sezione. Resta poi la "pagina" che Bordoni ha "scritto" nell'intelligenza di numerosissimi allievi che hanno avuto l'opportunità di approfondire il pensiero teologico attraverso la partecipazione alle lezioni.

## 3. All'insegna di un costante servizio alla scienza teologica

Il dialogo teologico che intendiamo essere garanzia di approfondimento in questi anni si è svolto in modo peculiare attraverso le pagine di «Path» e quanto apparso nella collana «Itineraria». Mentre i volumi della collana approfondiscono uno o l'altro tema, più dinamiche risultano essere le pagine della rivista, che almeno due volte l'anno bussano alla porta degli accademici e di chiunque vi si accosti.

La scelta recente che è stato possibile realizzare di affidare a *internet* le annate trascorse permetterà una maggiore diffusione e un più incisivo confronto con quanto proposto. Il sito all'interno del Pontificio Consiglio della Cultura – [www.theologia.va](http://www.theologia.va) – costituirà un richiamo sempre più valido per un incontro e una dialettica in questo campo.

Se prima abbiamo fatto riferimento a un simposio e ai suoi esiti, qui è doveroso soffermarsi sul ruolo dei *forum* che ogni due anni l'Accademia organizza su temi specifici, com'è stato possibile constatare nei sei precedenti: I. *Gesù Cristo, Via Verità e Vita. Per una rilettura della Christus Dominus* (2002); II. *Il metodo teologico oggi, fra tradizione e innovazione* (2004); III. *Il metodo teologico oggi. Comunione in Cristo, tra memoria e dialogo* (2006); IV. *Per un nuovo incontro fra fede e logos* (2008); V. *Lumen Christi. Tra mysterium, esperienza e prospettive nella via lucis Ecclesiae* (2010); VI. «... *vividior cum Mysterio Christi contactus*». *La riflessione in «cristologia» da Optatam totius alla perenne dialettica tra fides e ratio* (2012).

A partire da questa esperienza gli accademici e i lettori sono già informati sulle sfide che saranno condivise nel prossimo *forum* (27-28 gennaio 2014) a proposito di tematiche di ordine ecclesiologico. Da Trento al Vaticano II si dipanano circa cinquecento anni segnati da tre Concili ecumenici. La coincidenza delle date costituisce solo un richiamo marginale per far emergere alcune linee di ecclesiologia. A questo tenderanno i lavori di condivisione durante il *forum* e poi attraverso i risultati che saranno offerti nel primo volume di «Path» del 2014.

#### 4. Con le sfide che si pongono dinanzi a un'Accademia

Con il presente volume si chiude la dodicesima annata di pubblicazioni di «Path». L'Accademia continuerà a svolgere il proprio servizio diffondendo i risultati anche attraverso le pagine di questo periodico.

Nella dialettica del servizio è doveroso esprimere un vivissimo ringraziamento al prof. padre François M. Léthel che ha terminato il quinquennio di «prelato segretario». Gli succede il prof. don Riccardo Ferri, già membro del *Consilium Directionis*: a lui l'augurio più fraterno di buon lavoro nel portare avanti un impegno dai molteplici risvolti. Gli sono accanto i membri del *Consilium*, tutti gli accademici e chiunque intenda confrontarsi con le prospettive che l'Accademia intende declinare.

In un documento del 24 maggio 1990 pubblicato dalla Congregazione per la Dottrina della fede: *Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo*, si legge:

Fra le vocazioni suscitate dallo Spirito nella Chiesa si distingue quella del teologo, che in modo particolare ha la funzione di acquisire, in comunione

con il Magistero, un'intelligenza sempre più profonda della Parola di Dio contenuta nella Scrittura ispirata e trasmessa dalla Tradizione viva della Chiesa (n. 6).

Ed è in questa ottica che il lavoro del teologo consiste nel far sì che «la fede divenga comunicabile, e l'intelligenza [...] possa ricercarla e trovarla» (n. 7).

Sono espressioni, tra le tante che potremmo evidenziare, che tornano di incoraggiamento nel lavoro che ci sta dinanzi, sempre con quell'attenzione alle esigenze epistemologiche che devono caratterizzare il rigore critico in ogni tappa della ricerca.

MANLIO SODI



SECRETARIA STATUS

Summus Pontifex  
**FRANCISCUS**

Praelatum a Secretis Pontificiae Academiae Theologicae ad quinquennium  
nominavit Reverendum Dominum

**RICHARDUM FERRI**

Id in notitiam ipsius Reverendi Domini Ferri perfertur, ut ea de re  
opportune certior fiat ad eiusdemque normam se gerat.

Ex Aedibus Vaticanis, die XVII mensis Augusti, anno MMXIII.

*Secretarius Status*

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

# IL METODO TEOLOGICO

TRADIZIONE, INNOVAZIONE,  
COMUNIONE IN CRISTO



*a cura di*  
MANLIO SODI



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

## JOSEPH RATZINGER ED ERIK PETERSON DUE ITINERARI TEOLOGICI<sup>1</sup>

PATH 12 (2013) 267-272

Nel 2012 la Pontificia Accademia di Teologia ha accolto nella sua collana «Itineraria» il volume degli Atti del Simposio romano tenuto in occasione del cinquantenario della morte di Erik Peterson (1890-1960).<sup>2</sup> Ha inteso in tal modo fornire un adeguato riconoscimento a una delle voci più originali, ma anche maggiormente rimosse del Novecento teologico. Per decenni lo studio di Peterson rimase limitato a una ristretta cerchia di conoscitori. Tra loro, sin dal 1951, vi fu il giovane teologo Joseph Ratzinger che, in un'udienza concessa da Pontefice l'11 dicembre 2009 a colui che stava occupandosi della preparazione del Simposio, ricordò come si fosse confrontato «per l'intera sua vita» con il pensiero petersoniano. Il discorso tenuto da Benedetto XVI ai partecipanti al Simposio il 25 ottobre 2010 apre il volume di studi e documenta tale confronto: esso evidenzia i punti essenziali e li ripropone all'attenzione del dibattito teologico oggi.

<sup>1</sup> Prolusione al Simposio letta dal Presidente della Pontificia Accademia di Teologia come indirizzo di saluto ai presenti. Il testo della *lectio* di TH. SÖDING aveva come titolo: *La Sacra Scrittura nella Chiesa cattolica. Sul dialogo teologico di J. Ratzinger con E. Peterson*. Le due *communicationes* vertevano su questi temi: A. GERHARDS, *Il nodo teologico ed ecclesiologicalo della liturgia*; H.-B. GERL-FALKOVITZ, *Il problema del confronto con la cultura secolare*. I testi non sono attualmente disponibili in quanto gli autori hanno preferito farli apparire prima in lingua originale.

<sup>2</sup> Cf. G. CARONELLO (ed.), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider* (Itineraria 7), LEV, Città del Vaticano 2012, 626 pp.

È sembrato utile dedicare parte del nostro *dies academicus* all'analisi di due itinerari teologici accomunati, in un'epoca dilaniata dalle grandi utopie totalitarie, da una profonda sensibilità escatologica. Il presente Simposio intende porsi come primo passo nello studio dell'influsso della teologia petersoniana sul pensiero di Joseph Ratzinger / Benedetto XVI.

### 1. L'attenzione si concentra su tre temi

Dei sei grandi temi attorno ai quali è articolata la presentazione dell'opera di Peterson fatta nel volume apparso nella collana «Itineraria» – la storia della Chiesa e della teologia, la dogmatica, l'esegesi, la patristica, la liturgia e la teologia politica – ne sono stati scelti alcuni che sembrano particolarmente rilevanti ai fini di un confronto tra i percorsi teologici di Peterson e Ratzinger. Si tratta della *teologia biblica*, della *teologia della liturgia* e di quella riflessione sulla cultura secolare che si colloca tra l'*antropologia teologica* e la *filosofia cristiana della storia*. Questi tre ambiti sono uniti da un duplice, reciproco legame:

– da un lato, essi delimitano lo *spazio storico-religioso* in cui entrambi i teologi hanno dovuto cercare una propria strada. Nell'aprire il Simposio romano del 2010 il card. Raffaele Farina ha caratterizzato questo atteggiamento di fondo come «spiritualità della *paroikía*»;<sup>3</sup>

– dall'altro, si tende a omologare in termini sistematici i tre temi prescelti attorno a *un'unità fondata sulla teologia della Parola*. La lettura pneumatologica del testo rivelato, la sua interpretazione ed esposizione nelle diverse tradizioni liturgiche e il costante riferimento a questo stesso testo come fonte di un canone di cultura rimandano a interrogativi di fondo che vanno ben oltre il singolo dato storico o la singola prospettiva ermeneutica.

La scelta di questi tre temi non significa, peraltro, una volontà di sistematizzazione estranea ai due itinerari teologici analizzati. Al contrario. Il patrologo evangelico Christoph Marksches, successore sulla cattedra berlinese di quell'Adolf von Harnack (1851-1930) cui oggi verrà fatto riferimento più volte, sottolinea a buon diritto la ragione strutturale del «pluralismo delle recezioni» cui provoca tutt'oggi l'opera di Peterson. Questa pluralità delle prospettive è una dimensione caratteristica della

<sup>3</sup> Cf. R. FARINA, *Un riconoscimento dovuto...*, in *ibid.*, 32-38.

sua teologia. Peterson provoca tuttora le reazioni più diverse perché la sua teologia rappresenta un «richiamo biblico, in particolare neotestamentario, a riflettere sull'essere altro del cristiano in questo mondo terreno».<sup>4</sup>

## 2. Il tema centrale della *paroikía*

Nell'opera di Peterson il tema della *paroikía* del cristianesimo svolge in effetti un ruolo determinante. Ciò dipende soprattutto dal significato costitutivo che egli attribuisce all'*escatologia*.

Nel 1919 all'inizio della sua produzione scientifica Peterson afferma: «La fede è escatologica in quanto tale». Nel 1952, poco dopo la pubblicazione dei *Trattati teologici*<sup>5</sup> – la sua opera più importante – scrive negli studi in onore del suo editore Jakob Hegner: «Siamo diventati i “paroikoi”, i cittadini estranei a questo mondo». Tra queste due date si snoda un percorso teologico intrapreso all'insegna dell'*escatologia*. È significativo che proprio in questi anni J. Ratzinger cominci a pubblicare le sue opere.

Nella sua *escatologia* Peterson cerca la risposta alle domande centrali della sua teologia e a quelle del proprio tempo. Non diversamente da quanto avverrà in seguito con Ratzinger, la sua è una ricerca caratterizzata non di rado da un confronto polemico con le correnti più importanti del mondo scientifico dell'epoca.

Il suo tentativo di risposta è avvertibile soprattutto nella sua *teologia della storia*, nella sua *ecclesiologia* e in un confronto condotto al confine tra *antropologia e critica della cultura* con la *neo-gnosi*. Il rabbino Jakob Taubes (1923-1987) indicherà in questo fenomeno l'effettiva *Großmacht* spirituale riemersa dalle rovine delle due grandi guerre (1984) e che trova proprio in quegli anni nella monumentale opera di Hans Jonas (1903-1993) *Gnosi e spirito tardo-antico*<sup>6</sup> una sua programmatica e sistematica espressione.

<sup>4</sup> Cf. C. MARKSCHIES, *Erik Peterson e la gnosi*, in *ibid.*, 319-344.

<sup>5</sup> Cf. E. PETERSON, *Trattati teologici* (Opere di Erik Peterson), vol. 1, Città Nuova, Roma 2010 (or. *Theologische Traktate* 1951).

<sup>6</sup> Cf. H. JONAS, *Gnosi e spirito tardo-antico*, Bompiani, Milano 2010, 1248 pp. (or. *Gnosis und spätantiker Geist* [1934-1954]).

### 3. Qual è lo specifico cristiano nel rapporto dell'uomo con il mondo?

Già nella sua dissertazione sull'ecclesiologia di Agostino<sup>7</sup> J. Ratzinger si occupa del tema dell'esser-altro del cristiano nel mondo; tema che riprenderà e approfondirà nel corso dell'intera sua opera. All'escatologia dedicherà un notevole numero di articoli, voci monografiche o altre pubblicazioni. In un clima culturale volto sempre più a rimuovere quel «pensiero per contrapposizioni polari» che aveva trovato in Romano Guardini (1885-1968) un testimone e maestro, il giovane teologo è mosso dalla volontà di elaborare categorie dogmatiche capaci di definire «lo specifico cristiano» nel rapporto dell'uomo col mondo.

Mentre negli anni Cinquanta egli si occupa prevalentemente delle correnti del pensiero escatologico vigente nella teologia cattolica, negli anni Sessanta instaura soprattutto un attento confronto con quella *teologia del mondo* che si afferma allora nella teologia evangelica. È a partire dagli anni Settanta che prende corpo il trattato *Escatologia. Morte e vita eterna*, pubblicato nel 1977,<sup>8</sup> l'ultimo anno del suo insegnamento accademico e il primo della sua attività come vescovo. Si tratta di un libro che l'autore stesso indicherà come la sua «opera scritta con maggiore sistematicità».

### 4. L'elemento specificamente cristiano della storia della salvezza

J. Ratzinger pone in evidenza la necessità di cogliere l'elemento specificamente cristiano della storia della salvezza in tutte le sue dimensioni, riconducendole alla loro prospettiva centrale. Nell'*Introduzione al cristianesimo*<sup>9</sup> sviluppa questo approccio sistematico instaurando un confronto con i progetti teologici dominanti negli anni Sessanta e centrati – sia pure in termini sovente contraddittori – su una teologia della Parola.

È questa un'opera che segnò per un'intera generazione intellettuale una via d'uscita dall'incipiente clima di generale neutralizzazione relativista della teologia. È auspicabile che la ricerca storico-dogmatica la rilegga come

<sup>7</sup> Cf. J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino* (Già e non ancora), Jaca Book, Milano 2005<sup>5</sup> (or. *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, 1954).

<sup>8</sup> Cf. J. RATZINGER, *Escatologia. Morte e vita eterna* (Teologia. Saggi), Cittadella, Assisi 2013, 299 pp. (or. *Eschatologie - Tod und Ewiges Leben*, 1977).

<sup>9</sup> Cf. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico* (Books), Queriniana, Brescia 2013<sup>19</sup>, 368 pp. (or. *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, 1968).

risposta a due grandi opere che hanno condizionato il Novecento teologico: l'*Essenza del cristianesimo* di A.v. Harnack<sup>10</sup> e l'*Èvangile et l'Église* di Alfred Loisy<sup>11</sup>. Verrà allora individuato un «*triangolo*» storico-concettuale all'interno del quale sarà impossibile ignorare – polemica e premonitrice – la presenza teologica di E. Peterson.

Due orientamenti riduttivi sono al centro dell'attenzione dell'autore dell'*Introduzione al cristianesimo*: quello di Rudolf Bultmann (1884-1976), in cui la *mediazione antropologica* della fede cristiana viene colta prevalentemente come *esistenziale*, e quella di Jürgen Moltmann (1926-), in cui tale mediazione viene correlata soprattutto allo *spazio della secolarità*. J. Ratzinger sottolinea sì la necessità di recepire le domande provenienti dalla contemporaneità: si tratta tuttavia di inserirle nell'ampio orizzonte tracciato dalla convergenza di Scrittura e dogma, dagli elementi che tale convergenza consente di cogliere nella tradizione: «La Parola di Gesù esiste sempre e solo come parola ascoltata e recepita nell'ambito della Chiesa».

Quest'ampliamento della prospettiva dogmatica e storiografica va intrapreso soprattutto per evitare il rischio di un'*assolutizzazione della contemporaneità*. Già l'anno prima, nella prolusione accademica su *Storia della salvezza ed escatologia* (1967) tenuta all'inizio del suo insegnamento universitario a Tubinga,<sup>12</sup> egli aveva affermato: «Dobbiamo tener ben presenti gli interrogativi che il presente ci pone. Essi non possono tuttavia assurgere a parametri della nostra ricerca teologica».

Il card. Walter Kasper ha fatto riferimento proprio in quegli anni a una certa consonanza tra i problemi toccati da J. Ratzinger e quelli posti da R. Bultmann. Non diversamente che in Peterson, si tratta però di una vicinanza accentuatamente critica. Soprattutto in riferimento alla fondazione cristologica dell'escatologia, J. Ratzinger avverte con estrema chiarezza il rischio inerente a una *de-storicizzazione* del kerygma.

Qualora il programma della *de-mitologizzazione* venisse effettivamente attuato come *de-storicizzazione* dell'annuncio escatologico, ne conseguirebbe una *relativizzazione* dell'evento storico. Questa riduzione s'imporrebbe

<sup>10</sup> Cf. A. VON HARNACK, *L'essenza del cristianesimo* (GdT 121), Queriniana, Brescia 2003<sup>3</sup>, 288 pp. (or. *Das Wesen des Christentums*, 1901).

<sup>11</sup> Cf. A. LOISY, *Il Vangelo e la Chiesa*, Ubaldini, Roma 1976, 309 pp. (or. *L'Èvangile et l'Église*, 1902).

<sup>12</sup> Cf. J. RATZINGER, *Storia della salvezza ed escatologia*, in ID, *Storia e dogma*, Jaca Book, Milano 1971, 124 pp. (or. *Heilsgeschichte und Eschatologie*, 1967).

parallelamente a un'altra forma di rimozione del reale, presente in ogni rinascita della gnosi. Alla riduzione della storia corrisponderebbe di necessità una presentazione *a-cosmica* dell'annuncio salvifico. Ed entrambe le riduzioni ad altro non sarebbero dovute che all'assolutizzazione di un soggetto di religiosità sottratto al suo tempo e al suo spazio. J. Ratzinger coglie nella complementarità di questa duplice riduzione della teologia della Parola la grande sfida che dalla fine dell'Ottocento minaccia il rapporto tra fede e dogma: è l'*auto-secolarizzazione* della teologia cristiana.

### 5. Il principio dell'utopia come teologia politica *tout-court*

Questa duplice rimozione della realtà storica e kerygmatica non è però limitata all'ambito ecclesiale. Dalla fine degli anni Sessanta essa ha favorito l'affermarsi epocale della tendenza a presentare il *principio dell'utopia* non solo come sostitutivo dell'escatologia cristiana, ma come teologia politica *tout-court*.

La parola di Ratzinger – peraltro così vicina ai *Frammenti teologici* con cui si chiude il percorso di Peterson (1956) – conserva una sua drammatica attualità: se questo processo epocale si affermasse davvero, allora a dominare il mondo nella singola cultura sarebbe *l'utopia come «effettiva divinità»* del mondo contemporaneo. L'interpretazione positiva fornita da Ratzinger alla categoria della *paroikia* si traduce però anche in tal caso in una diagnosi precisa: «Il mondo, privato di un suo rapporto con il cosmo, viene riacquisito dal mondo del potere».

Questi rilievi offrono un riferimento sistematico che consente di elaborare un raffronto tra l'escatologia di Peterson e quella di Ratzinger. Il raffronto non è stato sinora sistematicamente intrapreso dalla ricerca storico-teologica. Il nostro Simposio acquista in tal senso valore di primizia.

# LA RISERVA ESCATOLOGICA GENESI DEL CONCETTO IN ERIK PETERSON

GABINO URÍBARRI, sj

*Universidad Pontificia Comillas (Madrid)*

PATH 12 (2013) 273-313

## 1. Introduzione

La riserva escatologica è una categoria teologica sufficientemente recepita nella teologia degli ultimi tre decenni del XX secolo, sia nell'ambito della teologia politica, come pure nel trattato specifico di escatologia.<sup>1</sup> Oggi possiamo ricostruire il percorso del termine, proposto da Erik Peterson (1890-1960) nel semestre estivo del 1924, durante le lezioni del corso sulla

<sup>1</sup> Cf. J. FINKENZELLER, *Futuro*, in W. BEINERT (ed.), *Lessico di teologia sistematica*, Queriniana, Brescia 1990 (or. 1987), 299; P. EICHER (Hg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, V, Kösel, München 1991, 373, che rimanda anche a *Macht*, I, p. 151; A. FIERRO, *Teología política*, in H. FRIES (ed.), *Conceptos fundamentales de teología*, II, Cristiandad, Madrid 1979<sup>2</sup> (tr. della 2ª ed. ted. 1973), 409-416, 410; G. KLEIN, *Eschatologie. IV. Neues Testament*, in G. KRAUSE - G. MÜLLER (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie* (TRE), X, De Gruyter, Berlin-New York 1982, 270-299, 283-284, 286-287 e 296; J. GÓMEZ CAFFARENA, *Esperanza*, in C. FLORISTÁN - J.J. TAMAYO (edd.), *Conceptos fundamentales de pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983, 285-293, 292; H. VORGRIMLER, *Eschatologia/Giudizio*, in P. EICHER (ed.), *Enciclopedia cattolica*, Queriniana, Brescia 1989 (or. 1984), 288-295; J.J. TAMAYO, *Teología política*, in C. FLORISTÁN - J.J. TAMAYO (edd.), *Conceptos fundamentales de cristianismo*, Trotta, Madrid 1993, 1351-1363, qui 1359; M. SEMERARO, *Teología política*, in V. MANCUSO - L. PACOMIO (edd.), *Diccionario teológico enciclopédico*, Verbo Divino, Estella 1995 (or. 1993), 967-969, 968; M. HONECHER, *Politik und Christentum*, in TRE XXVII (1997) 6-22, 19; G. GRESHAKE, *Eschatologie. A. Wissenschaftstheoretisch. III. Gegenwärtige Diskussion*, in *Lexicon für Theologie und Kirche*, III, Herder, Freiburg-Basel-Rom-Vien 1995<sup>3</sup>, 864-865; H. MERKLEIN, *Eschatologie. B. Thematisch-inhaltlich. II. Biblisch*, in *ibid.*, 866-872, 870.

mistica nella Chiesa antica.<sup>2</sup> Da qui il termine passò probabilmente a Karl Barth, che all'epoca aveva stretti rapporti con Peterson. Barth lo adoperò in una conferenza tenuta nel 1926, dal titolo *Die Kirche und die Kultur*,<sup>3</sup> ma l'uso barthiano del termine non ha avuto particolare risonanza in altri teologi.

Passaggio decisivo per la ricezione del termine nel discorso teologico del XX secolo fu il fatto che Ernst Käsemann lo ascoltò nel semestre estivo del 1925 dalle stesse parole di Peterson, nel corso delle sue lezioni sulla Lettera ai Romani,<sup>4</sup> frequentate da Käsemann e ascoltate con grande attenzione, prendendo freneticamente note.<sup>5</sup> Anni più tardi Käsemann confesserà che gli rimasero impressi nella memoria interi passaggi di quelle lezioni.<sup>6</sup> Più avanti l'allievo di Peterson adoperò il concetto di riserva escatologica nelle sue pubblicazioni per descrivere l'escatologia paolina.<sup>7</sup> Da Käsemann

<sup>2</sup> Cf. EP [fondo Erik Peterson] 490; B. NICHTWEISS, *Geist und Recht: Wie konstituiert sich die Kirche? Anstöße aus der Theologie Erik Petersons*, in ID. (Hg.), *Vom Ende der Zeit. Geschichtstheologie und Eschatologie bei Erik Peterson*, LIT-Verlag, Münster 2001, 164-192, 183-184 e 189-190; K. ANGLET, *Messianität und Geschichte. Walter Benjamins Konstruktion der historischen Dialektik und deren Aufhebung ins Eschatologische durch Erik Peterson*, Akademie Verlag, Berlin 1995; ID., *Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfigur Erik Petersons*, in ID. (Hg.), *Vom Ende der Zeit*, 217-239; ID., *Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfigur Erik Petersons*, Schönigh, Paderborn 2001; ST. DÜCKERS, *Pathos der Distanz. Zur theologischen Physiognomie und geistesgeschichtlichen Stellung Erik Petersons*, LIT-Verlag, Münster 1999; G. GRESHAKE, *Escatologia*, in J.-Y. LACOSTE (ed.), *Dizionario critico di teologia*, Borla - Città Nuova, Roma 2005 (or. 1998), 494-498, 496.

<sup>3</sup> Pubblicata prima in «Zwischen den Zeiten» 4 (1926) 363-84. Il testo della conferenza si trova anche in K. BARTH, *Die Theologie und die Kirche* (Gesammelte Vorträge 2), Chr. Kaiser, München 1928, 364-391; e in ID., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1925-1930* (Gesamtausgabe 24), Theologischer Verlag, Zürich 1994, 10-40. Cf. G. URÍBARRI, *La reserva escatológica: un capítulo de la relación entre Karl Barth y Erik Peterson*, in S. CASTRO - F. MILLÁN - P. RODRÍGUEZ PANIZO (edd.), *Umbra - imago - veritas. Homenaje a los Profesores Manuel Gesteira, Eusebio Gil y Antonio Vargas-Machuca*, U.P. Comillas, Madrid 2004, 699-729.

<sup>4</sup> Pubblicato recentemente. Cf. E. PETERSON, *Der Brief an die Römer* (Erik Peterson Ausgewählte Schriften 6), Echter Verlag, Würzburg 1997 (RBr).

<sup>5</sup> Cf. E. KÄSEMANN, *An die Römer* (Handbuch zum NT 8a), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1974<sup>2</sup> (1973), III.

<sup>6</sup> E. KÄSEMANN, *Kirchliche Konflikte*, I, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1982, 8; cit. da B. NICHTWEISS, RBr, XI, nella nota 9.

<sup>7</sup> KÄSEMANN, *An die Römer*, 169; ID., *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik*, in ID., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, II, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964, 105-131, 126 s e 130.

il termine passò a Jürgen Moltmann,<sup>8</sup> che lo impiegò nella sua *Teologia della speranza*.<sup>9</sup> Pure Johann Baptist Metz adoperò ampiamente il termine nella sua prima tappa<sup>10</sup> per formulare aspetti della sua teologia politica, anche se Metz rimandava a Heinrich Schlier,<sup>11</sup> che aveva consultato le note di Käsemann prese durante le lezioni di Peterson sulla Lettera ai Romani.

Serve ora un breve sguardo al significato del termine in Metz, per potere percepire i suoi contenuti fondamentali nella teologia attuale. Metz osserva che le promesse escatologiche della tradizione biblica non si possono privatizzare, ma richiedono un'azione storica decisa, che la (nuova) teologia politica dovrebbe promuovere risolutamente. Pensare che esse possano essere state raggiunte, anche all'interno della Chiesa, significherebbe abbandonare la riserva escatologica, «grazie alla quale ogni stato storicamente raggiunto dalla società si manifesta nella sua provvisorietà».<sup>12</sup> Nel pensiero teologico di Metz la riserva escatologica esercita una funzione positiva, poiché protegge l'individuo da una concezione puramente tecnologica del progresso, che non tenga dovuto conto delle promesse bibliche congruenti con il progetto di emancipazione dell'illuminismo.<sup>13</sup> L'espressione possiede pure una funzione critica, poiché ricorda che tutta la storia continua sotto la riserva escatologica e che «non si dà infatti in questo mondo alcun soggetto della storia totale».<sup>14</sup> Come si può vedere, la riserva escatologica in Metz è un concetto che guarda con predilezione alla storia da una prospet-

<sup>8</sup> J. MOLTSMANN, *Politische Theologie - Politische Ethik* (Fundamentalpolitische Studien 9), Chr. Kaiser, München-Mainz 1984, 158.

<sup>9</sup> Si vedano le note nel suo J. MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung*, Chr. Kaiser, München 1985<sup>12</sup> (or. 1964) 140-151. Riferimenti a E. KÄSEMANN, *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 59 (1962) 257-284 (cf. nota 7).

<sup>10</sup> Si veda specialmente J.B. METZ, *Chiesa e mondo alla luce di una teologia politica* del 1967, rielaborato in ID., *Sulla teologia del mondo* (Biblioteca di Teologia Contemporanea 1), Queriniana, Brescia 1971<sup>2</sup> (or. 1968), 104-123. Cf. ID., *Politische Theologie*, in *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, III, Herder, Freiburg 1969, 1232-1240; ID., *Politische Theologie in der Diskussion*, in H. PEUKERT (Hg.), *Diskussion zur «politischen Theologie»*, Grünewald-Kaiser, Mainz-München 1969, 267-301. Tutti questi lavori sono raccolti in ID., *Zum Begriff der neueren Politischen Theologie 1967-1997*, Matthias Grünewald, Mainz 1997, 9-22, 26-32 e 33-61.

<sup>11</sup> Cf. METZ, *Sulla teologia del mondo*, 112 che cita H. SCHLIER, *Besinnung auf das Neue Testament*, Herder, Freiburg 1964, 193; la nota 4 di p. 113 rimanda anche a ID., *Die Zeit der Kirche*, Herder, Freiburg 1956, 310.

<sup>12</sup> METZ, *Sulla teologia del mondo*, 113.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 117.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 118.

tiva politica per segnalare ciò che sarebbe una linea di avanzamento o di progresso nella storia, ponendo la Chiesa al servizio di tale avanzamento e per criticare ogni forma di totalitarismo. Il termine di riserva escatologica, pur applicato alla Chiesa, si comprende nella stessa linea: la Chiesa è al servizio della salvezza storica degli altri;<sup>15</sup> non è un concetto che definisce intrinsecamente l'essere della Chiesa, ma il suo compito *politico-salvifico* nella storia. In altre parole, teologicamente considerato, per Metz la riserva escatologica è un concetto che appartiene unicamente ed esclusivamente al terreno della teologia politica. Non possiede pertanto una ricchezza di contenuti ad esempio sacramentali, cristologici o pneumatologici. È vero che indica un aspetto ecclesiale, ma questo non è rapportato alla profondità dell'essere ecclesiale e non contribuisce a una descrizione essenziale di un aspetto sostanziale della Chiesa.

Nel presente lavoro mi concentrerò su due obiettivi: studiare la genesi del concetto della riserva escatologica in Erik Peterson, come anche il suo contenuto, le sue sfumature e il suo carattere teologico. Per tale obiettivo sono fondamentali le sue lezioni sulla Lettera ai Romani (1925), sebbene ci sia un antecedente importante nel corso di Peterson sulla mistica nella Chiesa antica (1924) e ritorni ancora il termine nel testo che il professore di Bonn preparava sulla Chiesa (1926).<sup>16</sup> Prima esaminerò i testi, con attenzione al loro contesto e con la premura di ricavare il loro contenuto. Una volta

<sup>15</sup> *Ivi.*

<sup>16</sup> Uno studio più completo del concetto dovrebbe tenere conto di tutti i commenti esegetici di Peterson pubblicati nel periodo 1924-1928. E cioè: semestre invernale 1924/1925: *Die Lehre des Apostels Paulus* (in parte pubblicato in E. PETERSON, *Der erste Brief an die Korinther und Paulus-Studien* [Erik Peterson Ausgewählte Schriften 7], Echter Verlag, Würzburg 2006, 1-2, 416-450 e in ID., *Theologie und Theologen. 1. Texte* [Erik Peterson Ausgewählte Schriften 9/1], Echter Verlag, Würzburg 2009, 244-253); semestre estivo 1925: *Auslegung der Römerbriefes* (RBr); semestre invernale 1925/1926: *Auslegung des Lukas-Evangelium* (E. PETERSON, *Lukasevangelium und Synoptica* [Erik Peterson Ausgewählte Schriften 5], Echter Verlag, Würzburg 2005); semestre estivo 1926: *1. Korintherbrief* (PETERSON, *Der erste Brief an die Korinther*); semestre invernale 1926/1927: *Auslegung der Offenbarung des Johannes* (E. PETERSON, *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte* [Erik Peterson Ausgewählte Schriften 4], Echter Verlag, Würzburg 2004); semestre invernale 1926/1927: *Neutestamentliche Theologie* (prima parte: cf. semestre invernale 1924/1925: *Die Lehre des Apostels Paulus*; seconda parte: *Menschensohn* [parzialmente pubblicato in ID., *Theologie und Theologen. 1. Texte*, 254-260]; terza parte: *Kyrios* [parzialmente pubblicato in PETERSON, *Der erste Brief an die Korinther*, 451-457]); semestre estivo 1927: *Auslegung des Johannesevangelium* (E. PETERSON, *Johannesevangelium und Kanonstudien* [Erik Peterson Ausgewählte Schriften 3], Echter Verlag, Würzburg 2003); semestre invernale 1927/1928: *Auslegung des Römerbrie-*

analizzati i testi, presenterò il profilo sistematico del concetto nel pensiero di Peterson, molto più ricco e più ampio di quello di Metz.<sup>17</sup>

## 2. La riserva escatologica nelle lezioni sulla mistica nella Chiesa antica (Göttingen, semestre estivo 1924)

In termini generali sappiamo che Peterson proprio a quel tempo era molto spinto alla definizione precisa dei confini tra fede e mistica.

Nel suo corso sulla mistica,<sup>18</sup> Peterson presenterà la propria posizione nel confronto con una serie di autori, sia moderni, cattolici e protestanti, sia patristici.<sup>19</sup> Lo spazio maggiore tuttavia è riservato a san Paolo. A lui Peterson dedica dalla terza alla decima lezione inclusa, su un totale di diciotto lezioni. Nella discussione con gli autori protestanti Peterson dimostra grande interesse a caratterizzare san Paolo per dire fino a quale punto e in quale misura fosse lui un mistico. La realtà predominante di Paolo, nella comprensione di Peterson, oltre al fatto di essere stato rapito in cielo (2Cor 12,2-4), è la sua condizione di apostolo.<sup>20</sup> Nel contesto di tali considerazioni, nella quarta lezione, Peterson introduce la questione se «l'essere in Cristo», così frequente nella teologia paolina (164 volte) – e che si legge in 2Cor 12,2: «Conosco un uomo in Cristo» –, rimanda alla mistica, come alcuni affermano:

L'argomento principale che si ripete sempre è la formula «in Cristo Gesù». [...] L'espressione «in Cristo Gesù» permette un'altra interpretazione di-

*fes* (RBr); semestre estivo 1928: *Auslegung des Lukas-Evangelium* (PETERSON, *Lukasevangelium und Synoptica*). La ricerca rimane aperta a successivi approfondimenti.

<sup>17</sup> Più dettagli in G. URÍBARRI, *La reserva escatológica: un concepto originario de Erik Peterson*, in «Estudios Eclesiásticos» 78 (2003) 29-105 e la nota 2.

<sup>18</sup> Danno indicazioni e commenti sul contenuto: EP 390 ss; DÜCKERS, *Pathos der Distanz*, 73 ss. Sono state parzialmente pubblicate cf. PETERSON, *Theologie und Theologen. 1. Texte*, 234-243, 277-295 (E. PETERSON, *Zur Theorie der Mystik*, in «Zeitschrift für Systematische Theologie» 2 [1924/1925] 146-166), 296-302. Alcune lezioni sono reperibili anche in E. PETERSON, *Ekklesia. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff* (Erik Peterson Ausgewählte Schriften Sonderband), Echter Verlag, Würzburg 2010.

<sup>19</sup> Il contenuto di queste lezioni fu parzialmente pubblicato in PETERSON, *Zur Theorie der Mystik*, dove presenta la discussione con autori protestanti e cattolici.

<sup>20</sup> Peterson comprenderà che Paolo è apostolo d'eccezione, poiché non faceva parte del gruppo originale dei Dodici; cf. EP 631-637; cf. PETERSON, *Der erste Brief an die Korinther*, 1-22.

versa da quella mistica; proprio lì dove è adoperata come formula [tecnica] non ha in realtà alcun senso mistico.<sup>21</sup>

Il carattere di formula tecnica dell'espressione «in Cristo Gesù» è decisivo per Peterson. Con tale formula Paolo farebbe riferimento primariamente al senso comunitario della fede,<sup>22</sup> che nella sua opinione prevale assolutamente nella formula. L'incorporazione a Cristo consiste primariamente in un'incorporazione molto più di carattere comunitario che individuale, e tanto meno soggettivo. Uno degli elementi tipici della teologia petersoniana sarà la sottolineatura del «noi» (*wir*)<sup>23</sup> di fronte all'«io». Dato questo, per Peterson è fondamentale comprendere la formula paolina nel contesto della concezione della Chiesa della primitiva comunità cristiana. Nel precisare questo elemento introduce la riserva escatologica. Trascrivo e traduco un ampio paragrafo:

Con questo si acutizza il problema in relazione alla questione sul senso del concetto primitivo della Chiesa. Soltanto da questo punto si interpreterà correttamente, a mio avviso, la formula «in Cristo Gesù» (e le espressioni imparentate). Per il concetto di Chiesa nel cristianesimo primitivo è essenziale comprendere che non è un concetto primariamente sociologico, ma è un concetto escatologico. La morte di Cristo significa, per la fede cristiana primitiva, la caduta del cosmo, del tempio ebraico e del corpo sarchico. La sua risurrezione, al contrario, la creazione di un nuovo cosmo, di un nuovo tempio e di una nuova corporalità. Nei sacramenti continua, in certo senso, l'evento decisivo della vita di Gesù (morte e risurrezione), mentre dall'altra parte appartiene all'essenza del concetto di sacramento, che non è una pura azione misterica, ma è provvisto di una riserva escatologica, e grazie a

<sup>21</sup> «Das immer wiederkehrende Hauptargument ist die Formel "in Christo Jesu". [...] Der Ausdruck "in Christo Jesu" läßt auch eine andere als eine mystische Deutung zu; dort, wo er formelhaft verwendet wird, hat er nicht eigentlich einen mystischen Sinn» (*Altchristliche Mystik*, testo inedito, tr. propria). Questi testi saranno pubblicati probabilmente nel prossimo volume E. PETERSON, *Kirche und Eschatologie 1. Texte zur christlichen Antike* (Erik Peterson Ausgewählte Schriften 10/1).

<sup>22</sup> Peterson vede la sua opinione in questo caso confermata da H. Böhlig: «Nun hat H. Böhlig in seinem Aufsatz: ἐν κυρίῳ (*Neutestamentliche Studien für G. Henrici*, Leipzig 1914, S. 170 ff) schon mit Recht darauf hingewiesen, daß für Paulus die Einwohnung des Herrn in der Gemeinde im Vordergrund stehe (S. 172)» (*Altchristliche Mystik*, quarta lezione; testo inedito).

<sup>23</sup> Cf. EP 166-7. Sul *mit o* «con» [= σὺν], cf. RBr 260-2. Cf. a questo proposito M. THEOBALD, *Der Römerbrief* (Erträge der Forschung 294), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000, 288-291.

questa, al tempo stesso, rimanda al futuro. Così infatti noi *siamo* morti e sepolti con Cristo nel battesimo (Rm 6,4s.), ma di modo caratteristico Paolo non dice qui che siamo anche risorti con Cristo – poiché con questa affermazione il battesimo diventerebbe una vera celebrazione misterica – ma che *risorgeremo* con Cristo. Precisamente nel testo che abbiamo appena citato si dice che noi siamo sommersi [battezzati] in Cristo. Ma colui che è sommerso in Cristo è per questo stesso motivo anche «in» Cristo. Soltanto a partire da questo legame dell'idea di sacramento con l'idea escatologica si spiega, a mio parere, la formula «in Cristo Gesù». Con la mistica, tuttavia, non ha minimamente niente a che fare. L'unione escatologico-sacramentale è, nella sua essenza, qualcosa di completamente diverso dall'unione mistica.<sup>24</sup>

In questo ricco e lungo testo incontriamo diversi aspetti. Peterson avverte che ci muoviamo nell'ambito dell'escatologia e non della sociologia – oppure della psicologia (cf., ad esempio, RBr 231, 299) potremmo aggiungere –. Per comprendere l'escatologia cristiana Peterson ricorre all'aspetto determinante e centrale del kerigma: la morte e la risurrezione di Cristo. Vale a dire, Peterson spiega come comprende la questione più centrale della fede cristiana. E la comprende in forma risolutamente escatologica.

<sup>24</sup> «Doch damit spitzt sich ja schon das Problem auf die Frage nach dem Sinn der urchristlichen Kirchenbegriffs zu. Erst von diesem Punkte aus wird man die Formel "in Christo Jesu" (und verwandte Wendungen), wie mir scheint, richtig interpretieren. Für den Kirchenbegriff des Urchristentums ist es wesentlich, daß es primär gar kein soziologischer, sondern ein eschatologischer Begriff ist. Der Tod Christi bedeutet nach urchristlichen Glauben den Untergang des Kosmos, des jüdischen Tempels und des sarkischen Leibes. Seine Auferstehung dagegen die Schöpfung eines neuen Kosmos, eines neuen Tempels und einer neuen Leiblichkeit. In den Sakramenten setzt sich in einem gewissen Sinne das entscheidende Geschehen der Leben Jesu (Tod und Auferstehung) fort, während es auf der andern Seite dann grade zum Wesen des Sakramentsbegriffs gehört, daß er keine reine Mysterienhandlung ist, sondern mit einem eschatologischen Vorbehalt versehen ist und damit zugleich auf die Zukunft verweist. So *sind* wir zwar schon mit Christus in der Taufe gestorben und begraben (Röm. 6,4 f) aber charakteristischer Weise sagt Paulus nun nicht, daß wir auch mit Christus auferstanden seien – erst mit dieser Aussage würde die Taufe zu einer wirklichen Mysterienfeier – sondern daß wir mit Christus auferstehen *werden*. An der eben angesprochenen Stelle heißt es, daß wir in Christus eingetaucht seien. Wer aber in Christus eingetaucht ist, der *ist* damit auch "in" Christo. Nur aus dieser Verknüpfung der Sakramentsidee mit der eschatologischen Idee erklärt sich m. E. die Formel "in Christo Jesu". Mit Mystik hat sie aber nicht das Geringste zu tun. Die sakramental eschatologische Einigung ist ihrem Wesen nach etwas ganz anders als die mystische Einigung» (*Altchristliche Mystik*, testo inedito; tr. propria; corsivi e virgolette nell'originale).

La morte e la risurrezione di Cristo comportano una serie di cambi di natura escatologica. Questi cambi radicali, ridotti alla sostanza, sono l'abolizione dell'antico cosmo, del tempio ebraico e del corpo sarchico (cf. RBr 206). Sarebbe troppo lungo spiegare tutto ciò in dettaglio.<sup>25</sup> Per Peterson eone<sup>26</sup> e cosmo<sup>27</sup> sono concetti correlativi.<sup>28</sup> Interpretando e spiegando Peterson, possiamo dire che lui comprende che, con uno schema simile a quello giovanneo, questo mondo, questo eone, questo cosmo viene ad essere superato, trasceso<sup>29</sup> da quello venturo. Così, in primo luogo, i cristiani

<sup>25</sup> Si può vedere una breve presentazione in G. URÍBARRI, *El nuevo eón irrumpe en el antiguo. La concepción del tiempo escatológico de Erik Peterson*, in «Miscelánea Comillas» 58 (2000) 333-357 (or. ted. di ID., *Der neue Äon bricht im alten an. Zur Auffassung der eschatologischen Zeit bei Erik Peterson*, in NICHTWEISS [Hg.], *Vom Ende der Zeit*, 193-216).

<sup>26</sup> È difficile trovare una definizione di «eone» negli scritti di Peterson. Ecco un'approssimazione: «Die ἀγάπη (l'amore) ist mit anderen Worten ἀρχή (origine) und τέλος (meta), d.h. *Aion*. Denn nichts umschreibt das Wesen eines Äons besser als die Formel ἀρχή και τέλος (origine e meta)» (PETERSON, *Der erste Brief an die Korinther*, 334-335, commentando 1Cor 13,13). Nel Nuovo Testamento eone si riferisce ugualmente a un periodo di tempo e a un insieme di cose che formano una determinata comprensione della vita: l'individuo, la società, i valori, ecc.; cf. T. HOLZ, «αἰών», in H. BALZ - G. SCHNEIDER, *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento* (DENT), I, Paideia, Brescia 1995, 116-122. Per la vicinanza tra i due autori può servire questo chiarimento di H. Schlier: «Äonen sind [...] die Bezeichnungen für die zeitlich-räumlich Entfaltungen des Daseinsganzen, das wir Geschichte nennen» (H. SCHLIER, *Die Kirche nach dem Briefe an die Epheser*, in ID., *Die Zeit der Kirche*, 166, nota 11; citato da B. NICHTWEISS, *Kirche und Reich Gottes. Erik Petersons Traktat «Die Kirche»*, in «Catholica» 46 [1992] 281-306, nota 117, p. 303). In tutti i testi di Peterson il greco e il latino appare sempre senza traduzione. Con buon senso, gli editori degli *Ausgewählte Schriften* hanno aggiunto un breve cenno di traduzione tra parentesi, che anch'io seguirò.

<sup>27</sup> Per il concetto di cosmo è interessante specialmente il commento al Vangelo di Giovanni. Peterson scrive: «Kosmos bezeichnet die Schöpfung des Logos, die sich der Erkenntnis des Logos entzogen hat» (E. PETERSON, *Vorlesung Johannes Evangelium*, Bonn, semestre estivo 1927 e 1929, ID., *Jobannesevangelium und Kanonstudien*, 150). Sul cosmo in Peterson, cf. si vedano, ad es., *ibid.*, 80-82, 151-153; PETERSON, *Der erste Brief an die Korinther*, 416-440 («Kosmos und Äon»); EP 408 ss; 491 ss; K. ANGLET, *Der eschatologische Vorbehalt*, 140-143, con testi petersoniani interessanti e un'interpretazione discutibile. Per il significato neotestamentario di «cosmo», cf. H. BALZ, «κόσμος», in DENT II (1998) 80-89.

<sup>28</sup> «...daß die Äon-Spekulation überhaupt immer abwechselnd mit Raum- und Zeitkategorien arbeitet» (PETERSON, *Der erste Brief an die Korinther* [1Cor 15,28], 406); «Kosmos ist hier nur ein anderes Wort für Äon. αἰών und κόσμος sind zwei Übersetzungen ein und desselben hebräischen Wortes *olam*» (RBr 138). Cf., ad es., RBr 318, 332.

<sup>29</sup> Sul trascendimento (*Transzendierung*) in Peterson e la sua importanza, si ha un'introduzione in URÍBARRI, *El nuevo eón irrumpe en el antiguo*, 349-351. In forma molto sintetica possiamo dire che il «trascendimento» è la trasformazione escatologica che l'evento di Cristo opera sulle realtà dell'antico eone. Per Peterson il vangelo rappresenta, fondamentalmente, un cambio eonico, intimamente unito all'intronizzazione di Cristo nei cieli, cf. RBr 12 ss.

formano parte non dell'antico cosmo, ma di quello nuovo creato da Cristo: siamo creatura nuova (cf. 2Cor 5,16; Gal 6,15), già possediamo la filiazione adottiva<sup>30</sup> e formiamo parte dell'assemblea della *polis* che è l'*ecclesia*, in connessione con la città celeste. In secondo luogo il cambio coinvolge il tempio. Il vero culto non è più legato al tempio di Gerusalemme, poiché il velo del tempio si squarciò con la morte di Gesù (Mc 15,38; Mt 27,51) e lui distrusse con la sua morte questo tempio (Gv 2,19-21). Nella sua umanità (Gv 1,14), ora seduta alla destra di Dio dopo l'ascensione, dimora la gloria di Dio, e non nell'antico tempio di Gerusalemme. Ugualmente, in terzo luogo, questi cambi coinvolgono il corpo e la corporalità. Neppure il corpo sarchico, scalfito dal peccato, appartiene nella sua carnalità propria e particolare all'ambito escatologico del nuovo eone, poiché l'umanità di Cristo è risorta con un corpo che non possiede la nostra carnalità sarchica, ma quella gloriosa, che non è più sarchica ma pneumatica. Si avverta la differenza continua tra la carnalità sarchica e la corporalità (elemento somatico). Noi parteciperemo della risurrezione di Cristo non con un corpo sarchico, ma pneumatico (il *soma pneumatikón*; cf. 1Cor 15,44), dopo una trasformazione della nostra corporalità. La nostra corporalità, sotto la sua figura sarchica, è prigioniera del peccato. Da qui consegue che il distacco dal peccato richiede necessariamente di disfarsi di quella carnalità legata al peccato. Così, dunque, Peterson difende la corporalità della risurrezione e la trasformazione della realtà carnale attuale.

Queste nuove realtà prendono vita e sono trasmesse ai cristiani precisamente per mezzo dei sacramenti, cioè, con i sacramenti entriamo nello spazio della novità escatologica prodotta dalla morte e risurrezione di Cristo e partecipiamo a essa. Nella visione di Peterson i sacramenti e l'escatologia cristiana sono intimamente relazionati. Nei sacramenti, per dirla in breve, ha luogo la nuova creazione in Cristo.<sup>31</sup> Da qui segue il vincolo

<sup>30</sup> «Man kann hier einen Blick in die Gestalt des neuen Kosmos tun: In der Mitte steht Christus, um ihn herum in einem ersten Kreise die Engel und in einem zweiten Kreise aber wir, die wir die Adoptivsöhne Gottes sind» (RBr 248). Cf. RBr 226, e con maggiore ampiezza ancora in 246-249.

<sup>31</sup> Il 26 luglio del 1957 scrive Peterson nel suo diario: «Gott hört nicht auf zu schaffen, aber er schafft in der Sphäre des Sakramentalen. Er schafft Menschen in der Anagenesis eines ewigen Äons. Darum ist auch die Umwandlung des *Kerygma* in Begriffe weit mehr als eine *Gnosis*. Die Begriffe sind in der Theologie Realität der durch das Sakrament geschaffenen Übernatur» (E. PETERSON, *Theologie und Theologen. 2. Briefwechsel mit Karl Barth u.a.*,

dell'«in Cristo» con i sacramenti, specialmente con il battesimo (cf. RBr 207, 209, 226 ss).

Nei sacramenti, tuttavia, la realtà escatologica inaugurata da Cristo è data sotto forma di riserva escatologica, cioè, si entra a far parte di questa realtà escatologica, ma in un modo singolare e caratteristico. Com'è questo modo peculiare di partecipazione? Primariamente consiste nell'essere proiettati verso il futuro, perché da una parte Paolo distingue, per mezzo di tempi verbali ben definiti, che per il battesimo siamo già morti e siamo stati sepolti in Cristo (passato), ma da qui non segue il parallelismo con Cristo in tutta la sua pienezza di forma assoluta, poiché Paolo non dice che siamo già risorti con Cristo, ma che *risorgeremo* (futuro) con lui. Questa tensione tra il presente – dato che siamo morti e siamo stati sepolti sacramentalmente con Cristo, adesso già esistiamo e siamo in Cristo – e il futuro – risorgeremo un giorno con un corpo glorioso – costituisce l'elemento basilico e centrale della riserva escatologica in Peterson, che introduce infatti il concetto di riserva escatologica per caratterizzare quanto accade nei sacramenti, e pone particolare attenzione nella continuità e nel prolungamento dell'evento centrale di Cristo nei sacramenti, ma sotto la modalità di un richiamo al futuro, che ha espresso per mezzo della riserva escatologica. L'incorporazione a Cristo è reale, ma non è integra, *irristretta*. C'è una *restrizione* (*Vorbehalt*), perciò sarebbe meglio parlare di «restrizione escatologica» più che di «riserva», com'è divenuto abituale in spagnolo e in italiano. A questo punto comunque il termine è già sancito e possiede diritto di cittadinanza, formulato come «riserva» escatologica. L'incorporazione è reale e sacramentale, tuttavia attende la sua piena consumazione futura. La totalità di ciò che include questa incorporazione a Cristo non è disponibile nel corso del tempo escatologico (Amparo García-Plaza).

Peterson qui avverte una differenza capitale con i misteri pagani,<sup>32</sup> distinguendo chiaramente la teologia sacramentale della Chiesa primitiva dalla concezione pagana e ellenistica dei misteri.<sup>33</sup> Nei sacramenti avviene un'appropriazione comunitaria, escatologica e oggettiva delle realtà della

*Reflexionen und Erinnerungen* [Erik Peterson Ausgewählte Schriften 9/2], Echter Verlag, Würzburg 2009, 433). Cf. tb. RBr 32.

<sup>32</sup> Circa i rapporti di Peterson con la *Religionsgeschichtliche Schule* e le sue premesse si vedano EP 261-339; CH. MARKSCHIES, *Heis Theos? Religionsgeschichte und Christentum bei Erik Peterson*, in NICHTWEISS (Hg.), *Vom Ende der Zeit*, 38-74.

<sup>33</sup> Più dettagli in EP 414-426.

grazia. Nei misteri, al contrario, si tratterebbe di un fatto soggettivo dell'individuo e non di tipo escatologico. In conclusione, secondo Peterson, i misteri e i sacramenti differiscono chiaramente.

Si verifica in tutto ciò la circostanza di una correlazione articolata di realtà. Il kerigma cristologico fondamentale, morte e risurrezione di Cristo, afferma una serie di realtà che sono già avvenute nella persona di Cristo. Orbene, questi eventi cristologici determinano una serie di conseguenze e di trasformazioni (*trascendimenti* nel vocabolario petersoniano). Noi ci appropriamo di queste trasformazioni e entriamo in questa nuova realtà in modo sacramentale per mezzo del battesimo, come incorporazione alla realtà collettiva dell'«in Cristo», che è la Chiesa. Tale modo sacramentale di entrare nella novità escatologica creata da Cristo con la sua morte e risurrezione suppone una realtà già avvenuta in noi: siamo morti e siamo stati sepolti con Cristo sacramentalmente. Perciò, a pieno diritto, si può dire che ora la nostra realtà presente è determinata e si definisce in fondo come questo essere «in Cristo», che si predica di noi con assoluta realtà e serietà,<sup>34</sup> poiché certamente siamo sommersi o battezzati in Cristo, siamo stati innestati e trapiantati in Cristo. Siamo ora, seguendo altri testi paolini, membra del corpo di Cristo (1Cor 12) e tempio dello Spirito Santo (1Cor 6,19). Questa realtà escatologica tuttavia è sotto la riserva escatologica: anche se entriamo nella realtà escatologica dell'essere in Cristo ancora non siamo risorti con lui, con un corpo pneumatico e glorioso come il suo.

Per dare un altro passo nel tema che preoccupa Peterson in questo contesto, bisogna ricordare che l'unione escatologico-sacramentale, che avviene nel battesimo, non è un'unione di tipo mistico.<sup>35</sup> È caratterizzata dall'elemento oggettivo e comune a ogni cristiano, per l'accesso a una nuova forma di essere.<sup>36</sup> La vita cristiana, l'essere della Chiesa, la realtà del

<sup>34</sup> Lo stesso Dücker ha alcune affermazioni che esprimono questa idea, cf. DÜCKER, *Pathos der Distanz*, 158. Circa l'obiettività delle realtà della fede cf. E. PETERSON, *Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis* (1925), adesso in ID., *Marginalien zur Theologie und andere Schriften* (Erik Peterson Ausgewählte Schriften 2), Echter Verlag, Würzburg 1995, 101-114, 107; ID., *Über die Forderung einer Theologie des Glaubens*, in «Zwischen den Zeiten» 3 (1925) 281-302, 293 s, ora in ID., *Theologie und Theologen. 1. Texte*, 303-323, 315 s.

<sup>35</sup> Cf. PETERSON, *Der Lobgesang der Engel*, 106; ID., *Zur Theorie der Mystik*, 165.

<sup>36</sup> Nella stessa quarta lezione dice: «Die mystische Entrückung und die sakramental eschatologische Verpflanzung sind zwei [ganz] verschiedene Sachverhalte, die nicht miteinander vermengt werden dürfen. In der mystischen Entrückung wechsele ich nur vorübergehend meinen Standpunkt, in der sakramental eschatologische Verpflanzung bin ich dagegen

battesimo si può esprimere con la formula tecnica paolina *in Christo*. Si tratta infatti di una formula tecnica, come prova la sua ripetizione e inoltre assolutamente centrale della teologia paolina. Possiamo, quindi, desumere che la disquisizione sulla riserva escatologica ci mette di fronte all'interpretazione dell'intera realtà della fede cristiana: indica la modalità della nostra appropriazione della novità escatologica che procede dalla morte e risurrezione di Cristo. Indica anche la modalità caratteristica dell'«essere in Cristo» paolino.

Appare di conseguenza che la riserva escatologica è un concetto primariamente antropologico:<sup>37</sup> descrive il modo di partecipare e di entrare nella novità escatologica creata da Cristo. Come abbiamo visto, evidentemente ha il suo fondamento in una realtà cristologica previa, che Kurt Anglet chiama la «prefigurazione» cristologica.<sup>38</sup> In altri testi troveremo ulteriori sviluppi di tale vincolo fondamentale. Se procediamo nel discorso peteroniano con un'interpretazione, possiamo stabilire quanto segue. Dal lato di Cristo, sebbene la risurrezione e l'ascensione siano già avvenute, ancora attendiamo la sua *Parusia* o seconda venuta e giudizio finale. Si tratta, dunque, di azioni di Cristo con le quali egli consumerà e porterà al culmine il suo agire salvifico nella nostra economia terrena. A queste azioni di Cristo si accompagneranno, nel versante antropologico e nelle sue relative ripercussioni sull'umanità, la risurrezione dei corpi e la consumazione finale del regno, della storia e del cosmo. In quanto realtà antropologica la riserva escatologica consente di descrivere alcuni tratti essenziali della vita cristiana in genere, dell'identità della Chiesa, di quanto accade nei sacramenti, particolarmente nel battesimo,<sup>39</sup> che è il sacramento di cui Peterson parla in questo momento. Con la riserva escatologica veniamo dunque a trovarci nella sfera antropologica, ecclesiale e sacramentale.<sup>40</sup> Si deve però necessa-

ein für allemal in eine andere Ebene versetzt worden. In der mystischen Entrückung liegt das eigentliche τέλος [finalità] im Akt des Entrücktwerdens selber, in der sakramental eschatologischen Verpflanzung aber ist grade alle Aktualisierung aufgehoben» (*Altchristliche Mystik*, quarta lezione).

<sup>37</sup> Così lo aveva correttamente capito KLEIN, *Eschatologie*, 283-284, che fa il maggior numero di osservazioni (quattro) sulla riserva escatologica quando parla della concrezione antropologica dell'escatologia paolina.

<sup>38</sup> ANGLET, *Der eschatologische Vorbehalt*, 51-84.

<sup>39</sup> Sull'eucaristia cf. *ibid.*, 151-171.

<sup>40</sup> Vedremo ancora altri testi che ci permetteranno, inoltre, di aggiungere la sfera pneumatologica.

riamente avvertire che la riserva escatologica ricorda lo statuto cristologico dell'instaurazione dell'economia divina, per segnalare non soltanto tutto ciò che è stato già operato in questa economia, ma anche tutto ciò che deve ancora accadere.

Per comprendere correttamente il concetto, bisogna rilevare che è introdotto dopo che si è affermata la partecipazione alla novità escatologica. In altri termini, anche se la riserva di per sé punta su quanto ci accadrà e non ci è ancora accaduto, tuttavia compie tale ruolo dopo che è stato stabilito l'attuale essere «in Cristo», che non è rimandato a un futuro. Si afferma, pertanto, un certa carenza escatologica, ma dalla prospettiva di una maggiore consapevolezza di un ingresso nella realtà escatologica caratterizzata, in questo caso, dall'espressione «in Cristo» battesimale.<sup>41</sup> Peterson con la sua teologia sacramentaria presenta la convinzione che nei sacramenti, e certamente nel battesimo, si opera una trasformazione ontologica oggettiva e reale, per niente disprezzabile.<sup>42</sup> Nel commento alla Lettera ai Romani Peterson rimprovererà a Lutero e ai riformatori che essi non hanno avvertito tale elemento capitale nella comprensione della giustificazione.<sup>43</sup> La riserva escatologica esprime allora che ci troviamo certamente nella novità del tempo escatologico,<sup>44</sup> ma non ancora nella sua consumazione finale.

<sup>41</sup> Alcune righe sotto il testo principale che commento, Peterson continua dicendo: «Man könnte viel eher sagen, daß die Formel "in Christo Jesu" der Ausdruck für das Fortbestehen der sakramentalen Einigung sei» (*Altchristliche Mystik*, quarta lezione).

<sup>42</sup> «Die Wirkungen des Sakraments sind so real wie die der fleischlichen Zeugung bei den Juden. Die Sakramente haben eine physische Wirkung» (E. PETERSON, *Fragmente aus dem letzten Tagebuch*, 26. 7. 1957; testo inedito); cf. P. KOSŁOWSKI, *Metaphysische Theologie und Dogma. Erik Petersons Auseinandersetzung mit Gnosis und Mystik*, in «Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie» 33 (1991) 248-61. Tornerò ancora su questo tema (più avanti si veda la nota 93), ma posso anticipare che Peterson aveva una concezione sacramentale della realtà, quanto meno delle realtà della grazia.

<sup>43</sup> Cf., ad. es., RBr 77 ss, commentando Rm 3,21 ss.

<sup>44</sup> Circa il tempo escatologico in Peterson: EP 457-498, partic. 485-491; ANGLLET, *Messianität und Geschichte*, 241-299; ID., *Der eschatologische Vorbehalt*, partic. 143-153; DÜCKERS, *Pathos der Distanz*, 153-163; M.A. GARCÍA-PLAZA, *El nuevo eón y su interacción con el eón presente. La Novedad escatológica en Erik Peterson*, Tesi di licenza, Univ. Pont. Comillas (Madrid) 2001, non pubblicata; URÍBARRI, *El nuevo eón irrumpe en el antiguo*, 333-357.

### 3. La riserva escatologica nel commento alla Lettera ai Romani (Bonn, semestre estivo 1925 e semestre invernale 1927/1928)

Non c'è dubbio che le lezioni del corso di Peterson sulla Lettera ai Romani sono testi di capitale importanza per la ricerca sulla sua comprensione della categoria della riserva escatologica. Il nostro concetto appare esplicitamente sei volte (RBr 185, 189, 228, 238, 243 [due volte qui]) e si trova *in statu nascendi*, dopo la prima menzione nelle lezioni del corso sulla mistica.

Se osserviamo le digressioni e i riferimenti alla riserva escatologica, queste emergono nel commento a Rm 6,4-5 e a Rm 8,2.10.12. Nel riferimento che fece alla riserva nel testo delle lezioni sulla mistica, Peterson già rimandava a Rm 6,4 s. Per questo motivo si segnalano questi versetti della Lettera ai Romani come una possibile fonte di ispirazione per Peterson nel momento di comprendere e stabilire la riserva escatologica. In altre parole, possiamo dire che Peterson avvertirebbe che la realtà che Paolo descrive in Rm 6,4-5 è precisamente la riserva escatologica. Dobbiamo esaminare se tale ipotesi si conferma.

Ha importanza registrare che Peterson insiste nel dire che in nessuno dei due capitoli Rm 6 e 8, Paolo tratti sulla fede.<sup>45</sup> Questo dato indica la sua preoccupazione per raggiungere un'intelligenza esatta dell'antropologia cristiana, aspetto che in quel tempo lo impegnava oltremodo: quale luogo occupa la fede, quale i sacramenti e la Chiesa. L'alternativa si pone nei seguenti termini: se l'antropologia cristiana appartiene primariamente all'ambito morale o a quello della soggettività, oppure se diversamente parla di una forma specifica di realtà sacramentale, giuridica, metafisica, escatologica, cosmica. Possiamo quindi sospettare che la riserva escatologica sarebbe, in primo luogo, al servizio di questo chiarimento antropologico fondamentale e, in secondo luogo, che non sarebbe un concetto relativo alla fede, e meno ancora all'ambito soggettivo, morale, esperienziale, psicologico, sociologico o individuale, aspetti tutti criticati da Peterson come segnali di una cattiva intelligenza della teologia e dell'escatologia paoline.

<sup>45</sup> RBr 177, 240. L'affermazione di p. 177 è sottolineata nell'originale: «Es ist äußerst charakteristisch, daß in dem ganzen Abschnitt von 5,12 an das Wort Glaube ebensowenig vorkommt wie in dem ganzen Kap. 6. In 6,8 hat πιστεύειν [credere] nicht die Bedeutung des theologischen Glaubens».

Sarà più semplice esaminare i testi indicati raggruppando le menzioni della riserva escatologica che s'inseriscono in un argomento comune. Da questo punto di vista possiamo classificare i testi che dobbiamo esaminare in quattro gruppi. Il *primo gruppo* è quello relativo a Rm 6,4-5. L'argomento in questa occasione riguarda prevalentemente il senso della nostra morte al peccato nel battesimo. Qui troviamo due testi, anche se per motivi di spazio qui analizzerò soltanto il primo.<sup>46</sup> Il *secondo gruppo* di testi si trova in Rm 8,2.10. La questione che Peterson dirime qui ha subito un certo cambiamento. Ora più che concentrarsi sulla morte, pur sempre presente nelle sue riflessioni, Peterson cerca di chiarire piuttosto la nostra partecipazione alla vita. Anche qui considererò soltanto la prima menzione della riserva.<sup>47</sup> Più avanti Peterson menzionerà in due occasioni – il *terzo gruppo* – molto vicine, la riserva escatologica per precisare la relazione tra sacramento e pargoli. Infine, egli richiamerà semplicemente la riserva (*Vorbehalt*) in un altro contesto completamente differente, quando identifica la situazione attuale del popolo ebraico. Nel presente lavoro non prenderò in esame quest'ultimo testo.<sup>48</sup>

### 3.1. *Morti al peccato nel battesimo (RBr 185; commento a Rm 6,4-5)*

#### 3.1.1. Contesto

I primi due testi (RBr 185 e 189) appartengono allo stesso contesto e sono molto vicini, se consideriamo l'intera estensione del commento. Si deve notare che il secondo di questi testi è molto breve e si riduce, in pratica, a una forma di conferma e allusione al primo. Già dal commento a Rm 3,21 (cf. RBr 77 ss) Peterson aveva iniziato a mostrare la sua interpretazione della giustificazione, per vedere in esso un processo reale, che include un vero cambiamento di natura. Non è, dunque, un fatto semplicemente dichiarativo o forense, e neppure meramente morale, ma comporta una portata ontologica, dal momento che sta nel terreno dell'escatologia, cioè, della trasformazione escatologica, apocalittica e cosmologica che si realizza in Cristo. In questo stesso contesto Peterson già aveva fatto allusione al battesimo (RBr 85). Tutte queste riflessioni continuano lungo il suo commento

<sup>46</sup> Per lo studio di RBr 189 rimando al mio URÍBARRI, *La reserva escatológica: un concepto*, 69-71.

<sup>47</sup> Per lo studio di RBr 238, che commenta Rm 8,10, rimando ancora a *ibid.*, 74-77.

<sup>48</sup> Cf. *Ibid.*, 80-85.

a Rm 5, dove indaga sempre del senso del peccato, della giustificazione, di Adamo, di Cristo e del modo come i cristiani passiamo ad appropriarci della grazia di Cristo, che ci libera dal peccato di Adamo e rompe la catena adamitica.

Nel contesto prossimo Peterson cercherà di chiarire la sua concezione del battesimo, poiché il testo di Paolo e il filo delle sue analisi lo portano al battesimo. Vediamo dunque alcuni dei tratti più significativi del battesimo nel pensiero di Peterson, che hanno importanza per il nostro studio. Per iniziare, con i sacramenti ci imbattiamo in una forma speciale di temporalità. Non è la temporalità dell'antico eone, dell'eone adamitico e peccaminoso, strano alla redenzione di Cristo. Non è certamente neppure la temporalità della fine della storia e della soppressione del tempo storico. È la temporalità dell'entrata reale e vera nell'eone di Cristo, nel presente del Cristo risorto<sup>49</sup> (RBr 174), che con la potenza della sua grazia può redimerci, perdonarci i peccati e incorporarci al suo corpo. È anche il tempo quindi di patire con Cristo,<sup>50</sup> di conformarsi a lui. È, in sintesi, il tempo escatologico, che è un tempo radicalmente sacramentale e tempo della Chiesa. Per Peterson i sacramenti sono in relazione strettissima con l'escatologia (RBr 184 e *passim*).

Il battesimo significa, inoltre, un trapianto (una *Verpflanzung*, cf. RBr 176), un essere trapiantati e innestati in Cristo, cioè passare a essere configurati dalla realtà di Cristo anziché dalla propria. Espropriarsi dalla propria realtà – determinata ora dall'essere una realtà sarchica segnata dal peccato – per assumere quella di Cristo, rivestirsi di Cristo. Con altra terminologia, il battesimo significa passare a far parte di Cristo, entrare nell'«in Cristo»<sup>51</sup>

<sup>49</sup> Si veda G. URÍBARRI, *Modulaciones teológicas del tiempo. Ensayo sobre las formas de duración según la teología*, in «Estudios Eclesiásticos» 81 (2006) 535-566.

<sup>50</sup> Questo sarà il senso principale dell'ascesi per Peterson, che fa parte della vita ordinaria e della sequela del cristiano. Cf. RBr 118 s, 252 s. A complemento si veda E. PETERSON, *Einige Beobachtungen zu den Anfängen der christlichen Askese*, in ID., *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*, Herder, Freiburg 1959 (rist. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982), 209-220.

<sup>51</sup> Cita Rm 6,5, e subito commenta: «Und zwar ist diese reale Auflösung des Lebensverbandes mit der Sünde durch die Taufe vermittelt, die eine Verpflanzung in Christus und damit in seinen Tod darstellt. Sind wir mit Christus zusammengepflanzt worden oder verwachsen in gleicher Form seines Todes, so werden wir dies auch sein in der Gleichartigkeit der Auferstehung. Ist das erste faktische Wahrheit bei uns, so wird auch das zweite für uns immer sein, weil das eine wie das andere auf Einverleibtheit *in Christo* beruht, auf einem  $\sigma\upsilon\nu$  Χριστου - Sein [mit Christus-Sein], dessen Lebenskraft eben in Mitsterben mit ihm auch

che abbiamo già trovato nel testo sulla mistica. Nuovamente siamo di fronte a una realtà di natura collettiva e corporativa, plurale, e non tanto individuale (RBr 187). Bisogna tuttavia avvertire che si verifica un'articolazione tra il presente e il futuro (RBr 180) per il modo di partecipare alla nuova realtà in Cristo, che lui ha inaugurato con il nuovo eone.

### 3.1.2. RBr 185 (Rm 6,4)

Possiamo ora iniziare l'analisi del testo:

Ma precisamente, quando si cita questo canto pasquale, si riconosce che il sacramento del battesimo non è una semplice azione misterica, come d'altronde non lo è neppure il sacramento della cena. Precisamente *in quanto* sacramento va oltre il senso di una semplice celebrazione misterica. Si dovrebbe sostenere come apertamente decisivo per il concetto di sacramento che qui viene fuori qualcosa che io desidero chiamare la riserva escatologica. Con ciò mi riferisco a questo, che qui per esempio in Rm 6,7<sup>52</sup> il parallelismo tra la morte e la risurrezione nell'evento battesimale *non* si realizza in forma irristretta: anche se è vero che si dice che siamo morti al peccato, quando moriamo con Cristo nel battesimo, tuttavia non si dice insieme che noi siamo risorti con Cristo, ma che noi *risorgeremo* con Cristo.<sup>53</sup>

a) Per comprendere il testo è necessario conoscere il canto pasquale a cui si rimanda. Peterson sta dibattendo sul significato della partecipazione sacramentale alla morte di Cristo. La comprende come un morire al peccato. Ma il peccato, nella sua opinione, è vincolato alla corporalità adamitica,

Leben schafft. Durch die Taufe ist eine Wesenseinigung mit Christus vor sich gegangen, so daß demnach Christi Tod wie Christi Leben im Menschen wirksam ist» (RBr 176). Ancora sul battesimo e l'essere in Cristo: RBr 196.

<sup>52</sup> Per il senso Peterson si riferisce sicuramente a Rm 6,8: «Se siamo morti con Cristo, crediamo che anche vivremo con lui», oppure a Rm 6,4, che è il testo che commenta.

<sup>53</sup> «Aber gerade, wenn man nun dieses griechische Osterlied heranzieht, erkennt man, daß das Sakrament der Taufe so wenig wie übrigens auch das Sakrament des Abendmahls eine reine Mysterienhandlung ist. Gerade *als* Sakrament geht es über den Sinn einer bloßen Mysterienfeier hinaus. Man wird es als geradezu entscheidend für den Begriff des Sakraments halten müssen, daß hier etwas auftritt, was ich den eschatologischen Vorbehalt nennen möchte. Damit meine ich dies, daß hier zum Beispiel in Röm 6,7 der Parallelismus von Tod und Auferstehung in dem Taufgeschehen *nicht* restlos durchgeführt ist: daß wohl gesagt wird, daß wir der Sünde gestorben sind, als wir mit Christus in der Taufe starben, daß aber dann doch daneben nicht gesagt wird, daß wir mit Christus auferstanden sind, sondern daß wir mit Christus auferstehen *werden*» (RBr 185; corsivi nell'or., tr. propria).

diversa dalla corporalità dello stato originale paradisiaco e della corporalità del corpo glorioso e risorto.<sup>54</sup> Tutto ciò si esprime nel sacramento del battesimo: nel con-morire con Cristo con lui muore la nostra corporalità sarchica e nasciamo a una nuova corporalità di tipo pneumatico. L'imposizione di una nuova veste nel battesimo è un anticipo simbolico della corporalità definitiva che verrà, per rimpiazzare la corporalità sarchica.<sup>55</sup> Tuttavia esprime anche l'inizio di una nuova corporalità che porta in sé il seme della corporalità pneumatica. Morire al peccato significa, dunque, morire al corpo adamitico e sarchico del peccato ed entrare in un altro modo di corporalità che è, allo stesso tempo, una corporalità che denominerò «somatica», per quanto è in continuità con la corporalità della persona umana prima del peccato, ma svincolata dal suo carattere adamitico e sarchico. Inoltre possiede pure una certa traccia (*character*) pneumatica, poiché già si verifica una ricezione dello Spirito – come vedremo con maggiore chiarezza più avanti – che finirà per trasformare completamente la somaticità pneumatizzandola. Per seguire il ragionamento di Peterson bisogna considerare quattro tipi di corporalità, con le loro rispettive implicanze teologiche, con cui lui opera in diversi luoghi e che sovente combina. In *primo luogo* c'è la corporalità che avevamo nello stato paradisiaco, prima del peccato di Adamo. Questa corporalità era riflesso di una relazione con Dio ed era in consonanza con essa. Né Adamo né Eva coprivano il corpo con abiti. In *secondo luogo* c'è la corporalità adamitica, determinata dal peccato e costituita come corporalità sarchica, che succede alla precedente modificandola. A questa corporalità si addice essenzialmente il vestito. A parere di Peterson la corporalità originaria a causa del peccato perde qualcosa – la veste della grazia soprannaturale, che la provvedeva dei doni preternaturali dell'innocenza, dell'incorruttibilità e della giustizia – e perciò resta modificata e deteriorata, perché la si priva di qualcosa. Da questa carenza di qualcosa di originale nasce la necessità del vestito, simbolizzata con la pelle di animali – qualcosa di corrotto e di mortale – per esprimere ancora la tendenza a degenerare. Di tale degene-

<sup>54</sup> Cf. RBr 178 ss; 147. Questa è una tematica molto petersoniana e Peterson ha numerosi sviluppi su di essa.

<sup>55</sup> Cf. E. PETERSON, *Theologie der menschlichen Erscheinung* (1948/1949), in ID, *Marginalien zur Theologie und andere Schriften*, 3-9; ID., *Theologie des Kleides* (1934), in *ibid.*, 10-19; ID., *Theologie der Kleidung* (1946), in *ibid.*, 20-27.

razione ci spogliamo nel battesimo, nel quale riceviamo una veste nuova.<sup>56</sup> In *terzo luogo* c'è la corporalità tipicamente battesimale. Con il battesimo muore la corporalità adamitica (si verifica una morte reale) e sarchica; continua a esistere la corporalità creaturale basica, che ho indicato come somatica. Ma a questa si aggiunge la presenza dello pneuma, dello Spirito, che opera già su quella corporalità. Il suo abito proprio è la veste battesimale, bianca, anticipo degli abiti dei santi descritti nell'Apocalisse. In *quarto luogo*, finalmente, ci sarà la corporalità pienamente pneumatica, con la risurrezione dei corpi gloriosi e pneumatizzati, a immagine del corpo del Risorto. Possiamo ora comprendere meglio la nostra questione: la corporalità attuale non è una corporalità già risorta senza particolare distinzione (RBr 184). Per tale motivo Peterson rifiuta un'interpretazione di tipo spiritualista della risurrezione come potrebbe desumersi da una lettura di Col 2,12, poiché lì non si parla di una corporalità in senso forte. Non si può spiritualizzare in questa forma la risurrezione, perché non farebbe giustizia né alla risurrezione di Cristo e, di conseguenza, neppure a quella dei cristiani. È una svista che si trova in un canto pasquale che, secondo la testimonianza del canone pasquale di Giovanni Damasceno, si canta nella festa di Pasqua e dove si afferma:

Ieri fui sepolto con te, Cristo,  
oggi conrisuscito con te, il Risorto.<sup>57</sup>

Proprio questo parallelismo totale, morte-risurrezione con Cristo, è quanto sembra a Peterson profondamente sbagliato, poiché il parallelismo porrebbe la fede cristiana e, in questo caso, il battesimo sulla stessa linea dei misteri,<sup>58</sup> che non conoscono lo specifico dell'escatologia cristiana. L'elemento proprio dei misteri risiede nel fatto che in essi si rappresenta l'imitazione di un'illusione: la morte e la risurrezione in questo caso. Ma nei sacramenti non si rappresenta un'illusione, che non succede nella realtà. Nei sacramenti, al contrario, succede qualcosa di molto reale e vero: infatti nei sacramenti ci troviamo con un'azione di

<sup>56</sup> Cf. PETERSON, *Marginalien zur Theologie und andere Schriften*, 5-6; 11-13 e 17. Devo questo chiarimento e i riferimenti a M.A. García-Plaza, che ringrazio anche per le diverse osservazioni che hanno migliorato questo testo.

<sup>57</sup> Testo greco originale in RBr 185.

<sup>58</sup> Cf. RBr 185-187. Più ampiamente sulla tematica dei misteri si veda EP 414-426.

Dio,<sup>59</sup> che porta autentici effetti e trasformazioni. Qui sta l'aspetto principale dei sacramenti. Tutto questo significa che nei sacramenti non si tratta di un vissuto emotivo e soggettivo (*erlebnismäßig*) di quanto in essi si rappresenta, ma succede in modo effettivo e reale.<sup>60</sup> Per questo motivo la nostra morte con Cristo al peccato è vera, sebbene sacramentale. Da qui seguono evidentemente una serie di conseguenze sulla giustificazione e la vita morale, sulle quali tuttavia non continuerò a indagare. Si ha l'impressione che sia stata la menzione della problematica attorno ai misteri l'innescò che ha fatto scattare in Peterson l'idea della riserva escatologica, poiché fu precisamente il dibattito con quelli che associavano i sacramenti ai misteri, il confronto che lo portò a introdurre la riserva escatologica nelle lezioni sulla mistica, quando faceva riferimento precisamente a Rm 6,4 s. Peterson è convinto, invece, che i sacramenti si devono comprendere a partire dell'escatologia cristiana e non dei misteri pagani (RBr 187).

*b)* La tematica dei misteri ci ha portato interamente al concetto di sacramento. C'è da segnalare che Peterson sta considerando il concetto di sacramento in sé. Lo dice esplicitamente. In effetti egli tratta del battesimo, ma le sue indicazioni non si limitano esclusivamente al battesimo. Il confronto con l'eucaristia rafforza ancora di più, se fosse necessario, la consapevolezza che abbiamo a che fare con la concezione del sacramento in sé. Appartiene, pertanto, ai sacramenti in quanto tali il fatto che con essi appare, o si manifesta, ciò che Peterson vuole chiamare riserva escatologica. È chiaro che Peterson è consapevole di stare introducendo un concetto proprio: ne offre una concreta denominazione, non indica alcuna fonte da cui l'abbia mutuato, ed esprime chiaramente che si tratta di un atto personale e deliberato da parte sua. In relazione al contenuto, rimanda alla stessa realtà fondamentale che abbiamo già visto nel testo corrispondente della mistica. La nostra incorpo-

<sup>59</sup> «Daß im Sakrament etwas geschieht und vollzogen wird, und zwar von Gott aus geschieht und vollzogen wird...» (RBr 185). «Dieser realer Vollzug setzt sich in der Taufe in uns hinein fort, und darum hat die Taufe selbst Vollzugscharakter» (RBr 194).

<sup>60</sup> Nei testi già citati PETERSON, *Zur Theorie der Mystik* e ID., *Über die Forderung einer Theologie des Glaubens*, in ID., *Theologie und Theologen. 1. Texte*, 303-323, 315 s. si avverte una polemica costante e coerente contro la psicologizzazione e la soggettivizzazione della fede. Da queste derive non possono che seguire, osserva Peterson, effetti dannosi per la fede.

razione sacramentale a Cristo non ci porta a condividere la stessa realtà di Cristo di forma irristretta. Si dice che siamo morti con Cristo (al passato), ma che risorgeremo con lui (futuro). Ci troviamo, quindi, di nuovo con una descrizione della realtà escatologica propria della vita cristiana e della Chiesa: si entra in una realtà nuova per mezzo della trasformazione che succede nel con-morire con Cristo, ma non si raggiunge ancora l'obiettivo finale di questo cambiamento, la risurrezione corporale con Cristo.

### 3.2. *Viventi in Cristo per lo Spirito (RBr 228; commento a Rm 8,2)*

Sebbene sia stato criticato per questo motivo e probabilmente a ragione, Peterson considera che la tematica centrale di Rm 8 è sempre il battesimo, allo stesso modo di come lo era stato pure Rm 6, e la giustificazione fu la tematica del terzo. Le riflessioni di Peterson si orientano da questa premessa di forma consapevole (cf. RBr 230, 235). Con queste indicazioni, esaminiamo il primo testo che parla della riserva escatologica.

Vale la pena ora risalire al commento di Peterson a Rm 8,1 (RBr 226), che ci offre alcune importanti indicazioni. Lo stesso Paolo ci parla dell'essere in Cristo in Rm 8,1-2. È questa una delle tematiche che sta accompagnando le menzioni della riserva escatologica. Per continuare con temi abituali, Peterson contrappone la realtà effettiva di questo essere in Cristo a una relazione di tipo mistico, che non sarebbe assolutamente in grado di cancellare la condanna della quale parla Paolo in Rm 8,1 (*katákrima*). Questo essere in Cristo riguarda, per Peterson, una realtà nuova e differente da quella che eravamo (citando 2Cor 5,17), grazie alla realtà di quanto è avvenuto nel battesimo: non siamo più nella carne (*en sarkí*), ma in Cristo (*en Christò*). Peterson ha spiegato più volte il nostro non essere nella carne come un morire alla carne adamitica di peccato. Ma questo non significa che ci sia già in noi la corporalità pneumatica del Cristo risorto (RBr 228), nonostante che noi siamo già in Cristo, di modo attuale e che questo evento sacramentale (*sakramentales Geschehen*, RBr 226) generi una realtà nuova.

Dal dettato di Rm 8,2 Peterson introduce il concetto di «spirito» (*pneuma*, RBr 227). La questione sta nel fatto che Paolo svilupperebbe ora alcuni aspetti dell'essere in Cristo e, di conseguenza, anche del battesimo. Peterson stabilisce la seguente correlazione: corpo carnale - legge di peccato - morte contrapposto a corpo spirituale - legge dello spirito di vita - vita. La transizione da un modo di essere e di un insieme di realtà (eoniche)

all'altro è l'incorporazione a Cristo, alla sua morte e risurrezione, ricevendo il suo spirito nel battesimo.<sup>61</sup> Nel modo suo tipico di ragionare, Peterson si interroga sul fondamento metafisico (*Seinsgrundlage*) del modo di esistenza caratterizzato dalla legge dello spirito. Allo stesso modo che la legge del peccato aveva il suo fondamento nel corpo di peccato, così la legge dello spirito trova il suo fondamento nel corpo risorto di Cristo, che è un corpo spirituale, pneumatico. Sul filo di tali questioni, Peterson afferma:

Il fondamento sostanziale per il νόμος τοῦ πνεύματος (la legge dello spirito) è dato nella risurrezione di Cristo. È discutibile se si può dire che per noi il νόμος τοῦ πνεύματος (la legge dello spirito) ha semplicemente preso il posto del νόμος τῆς ἁμαρτίας (la legge del peccato). Io credo che non si può dire questo, poiché per noi neppure il corpo pneumatico ha semplicemente preso il posto del corpo sarchico. Tutto il dilemma risiede nel fatto che Cristo certamente è risorto dai morti, ma noi non ancora: noi piuttosto crediamo che, se siamo morti con Cristo nella somiglianza della sua morte, pure *vivremo* con lui. Ciò significherebbe che, come è certo che il νόμος τῆς ἁμαρτίας (la legge del peccato) si trova nel passato, il νόμος τοῦ πνεύματος (la legge dello spirito) non è concepibile senza la riserva escatologica; che in noi nel battesimo è stato impresso il *carattere* del corpo della risurrezione e in questo senso anche il νόμος τοῦ πνεύματος (la legge dello spirito), tuttavia il corpo stesso della risurrezione e il νόμος (la legge) dello spirito soltanto nel futuro dovranno essere visibili in noi.<sup>62</sup>

Vediamo quindi che Peterson continua a indagare la natura e il fondamento dei cambi che avvengono nel cristiano grazie a Cristo, al battesimo

<sup>61</sup> Un'espressione molto simile, dove Peterson insiste nella questione della giustificazione, in RBr 84 ss.

<sup>62</sup> «Die substantielle Grundlage für den νόμος τοῦ πνεύματος ist in der Auferstehung Christi gegeben. Es fragt sich, ob man sagen kann, daß der νόμος τοῦ πνεύματος für uns einfach an Stelle des νόμος τῆς ἁμαρτίας getreten ist. Ich glaube, daß man das nicht sagen kann, weil für uns auch der pneumatische Leib noch nicht einfach an die Stelle der sarkischen Leibes getreten ist. Das ganze Dilemma liegt darin, daß Christus zwar von den Toten auferstanden ist, wir aber noch nicht: vielmehr glauben wir, daß wir, wenn wir gestorben sind mit Christus in der Nachbildung seines Todes, auch mit ihm leben *werden*. Das würde aber heißen, daß, so gewiß der νόμος τῆς ἁμαρτίας (das Gesetz der Sünde) in der Vergangenheit liegt, doch der νόμος τοῦ πνεύματος (das Gesetz des Geistes) nicht ohne den eschatologischen Vorbehalt denkbar ist; daß uns wohl der *Charakter* des Auferstehungsleibes und in diesem Sinne auch der νόμος τοῦ πνεύματος in der Taufe schon eingepreßt ist, jedoch der Auferstehungsleib selber und der νόμος (das Gesetz) des Geistes erst noch in Zukunft an uns sichtbar werden sollen» (RBr 228, corsivi nell'or.; tr. propria).

e alla sua incorporazione a Cristo. In questo ambito Peterson afferma che il dilemma fondamentale risiede nella nostra differenza da Cristo: lui è risorto e noi no. In tal modo ci troviamo, da una parte, con un fondamento cristologico di tutto ciò che si dirà; ma dall'altra parte c'è una differenza tra Cristo e noi. Ci sono una serie di aspetti che sono presenti in Cristo e non in noi. C'è, dunque, una differenza tra la cristologia e l'antropologia nella nostra situazione attuale, sulla quale ho già parlato prima. Detto in altro modo, l'escatologia cristiana nella misura in cui è riferita a Cristo e a noi conosce una doppia fase: noi abbiamo uno sfasamento in relazione a Cristo (cf. 1Cor 15,20.23). Noi parteciperemo del suo destino,<sup>63</sup> ma per il momento noi non siamo risorti allo stesso modo come lui effettivamente è risorto. Nuovamente compare questo elemento dell'attesa fiduciosa nel futuro come determinante.

La nostra incorporazione a Cristo conserva in tutte le sue sfumature questa realtà. Ora Peterson prende in esame la questione del modo come si realizza la nostra appropriazione della legge dello spirito. Si ripete ancora lo stesso schema fondamentale prima applicato al corpo, che era la riserva escatologica. Se non possediamo ancora il corpo pneumatico, ma siamo nel distacco dal corpo sarchico, ma senza il pieno possesso di quello pneumatico, succede lo stesso nell'ambito della legge che ci governa. Troviamo nuovamente l'espressione *Nachbildung seines Todes* («somiglianza della sua morte»), che avevamo già visto nel testo corrispondente a Rm 6,5. Si può anche sospettare che l'allusione alla somiglianza nella morte con Cristo richiami nella mente di Peterson il pensiero della riserva escatologica.

Il modo della presenza operativa della legge in noi sarà simile a quella del corpo. Non esiste una correlazione esatta tra l'esserci disfatti dalla legge del peccato, che appartiene al passato, e la legge dello spirito, che appartiene insieme al presente e al futuro. Nel battesimo già è stata impressa e impregnata in noi la legge dello spirito e del corpo della risurrezione. Potremmo comprenderlo nel senso che è stata compiuta un'autentica trasformazione nella nostra corporalità attuale, poiché già siamo tempio dello Spirito e membra del corpo di Cristo. Ma non si è manifestato nella sua pienezza ciò che è già iniziato e attivo; ciò appartiene al futuro, come

<sup>63</sup> «Dieses ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ [in Cristo Gesù] enthält eine Beziehung auf die Auferstehung Christi» (RBr 209).

indica la riserva escatologica.<sup>64</sup> Questa menzione della riserva escatologica si concentra più sulla forma incoativa del corpo della risurrezione in noi, che non le precedenti menzioni, dove si privilegiava più la partecipazione sacramentale nella morte di Cristo. Certamente nel battesimo si affermano tutti e due gli aspetti.

Più avanti Peterson aggiunge che questa legge dello spirito è una legge di vita (RBr 228-229), mettendo in chiaro la relazione escatologica con maggiore forza. In tal modo coniuga esplicitamente l'essere in Cristo con la legge dello spirito della vita, come contrapposta alla legge del peccato. Fare ingresso nel nuovo eone suppone passare ad appartenere all'eone della vita (RBr 148).

### 3.3. *Sacramento e pàrenesi (RBr 243; commento a Rm 8,12)*

L'andamento del testo seguente è, al meno in apparenza, molto diverso. Oltre tutto qui ci troviamo con una doppia menzione della riserva escatologica. Peterson tratta adesso, in forma chiara e diretta, della relazione tra la morale e i sacramenti. Tale questione è legata all'interpretazione della giustificazione e della trasformazione conseguente che si verifica nel cristiano (cf., ad. es., RBr 180). Da discernere se si tratta di una trasformazione morale o di altro genere. Risulta evidente, per quanto sappiamo, che Peterson rifiuterà una trasformazione di tipo morale. Insisterà invece su una vera trasformazione ontologica,<sup>65</sup> a livello dei cambiamenti escatologici-eonici che Cristo introduce e come loro prova e garanzia. In questa linea, il nuovo essere implica una nuova vita, una nuova condotta morale,<sup>66</sup> non nel senso di una carica estrinseca, ma come il dispiegamento del potenziale che si è introdotto nel proprio essere.<sup>67</sup> Il nostro testo dice:

Se uno ha chiaro – come si è cercato qui – che la pàrenesi sta nella continuazione del sacramento, segue che non soltanto la riserva escatologica appartiene alla determinazione dell'essenza del sacramento, come ho detto

<sup>64</sup> Nella stessa linea RBr 253. Per i legami tra lo «pneuma» battesimale e lo «pneuma» risuscitante, che non è un mero processo meccanico cf. RBr 240-241.

<sup>65</sup> «Die Paränese ist vollkommen ontisch eingebettet» (RBr 242).

<sup>66</sup> «...seine [sc. des Paulus] ganze sogenannte Ethik ist *sakramentale Paränese und sakramentale Ethik*» (RBr 242; corsivi nell'or.).

<sup>67</sup> Cf. RBr 231: circa l'essere e il camminare (*peripateîn*) in conformità con l'essere. Cf. anche RBr 209, con chiarimenti circa il fruttificare (*karpoforeîn*).

prima, ma anche il fatto che il sacramento ha come conseguenza la pàrenesi. Metodologicamente parlando è importante non partire da una definizione astratta di sacramento, ma aver chiaro entro quali limiti c'è sacramento, che appartiene al riconoscimento dell'essenza del sacramento, ciò che propriamente è sacramento, che non soltanto è munito dalla riserva escatologica, ma anche che ha la pàrenesi come conseguenza. Non dico che *debba* avere la pàrenesi come conseguenza, ma che è della massima importanza per l'essenza del sacramento che *possa* avere la pàrenesi come conseguenza. Ma poiché la pàrenesi, d'altra parte, sta nella continuazione dell'essere sacramentale, non si tratta perciò di una semplice pàrenesi morale.<sup>68</sup>

Negli sviluppi precedenti e successivi (RBr 243-244) risulta chiaro che il centro della trattazione risiede nel fatto di discernere il significato che la carne non ha più potere su di noi. Evidentemente se siamo morti sacramentalmente al peccato e alla carne del peccato, non ha alcun senso continuare a obbedire in qualche forma alla carne, per seguire i suoi dettami. Dalla morte di Cristo, invece, segue la liberazione dalla schiavitù del peccato, dalla legge del peccato e dalla carne peccatrice.

A questo punto Peterson chiarisce le relazioni tra l'etica e l'escatologia. Non si tratta, innanzitutto, di un semplice obbligo morale. La pàrenesi si fonda sulla nuova realtà che configura la vita del cristiano. Per tale motivo, la pàrenesi si fonda sull'essere sacramentale acquisito: l'indicativo è il fondamento. La pàrenesi, inoltre, può seguire al sacramento, ma non appartiene al sacramento come qualcosa di indispensabile oppure che faccia parte dell'ineludibile della sua essenza. Interpretiamo bene il pensiero di Peterson se diciamo che possiamo addurre che nel battesimo dei martiri o dei moribondi o dei bambini appena nati, ad esempio, c'è tutta la realtà del

<sup>68</sup> «Wenn man sich deutlich macht – wie das hier versucht worden ist –, daß die Paränese noch in der Fortsetzung des Sakraments liegt, dann folgt daraus, daß zur Wesensbestimmung des Sakraments nicht nur, wie ich früher gesagt habe, der eschatologische Vorbehalt gehört, sondern auch jenes Faktum, daß das Sakrament eine Paränese im Gefolge hat. Es ist methodisch wichtig, daß man nicht von einer abstrakten Definition des Sakramentalen ausgeht, sondern daß man sich deutlich macht, innerhalb welcher Grenzen es Sakrament gibt, daß es zur Erkenntnis des Wesens dessen, was eigentlich Sakrament ist, gehört, daß es nicht nur mit einem eschatologischen Vorbehalt versehen ist, sondern daß es auch Paränese im Gefolge hat. Ich sage nicht, daß es Paränese im Gefolge haben *muß*, aber es ist von größter Bedeutung für das Wesen des Sakramentalen, daß es Paränese im Gefolge haben *kann*. Aber weil die Paränese nun auf der anderen Seite noch in der Fortsetzung des Sakramentalen Seins liegt, deshalb ist es auch keine rein moralische Paränese, um die es sich hier handelt» (RBr 243, corsivi nell'or., tr. propria).

sacramento, malgrado non sia fattibile un proseguimento di questa realtà nella *parenesi*.

La riserva escatologica era stata determinante per chiarire tanto la realtà dei sacramenti quanto quella della nostra partecipazione pneumatica al mistero di Cristo. Orbene la riserva escatologica – ci dice adesso Peterson – non esprime l'intera realtà dei sacramenti. I sacramenti nella loro essenza – e continua a richiamare il battesimo per il contesto – non sono esclusivamente determinati dalla riserva (quel rimando al futuro); anche perché dai sacramenti può seguire la *parenesi*: l'esortazione a seguire il proprio essere acquisito conforme a quanto è richiesto come stile di vita conseguente. La riserva escatologica, quindi, non esaurisce la descrizione dell'essenza dei sacramenti, sebbene la determini.

Queste osservazioni di Peterson pongono la riserva su un orizzonte di comprensione che la svincolano, inizialmente, dagli imperativi dell'azione etica o politica. Quel terreno non è proprio della riserva escatologica nel pensiero di Peterson, ma di altri elementi. Evidentemente le trasformazioni eoniche avvenute in Cristo contengono una dimensione pubblica e politica ineluttabile,<sup>69</sup> l'intero ambito della novità escatologica implica una serie di ripercussioni politiche, ma non nella figura dell'impegno etico o della *parenesi*. Per Peterson, sempre molto attento alle sfumature e alle differenze, questo significherebbe una confusione inaccettabile degli ambiti. L'ambito politico, pur connesso con l'escatologia, non si scioglie nell'escatologia. Peterson distingue gli spazi dell'etica, la *parenesi*, la teologia politica, l'escatologia (inclusa la riserva escatologica) e li articola tutti, senza voler arrivare alle immediate conclusioni politiche. Le conclusioni politiche dipenderanno soprattutto dalla lettura teologica della lotta per il dominio (*Herrschaft*), poiché non c'è altro vero dominio se non quello di Cristo.<sup>70</sup> Ogni rim-

<sup>69</sup> Cf. RB r 14 ss; 134 ss; 338 s (commento a Rm 13,1 s); E. PETERSON, *Politik und Theologie* (ca.1932-1935/1936), ora in PETERSON, *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte*, 238-246; E. PETERSON, *Die neueste Entwicklung der protestantischen Kirche in Deutschland*, in «Hochland» 31 (1933/1934) 64-79 e 144-160, ora anche in ID., *Theologie und Theologen. 1. Texte*, 610-645; ID., *Das Problem des Nationalismus im alten Christentum*, in «Theologische Zeitschrift» 7 (1951) 97-102 (anche in ID., *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, 51-63).

<sup>70</sup> Cf. E. PETERSON, *Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie*, in «Hochland» 30 (1932/1933) 289-99 (in seguito incorporato in gran parte in ID., *Il monoteismo come problema politico* [1935], in ID., *Theologische Traktate* [Erik Peterson Ausgewählte Schriften 1], Echter Verlag, Würzburg 1994, 23-81);

piazzo, particolarmente se è fatto con pretese di assolutezza o di potenza escatologica che definisce i fini ultimi o strumentalizza e, con ciò allo stesso tempo, snatura la Chiesa, sarà smascherato dall'escatologia cristiana, che è sempre l'antidoto di ogni teologia politica che cerchi di legittimare come assoluto e sacro un potere che non sia quello di Cristo.<sup>71</sup>

#### 4. La riserva escatologica nella conferenza *La Chiesa* (conferenze sul concetto di Chiesa nella Chiesa antica ca. 1926)

Per un certo periodo sembra che Peterson abbia valutato l'opportunità di uno scritto più ampio sulla Chiesa. Certamente la considerazione teologica della Chiesa faceva parte delle sue preoccupazioni teologiche abituali. Nel 1928 Peterson pubblicò il suo breve trattato *Die Kirche*.<sup>72</sup> Più avanti il testo sugli angeli era destinato a completare quanto aveva detto in quel lavoro ridotto, perché aveva la sensazione di non essere stato ben compreso.<sup>73</sup> Lo scambio epistolare con Adolf von Harnack, la sua comprensione della stessa teologia, la sua conversione, tutto aveva a che fare con la nozione di Chiesa. Non stupisce, dunque, che Peterson giudicasse conveniente precisare con maggiore ampiezza i suoi punti di vista, soprattutto dopo il suo passaggio alla Chiesa cattolica.

Il testo di cui ora ci occupiamo è stato già citato da almeno due ricercatori.<sup>74</sup> Si propone una prospettiva integrativa e congruente con gli elementi che abbiamo già considerato. Procederò come ho fatto finora, offrendo alcune indicazioni sul contesto generale e prossimo e, successivamente, traducendo e commentando il testo.

La menzione della riserva si trova nella seconda parte di una conferenza sul concetto di Chiesa nella Chiesa antica, in un tempo vicino ai testi

ID., *Christus als Imperator* (1936), in *ibid.*, 83-92; ID., *Zeuge der Wahrheit* (1937), in *ibid.*, 93-129.

<sup>71</sup> Cf. PETERSON, *Il monoteismo come problema politico* e il mio commento in ID., *El monoteísmo como problema político*, Trotta, Madrid 1999, 9-46, 28-39; cf. anche M.A. GARCÍA-PLAZA, *La fe en el Dios uno y trino: más allá del judaísmo y del paganismo*, in «Estudios Eclesiásticos» 78 (2003) 209-270.

<sup>72</sup> E. PETERSON, *Die Kirche*, Beck, München 1929.

<sup>73</sup> E. PETERSON, *Von den Engeln*, in ID., *Theologische Traktate*, 202 (233), nota 19.

<sup>74</sup> Cf. EP 490, nota 220; ANGLET, *Messianität und Geschichte*, 253, il quale cita B. Nichtweiss come fonte. Sembra che la conferenza sia stata pronunciata nell'aprile del 1926.

che abbiamo esaminato anteriormente: tra il 1926 e il 1931.<sup>75</sup> Questa parte è dedicata alle relazioni tra l'«Ecclesia e la città celeste». Si tratta di un tema abituale in Peterson, che concerne direttamente il suo concetto di Chiesa e di liturgia, ambedue segnati dall'escatologia.

Peterson inizia gli sviluppi sul tema con un percorso biblico attorno alla città celeste (Eb 11; 12,22 ss; Gal 4; Fil 3,20; Ap 21-22). In seguito si sofferma sul luogo degli apostoli in questa città: sono le fondamenta. A partire dagli apostoli iniziano sviluppi attorno alla teologia degli eoni che è presente in alcuni momenti precisi come quelli della costruzione della città (celeste), della casa (di Dio) e del tempio.<sup>76</sup> Questo tempio, non costruito da mani umane, è – per Peterson – in base al dettato di 2Cor 5,1, precisamente il nostro corpo risorto.<sup>77</sup> Il corpo risorto però è nei cieli, dove noi lo aspettiamo, come la discesa della nuova Gerusalemme. In questo modo lo schema generale delle contrapposizioni eoniche si ripete come, ad esempio, tra la legge e il vangelo,<sup>78</sup> che già vedevamo nel commento alla Lettera ai Romani.

Le opposizioni eoniche non sono semplici, poiché si presenta la circostanza che i cambiamenti eonici sono attraversati da uno sfasamento nella realizzazione escatologica delle sue conseguenze, cioè, dalla riserva escatologica. Peterson pensa quindi alla riserva escatologica nella seguente affermazione, anche se non la dice espressamente:

Da una parte, per la fede cristiana primitiva il nuovo eone è già presente; dall'altra parte, manca ancora il ritorno [= seconda venuta] di Cristo e la fine del mondo. Questo porta al dilemma che il nuovo eone soltanto si può rappresentare nell'antico, che la Gerusalemme di sopra si rispecchia in

<sup>75</sup> Testo pubblicato in PETERSON, *Ekklesia*, 44.

<sup>76</sup> «Die Säulen tragen ein Haus, aber dieses Haus ist nun zugleich ein κόσμος (cosmo) resp. Aion. Sind die Apostel aber στύλοι (colonne), dann tragen sie auch einen Aion, dann sind sie selber notwendige Träger eines neuen kosmischen Gefüges» (PETERSON, *Ekklesia*, 35); «Denn es sich um den Aion handelt, wird es sich notwendig auch der Bau, mögen wir ihn nun Haus, Tempel oder Stadt nennen, ewig sein» (*ibid.*, 36).

<sup>77</sup> «Wenn das Zelt, das wir jetzt bewohnen, zu Ende geht, haben wir ein Gebäude von Gott her, ein ewiges Haus, das nicht mit Händen gemacht ist und das sich im Himmel befindet» [2Kor. 5,1]. Das nicht mit Händen gemachte Haus ist ein Tempel. Unser Auferstehungsleib ist ein Tempel, der ewig bleibt und der sich jetzt noch im Himmel befindet» (PETERSON, *Ekklesia*, 36). Rimanda a Gv 2,19.21; 1Cor 6,19; 2Cor 6,16.

<sup>78</sup> «Der Gegensatz zweier Äonen determiniert auch den Gegensatz von Gesetz und Evangelium» (PETERSON, *Ekklesia*, 37).

quella di sotto, che la cosiddetta «città eterna» in questa terra deve rappresentare la città celeste.<sup>79</sup>

Occorre avvertire che siamo al centro stesso della teologia di Peterson. B. Nichtweiss sostiene che se si potesse parlare di un principio fondamentale della teologia di Peterson, sarebbe proprio questo.<sup>80</sup> La riserva escatologica ci porta al nocciolo della teologia petersoniana e ci colloca al suo centro strutturante e decisivo.

La realtà della Chiesa è segnata da questa tensione: la sua vocazione e parte della sua realtà derivano dal suo essere celeste, ma continua a essere Chiesa pellegrina sulla terra, *polis* che deve esprimersi per mezzo delle possibilità della *polis* di questo eone, ma superandole con il trascendimento escatologico. L'accesso alle realtà celesti si realizza nella Chiesa nel modo specifico e particolare per mezzo del culto e dei sacramenti.<sup>81</sup> Tutto ciò porta al seguente passaggio:

Avranno avvertito che io distingo nitidamente tra la città celeste e l'ἐκκλησία (*Ecclesia*). Ciò ha un determinato significato. La metà dell'ἐκκλησία è sulla terra; l'altra metà, cui appartengono gli angeli e i santi, è nel cielo; ma la città di Dio stessa è ancora in cielo. Soltanto alla fine dei giorni il veggente di Patmos vede la città celeste stabilirsi sulla terra. In questa separazione spaziale tra la πόλις (città) e l'ἐκκλησία (*Ecclesia*), in questa separazione spaziale, che è segnata dalla contrapposizione tra il cielo e la terra, si manifesta la riserva escatologica, poiché questa distanza spaziale è al tempo stesso espressione della distanza temporale, che ancora esiste tra la prima e la seconda venuta di Cristo. Quando la città celeste si stabilisca sulla terra alla fine dei giorni, allora sarà stata eliminata la contrapposizione tra l'ἐκκλησία e la πόλις, come anche la contrapposizione tra il cielo e la terra. Allora non ci sarà più Chiesa, ma soltanto una comunità, la comunità dei santi. Allora, ma anche soltanto allora, il regno di Dio irromperà con la sua forza.<sup>82</sup>

<sup>79</sup> «Auf der einen Seite ist nach urchristlichem Glauben der neue Äon schon da, und auf der andern Seite steht doch die Wiederkunft Christi und das Ende der Welt noch aus. Das führt aber zu dem Dilemma, daß der neue Äon immer nur im Alten repräsentiert werden kann, daß sich das obere Jerusalem in einer unteren widerspiegelt, daß eine sogenannte "ewige Stadt" auf dieser Erde die Himmelstadt zu repräsentieren hat» (PETERSON, *Ekklesia*, 39; tr. propria).

<sup>80</sup> EP 681, con le note 247 e 248 che rimandano al testo che ora prendiamo in esame.

<sup>81</sup> PETERSON, *Ekklesia*, 41.

<sup>82</sup> «Es wird ihnen aufgefallen sein, daß ich zwischen der Himmelstadt und der ἐκκλησία streng scheidet. Das hat einen bestimmten Sinn. Die ἐκκλησία ist zur einen Hälfte auf der Erde, die andere Hälfte, zu der die Engel und Seligen gehören, ist zwar im Himmel, aber die

È valsa la pena di tradurre e trascrivere l'intero paragrafo, poiché contiene un buon numero di aspetti decisivi della teologia di Peterson. Possiamo percepire con chiarezza che la riserva escatologica è bene rapportata alle questioni fondamentali della teologia di Peterson e possiede la qualità di legare diversi fili che, è ovvio, non sono dispersi. Esiste dunque una convergenza e una coerenza fondamentale nella teologia di Peterson.

La presentazione della Chiesa fatta da Peterson suona un tanto «schizoide», se mi si consente l'espressione. La Chiesa appare divisa e spartita in due ambiti: terreno e celeste,<sup>83</sup> che la liturgia,<sup>84</sup> il culto e i sacramenti sono capaci di integrare in unità. Gli angeli e i santi occupano un posto fondamentale nella Chiesa e fanno parte di essa. Essi si trovano nel cielo e fanno parte della Gerusalemme celeste. I morti in Cristo non sono già soltanto *in* Cristo, ma anche *con* Cristo, partecipando della lode celeste rivolta al Padre. Dall'altro lato noi, ancora pellegrini, facciamo pure parte della Chiesa, nella quale entriamo per il battesimo. Ma ancora non si è realizzata la sintesi piena e irristretta tra la città celeste e la Chiesa terrestre. Ci sono relazioni, legami e comunicazione, ma non una totale identificazione. Pertanto appare una distanza, in questo momento, di carattere spaziale (e cosmologico) tra la città celeste e l'*Ecclesia*. La città a cui rimanda l'*Ecclesia* è, allo stesso tempo, terrena e celeste, poiché non si comprende l'*Ecclesia* terrestre senza la sua connessione con la Gerusalemme celeste, che secondo la Lettera agli Ebrei è la nostra vera patria. Gli elementi del nuovo eone già esistenti nel tempo escatologico si devono rappresentare nell'antico eone, poiché qui sta la sua unica possibilità di manifestazione, mentre siamo nella

Stadt Gottes selber ist doch noch im Himmel. Erst am Ende der Tage sieht der Seher von Patmos die Himmelstadt sich auf der Erde niederlassen. In dieser räumlichen Trennung von πόλις und ἐκκλησία, in dieser räumlichen Trennung, die durch den Gegensatz von Himmel und Erde bezeichnet wird, kommt nun auch der eschatologische Vorbehalt zum Ausdruck. Denn diese räumliche Spanne ist zugleich auch Ausdruck für die zeitliche Spanne, die noch zwischen Christi erster und Zweiter Ankunft liegt. Wenn die Himmelstadt sich am Ende der Tage auf die Erde niederläßt, dann wird der Gegensatz von ἐκκλησία und πόλις ebenso aufgegeben sein, wie der Gegensatz von Himmel und Erde. Dann wird es keine Kirche mehr geben, sondern nur noch eine Gemeinde, eine Gemeinde der Heiligen. Dann, aber auch erst dann, wird das Reich Gottes hereinbrechen in Kraft» (PETERSON, *Ekklesia*, 43-44; tr. propria).

<sup>83</sup> Il capitolo VII della Costituzione *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II, trattando precisamente dell'indole escatologica della Chiesa, apre lo sguardo a questi legami tra la Chiesa peregrinante, purgante e trionfante.

<sup>84</sup> Si veda CONCILIO VATICANO II, Costituzione *Sacrosanctum Concilium*, n. 8.

condizione attuale. E in questa non fusione completa si manifesta la riserva escatologica, cioè, lo sfasamento dell'immissione del nuovo eone, con le trasformazioni già avvenute, in relazione allo stadio finale della consumazione assoluta.

Questo sfasamento può essere espresso sia in categorie spaziali sia temporali. Per Peterson le due dimensioni sono unite e in ciascuna di esse si esprime, con particolari caratteristiche, la stessa realtà di fondo. Leone, nuovo o antico, si articola nello spazio e nel tempo, perciò le trasformazioni eoniche raggiungono ugualmente lo spazio e il tempo. In relazione al tempo, risulta più chiaro avvertire come alla fine dei tempi succede tutto ciò che è legato alla consumazione: la seconda venuta, la Gerusalemme celeste discende dai cieli e si stabilisce sulla terra, termina l'opposizione tra il cielo e la terra, la Chiesa (nello specifico concetto petersoniano della Chiesa come realtà che appartiene al tempo escatologico) termina: viene instaurata la comunità di tutti i santi e si stabilisce, con ogni forza e pienezza, di forma non più ristretta, il regno di Dio. Come si può avvertire, nell'indicare gli eventi che hanno a che fare con la fine dei tempi, abbiamo fatto una serie di osservazioni di tipo spaziale-cosmico: Gerusalemme celeste, cielo-terra, Chiesa.

In altre occasioni dove Peterson ha fatto allusione alla riserva escatologica, ha messo in risalto con maggiore chiarezza l'aspetto temporale, particolarmente il fatto che la riserva rimanda al futuro. Possiamo comunque intuire che tutte le sue riflessioni sul corpo includono un riferimento all'elemento spaziale e dobbiamo metterle in connessione con l'aspetto cosmologico. Abbiamo già visto che l'aspetto cosmologico si rapporta al tempio; e nel caso della risurrezione il tempio è precisamente il corpo. La Chiesa come *polis* e più specificamente come assemblea dei cittadini, appartiene anche all'ambito spaziale. Dunque la riserva escatologica concerne tutti e due gli elementi, sia il temporale sia lo spaziale o cosmologico. Nelle due sfere si sono verificate trasformazioni con la morte e la risurrezione di Cristo, poiché il nostro corpo è già tempio dello Spirito Santo e siamo già cittadini che a pieno diritto assistono all'assemblea solenne e liturgica della città celeste, della Gerusalemme di lassù, e nelle due sfere si manifesta la riserva escatologica.<sup>85</sup>

<sup>85</sup> Diversamente da quanto afferma ANGLET, *Der eschatologische Vorbehalt*, 142; ID., *Der eschatologische Vorbehalt*, in NICHTWEISS (Hg.), *Vom Ende der Zeit*, 235-236.

La riserva escatologica in questo testo si concentra chiaramente, dunque, sulla distanza tra la prima venuta di Cristo e la seconda. Con la prima venuta accadono una serie di trasformazioni escatologiche, eoniche, giuridiche, apocalittiche, di prima entità e che si concentrano nell'essere della Chiesa, con tutte le sue caratteristiche: culto e liturgia, sacramenti, dogma, ecc. Con la seconda venuta ci sarà la consumazione finale. La riserva escatologica si mostra, quindi, con chiarezza qui: rimandando al futuro, esprimendo l'essere della Chiesa, e segnalando la realtà escatologica già presente.

Come in altre occasioni Peterson non si è fermato per dare una definizione succinta della riserva, ma l'adopera come un aspetto già noto, e ancora come qualcosa che si mette in chiaro. Non è senza importanza avvertire che in questa occasione non c'è stata una menzione del battesimo, anche se lo ricorderà più avanti, ma già fuori dal contesto immediato del nostro testo.<sup>86</sup>

## **5. Conclusione. Il contenuto e le implicanze teologiche della riserva escatologica in Erik Peterson**

Dalle precedenti analisi possiamo affermare che è sufficientemente chiaro che siamo di fronte a un concetto con un contenuto teologico preciso e determinato. Bisogna però anche osservare che si tratta di un concetto pregnante che, proprio perché tocca il centro della fede cristiana, è aperto a un ampio ventaglio di rapporti con aspetti assolutamente fondamentali della dogmatica cristiana e della vita del credente. Per circoscrivermi ora all'essenziale, nel filo della presentazione della riserva escatologica nei testi petersoniani abbiamo visto la sua relazione con particolari momenti: il significato della morte e risurrezione di Cristo in quanto tale e dei suoi effetti su di noi; la portata e alcune delle implicanze dell'essere «in Cristo» paolino; l'essenza fondamentale dei sacramenti in sé e, specialmente, del sacramento del battesimo; il suo rapporto e distinzione con la parnesi della vita cristiana; la realtà della Chiesa e la sua condizione escatologica nella storia della salvezza; il senso del futuro nella vita cristiana; alcune implicanze dell'abitazione dello Spirito Santo nel credente.

<sup>86</sup> PETERSON, *Ekklesia*, 47.

Dopo simile successione di questioni, come non poteva essere diversamente, osserviamo che la riserva escatologica tocca anche i nuclei centrali della teologia di Peterson. Abbiamo visto, addirittura, che tocchiamo ciò che si può considerare, se esiste, il principio della sua teologia: la rappresentazione del nuovo eone nell'antico. La riserva escatologica s'inserisce con forza propria nell'insieme della teologia di E. Peterson, accompagnata da tutte le implicanze della teologia degli eoni. Da qui segue che la presentazione della riserva escatologica richiede in pratica rendere conto del complesso dei temi della teologia di Peterson. Lo stesso Peterson mette in risalto l'importanza del tema di fondo che formula con la riserva escatologica, mentre lo giudica uno dei principali compiti per la teologia della sua epoca:

Io accentuo ancora una volta, nel battesimo noi partecipiamo alla risurrezione di Cristo in forma completamente differente a come partecipiamo alla morte di Cristo. Che partecipiamo di forma differente alla risurrezione di Cristo da quella come partecipiamo alla croce di Cristo non significa che noi non abbiamo *per niente* parte alla sua risurrezione. Sarebbe uno dei più importanti compiti della teologia, elaborare questa sottile differenza e con ogni acutezza.<sup>87</sup>

Dopo quanto abbiamo visto, non c'è dubbio che Peterson, dal suo canto, cercò di rispondere all'esigenza che enuncia, e che la problematica teologica sotto la riserva escatologica lo impegnò in modo consapevole e appropriato.

In relazione al contenuto teologico ho già messo in risalto la centralità del concetto, che fa risuonare una grande diversità di aspetti della dogmatica cristiana. Non poteva essere altrimenti quando si trattano sia i temi centrali della fede, sia le questioni decisive dell'escatologia cristiana.

### 5.1. *Interesse teologico di fondo: concetto prevalentemente antropologico*

L'interesse prevalente di Peterson negli scritti dove più appare la riserva escatologica (la Lettera ai Romani, ma si può aggiungere anche il corso

<sup>87</sup> «Ich betone noch einmal, wir haben in der Taufe an der Auferstehung Christi in ganz anderer Weise teil als an dem Tod Christi. Daß wir aber an der Auferstehung Christi anders teilhaben als an dem Kreuz Christi, das bedeutet nun nicht, daß wir an der Auferstehung Christi *gar* keinen Anteil hätten. Es wäre eine der wichtigsten Aufgaben der Theologie, diese Unterschiede subtil und mit aller Schärfe herauszuarbeiten» (RBr 209-210; tr. propria).

sulla mistica) sta piuttosto nell'antropologia teologica.<sup>88</sup> Più esattamente, nella determinazione dello statuto antropologico dell'uomo salvato in Cristo, che è in Cristo già una creatura nuova. Ne consegue che la dimensione ecclesiale è molto forte nel concetto, sia perché è relativo al «noi» credente, che è proprio colui che si incorpora a Cristo, sia perché è relativo alla Chiesa stessa in quanto istituzione escatologica, propria del tempo escatologico. Peterson si preoccupa di definire non solo i confini specifici della fede, la mistica, l'apostolato, il carisma, la profezia, la giustificazione e le sue ripercussioni, ma anche l'aspetto ecclesiale, sacramentale, carismatico, pneumatologico, morale, e tutto ciò che è proprio della vita escatologica del cristiano come contrapposto all'ambito specifico della sociologia e della psicologia. In sintesi, Peterson cerca di discernere la realtà che corrisponde alla vita di fede e al cristiano. Ci troviamo in questo modo con una pletera di questioni che convergono nell'antropologia teologica: come si dà la vita della grazia nella persona redenta, come accade l'appropriazione della salvezza, come incide l'essere in Cristo nel momento attuale e come lo sarà nella consumazione finale. Nel considerare queste domande si dovrà tenere presenti il primato che Peterson concede al «noi» (*wir*) sull'«io», poiché l'agire di Dio nella storia è diretto ai popoli (Israele, ebrei e gentili, la Chiesa) e non a soggetti particolari isolati.

In questo ambito, la riserva escatologica indica che la grazia è una realtà obiettiva, che porta con sé cambiamenti obiettivi e ontologici nel credente, il quale passa veramente, realmente ed effettivamente a essere «in Cristo» e a far parte della Chiesa per mezzo del battesimo. Peterson colloca la realtà attuale dell'essere cristiano e tutto ciò che gli appartiene lontano dalla moralizzazione, in un ambito differente da quello dell'unione mistica o da quello proprio dei misteri, non riducibile e neppure rappresentabile con le categorie soggettive, psicologiche e sociologiche. Segnala, prima di tutto, l'incorporazione nella novità escatologica inaugurata con l'incarnazione, la morte e la risurrezione di Cristo.<sup>89</sup> La riserva escatologica rimanda, dunque, a un'escatologizzazione obiettiva del cristiano, che passa

<sup>88</sup> Ho già segnalato l'esattezza di KLEIN, *Eschatologie*, 270-299. Si vedano ancora i già citati scritti PETERSON, *Zur Theorie der Mystik* e ID., *Über die Forderung einer Theologie des Glaubens*, in *Theologie und Theologen*. 1. Texte, 303-323, 315 s.

<sup>89</sup> PETERSON, *Zur Theorie der Mystik*; RBr 185, 189, 228, 238.

a caratterizzarsi come un essere escatologico.<sup>90</sup> Tale modo di vedere si armonizza perfettamente con la sua comprensione della giustificazione quale cambiamento reale, ontologico, escatologico e giuridico.

### 5.2. *Fondamento cristologico*

La riserva escatologia si fonda sulla cristologia, e non poteva essere diversamente come Anglet ha già mostrato. Peterson rimanda, infatti, alla cristologia in più momenti.<sup>91</sup> La riserva escatologia è basata sulla morte e risurrezione di Cristo come evento che riassetta gli eoni e introduce un'intera catena di trasformazioni eoniche (trascendimenti): sia nel corpo (morte del corpo sarchico, inabitazione dello Spirito come passaggio verso il corpo pienamente pneumatizzato), sia nel tempio (il corpo come il nuovo tempio, la nuova Gerusalemme), sia nel tempo (ingresso nel tempo escatologico); ecc. Cristo crea una realtà nuova, nella quale siamo incorporati per mezzo di lui.

Si deve osservare, poi, traendone tutte le conseguenze, che c'è uno sfasamento tra Cristo e noi: lui è già risorto con un corpo glorioso, noi non ancora.<sup>92</sup> Tuttavia, non sono ancora successi tutti gli accadimenti cristici:<sup>93</sup> attendiamo la seconda venuta, con il giudizio concomitante, e soltanto allora sarà raggiunta la finalizzazione della creazione in Cristo, con la consumazione del regno e la risurrezione pneumatico-corporale dei morti nel Signore.

Possiamo suggerire – sebbene Peterson non lo dica in maniera enunciata, ma interpretiamo il suo pensiero e ci mettiamo sulla sua scia – che questo elemento cristico che manca ancora è il fondamento dello sfasamento escatologico tra Cristo e noi, poiché egli sempre ci precede e, pertanto, è l'autentico fondamento della riserva escatologica. Noi siamo già nella realtà escatologica del nuovo eone in modo vero, poiché la Chiesa appartiene a

<sup>90</sup> Questa insistenza di Peterson sui cambiamenti accaduti e sull'inabitazione dello Spirito, squalifica – a mio parere – l'interpretazione di fondo che fa St. Dücker di Peterson, quando sottolinea la distanza.

<sup>91</sup> PETERSON, *Zur Theorie der Mystik*; RBr 185, 189, 228.

<sup>92</sup> PETERSON, *Zur Theorie der Mystik*; RBr 185, 189, 228, 238; PETERSON, *Ekklesia*.

<sup>93</sup> RBr 238, 293; PETERSON, *Ekklesia*.

questa realtà e al tempo escatologico.<sup>94</sup> La mancanza di finalizzazione cristologica di ciò che è inaugurato escatologicamente si esprime antropologicamente nella nostra carenza di finalizzazione escatologica: noi ancora non siamo risorti con un corpo glorioso, che è proprio della fine dei tempi. Dal fatto che non è stata raggiunta la finalizzazione cristologica dell'escatologia, non sembra congruente affermare che sia stata raggiunta la finalizzazione antropologica dell'escatologia. A mio avviso qui sta il fondamento vero e il *theologumemon* fondamentale che regge la discussa questione del cosiddetto stato intermedio, cioè lo stato teologico dei defunti dopo la loro morte individuale e prima del giudizio finale consumatore della storia.<sup>95</sup>

Dietro l'impostazione teologica di Peterson si trova una marcata cristologia caratterizzabile come cristologia dall'alto. Soltanto qualcuno che non fosse rinchiuso nell'antico eone poteva trasformarlo e sottometterlo, anche a costo di incarnarsi nell'antico eone e di assumerlo. Ma la trasformazione eonica, nella teologia di Peterson, deve venire dall'alto e da fuori,<sup>96</sup> da sopra, dalla forza di Dio. Noi non ci troviamo, dunque, innanzitutto davanti a un'espressione di potenzialità intrinseca alla creazione, della sua stessa realtà, vocazione e dinamismo proprio che sarebbero semplicemente nascosti o sotterrati a motivo del peccato, ma in realtà già presenti di per sé. L'agire di Dio in Cristo, invece, suppone un cambio radicale a partire da una situazione senza sbocco fuori dalla grazia. Perciò l'intero ordine na-

<sup>94</sup> Cf., ad es., URÍBARRI, *El nuevo eón irrumpe en el antiguo*, nota 25, con i relativi riferimenti.

<sup>95</sup> Non è il momento di entrare in questo complesso argomento teologico. Per una prima introduzione si veda J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *L'altra dimensione. Escatologia cristiana*, Borla, Roma 1981, 335-377. Possiamo comunque accennare che la problematica dell'anima separata non sembra coinvolgere così direttamente la questione cristologica che si pone qui, anche quando si pensa di associarla alla consumazione della materia cosmologica. Malgrado la teologia di Peterson sembri avere in ogni momento l'accezione positiva di ciò che la teologia chiama «lo stato intermedio» – diverso da ciò che Peterson chiama *Zwischenzustand* –, tuttavia la sua insistenza sulla corporalità reale come qualcosa di proprio della persona umana, mette in sordina i tentativi di concepire la persona umana e l'io dell'individuo indipendentemente da ogni forma di corporalità. Cf. E. PETERSON, *L'immagine di Dio in S. Ireneo*, in «La Scuola Cattolica» 69 (1941) 46-54. Circa il proposito concreto e il contesto di questo articolo, cf. G. CARONELLO, *Zur Rezeption Erik Petersons in Italien*, in NICHTWEISS (Hg.), *Vom Ende der Zeit*, 283-90.

<sup>96</sup> «Nicht aus "der Geschichte", aus "unserer Geschichte" heraus werden wir gerufen, gerechtfertigt und verherrlicht, sondern allein von dem Christus aus mit dem ein neuer Äon begonnen hat» (RBr 263; cf. RBr 261).

turale, soggiogato dalle forze scatenate dal peccato, risulta opaco di fronte alla trasparenza della grazia. In questo difficile e delicato equilibrio, per Peterson la grazia evidenzia più la trasformazione radicale che non il potenziamento della natura, che già dovrebbe tendere alla grazia, anche con qualche aiuto. Ad ogni modo, Peterson evita di stabilire un antagonismo assoluto e totale, pur sempre indicando forti opposizioni. Il piano di Dio è unico e si verifica una corrispondenza tra la creazione e la redenzione escatologica.<sup>97</sup>

### 5.3. *Carattere ecclesiale*

Lungo il nostro percorso abbiamo potuto constatare come il carattere ecclesiale della riserva escatologica è fondamentale. Nel primo testo che abbiamo esaminato<sup>98</sup> la riserva escatologica rimandava alla Chiesa, all'essere in Cristo come realtà fondamentale. Nell'ultimo testo analizzato<sup>99</sup> la riserva escatologica si riferiva interamente alla Chiesa. La Chiesa è trapassata nella sua realtà dalla riserva escatologica; e questa stessa realtà della Chiesa, con la sua tensione verso la Gerusalemme celeste, esprime la riserva escatologica. In altre menzioni esplicite della riserva non è mancato l'aspetto ecclesiale o l'essere in Cristo.<sup>100</sup> Conviene non dimenticare, inoltre, la relazione intrinseca tra il battesimo e la Chiesa. La nostra categoria non fa riferimento, dunque, a una realtà particolare di un individuo concreto e isolato, ma alla realtà ecclesiale.

Appartiene all'essere della Chiesa trovarsi precisamente nel tempo escatologico e non nella consumazione. Con la consumazione finale, osserva Peterson, non ci sarà più Chiesa, perché esisterà soltanto una comunità di santi. Secondo il pensiero di Peterson una delle caratteristiche centrali della Chiesa – ed è probabilmente il centro della sua teologia – consiste nel fatto che deve rappresentare il nuovo eone nell'antico. In questa maniera la Chiesa, pur appartenendo al nuovo eone, non ha altro modo di farlo presente che rappresentarlo nell'antico. Si ripete, dunque, per la Chiesa una struttura simile a quella che troviamo per la corporalità degli individui.

<sup>97</sup> RBr 260, 263.

<sup>98</sup> PETERSON, *Zur Theorie der Mystik*.

<sup>99</sup> PETERSON, *Ekklesia*.

<sup>100</sup> RBr 185, 189, 228, 238.

Abbiamo già visto che il nuovo corpo successivo al battesimo possiede una certa pneumaticità, ma non è ancora un corpo pneumatico e risorto, ma continua a essere un corpo sulla terra, che ho chiamato «somatico». Così dunque l'intera realtà della Chiesa s'inserisce nella realtà che esprime la riserva escatologica.

#### 5.4. *Dimensione sacramentale*

Nel nostro studio sulla riserva escatologica è emerso con grande rilievo l'aspetto sacramentale.<sup>101</sup> La riserva escatologica è inclusa nell'essenza di ciò che sono i sacramenti, pur senza esaurirla (RBr 243). Peterson presenta la riserva specialmente legata al battesimo,<sup>102</sup> ma anche all'eucaristia (RBr 185). Il testo di Rm 6,4-5<sup>103</sup> unitamente alla comprensione della nostra morte battesimale a somiglianza di quella di Cristo sono come i luoghi dove Peterson sembra essersi ispirato con più forza, o al meno con maggiore frequenza, nella produzione che ci ha lasciato per afferrare e formulare il contenuto specifico della riserva escatologica.

Nei sacramenti Dio crea e trasmette la realtà escatologica della novità salvifica di Cristo.<sup>104</sup> E la trasmette nella forma della riserva escatologica, che indica un'appropriazione vera e ontologica della grazia, che include trasformazioni e cambi reali, ma che non arriva sino alla fine (*télos*) del dinamismo inerente ai processi di grazia già avviati. Sopra ho già parlato del suo fondamento cristologico.

Inoltre, i sacramenti includono chiaramente nella loro realtà, essenza e dinamismo una serie di conseguenze parentetiche e pneumatologiche, queste ultime strettamente vincolate alla riserva escatologica.

<sup>101</sup> PETERSON, *Zur Theorie der Mystik*; RBr 185, 189, 243.

<sup>102</sup> PETERSON, *Zur Theorie der Mystik*; RBr 185, 189, 228, 238.

<sup>103</sup> PETERSON, *Zur Theorie der Mystik*; RBr 185, 189.

<sup>104</sup> «Die Überwindung des Historischen durch das Eschatologische erfolgt im Sakrament» (E. PETERSON, *Geschichte und Sakrament. Notizen aus den 40/50er Jahren*; testo inedito); «Es ist die Aufgabe der Kirche, durch die Sakramente das Historische ins Eschatologische aufzulösen...» (PETERSON, *Fragmente*, 13. 4. 1950, testo inedito). «Es ist die Aufgabe der Kirche, durch das Sakrament das Historische in das Eschatologische aufzulösen. Die Aufhebung des "Historischen" ist also nicht ein Akt der Gnosis, sondern der im Sakrament sich realisierenden Menschwerdung Gottes» (PETERSON, *Fragmente*, in ID., *Marginalien zur Theologie*, 146).

### 5.5.1. Dimensione pneumatologica

L'aspetto pneumatologico è intimamente connesso alla riserva escatologica (RBr 228, 238), poiché noi ora possediamo lo Spirito come caparra (2Cor 1,22; 5,5; Ef 1,14), nella forma di una primizia (cf. Rm 8,23). E il nostro essere trascorre nello Spirito, nel quale siamo, che abita in noi e che riceviamo nel battesimo. Ma la nostra realtà è lontana dall'aver raggiunto la pneumatizzazione propria dei corpi pneumatici, della risurrezione dei corpi, con la conseguente situazione di glorificazione ricevuta per riconsegnarla nella lode e nel canto a Dio (RBr 253).

La realtà del nostro essere in Cristo è correlativa del nostro essere nello Spirito: ciò orienta Peterson verso una comprensione della vita cristiana e di quanto in essa accade nell'ordine di quanto è metafisicamente obiettivo, senza ridurlo e neppure interpretarlo con paradigmi che privilegiano il dato psicologico, entusiastico, sentimentale, emotivo o soggettivo. Tutte queste percezioni della realtà della grazia nella vita cristiana sono per Peterson degradazioni del vero agire di Cristo e dei suoi effetti in noi.

### 5.5.2. Sgancio della parenesi

È importante, soprattutto dal punto di vista dell'evoluzione posteriore del concetto, mettere in evidenza che Peterson non colloca la parenesi sotto l'ombrello della riserva escatologica e neppure indica che faccia parte del suo contenuto (RBr 243). All'essenza dei sacramenti appartiene la doppia qualità che, da un lato, in essi si manifesta la riserva escatologica e, d'altro lato, possono essere seguiti da conseguenze parenetiche. Peterson distingue bene le due sfere: da una parte, la novità della situazione escatologica che Cristo ha portato con la sua morte e risurrezione, come situazione obiettiva e metafisica, dall'altra le conseguenze di tipo parenetico o morale che ne conseguono. La riserva escatologica nella sua accezione petersoniana si riferisce soltanto al primo ambito. Il primato corrisponde, secondo Peterson, alla nuova realtà in Cristo, che possiede comunque una logica e una legge di azione, ma prima di ogni altra cosa è un nuovo essere e una nuova realtà, non l'imposizione di alcuni doveri. Ciò che è sostanziale precede in tutti i sensi le sue conseguenze derivate. Possiamo concludere che a Peterson interessa molto di più, e gli sembra più decisivo, l'indicativo dogmatico che non l'imperativo morale.

### 5.6. *Tessuto eonico, temporale e spaziale*

Uno degli aspetti più chiari della riserva escatologica nel pensiero esplicito di Peterson è il rimando al futuro di alcune realtà della fede, in particolare la risurrezione dei corpi,<sup>105</sup> la trasformazione della Chiesa (*Ekklesia*), la parusia (RBr 293). La riserva escatologica perciò rimanda al futuro.

Osservata con maggiore attenzione, la riserva escatologica indica la situazione escatologica dei cambiamenti eonici provocata dalla morte e risurrezione di Cristo. Questi cambiamenti si verificano nel doppio registro spaziale e temporale (cf., ad esempio, RBr 261), che Peterson è solito vedere correlativi, mettendo in risalto, in funzione della questione teologica di cui parla, l'uno o l'altro, oppure il loro comune coinvolgimento. In genere è più facile avvertire l'aspetto temporale, ed è a prima vista quello prevalente nell'uso che Peterson fa della riserva escatologica. Ma come la riserva escatologica è il frutto della situazione escatologica fondamentale, determinata dalla mancanza di una finalizzazione cristologica integra e totale, possiede allora tanto un aspetto temporale come uno spaziale.

L'elemento cosmologico appare ancora con maggiore chiarezza quando Peterson rapporta la riserva escatologica alla realtà della Chiesa (*Ekklesia*), dalla mano del suo carattere di assemblea della *polis*. La distanza tra il cielo e la terra scomparirà alla fine dei tempi e pure allora la riserva escatologica. Ma tutto quanto è relativo al corpo della risurrezione e alla corporalità postbattesimale, che non è più sarchica, almeno nel modo come lo era prima del battesimo (cf. RBr 256), si pone anche nella sfera cosmologica.<sup>106</sup>

## 6. Bilancio finale

Se all'inizio ho evidenziato in modo molto sommario la presenza del concetto della riserva escatologica negli altri teologi e la sua diffusione nella teologia del XX secolo nel passaggio al XXI secolo, vale la pena ora volgere indietro lo sguardo, per tentare un bilancio a grandi tratti. Possiamo dire che l'evoluzione del concetto nel percorso della teologia del XX secolo ha significato una sua semplificazione.

<sup>105</sup> PETERSON, *Zur Theorie der Mystik*; RBr 185, 189, 228, 238.

<sup>106</sup> Mantengo dunque il mio disaccordo con questa critica di Anglet a Peterson.

Nei successivi passaggi da un autore a un altro il concetto ha subito un prosciugamento graduale di ricchezza teologica e di sfumature. Senza considerare ora le riflessioni di Barth e Moltmann ed entrare in altri particolari, ma solamente osservando Peterson, Käsemann e Metz, quali anelli principali della catena, ciò si avverte chiaramente. Abbiamo visto la ricchezza teologica e la moltitudine di sfumature del termine in Peterson. Per Käsemann sarà ancora un elemento fondamentale per descrivere l'escatologia paolina.

Con Metz si verifica tuttavia uno svuotamento del concetto in favore della teologia politica, lasciando per strada il senso cristologico, ecclesiale, sacramentale, pneumatologico e antropologico. Metz recepì esclusivamente la dimensione escatologica, senza slegarla dalla parnesi e senza includere in modo esplicito la concatenazione dell'aspetto spazio-temporale con quello cosmologico-spaziale. Inoltre, la riserva escatologica negli scritti di Metz è fondamentalmente un concetto restrittivo, a differenza di Peterson, che fa vedere un enorme potenziale positivo, per ricordare tutta la forza dell'essere in Cristo sacramentale ed ecclesiale.

Nell'epoca del primo corso sulla Lettera ai Romani e negli anni immediatamente successivi, Peterson era impegnato nella formulazione della sua visione dei principali temi della teologia, precisamente attraverso lo studio del Nuovo Testamento. In tale contesto espresse in modo approfondito il concetto della riserva escatologica, concetto ricco e potente, che in seguito non riprese più nelle sue pubblicazioni.

La presenza di Käsemann nel primo corso sulla Lettera ai Romani del semestre estivo del 1925 fu allora provvidenziale, per dimostrare l'enorme potenziale delle intuizioni di questo grande teologo, il cui talento si va svelando man mano che procede la pubblicazione dei suoi testi inediti.

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

ANGELO AMATO

# GESÙ, IDENTITÀ DEL CRISTIANESIMO

CONOSCENZA ED ESPERIENZA



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

## LA CONCEZIONE PETERSONIANA DELLA STORIA NEL COMMENTO ALLA LETTERA AI ROMANI

ANTONIO ESCUDERO

PATH 12 (2013) 315-347

### 1. Erik Peterson, tra l'attrazione e l'irrilevanza della storia

Nella concezione teologica di Erik Peterson (1890-1960) non è Cristo che si sottomette alla storia, ma è la storia che è sottomessa al Figlio dell'Uomo. Affermava Peterson:

Cristo non è nato nel tempo storico, poiché Cristo cambia proprio il tempo in un modo tale che dopo lui non c'è più storia in un senso assoluto. Cristo è nato nel suo proprio tempo.<sup>1</sup>

Tale relativizzazione della storia è unita in Peterson a una dedizione unica e singolare allo studio dei problemi storici e in particolare al rapporto del mondo con il messaggio cristiano.<sup>2</sup> Scrisse Franco Bolgiani sull'animo

<sup>1</sup> «Christus ist nicht in die historische Zeit hineingeboren, denn Christus modifiziert ja gerade die Zeit in einer Weise, dass es seit Christus überhaupt gar nicht mehr Geschichte in einem absoluten Sinne gibt. Christus wird doch in seinen Äon hineingeboren» (dal testo *Aion und Geschichte* del 1925, preso da G. URIBARRI, *Der neue Äon bricht im alten an. Zur Auffassung der eschatologischen Zeit bei Erik Peterson*, in B. NICHTWEISS - K. BERGER [Hrsg.], *Vom Ende der Zeit. Geschichtstheologie und Eschatologie bei Erik Peterson* [Fundamentaltheologische Studien 16], LIT, Münster 2001, 210).

<sup>2</sup> Sulla premura intellettuale di E. Peterson per la storia avverte B. Nichtweiss: «Dabei wurde der Umgang mit der Geschichte – im methodischen Problem ihrer Erforschung und Darstellung sowie in der Deutung ihres Verhältnisses zum christlichen Glauben – für ihn zu einer seiner wichtigsten Lebensaufgaben» (B. NICHTWEISS, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1994<sup>2</sup>, 456).

di Peterson, ricordando la figura del pensatore tedesco pochi anni dopo la morte:

L'atrocità della guerra, gli armamenti atomici, la politica disastrosa dei generali dovunque sorgessero, il militarismo, l'autosufficienza del mondo – che per essere tale deve fondarsi sul timore che è capace di incutere e sul terrore che è in grado di scatenare –, erano i pensieri su cui ritornava e intorno ai quali egli, credente, cercava una risposta e una soluzione di fede, anche se l'amarezza e il pessimismo, come pure lo sgomento verso il demonismo della tecnica, lo dominavano talora in modo angoscioso negli ultimi anni di vita. Ma nemmeno allora si può dire che il pessimismo sia stato l'atto conclusivo della sua esistenza: si sarebbe anzi detto che, proprio da questo senso della catastrofe, riuscisse più grande, perché continuamente obbligato nella ricerca delle sue manifestazioni ultime, l'umile e decisivo atto di fede.<sup>3</sup>

La sollecitudine di Peterson per la comprensione della storia si ricava anche dal suo rimprovero a Adolf von Harnack, al quale riconosceva le straordinarie doti per l'indagine, ma mancava la visione dell'insieme.<sup>4</sup> Infatti, come avverte Heinrich Schlier, l'interesse di Peterson per la storia è dovuto a questioni teologiche, che pongono la domanda sul senso della vicenda umana.<sup>5</sup> La storia umana, la *menschliche Geschichte*, è soggetta, come indica Peterson quando parla della distinzione tra il giudeo e il non giudeo in Rm 1,17, a un impegno interpretativo: la vicenda umana va in qualche modo avvicinata e compresa.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> F. BOLGIANI, *Dalla teologia liberale alla escatologia apocalittica. Il pensiero e l'opera di Erik Peterson*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 1 (1965) 43.

<sup>4</sup> In relazione agli studi e tesi di Harnack, nel suo diario Peterson scriveva: «Harnack ist kein Historiker im großen Sinne des Wortes, wenn er auch ein sehr bedeutender historischer Forscher ist. Seine kritische Beobachtungsgabe, sein Gedächtnis ist fabelhaft. Aber ihm fehlt der instinktive Blick für das Gegebene, ihm fehlt die intuitive Kombinationsgabe, er vergewaltigt daher nur zu oft die Geschichte und verfährt manchmal direkt ungeschichtlich» (NIGHTWEISS, *Erik Peterson*, 38). Giudizio scritto il 23 maggio 1911.

<sup>5</sup> Cf. H. SCHLIER, *Erik Peterson*, in V. KUBINA - K. LEHMANN (Hrsg.), *Der Geist und die Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1980, 266.

<sup>6</sup> La domanda sulla storia è avvertita in passaggi come il seguente: «Die menschliche Geschichte kann ohne das *πρῶτον* (zuerst), das bei den Juden steht, nicht begriffen werden» (E. PETERSON, *Der Brief an die Römer* [Erik Peterson Ausgewählte Schriften 6], Echter Verlag, Würzburg 1997 [RBr], 25).

Gabino Uríbarri ha affermato che il tema della storia nella teologia di Peterson si mostra controverso e difficile.<sup>7</sup> Alois Dempf ha definito «chiusa» la teologia della storia di Peterson, per il fatto di essere rimasta nel recinto di concetti giuridici.<sup>8</sup> È aperta una questione interpretativa di chiara importanza in ordine alla comprensione del pensiero petersoniano.

## 2. Il commento petersoniano alla Lettera ai Romani

Peterson non fu propriamente un esegeta, e tuttavia il suo impegno di interpretazione dei testi neotestamentari fu eccezionale. Attraverso le sue spiegazioni appare il pieno coinvolgimento del teologo. Perciò diventa un percorso significativo accedere al suo pensiero attraverso i suoi studi e lezioni di esegesi neotestamentaria. In particolare il commento alla Lettera ai Romani offre numerosi e importanti passaggi per riconoscere la posizione teologica del nostro autore.

Peterson offrì durante la sua docenza presso la facoltà evangelica di teologia di Bonn il corso sulla Lettera ai Romani nel semestre estivo del 1925 e ancora nel semestre invernale del 1927-1928.<sup>9</sup> In un momento di chiara maturità teologica dopo le fasi della formazione intellettuale e dei vari accostamenti al pietismo, alla tradizione protestante, alla teologia liberale, alla rinascita luterana e alla teologia dialettica, Peterson si misura con lo scritto paolino con grande libertà di spirito e impegno teologico, per dare un'interpretazione cui non è mancato l'influsso, come provano le testimonianze e i lavori di Ernst Käsemann<sup>10</sup> e di Otto Kuss.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Cf. G. URÍBARRI BILBAO, *La reserva escatológica: un concepto originario de Erik Peterson (1890-1960)*, in «Estudios Eclesiásticos» 78 (2003) 42.

<sup>8</sup> «Peterson entwickelte eine in sich geschlossene Geschichtstheologie mit den zu ihr gehörenden rechtsgeschichtlichen und rechtssymbolischen Begriffen und wandte sich gegen die dialektische Theologie und die politische Theologie» (A. DEMPFF, *Peterson, Erik*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, VIII, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1963<sup>2</sup>, 321).

<sup>9</sup> Sulla natura e caratteristiche del testo pubblicato nel sesto volume della serie «Ausgewählte Schriften» si vedano le spiegazioni di B. Nichtweiss in PETERSON, *Der Brief an die Römer*, XXIV-XXXI.

<sup>10</sup> Cf. E. KÄSEMANN, *An die Römer* (Handbuch zum Neuen Testament 8a), J.C.B. Mohr, Tübingen 1980<sup>4</sup>, III.

<sup>11</sup> Cf. O. KUSS, *Der Römerbrief. Dritte Lieferung (Röm 8,19 bis 11,36)*, F. Pustet, Regensburg 1978, XII.

Alla concezione della storia di Peterson Barbara Nichtweiss ha dedicato un intero capitolo della sua magistrale monografia. Eduard Lohse ha realizzato l'esposizione della concezione di Peterson di «storia della salvezza» in tre passaggi, relativi al rapporto tra escatologia e storia, alla contrapposizione tra ebrei e gentili e alla dottrina della giustificazione.<sup>12</sup> Vogliamo anche noi addentrarci nell'argomento cercando il rapporto con particolari momenti del messaggio cristiano e attenti agli aspetti teologici, soteriologici, ermeneutici e pratici.

### 3. La storia segnata da Cristo

L'idea centrale di Peterson nell'interpretazione della Lettera ai Romani è la vittoria di Cristo con la sua risurrezione ed esaltazione,<sup>13</sup> che apre il passo a una nuova realtà,<sup>14</sup> un nuovo regime, stato, regno o condizione, chiamato «eone», αἰών, o «cosmo», κόσμος (cf. RBr 138). Con determinazione afferma Peterson: «Con l'ascesa al trono di Cristo ha avuto fine naturalmente l'eone antico, è iniziato un nuovo eone».<sup>15</sup> Con Cristo si compie il passaggio fondamentale nella storia degli uomini, e lui è costituito quale chiave per porre termine al tempo antico e dare vita al tempo nuovo, che è comunque posto e affermato su quello antico.

Peterson avverte nelle sue lezioni sulla Lettera ai Romani la diversità della comprensione cristiana della storia dalla concezione greca che affermava un unico eone, o da quella gnostica che difendeva una molteplicità di eoni (cf. RBr 139), perché ambedue rappresentazioni della storia, osserva il professore di Bonn, sono sprovviste di un punto di discernimento, che potesse identificare e segnare il passaggio definitivo nel tempo.

<sup>12</sup> Cf. E. LOHSE, «Heilsgeschichte» im Römerbrief. Zur Interpretation des Römerbriefs durch Erik Peterson, in NICHTWEISS - BERGER (Hrsg.), *Vom Ende der Zeit*, 91-100.

<sup>13</sup> Peterson introduce subito i suoi studenti alla realtà determinante della *Thronbesteigung Gottes* in Cristo, che risulta già nelle prime battute delle sue lezioni sulla Lettera ai Romani (cf. RBr 10).

<sup>14</sup> Cf. F. HAHN, *Exegetische Methodik in Erik Peterson Auslegung des Römerbriefs*, in NICHTWEISS - BERGER (Hrsg.), *Vom Ende der Zeit*, 80. Osserva tuttavia Hahn che Peterson ha cercato di descrivere la nuova realtà inaugurata da Cristo con categorie metafisiche, estrane agli autori neotestamentari e forse inadatte a esprimere il messaggio cristiano delle origini.

<sup>15</sup> «Mit der Thronbesteigung Christi hat natürlich dann auch der alte Äon ein Ende genommen, hat ein neuer Äon begonnen» (RBr 12, anche 77). L'affermazione si rinnova ripetutamente, con particolare chiarezza nell'interpretazione di Rm 10,4 (cf. RBr 300).

### 3.1. *La dissoluzione della storia?*

La dualità degli eoni, mondi, tempi o regimi indica una comprensione della storia con un'antinomia fondamentale che postula la distinzione netta e perpendicolare tra «un prima» e «un dopo», completamente diversa dalla visione della realtà marcata longitudinalmente dalla differenza tra «un sotto» e «un sopra».<sup>16</sup> In questo caso si potrebbe parlare di gradualità, nella comprensione di Peterson invece non esiste quella gradualità. Nel secondo caso i contrasti sono sfumati, nella comprensione di Peterson le differenze sono manifeste. Nel secondo caso si presenta una compresenza, nella comprensione di Peterson la successione, il passaggio di essere ἐν σαρκί, a essere ἐν Χριστῷ per il battesimo:

Non c'è lo stare uno accanto all'altro, ma lo stare uno dopo l'altro, lo stare uno dopo l'altro nella forma dell'*una volta* e dell'*adesso*.<sup>17</sup>

L'esaltazione di Cristo ha compiuto un vero e proprio taglio nella storia, un *durchschneiden*,<sup>18</sup> nel tempo, espressione adoperata da Peterson per illustrare la singolarità della concezione cristiana della storia anche rispetto a quella ebraica.

Peterson fa pensare a una certa dissoluzione della storia: con Cristo accade il termine della storia di modo che tutto ciò che avviene con lui, la croce e la risurrezione, e in relazione a lui, la chiamata, la giustificazione e la glorificazione, non è più evento della storia, ma della sua fine. L'aoristo greco appare a Peterson come la forma verbale idonea per indicare tutto ciò che si riferisce a Cristo:

Nel tempo di Cristo, in questo tempo che inizia con la sua croce e risurrezione e termina con il suo ritorno, non c'è in realtà l'idea della durata come nell'idea abituale di tempo, pertanto pure l'aoristo che si usa in relazione

<sup>16</sup> Tale rappresentazione della realtà in un livello superiore e un altro livello inferiore corrisponde all'identificazione tra corpo e peccato che Peterson scopre e denuncia nelle correnti gnostiche (cf. RBr 183, anche 189-190).

<sup>17</sup> «Hier gibt es kein Nebeneinander, sondern nur ein Nacheinander: ein Nacheinander in Form des Einst und Jetzt» (RBr 226).

<sup>18</sup> «Hier wird die natürliche Ordnung und die historische Zeit mit Christi Kreuz und Auferstehung durchschnitten» (RBr 299).

ai fatti non è una forma verbale del passato. L'aoristo esprime piuttosto qualcosa senza tempo.<sup>19</sup>

Gli aoristi di Rm 8,30: ἐκάλεσεν (chiamati), ἐδικαίωσεν (giustificati), ἐδόξασεν (glorificati), hanno pieno senso per Peterson, rapportati a Cristo e al nuovo eone che è iniziato con lui (cf. RBr 264), così come non potevano essere applicati adeguatamente al tempo antico.

Bisogna però avvertire che Peterson continua ad adoperare il termine storia, *Geschichte*, anche per quanto accade nel nuovo eone, e così parla pure della «storia della Chiesa cristiana» (RBr 317), nel senso della vicenda umana in corso, ma non più come una durata dell'esito incerto.<sup>20</sup>

Con tale referenzialità fondamentale a Cristo, Peterson contesta ogni rappresentazione che tende a sovrapporre il tempo e la salvezza, che potesse quasi creare l'illusione o di un progresso autonomo o di una sequenzialità automatica secondo un dinamismo prestabilito. Qui risiede la critica di Peterson all'interpretazione di Johann Tobias Beck (1804-1878) a Rm 8,30.<sup>21</sup> Peterson indica invece che:

Noi non siamo chiamati, giustificati e glorificati dalla nostra storia, ma soltanto da Cristo, con il quale è iniziato un nuovo eone.<sup>22</sup>

Il passaggio dal vecchio al nuovo regime corrisponde alla libera decisione divina, e non a una maturazione prodotta nella storia (cf. RBr 292). Non è possibile parlare di un'autorigenerazione del tempo.

<sup>19</sup> «In der Christuszeit, in dieser mit Kreuz und Auferstehung Christi beginnenden und mit seiner Wiederkunft endenden Zeit, gibt es eigentlich nicht den Begriff der Dauer wie im gewöhnlichen Zeitbegriff, infolgedessen ist auch der Aorist in Anwendung auf Ereignisse in dieser Zeitform keine reine Vergangenheitsform. Der Aorist drückt eher etwas Zeitloses aus» (RBr 264).

<sup>20</sup> In un approfondimento della questione delle diverse durate nel tempo Urribari propone l'immagine della rifrazione per spiegare la serie di livelli della temporalità che concernono l'esistenza della creatura, cf. G. URRIBARI, *Modulaciones teológicas del tiempo. Ensayo sobre las formas de duración según la teología*, in «Estudios eclesiásticos» 81 (2006) 557-562.

<sup>21</sup> J.T. BECK, *Erklärung des Briefes Pauli an die Römer. Zweite Hälfte Kap. VII-XVI*, C. Bertelsmann, Gütersloh 1884, 85.

<sup>22</sup> «Nicht aus der Geschichte, aus unserer Geschichte heraus werden wir gerufen, gerechtfertigt und verherrlicht, sondern allein von dem Christus aus, mit dem ein neuer Äon begonnen hat» (RBr 263).

### 3.2. *Il tempo di Cristo*

Nell'opposizione tra passato e futuro, Cristo è costituito secondo Peterson come un permanente presente, un *ewiges Präsens* (RBr 174), e solo in senso circostanziale si può dire che Cristo appartiene al passato.

Con Cristo ha inizio una realtà effettivamente aperta, proclamata e condivisibile,<sup>23</sup> poiché lui è realtà concreta e non semplicemente immagine o rappresentante divino nel tempo degli uomini:

Il vangelo non è una rappresentazione della verità, poiché Cristo non è neppure una rappresentazione. Cristo ha un corpo e la Chiesa gusta del suo corpo nel *mysterium*, ma ciò è qualcosa di molto più reale della rappresentazione di una verità, che l'ebreo solo conosce e nella Torà crede di possedere.<sup>24</sup>

Cristo è entrato nel mondo ed è stato dato nel tempo in cui dominavano il peccato, ἀμαρτία, e la morte, θάνατος (cf. RBr 265). È anche vero, avverte Peterson commentando Rm 5,6-8, che Cristo appartiene pure al tempo antico del peccato e della debolezza, al punto stesso che anche lui è divenuto debole, ἀσθενής, e si è sottomesso alla morte a favore dei deboli, con la loro stessa debolezza, ἀσθένεια,<sup>25</sup> poiché Cristo doveva entrare nell'antico eone per poterlo effettivamente superare.

Cristo non resta catturato nella storia, ingabbiato nel tempo antico. Lui fu nell'antico eone, ma non è dell'antico eone. Cristo – osserva Peterson – è il compimento della promessa, che fu fatta ad Abramo: Cristo è entrato nel tempo della promessa per chiuderlo definitivamente. Commentando Rm 4, Peterson registra la differenza dei due momenti, quello della promessa e quello del compimento: mentre Abramo fu intimato a guardare in cielo,

<sup>23</sup> La concezione escatologica di Peterson non esclude, secondo Ferdinand Hahn, che «eine neue Wirklichkeit angebrochen ist, dass sie kundgetan wird und dass Menschen daran partizipieren können» (F. HAHN, *Exegetische Methodik in Erik Peterson Auslegung des Römerbriefs*, in NICHTWEISS - BERGER [Hrsg.], *Vom Ende der Zeit*, 81).

<sup>24</sup> «Das Evangelium ist keine Verkörperung einer Wahrheit, weil auch Christus nicht eine Verkörperung ist. Christus hat einen Leib, und die Kirche genießt seinen Leib im *Mysterium*, aber das ist etwas weit Realeres als die Verkörperung einer Wahrheit, die der Jude allein kennt und in der Tora zu besitzen glaubt» (RBr 47).

<sup>25</sup> «Das ist das Ungeheuerliche, daß Christus noch in den alten Äon eingeht, noch von dem alten Äon sich beschmutzen läßt, noch für diese Menschen stirbt, die es wahrhaftig nicht verdient haben» (RBr 122).

per confrontarsi con la sua immensità (cf. Gen 15,5),<sup>26</sup> il cristiano è posto di fronte al Figlio dell'Uomo, disceso dal cielo e fatto risalire dalla morte (cf. RBr 111). Se fosse soppressa la differenza tra la promessa e il compimento, ciò significherebbe l'azzeramento del fondamento cristologico nella nuova condizione, e Peterson esprime tale denuncia in particolare contro la dottrina della giustificazione forense di Lutero, divenuta paradossalmente una «giustificazione senza Cristo».<sup>27</sup>

Cristo assume il ruolo di «capo», *Haupt*,<sup>28</sup> che rappresenta l'unità costituita nel nuovo regime. Interpreta Peterson il verso di Rm 12,5 sulla relazione tra il corpo e le membra per dire dell'unione degli uomini in Cristo:

Come il vero Israele è un'unità, poiché il popolo è eletto, così noi siamo in Cristo un'unità, poiché in lui è rappresentato l'insieme di coloro che hanno parte al nuovo eone.<sup>29</sup>

Peterson porta i suoi studenti a vedere la storia in termini di collettività, di popolo, con gli uomini rinsaldati da un vincolo anteriore a ogni presa di posizione del singolo soggetto, che vive comunque la sua singolarità autentica disposta nelle situazioni coinvolgenti della storia.

La realtà della coesione umana è illustrata da Peterson ancora da un altro motivo cristologico. Nella sua condizione di capo e Signore, Cristo determina nella storia una relazione di proprietà e di appartenenza. Scrive Peterson: «Il *Κύριος* è il vero proprietario, al quale noi apparteniamo come proprietà».<sup>30</sup> Tale relazione non è transitoria né circostanziale, ma esprime la condizione più profonda dell'esistenza umana nel tempo.

Peterson non concepisce la relazione dell'uomo con Dio in termini innanzitutto etici che avessero la loro traduzione immediata in istanze morali,

<sup>26</sup> Sono le parole successive del testo genesiaco sulla discendenza e sulla giustizia che si trovano effettivamente citate in Rm 4,18.22.

<sup>27</sup> RBr 112, nota 86. Peterson muove la stessa critica all'opera di K. HOLL, *Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1906, di cui non discute la coerenza confessionale, ma contesta il fondamento biblico e paolino.

<sup>28</sup> Avvertitamente Peterson adopera per Cristo il termine capo, *Haupt*, e non testa, *Kopf*, che non ha un valore veramente rappresentativo e forse favorirebbe un certa lettura intellettualista (cf. RBr 334).

<sup>29</sup> «Wie das wahre Israel eine Einheit ist, weil das Volk erwählt ist, so sind wir auch in Christus eine Einheit, weil in ihm die Gesamtheit derer, die am neuen Äon teilhaben, repräsentiert ist» (RBr 334).

<sup>30</sup> «Der *κύριος* ist eben der rechtliche Eigentümer, dem wir als Eigentum angehören» (RBr 356).

ma pensa quella relazione in termini ontologici per dire di un'appartenenza non revocabile, intesa come un vincolo sacro e giuridico. Peterson vede in tal senso la consapevolezza di Paolo di essere costitutivamente rapportato a Cristo, riconosciuto come autentico «proprietario», *Eigentümer*, del soggetto storico e del tempo,<sup>31</sup> mentre lui, Cristo, appartiene non alla realtà storica, ma al tempio celeste.<sup>32</sup>

L'appartenenza dell'uomo a Cristo non può essere dunque ridotta all'esperienza etica, come se dipendesse dal comportamento umano. Ugualmente – osserva Peterson – l'appartenenza a Cristo non si deve comprendere come una relazione privata, cioè intima o individuale, perché significherebbe impugnare la portata della reale signoria di Cristo. Con chiarezza dichiara Peterson il senso forte dell'identità di Cristo: «Chi vuole stabilire una relazione con Cristo puramente privata, toglie a lui il suo carattere di Κύριος» (RBr 357).

### 3.3. *La risurrezione, varco nella storia*

È tuttavia la risurrezione di Cristo il punto determinante del passaggio nella storia. Con espressione iperbolica Peterson dice che anche se Cristo fosse morto dieci volte per noi, ciò non avrebbe giovato nulla a noi senza la risurrezione (cf. RBr 146). Se Cristo, argomenta Peterson, non avesse annientato la morte nella risurrezione, non sarebbe iniziato un nuovo regime – un nuovo eone – nella storia, poiché l'ingiustizia, il peccato e la morte avrebbero ancora il pieno dominio: mancherebbe la reale novità. Ma con la realtà della risurrezione la vita è entrata nel mondo e «dove la morte è stata dominante, la vita è divenuta più dominante ancora, e dove il peccato è stato grande, la giustizia è divenuta più grande ancora» (RBr 143), afferma decisamente Peterson.

La realtà del passaggio nella storia dall'antico al nuovo eone è sorretta dallo spessore personale dell'evento pasquale, che Peterson perpepisce e segnala. Per il professore di Bonn Cristo non è soltanto il mediatore del

<sup>31</sup> Afferma Peterson che la terra è, a pieno titolo, «del Signore» (RBr 16).

<sup>32</sup> «Freilich ist Paulus nun nicht Sklave an einem auf der Erde befindlichen Tempel, sondern Sklave an dem Himmelstempel der Himmelstadt» (RBr 6, anche 7).

ringraziamento come commenta Hans Lietzmann a Rm 1,8,<sup>33</sup> ma anche il soggetto del ringraziamento, colui che ringrazia (cf. RBr 19).

In ragione della globalità personale, la corporalità della risurrezione acquista un peso fondamentale nella concezione petersoniana:

Cristo è risorto con ciò che ha un significato essenziale per il concetto di uomo nuovo e di nuovo eone: con un nuovo corpo (RBr 262).

Peterson pone in seguito la domanda retorica se potrebbe esserci un nuovo uomo senza legittimarsi per mezzo di un corpo nuovo.<sup>34</sup> Si stabilisce una relazione fondamentale dell'umanità con Cristo:

Uno e identico evento escatologico nuovo, con il quale si annuncia l'inizio di un nuovo eone, ci unisce a Cristo. Con lui soffriamo, con lui siamo glorificati, con lui moriamo, con lui risorgiamo. Con lui veniamo fuori dall'antico eone, con lui entriamo nel regno di Dio, e con lui finalmente siamo sovrani.<sup>35</sup>

Tale relazione degli uomini con il Risorto non si deve comprendere, secondo Peterson, in termini semplicemente devozionali o esemplari,<sup>36</sup> perché non appartiene in prima istanza all'ambito psicologico o morale, ma concerne l'essere e la condizione umana del momento presente. Siamo dunque «fratelli» di Cristo in senso metafisico, per mezzo della trasformazione pasquale del corpo (cf. RBr 262). La fraternità, prima di essere un fatto di cordialità o un titolo di collaborazione, è un dato di identità, quella che esprime il rapporto degli uomini con l'esaltazione di Cristo nella sua risurrezione. Nelle parole di Paolo sul corpo e sulle membra (cf. Rm 12,4-5), argomento caro a lui,<sup>37</sup> Peterson riscontra l'espressione propria del

<sup>33</sup> H. LIETZMANN, *An die Römer* (Handbuch zum Neuen Testament 8), Mohr, Tübingen 1933<sup>4</sup>, 27.

<sup>34</sup> «Was wäre der neue Mensch eines neuen Äons, wenn er sich nicht durch einen neuen Leib auswiese?» (RBr 262).

<sup>35</sup> «Ein und dasselbe neue eschatologische Geschehen, mit dem sich der Eintritt eines neuen Äons ankündet, verbindet Christus mit uns. Mit ihm leiden wir, mit ihm werden wir verherrlicht, mit ihm sterben wir, mit ihm stehen wir auf. Mit ihm treten wir aus dem alten Äon heraus, mit ihm gehen wir in das Reich Gottes ein, un mit ihm herrschen wir endlich» (RBr 261).

<sup>36</sup> Anche qui l'interpretazione moralistica appare a Peterson uno smacco alla cristologia: «Christus ist kein moralisches Vorbild, weil er nicht mit uns einfach vergleichbar ist» (RBr 364).

<sup>37</sup> L'immagine del corpo e delle membra è ripresa in 1Cor 12,12-27, che Peterson ugualmente commenterà nel corso del semestre estivo dell'anno successivo (1926) sulla prima Let-

nostro legame con Cristo e tra di noi che consente di parlare di unione, totalità, rappresentatività e reciproca appartenenza (cf. RBr 334). Tutto è reso possibile perché con la risurrezione e ascensione si costituisce il corpo, che il capo-Cristo Signore, *Haupt*, rappresenta.

La risurrezione di Cristo provoca una svolta cosmica, che pone fine al peccato, per essere non soltanto ignorato o coperto, ma veramente cancellato (cf. RBr 13-14). Dalla radicalità dell'ancoraggio di Cristo nella storia argomenta Peterson per sostenere la realtà della soppressione del peccato. In termini polemici in relazione a Lutero, Peterson indica che la risoluzione della relazione tra il peccatore e Dio appartiene alle conseguenze e non al centro dell'evento della salvezza compiuto in Cristo (cf. RBr 14), proprio come la giustizia di Dio precede la giustizia dell'uomo, e la fede il credere dell'uomo (cf. RBr 79 e 80).

Peterson prende anche le distanze dalla tendenza a fermarsi all'ambito intimo, come corrisponde allo gnosticismo, quando vuole rappresentare il mondo o la storia che si giocano nella coscienza del singolo soggetto.<sup>38</sup> Anche qui si deve collocare l'opposizione di Peterson a inquadrare l'azione dello Spirito nella sfera psichica dell'uomo.<sup>39</sup>

Nella novità determinata dalla risurrezione-esaltazione di Cristo tutto è reale e manifesto: la giustificazione (cf. RBr 85, 112), la redenzione (cf. RBr 229), il riscatto (cf. RBr 83), il sacrificio di espiazione (cf. RBr 112). Spiega però Peterson che «reale» o «effettivo» non si deve comprendere come meramente «empirico» (cf. RBr 85), cioè misurabile e ripetibile, come potevano essere le opere sotto il regime antico della legge. Peterson neppure accetta un'interpretazione del pensiero paolino – in relazione a Rm

tera ai Corinzi, per ripetere il concetto dell'unione con Cristo, particolarmente nell'*excursus*: *La Chiesa come corpo* (cf. E. PETERSON, *Der erste Brief an die Korinther und Paulus-Studien* [Erik Peterson Ausgewählte Schriften 7], Echter Verlag, Würzburg 2006, 291-292). Il tema del corpo di Cristo è stato esaminato da E. KÄSEMANN, *Il problema teologico del motivo del corpo di Cristo*, in ID., *Prospettive paoline*, Paideia, Brescia 1972, 149-174; per l'interpretazione ecclesiologica di Rm 12,4-5 alla luce di 1Cor 12,12-26 cf. anche R. PENNA, *Paolo e la Chiesa di Roma*, Paideia, Brescia 2009, 209-224.

<sup>38</sup> «Es ist gnostisch, den Kosmos von der Seele und vom seelischen Begehren aus zu konstruieren» (RBr 137-138).

<sup>39</sup> Denuncia Peterson che la teologia contemporanea ha spostato sul terreno della psicologia il concetto di spirito. Aggiunge Peterson: «Das ist einer der schlimmsten historischen und theologischen Irrtümer gewesen, der leider auch heute gar nicht auszurotten ist. Das πνεῦμα hat mit der psychischen Sphäre nicht das Geringste zu tun» (RBr 231).

4,24 sulla fede nel Risorto – che sposta nell'eventualità ancora da ricevere il dinamismo proprio della fede in Cristo: la giustizia di Dio è autentica e attuale,<sup>40</sup> si tratta di un fatto che raggiunge il soggetto umano, anche se la sua piena applicazione deve arrivare.

Peterson fa dell'attenzione alla vicenda reale degli uomini e della Chiesa un motivo fondamentale della sua spiegazione dell'evento cristiano. La critica decisiva di Peterson allo storicismo del XIX secolo è il suo astrattismo, con l'uso di espressioni come «continuità» o «sviluppo», categorie – avverte il professore di Bonn – completamente estranee ai Padri (cf. RBr 68).

In seguito ogni parola e ogni gesto della Chiesa ha la sua ragione di essere e il suo fondamento precisamente in Cristo, nella sua esaltazione:

L'esortazione della Chiesa e dell'apostolo alla penitenza non si fonda in una profezia straordinaria, ma nell'epifania di Cristo. Poiché il regno di Dio ha fatto irruzione con lui, la *μετάνοια* è richiesta come condizione per l'entrata nel regno di Dio.<sup>41</sup>

La pregnanza dell'esigenza della conversione nasce dalla consistenza della realtà che la Pasqua ha determinato. La storia degli uomini conosce un'apertura prima inconcepibile.

#### 4. Irruzione della salvezza nella storia

La storia subisce una radicale trasformazione: raggiunta dalla benevolenza e dalla giustizia, passa a una nuova dimensione.

Lo schema dell'irruzione è chiaro nel pensiero di Peterson. Il professore di Bonn rifiuta come una cosa orribile o atroce – *scheußlich* scrive lui – di parlare della grazia divina come una forma di supplemento o di conforto che dovesse risolvere un'eventuale insufficienza umana (cf. RBr 299). In Peterson prevale il senso della discontinuità nella rappresentazione del

<sup>40</sup> «Das μέλλει bringt eigentlich das Futurum zum Ausdruck. Die folgenden Ausführungen zeigen aber kein eigentlich futurisches Gepräge. Vom Augenblick an, in dem wir glauben, wissen wir nach dem Beispiel Abrahams, daß dieser Glaube uns als Gerechtigkeit gerechnet werden soll: δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως» (RBr 110, nota 83).

<sup>41</sup> «Die Bußforderung der Kirche und des Apostels gründet nun nicht in einer außerordentlichen Prophetie, sondern in der Epiphanie Christi. Weil mit ihm das Reich Gottes hereingebrochen ist, wird auch die *μετάνοια* als Voraussetzung für das Eingehen in das Reich Gottes gefordert» (RBr 47).

passaggio dall'antico al nuovo eone. In corrispondenza e a dimostrazione di tale concezione possiamo ricordare la visione dell'umanità che Peterson vede nella Lettera ai Romani. Egli interpreta Rm 1,14 sulla menzione di greci e barbari, nel senso che Paolo indicava il superamento della corrente divisione dell'umanità in due gruppi contrapposti in base a una considerazione culturale. La relativizzazione di una simile classificazione dell'umanità è determinata dalla novità del vangelo che Paolo annuncia (cf. RBr 24).

L'annuncio dell'esaltazione di Cristo, il vangelo, *τὸ εὐαγγέλιον*, possiede un carattere escatologico, che indica in modo netto la nuova dimensione che il tempo ha acquistato.

#### 4.1. *Il peccato e il confronto tra passato e futuro*

Il problema del peccato nella vicenda degli uomini è approfondito da Peterson a partire dall'operato di Cristo: egli a proposito di Rm 5,12 conduce il discorso costantemente nella visione che chiarisce la realtà del peccato nella storia a partire dal dono della giustizia apportata da Cristo (cf. RBr 132-150). Il peccato è entrato nella storia:

Nel mondo, nella realtà manifesta [*Öffentlichkeit*] si è introdotto il peccato, non nell'ambito privato del cuore». <sup>42</sup>

Peterson mette in guardia contro alcune riduzioni inammissibili: fare del peccato la somma indifferenziata di successive cadute, <sup>43</sup> renderlo anonimo, <sup>44</sup> minimizzarlo (cf. RBr 133) o privatizzarlo. <sup>45</sup>

Peterson denuncia la privatizzazione del peccato in due segnali: da una parte, nella scomparsa di ogni distinzione tra peccato originale e peccati

<sup>42</sup> «In die Welt, in die Öffentlichkeit ist die Sünde eingedrungen, nicht in die private Sphäre des Herzens» (RBr 137).

<sup>43</sup> «Durch die Anhäufung einer Reihe von Fehlern entsteht noch nicht das, was man als die Sünde etikettieren dürfte» (RBr 133).

<sup>44</sup> «Wir können nicht durch eine Vielheit von Menschen gerecht werden, sondern allein durch Jesus Christus, so wenig wir ja auch durch eine Vielheit von Menschen ungerecht geworden sind, sondern nur durch Adam» (RBr 133).

<sup>45</sup> «So wenig die Sünde Adams seine Privatangelegenheit war, sondern zugleich die Sünde der ganzen Welt, so wenig ist die Gerechtigkeit Christi sein Privateigentum, sondern zugleich der Besitz der ganzen Welt» (RBr 134, nota 102). Più avanti Peterson pone Paul Althaus (1888-1966) come esempio concreto di tale privatizzazione teologica del peccato (cf. RBr 136-137).

personali e, d'altra parte, nell'identificazione del peccato originale con la concupiscenza, cioè la ἐπιθυμία che prende il posto dell'ἁμαρτία (cf. RBr 138). La gravità di tali concezioni – osserva Perteson – sta nel fatto che la privatizzazione del peccato rende impossibile comprendere la storia nel suo passaggio determinante dal peccato alla giustizia, perché non ci sarebbe più la percezione del legame del peccato con il regime antico soppresso dal nuovo regime della giustizia.<sup>46</sup>

Il peccato conferisce secondo Peterson una certa affinità al mondo antico. Peterson adopera il termine «Generation»<sup>47</sup> per indicare la comunanza e la somiglianza nel peccato, che Cristo ha frantumato. Se prima gli uomini potevano commettere una colpa simile a quella di Adamo, dopo Cristo ciò non è più possibile (cf. RBr 184). Dopo la risurrezione gli uomini sono assimilati a una nuova corporalità, e sono stati allontanati dalla corporalità che subiva la connivenza nel peccato.

Il collegamento con la dottrina dei due eoni permette a Peterson di interpretare con maggiore finezza di Lietzmann<sup>48</sup> il passaggio espresso in Rm 3,25b-26 dal regime della pazienza, ἀνοχή, a quello della giustizia, δικαιοσύνη. Il peccato consentito o tollerato passa a essere giudicato e perdonato, per manifestare nella storia la giustizia di Dio. Il tempo della pazienza di Dio è passato, nel tempo presente, dopo Cristo, il peccato non può essere più passato per alto, sottoposto al perdono e al giudizio, due correlati quindi inseparabili nel nuovo eone (cf. RBr 92).

Con questa concezione del peccato il cristianesimo – spiega Peterson – non conosce tanto un'opposizione tra presente e futuro, come fa il giudaismo,<sup>49</sup> ma pone l'opposizione tra passato e futuro:

<sup>46</sup> «Schon hier liegt jene Privatisierung des Begriffs der Sünde vor, die im Grunde gegenüber dem "Fall" sich gleichgültig verhält, die die ganze große eschatologische Verknüpfung der ἁμαρτία (Sünde) mit dem alten Äon und der Gerechtigkeit mit dem neuen Äon nicht mehr zu sehen vermag» (RBr 137).

<sup>47</sup> B. Nichtweiss segnala che il concetto di «Generation» non corrisponde alla filosofia della storia del XIX secolo, ma alla rappresentazione del mondo nell'antichità (cf. NICHTWEISS, *Erik Peterson*, 477, nota 135).

<sup>48</sup> Cf. LIETZMANN, *An die Römer*, 49-50.

<sup>49</sup> Peterson, secondo Amparo García-Plaza ha indicato la particolarità della concezione cristiana: «Mientras que los judíos dejaban la solución para el final de la historia, los cristianos han convertido la cuestión en algo relevante para su propio tiempo» (A. GARCÍA-PLAZA VEGAS, *La fe en el Dios Uno y Trino: más allá del judaísmo y el paganismo. Estudio sobre el tratado El monoteísmo como problema político de Erik Peterson*, in «Estudios Eclesiásticos»

L'escatologia cristiana può formulare l'opposizione tra passato e futuro, perché il presente di Cristo ha reso effettivamente passato ciò che era passato.<sup>50</sup>

Il peccato appartiene e identifica il passato.

#### 4.2. *La nuova condizione di vita nel tempo*

Peterson accoglie un'affermazione fondamentale: l'uomo non doveva restare nel tempo antico del peccato e della morte,<sup>51</sup> non era possibile restare sotto il dominio del peccato. All'uomo è aperta una nuova condizione di vita:

Dopo la croce di Cristo c'è una giustizia di Dio, in forza della quale il credente in Cristo e per mezzo del battesimo nel nuovo e già stabilito eone è reso giusto (RBr 86).

Tuttavia Peterson si discosta da una presentazione dialettica dell'evento di salvezza nella storia, per forme di opposizioni tra riconciliazione e giustificazione (cf. RBr 125, nota 97).

Può sorprendere avvertire come Peterson, ancora luterano nelle lezioni sulla Lettera ai Romani, si discosta dalla concezione forense della giustificazione del peccatore. La giustificazione si spiega non tanto come un essere dichiarato giusto, ma come un essere effettivamente reso giusto:

Nella *δικαίωσις* si tratta di una reale liberazione (*Befreiung*), non di un'assoluzione (*Freisprechung*), si tratta di annullamento di una condizione di peccato, di una condizione di peccatore, di un *ἀμαρτωλὸν εἶναι* e di una condizione personale di punizione e di morte. Tale annullamento richiede un *δικαιοῦν* sul fondamento di una condizione personale opposta, di un *δίκαιον εἶναι* e di una condizione di vita, e tutto ciò è legato alla persona di Cristo e alla giustizia che ha portato la sua morte e risurrezione.<sup>52</sup>

78 [2003] 238, citando E. PETERSON, *Das Problem des Nationalismus im alten Christentum*, in «Theologische Zeitschrift» 7 [1951] 58).

<sup>50</sup> «Die christliche Eschatologie kann den Gegensatz Vergangenheit und Zukunft formulieren, weil durch die Gegenwart Christi das Vergangene eben zur Vergangenheit geworden ist» (RBr 174).

<sup>51</sup> «In den alten Äon, in den *ἀμαρτία* (Sünde) und *θάνατος* (Tod) herrschen, ist Christus hineingegeben worden, für uns, um uns aus dem alten Äon zu retten» (RBr 265).

<sup>52</sup> «Es gilt also bei der *δικαίωσις* eine reale Befreiung, nicht eine Freisprechung; es gilt Aufhebung eines persönlichen Sündestandes, des Sünderstandes, des *ἀμαρτωλὸν εἶναι* und eines persönlichen Strafzustandes, des Todesstandes – und diese Aufhebung erfordert ein

La giustizia non può essere neppure compresa in termini individuali. «Psicologizzazione» e «privatizzazione» della grazia corrispondono – denuncia Peterson – alla perdita della prospettiva escatologica.<sup>53</sup> La giustizia non è una proprietà o possesso del singolo uomo, come non è neppure propriamente una proprietà o possesso di Dio, immaginato in un radicale isolamento. In relazione alla giustizia del nuovo eone Peterson preferisce parlare di un «determinare», *bestimmen*, e non tanto di un «inerire», *inhärieren*, assimilando questa espressione alla concezione ebraica della giustizia, ottenuta con le opere della legge (cf. RBr 299).

Peterson osserva l'identità formale della dottrina protestante della giustificazione forense con la dottrina della giustificazione del giudaismo, perché nella comprensione ebraica si dichiara giusto l'uomo che, per le opere delle legge compiute, era già giusto, e non c'è dunque alcuna svolta, e nella comprensione del protestantesimo tradizionale si dichiara giusto l'uomo che, per i suoi costanti peccati e cadute, di fatto non lo è, e non c'è neppure una vera svolta o cambiamento reale qualitativo nel tempo. Peterson si separa sia dalla prospettiva del giudaismo, sia da quella del protestantesimo per la loro visione della storia che ignora la reale novità apportata da Cristo e nega il passaggio dei tempi, dall'antico al nuovo Eone (cf. RBr 83-84). Si deve invece parlare, secondo Peterson, di un nuovo *status* (cf. RBr 85), di una nuova condizione.

Peterson osserva che il diverso significato dato al verbo *δικαιοῦν* da parte ebraica e da parte cristiana corrisponde alla prospettiva diversa dalla quale si pone la riflessione: se per la teologia del giudaismo l'interesse è posto sul valore delle opere fatte, per la teologia del cristianesimo la sollecitudine va alla natura dell'attuale regime del tempo e, in questo caso, il giudizio del singolo uomo ha un peso molto minore di fronte al vero problema del cambiamento dell'uomo che Cristo ha operato (cf. RBr 86). Qui sta il punto decisivo secondo Peterson per criticare la dottrina luterana della giustificazione, strappata dal suo appropriato orizzonte escatologico

*δικαιοῦν* durch Begründung des entgegengesetzten persönlichen Standes, des *δικαίον εἶναι* und des Lebensstandes, und eben darum ist alles geknüpft an die Person Christi und an seine durch Tod und Auferstehung vermittelte Gerechtigkeit» (RBr 83, nota 63).

<sup>53</sup> «Die Psychologisierung und Individualisierung des Gnaden wie des Sündenbegriffs muß notwendig dann eintreten, wenn der eschatologische Zusammenhang, in dem die Begriffe auftreten, unbeachtet bleibt» (RBr 299).

che contempla la novità nella storia, per essere legata invece alla prassi penitenziale e alla vita spirituale (cf. RBr 95-96).

La giustificazione indica una vera irruzione di Dio nella storia, poiché non si tratta di un'azione semplicemente esteriore, *etwas Äußerliches* (RBr 111), ma un fatto trasformante che coinvolge l'umanità, dato che non viviamo più nel vecchio eone dell'ingiustizia, alla quale siamo morti con la morte di Cristo, ma in quello nuovo della giustizia, per la quale siamo resi viventi grazie alla risurrezione di Cristo.<sup>54</sup> In tale prospettiva è spiegabile la domanda sul momento della giustificazione, alla quale Peterson dedica esplicita attenzione commentando Rm 5,17 per segnalare finalmente il sacramento battesimo (cf. RBr 166).

La giustificazione dell'uomo non appartiene alla storia, ma alla sua fine.<sup>55</sup> Nell'evento della giustificazione l'uomo partecipa del presente di Cristo nell'opposizione tra i due eoni. Peterson interpreta in tale modo il participio presente λαμβάνοντες, «quelli che ricevono», di Rm 5,17. Tuttavia Peterson avverte che la giustizia non è data in una relazione mondana o temporale, ma sacramentale: l'uomo appartiene al presente di Cristo, entra nell'ambito del suo influsso per essere avvolto dalla sua giustizia.<sup>56</sup>

Il concetto e la realtà del sacramento sono spiegati anche con l'espressione di «riserva escatologica», *eschatologischer Vorbehalt* (cf. RBr 185) Il sacramento indica una realtà, quella dell'assimilazione a Cristo, che non è interamente portata a termine, altrimenti si proporrebbe soltanto un'assimilazione «a metà» per la passione e per la morte. Osserva Peterson che se l'identificazione del cristiano con la morte e risurrezione di Cristo nel battesimo fosse assolutamente piena, non ci sarebbe in realtà sacramento, ma «un'azione misteriosa con un mero effetto morale» (RBr 185).

Il sacramento appartiene, da una parte, alla sfera dell'accadimento, espresso in termini di *geschehen* e di *vollziehen*, che non può essere sem-

<sup>54</sup> Peterson dichiara con una certa forza che Dio ha fatto risorgere Gesù «damit unsere Gerechtigkeit offenbar würde und wir nicht mehr im alten Äon der Ungerechtigkeit lebten, dem wir mit dem Tode Christi gestorben sind, sondern in dem neuen Äon der Gerechtigkeit, dem wir mit der Auferstehung Christi leben» (RBr 111).

<sup>55</sup> Commentando Rm 8,33 Peterson scrive: «Gott macht nicht gerecht, nicht in der historischen Zeit, sondern in der mit Kreuz und Auferstehung Christi einsetzenden Endzeit» (RBr 266).

<sup>56</sup> «Es ist kein weltlich-zeitliches Präsens, sondern ein sakramentales Präsens, ein Präsens, das zur Christus-Gegenwart gehört, das daher eine ebenso reale Gegenwart der Gerechtigkeit involviert, wie Christus reale Gegenwart, reales Präsens ist» (RBr 174).

plicemente ricondotto o ridotto entro la sfera dell'esperienza, *miterleben* e *erfahren*. Il sacramento include, dall'altra parte, una proiezione in avanti verso quel compimento, cui allude l'espressione di «riserva escatologica» (RBr 189). Tale nota «futurica» insieme alla nota cristologica e pasquale definiscono la realtà della condizione presente che l'espressione *eschatologischer Vorbehalt* vuole suggerire.<sup>57</sup>

È facile allora comprendere che la prospettiva della vita nello spirito, nella contrapposizione tra la σάρξ e lo πνεῦμα, menzionata da Paolo in Rm 8,10, richiama nuovamente per Peterson l'idea della riserva escatologica.<sup>58</sup> Come anche la riserva escatologica indica il fatto che la collera è sempre declinata da Dio insieme alla sua pazienza.<sup>59</sup>

#### 4.3. La fede, qualità e proiezione universale

Coerente con la sua visione della storia Peterson identifica il significato e il ruolo proprio della fede nell'attuale situazione:

Chi crede nel messaggio dell'intronizzazione di Cristo e chi si lascia battezzare – ciò che appartiene necessariamente alla fede – è dunque reso giusto, ed è passato dallo *status* anteriore del vecchio Eone nel nuovo *status* del nuovo Eone.<sup>60</sup>

La questione della fede mostra immediatamente per Peterson la sua portata vitale e decisiva:

<sup>57</sup> In relazione a Rm 8,2 Peterson commenta: «Das ganze Dilemma liegt darin, daß Christus zwar von den Toten auferstanden ist, wir aber noch nicht; vielmehr glauben wir, daß wir, wenn wir gestorben sind mit Christus in der Nachbildung seines Todes, auch mit ihm leben werden. Das würde aber heißen, daß, so gewiß der νόμος τῆς ἀμαρτίας (das Gesetz der Sünde) in der Vergangenheit liegt, doch der νόμος τοῦ πνεύματος (das Gesetz des Geistes) nicht ohne den eschatologischen Vorbehalt denkbar ist; daß uns wohl der Charakter des Auferstehungsleibes und in diesem Sinne auch der νόμος τοῦ πνεύματος in der Taufe schon eingepägt ist, jedoch der Auferstehungsleib selber und der νόμος (das Gesetz) des Geistes erst noch in Zukunft an uns sichtbar werden sollen» (RBr 228).

<sup>58</sup> «Der ganze πνεῦμα-Begriff hängt auf das stärkste mit dem eschatologischen Vorbehalt zusammen» (RBr 238).

<sup>59</sup> «Nur ein Vorbehalt bleibt, daß dieser Zorn noch nicht ganz zum Ausbruch gekommen ist, sondern in Langmut die Zornesgefäße noch trägt» (RBr 293).

<sup>60</sup> «Wer diese Botschaft von der Thronbesteigung Christi glaubt und wer – was notwendig zu diesem Glauben mit hinzugehört – dann sich taufen läßt, der wird damit auch gerecht, den er ist aus dem früheren *status* im alten Äon in den neuen *status* im neuen Äon übergetreten» (RBr 93).

La fede nella vita eterna non è in alcun modo un problema teorico, ma una questione di potere. Si tratta semplicemente di rispondere: Chi è più forte, il vecchio o il nuovo eone? Il peccato, *ἁμαρτία*, e la morte, *θάνατος*, oppure la giustizia, *δικαιοσύνη*, e la vita, *ζωή*? Il cristiano risponde a questa domanda a partire di Cristo (RBr 143).

La fede si addice al nuovo regime, al mondo nuovo, al nuovo eone (cf. RBr 268). La fede è l'esigenza per l'uomo che vive nella nuova situazione escatologica (cf. RBr 295), e possiede quindi un decisivo profilo escatologico, che Peterson indica in relazione all'acclamazione di Cristo *Κύριος* di Rm 10,9:

La condizione perciò [riconoscere Gesù *Κύριος*] sta naturalmente nel fatto che la fede nella risurrezione non si prende come fede in un miracolo isolato nel tempo storico, ma la fede nella risurrezione è la fede nell'inizio di un nuovo eone. Chi crede che un nuovo eone è iniziato con la risurrezione, si unisce allora all'acclamazione cosmica *Κύριος Ἰησοῦς*, e per mezzo di questa assimilazione all'acclamazione cosmica è autenticamente unito al nuovo Signore del cosmo.<sup>61</sup>

La fede ha un carattere fondamentalmente fattivo e attuativo del nuovo eone, e non meramente dottrinale e neppure progettuale, nel senso di un rimando sintomatico, astratto o cronico all'avvenire. Così dopo aver segnalato la relazione della fede del cristiano con quella di Abramo, interpretando Rm 4, il professore di Bonn non omette di notare la differenza tra i due soggetti: Abramo, da una parte, che credette nella forma della promessa, e il cristiano attuale, d'altra, che crede nella forma del compimento, perché è la realtà attuale.<sup>62</sup>

L'esistenza dell'uomo nella fede si adegua così perfettamente alla condizione presente nel tempo. Per tale motivo la fede ha una proiezione universale, caratteristica del popolo costituito con l'esaltazione di Cristo

<sup>61</sup> «Bedingung ist dabei natürlich, daß der Glaube an die Auferstehung Jesu nicht als Glaube an ein isoliertes Wunder innerhalb der historischen Zeit gefaßt wird, sondern daß der Glaube an die Auferstehung Jesu den Glauben an den Beginn eines neuen Äons in sich schließt. Wer glaubt, daß mit der Auferstehung Jesu ein neuer Äon begonnen hat, der stimmt in den kosmischen Ruf *Κύριος Ἰησοῦς* ein, und durch dieses Einstimmen in den kosmischen Ruf ist er rechtlich an den neuen Herrn des Kosmos gebunden» (RBr 305).

<sup>62</sup> «Bei aller Ähnlichkeit des Glaubens Abrahams mit unserem Glauben darf doch nicht übersehen werden, daß Abraham im Modus der Verheißung, daß wir aber im Modus der Erfüllung glauben» (RBr 110, nota 84).

nel nuovo eone. Comprende Peterson che, mentre la possibilità dell'adempimento della legge da parte del non ebreo era sempre in questione nel giudaismo, invece l'apertura dei gentili alla fede in Cristo è un fatto inopugnabile, proprio

perché la risurrezione di Gesù dai morti non avviene più nel tempo storico, dove c'era ancora l'opposizione tra ebrei e gentili, ma è un evento della fine dei tempi e perciò non partecipa più a questa opposizione.<sup>63</sup>

La proiezione univesale della fede corrisponde alla portata universale dell'evento escatologico della risurrezione di Cristo.

L'attuale regime di esistenza per l'uomo, l'esaltazione di Cristo – con il suo annuncio e la fede – e la giustizia di Dio sono, nella concezione teologica di Peterson, tre realtà intimamente legate.<sup>64</sup> Le loro proporzioni sono identiche: come l'esaltazione ha una portata universale, così pure la predicazione e la fede hanno ugualmente un raggio universale.<sup>65</sup>

## 5. La comprensione della storia

Da quanto abbiamo finora detto appare con sufficiente chiarezza che per il professore di Bonn l'adeguata prospettiva con Cristo al centro diventa la giusta ottica interpretativa della realtà e il passaggio anche all'intelligibilità di quanto appartiene al fatto cristiano della salvezza. Così, ad esempio, la questione del popolo eletto e il significato di Israele, segnalata da Peterson come uno dei compiti più importanti che la teologia deve affrontare, «ha un vera soluzione soltanto nella croce e nella risurrezione di Cristo e nel mistero del regno di Dio» (RBr 278).

Tale criterio interpretativo, più volte identificato nell'esaltazione pasquale di Cristo, non è però interno alla storia: la storia non si comprende a

<sup>63</sup> «Weil die Auferstehung Jesu von den Toten nicht mehr in der historischen Zeit vor sich geht, in der es den Gegensatz von Juden und Weltvölkern gibt, sondern weil sie ein Ereignis der Endzeit ist und darum auch nicht mehr an diesem Gegensatz partizipiert» (RBr 307).

<sup>64</sup> «Man sieht deutlich, daß der Begriff der Gerechtigkeit Gottes ein eschatologischer Begriff sein muß, der mit der Lehre von den zwei Äonen und der Verkündigung von der Thronbesteigung Christi zusammenhängt» (RBr 77; anche 79-80).

<sup>65</sup> «Die Universalität der apostolischen Predigt ist bedingt durch die Univesalität des Begriffes der Thronbesteigung Christi» (RBr 311).

partire da se stessa. La storia non è illuminata dal di dentro, ma dai margini, dal suo limite, dalla sua fine, che sfugge propriamente al suo controllo:

Come la croce e la risurrezione non sono accadimenti storici, neppure il battesimo e la cena lo sono. Croce e risurrezione sono eventi della fine della storia e non della storia, e solo così possono essere interpretati i sacramenti. La cena non è un pasto nel tempo storico, ma un pasto disposto alla sera del tempo storico, un fenomeno della fine della storia.<sup>66</sup>

In definitiva, tutto, sacramenti, chiamata, Chiesa, giustificazione, glorificazione, è illuminato e compreso a partire dalla novità che Cristo ha introdotto nella storia, ma senza diventare mai suo dominio o possesso.

La consapevolezza della nuova condizione e della trasformazione compiuta nella storia opera da guida nell'approccio a ogni realtà, che risulta così inquadrata nell'orizzonte escatologico dell'esaltazione di Cristo. Proprio perché la storia è giunta al suo termine può essere effettivamente compresa. Anche qui si deve vedere l'interesse di Peterson per l'Apocalisse.<sup>67</sup>

A questa prospettiva corrisponde il rifiuto di Peterson di ogni lettura del cristianesimo a partire dalla storia delle religioni, che propone confronti con il culto delle divinità del mondo antico e con i racconti mitologici. I sacramenti, afferma in tale senso Peterson,

non si devono interpretare a partire del concetto ellenistico dei misteri, ma a partire dell'escatologia (RBr 187).

Peterson si sorprende della mancanza di obiettività quando si minimizzano le differenze tra l'annuncio della risurrezione e i miti di Osiris e di Adonis.<sup>68</sup>

<sup>66</sup> «So wenig wie Kreuz und Auferstehung Christi historische Ereignisse sind, so wenig sind es auch Taufe und Abendmahl. Kreuz und Auferstehung sind endgeschichtliche und nicht historische Vorgänge, und nur so können auch die Sakramente interpretiert werden» (RBr 264).

<sup>67</sup> Peterson intese da Johann Georg Hamann (1730-1788) con interesse i rapporti fra l'Apocalisse e la storia (cf. BOLGIANI, *Dalla teologia liberale alla escatologia apocalittica*, 7).

<sup>68</sup> Dice Peterson: «Ich verstehe nicht, daß man so wenig nüchtern ist, daß man solche Unterschiede nicht mehr sehen kann» (RBr 188, nota 129). Egli indirizza la sua critica particolarmente contro l'interpretazione di Lietzmann sull'origine della concezione cristiana del battesimo da collocare nei culti di Iside, Dionisio e Mitra (cf. LIETZMANN, *An die Römer*, 67-68).

Peterson insiste nell'apertura, l'*Öffentlichkeit*, del discorso cristiano e della testimonianza di fede nella storia, proprio perché il messaggio cristiano è fondato sulla reale novità che Cristo ha provocato:

Se Cristo è salito veramente al trono ed è iniziato un nuovo eone, ciò esige un annuncio aperto, e colui che dà tale annuncio aperto, è proprio l'apostolo.<sup>69</sup>

La chiusura di fronte a un'adeguata lettura della storia determina invece l'incomprensione della realtà che concerne l'uomo, il peccato e la salvezza.<sup>70</sup> L'intelligenza storica che si rapporta all'esaltazione di Cristo nel tempo mostra per il professore di Bonn l'ordine divino, anche per le diverse situazioni umane che si possano verificare.<sup>71</sup>

La storia è pure l'orizzonte per realizzare la comprensione del messaggio cristiano. Peterson nelle sue lezioni sulla Lettera ai Romani non perde di vista il particolare impegno interpretativo di comprendere i testi biblici, impegno primario del credente e della Chiesa, proprio perché, anche se la Scrittura non s'identifica con la buona novella del vangelo, è condizione dell'annuncio del vangelo della Chiesa, che interpreta nello Spirito i due Testamenti (cf. RBr 10-11).

La Chiesa – per Peterson – è il luogo dell'interpretazione della Scrittura.<sup>72</sup> I luoghi idonei per interpretare la Scrittura non sono né l'ambito privato, come fuga nell'intimo, né l'ambito accademico, come fuga nell'astrazione. Peterson avvertiva i suoi ascoltatori all'inizio delle sue lezioni sulla Lettera ai Romani:

Non parliamo da spirituali o da esperti, come neppure crediamo che siano le Università i luoghi adatti, secondo l'ordine divino, dove gli esperti debbano interpretare il Nuovo Testamento (RBr 2).

<sup>69</sup> «Wenn wirklich Christus den Thron bestiegen hat und ein neuer Äon begonnen hat, dann fordert das auch eine öffentliche Ankündigung, und der, durch den diese öffentliche Ankündigung zu erfolgen hat, das ist nun der Apostel» (RBr 14).

<sup>70</sup> Sull'insegnamento paolino a proposito del peccato di Adamo, Peterson afferma: «Die ganze paulinische Antithetik in den v. 12-21 ist ohne die eschatologische Voraussetzung in den Darlegungen des Apostels gar nicht zu verstehen» (RBr 136).

<sup>71</sup> «In der Botschaft von der Thronbesteigung Christi wird die Rechtsordnung Gottes enthüllt und zwar aus Glauben der Juden in Glauben der Heiden» (RBr 27).

<sup>72</sup> «Charismatische Schriftauslegung kann es nur in der ἐκκλησία (Kirche), und zwar – was dasselbe ist – in der Kultversammlung der ἐκκλησία geben» (RBr 2).

L'espressione paolina di Rm 15,4: «Tutto ciò che è stato scritto prima di noi, è stato scritto per la nostra salvezza», offre a Peterson lo spunto per dire che l'interpretazione allegorica è quella propria del tempo escatologico (cf. RBr 363). «Allegorico» è inteso in questo passaggio delle lezioni come rapportato alla fine dei tempi e alla sua preparazione con le virtù escatologiche della pazienza e del conforto. Così Peterson sembra promuovere anche la lettura pratica dei testi, senza tuttavia abbandonare l'indispensabile orizzonte escatologico.<sup>73</sup> Con ciò si rende opportuno considerare come Peterson, commentando lo scritto paolino, tratti la questione del senso dell'operare umano.

## 6. L'agire nel tempo

Esiste un vivere concreto secondo la giustizia nella nuova condizione che l'esaltazione di Cristo ha determinato (cf. RBr 299). Poiché l'esaltazione di Cristo è un fatto politico-escatologico, spiega Peterson, non basta che l'uomo dia un mero assenso teorico che prendesse come certo il fatto, ma evitasse l'adesione piena: è richiesto il riconoscimento autentico e giuridico, *rechtlich*, che Peterson illustra come obbedienza, sottomissione, adesione e acclamazione di Cristo Signore.<sup>74</sup>

Peterson insegna che l'evento cristiano della salvezza incide nella realtà, per determinare comportamenti e azioni. Il vangelo è annunciato ai non ebrei – osserva Peterson – per incitare gli ebrei alla gelosia (cf. RBr 25): la vittoria di Cristo attraversa, dunque, la storia in reazioni, contrasti e dinamiche direttamente ad essa legate.

Contro ogni spiegazione generica o astratta del termine *μετάνοια*, Peterson afferma il suo carattere pubblico, di nuovo la sua *Öffentlichkeit*,

<sup>73</sup> Sull'assunzione della prospettiva escatologica Gilles Quispel ha scritto: «Already in 1926, the year his essay "What is theology?" was published, Peterson had accepted the eschatological perspective of the New Testament, the myth of the second coming which Overbeck had singled out as the hub of primitive Christianity» (G. QUISPEL, *The Study of Enkratism: A Historical Survey*, in U. BIANCHI [ed.], *La tradizione dell'Enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio Internazionale, Milano, 20-23 aprile 1982*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1982, 40).

<sup>74</sup> «Gerade weil die Thronbesteigung Christi ein politisch-eschatologischer Akt ist, darum fordert sie auch mehr als ein bloß theoretisches Für-wahr-Halten, darum verlangt sie die rechtliche Anerkennung (ὁμολογεῖν), fordert sie Gehorsam, Unterwerfung und Einstimmen in den loyalen Κύριος Ἰησοῦς,-Ruf» (RBr 310).

categoria già ricordata, con espressioni di valore anche giuridico, come ha notato Barbara Nichtweiss (cf. RBr 45-46, la nota 35), che riscattano l'impegno della conversione dal terreno dell'intellettualismo e dell'intimismo, per portarlo in quello dell'agire consapevole e pubblico.

Risulta evidente per Peterson che se il richiamo alle opere e al giudizio fosse soppresso nel discorso cristiano, non ci sarebbe più il messaggio autentico della vittoria pasquale di Cristo, ma tutto resterebbe ridotto a una mera consolazione privata.<sup>75</sup> Non è dunque escluso un discorso sull'agire proprio dell'uomo nel nuovo eone, già introdotto, ma che sollecita un dinamismo del soggetto libero e consapevole.

### 6.1. *Le condizioni storiche dell'agire escatologico*

Peterson rispecchia una visione polemica della realtà, fortemente conflittuale, che include, in relazione al momento dei destinatari dell'epistola paolina, l'inimicizia dei romani, dei giudei e degli gnostici.<sup>76</sup> Il rifiuto del Λόγος è anche riscontrabile nella storia, per aprire uno spazio di stoltezza, che è soggetta tuttavia all'ira di Dio, come scrive Peterson interpretando Rm 1,18 (cf. RBr 30).

La ribellione contro Dio, dalla sponda opposta alla giustizia, è in realtà un'illusione. Peterson commenta l'ἔχθρα εἰς θεόν, l'inimicizia contro Dio, nei termini seguenti:

Appartiene chiaramente alla determinazione dell'uomo caduto prendere la parte del ribelle contro Dio, anche se è ribelle nell'impotenza, poiché non c'è una vera ribellione di fronte a Dio, ma soltanto una ribellione dell'incapacità. La figura di Prometeo può esserci soltanto nel paganesimo.<sup>77</sup>

<sup>75</sup> «Wo die Werke und das Gericht aus dem εὐαγγέλιον entfernt sind, da ist das εὐαγγέλιον nicht mehr die frohe Botschaft von der Thronbesteigung Christi, die Kunde von dem Ende eines alten und dem Beginn eines neuen Äons, sondern noch der Trost in der privaten Anfechtung des Herzens» (RBr 58).

<sup>76</sup> Cf. RBr 15. Per illustrare la percezione della dimensione polemica della storia si veda la comprensione dell'Anticristo di Peterson esposta da G. CARONELLO, «L'Anticristo è un uomo, non è un demone». *Su una figura escatologica di Erik Peterson*, in M. NICOLETTI (ed.), *Il Katéchon (2Ts 2,6-7) e l'Anticristo. Teologia e politica di fronte al mistero dell'anomia*, Morcelliana, Brescia 2009, 169-214.

<sup>77</sup> «Das gehört freilich auch zur Wesensbestimmung des gefallenen Menschen, daß er den Empörer spielt und daß er doch Empörer nur aus Ohnmacht ist, daß es Gott gegenüber

Peterson vuole sconfessare ogni demonizzazione della storia. Interpretando Rm 1,19 il suo ragionamento segue quattro passi: in *primo luogo* la realtà visibile offre anche un varco per accedere a Dio, la cui conoscenza, in *secondo luogo*, resta tuttavia imperfetta ma, in *terzo luogo*, non illusoria per il legame di Dio con il cosmo e tale passaggio deve avere posto nella teologia, diversamente da quanto accade – accusa *infine* Peterson – nella teologia protestante, in un percorso che va dal rifiuto della conoscenza metafisica di Dio alla demonizzazione, *Diabolisierung*, del mondo creato da Dio.<sup>78</sup> La storia ha perciò un'intrinseca possibilità di riportare a Dio. A proposito di Rm 1,20 Peterson commenta:

Il mondo, che dice qualcosa, dice qualcosa di Dio, dice qualcosa di colui che in sé e per sé è invisibile e, in certo senso, resta sempre invisibile. Il mondo dice qualcosa della δύναμις (forza) e della θεϊότης (divinità) di θεός (Dio). La θεϊότης non è θεός stesso, e neppure la sua eterna δύναμις è Dio stesso, e tuttavia δύναμις e θεϊότης sono realtà, che come manifestazioni dell'essenza di Dio con Dio stesso sono strettamente legate.<sup>79</sup>

Il dato antropologico fondamentale della storia è comunque l'orientamento dell'uomo per la giustizia, per la santità, come realtà costitutiva prima di essere una condotta caratteristica. Peterson interpreta con queste parole la prospettiva della santificazione indicata in Rm 6,19:

ἀγιασμός non è lo stesso di ἀγιωσύνη o di ἀγιότης: non è chiesta la santità, ma la santificazione. C'è santificazione soltanto dove c'è del santo. A differenza dell'ἀνομία che non ha alcun centro cui tendere, l'ἀγιασμός è orientato verso un centro, verso un centro santo. Nel ἀγιασμός sta il concetto di *consecratio*.<sup>80</sup>

gar kein echtes Empörertum gibt, sondern nur ein Empörertum aus Unvermögen. Die Gestalt des Prometheus ist nur im Heidentum denkbar» (RBr 234).

<sup>78</sup> Cf. RBr 30-31. Peterson identifica in Wilhelm Herrmann (1846-1922) e Karl Barth (1886-1968) le figure rappresentative del passaggio dal rifiuto della metafisica alla demonizzazione del mondo.

<sup>79</sup> «Die Welt, die etwas sagt, sagt etwas von Gott, sagt etwas von dem, was an und für sich unsichtbar ist und in einem gewissen Sinne auch stets unsichtbar bleibt, sie sagt etwas von der ewigen δύναμις (Kraft) und der θεϊότης (Gottheit) des θεός (Gott). Die θεϊότης ist nicht der θεός selber, und auch seine ewige δύναμις ist nicht Gott selber, aber trotzdem sind nun δύναμις und θεϊότης Dinge, die als Wesensbekundungen Gottes mit Gott selber eng zusammengehören» (RBr 31-32).

<sup>80</sup> «ἀγιασμός ist nun doch auch nicht dasselbe wie ἀγιωσύνη und ἀγιότης: Nicht Heiligkeit, sondern *Heiligung* wird gefordert. Heiligung gibt es nur da, wo es Heiliges gibt. Im

Non si deve vedere la storia come una realtà assolutamente neutra, priva di orientamento, e completamente indifferente ad assumere qualunque proposta. Neppure c'è da affermare un determinismo che annulla la libertà e vanifica il cammino umano. Peterson avverte sia la consistenza di un disegno insito nella realtà, che lo spazio di un agire propriamente umano nel nuovo regime che l'esaltazione di Cristo ha introdotto.

## 6.2. *L'agire umano nel nuovo eone*

La considerazione dell'agire umano nel regime della giustizia di Cristo si allontana in Peterson da una visione volontaristica o immanentista, che inquadrasse il ruolo della creatura a favore del bene e della giustizia come una possibilità autonoma. Il percorso che sta tra il battesimo e la risurrezione del corpo è lo spazio per l'azione dello Spirito.<sup>81</sup> Ciò non nega la realtà di una dimensione ascetica, che risulta per Peterson escatologicamente intesa e motivata insieme (cf. RBr 350).

Peterson non evitò la questione delle «buone opere», già dovendo spiegare Rm 2,5-8. Il professore di Bonn assume la posizione di Melantone della formula della *Concordia* per assicurare la realtà e il valore delle buone opere come *testimonia fidei e indicia salutis*.<sup>82</sup> Le buone opere indicano la misura e il grado della beatitudine, e la forza di Dio nella salvezza.<sup>83</sup>

È dato all'uomo uno spazio di azione di salvezza. Commentando l'inizio della Lettera ai Romani, Peterson osserva:

Gegensatz zur *ἀνομία*, die kein Zentrum hat, auf das sie tendiert, ist der *ἁγιασμός* auf ein Zentrum hin orientiert, auf eine heilige Mitte. In *ἁγιασμός* liegt der Begriff der *consecratio*, der Begriff der Weihe» (RBr 203).

<sup>81</sup> Peterson commenta Rm 8,26: «Die hier geschilderte Tätigkeit des Pneuma ergibt sich aus unserer konkreten Situation in dem Zwischenzustand zwischen Taufe und Leibesauferstehung. Wäre auch dieser Zwischenzustand nicht vorhanden, so wäre auch diese Mittlertätigkeit des πνεῦμα (des Geistes) nicht nötig» (RBr 258).

<sup>82</sup> Cf. R. FABBRI (ed.), *Confessioni di fede delle Chiese cristiane*, EDB, Bologna 1996, 61-62.

<sup>83</sup> «Die Werke bestimmen nun doch die Norm der Vergeltung, das individuelle Maß oder den Grad der Seligkeit dafür, ob der Mensch größeren oder kleineren Lohn dafür erhält. Die Werke sind dafür entscheidend nicht mit Ausschluß der Gnade und des Glaubens, vielmehr auf Grund der Gnade und des Glaubens und zwar darum, weil die Gnade im Glauben nicht als bloße Sündenvergebung wirkt, sondern zugleich auch als *δύναμις θεου εἰς σωτηρίαν*» (RBr 51).

Come i romani ricevettero grazia e pace non immediatamente da Dio e da Cristo, ma per mezzo dell'apostolo, così pure noi riceviamo grazia e pace non immediatamente, ma per mezzo di colui che dispensa oggi grazia e pace invece dell'apostolo.<sup>84</sup>

Infatti all'apostolo Paolo è concesso di svolgere un proprio ruolo in rapporto alla chiamata: se lui stesso è chiamato, anche lui rinnova la chiamata ad altri, da *gerufener Apostel* diventa *rufender Apostel* (RBr 8). L'apostolato, azione chiaramente collocata nel nuovo eone, ha un carattere escatologico. L'agire dell'apostolo corrisponde alla realtà della novità di Cristo.

L'apostolo è il soggetto costituito nel tempo, anche con uno spessore politico. Ma Peterson osserva, commentando Rm 13,8 (cf. RBr 348), che il fine dell'agire umano non può consistere nel compiere virtù politiche e civili, poiché è cambiato il regime della storia, e non basta quindi soddisfare le esigenze politiche che potrebbero essere ricondotte a un regime di sottomissione alla legge, propria del tempo antico. Peterson spiega l'adempimento della legge e il suo rapporto con l'amore:

Anche quando i doveri statali sono adempiuti, sopra di essi sovrasta la virtù del nuovo Eone, che non è una virtù civile o statale, ma la virtù del regno di Cristo, l'amore, che si rivolge all'ἔτερος e non propriamente alle ἐξουσίαι.<sup>85</sup>

Secondo Peterson l'amore esprime in termini relazionali e concreti la realtà della nuova condizione del tempo. L'amore è la virtù del regno di Cristo. L'amore è un fenomeno escatologico (cf. RBr 349). La caratteristica escatologica dell'amore obbedisce al fatto che l'amore postula una considerazione dell'altro, del prossimo, ἔτερος, dell'uomo rapportato radicalmente a Cristo, e non una superficiale sottomissione alle autorità, ἐξουσίαι. Secondo Peterson tale vincolo d'amore supera le classificazioni della sociologia e resiste a ogni tentativo di riduzione (cf. RBr 348). Perciò non posso-

<sup>84</sup> «Wie aber die Römer Gnade und Friede nicht unmittelbar durch Gott und seinen Christus, sondern mittelbar durch den Apostel empfangen, so empfangen auch wir Gnade und Friede nicht unmittelbar, sondern vermittelt durch den, der heute an Stelle des Apostels Gnade und Friede zuspricht» (RBr 5).

<sup>85</sup> «Die staatlichen Pflichten werden erfüllt, aber über ihnen wölbt sich die Tugend des neuen Äons, die keine bürgerliche und keine staatliche Tugend ist, sondern die Tugend des Reiches Christi, die Liebe, die dem ἔτερος und nicht etwa den ἐξουσίαι zugewendet wird» (RBr 347).

no esserci limiti all'amore: non si tratta soltanto della fraternità interna alla comunità.<sup>86</sup> L'universalità dell'amore è il corollario della sua escatologicità.

La realtà oggettiva dell'essere rapportati a Cristo, *die sachliche Bezogenheit* (RBr 356), impugna ogni progetto che chiude l'azione dell'uomo nell'ambito strettamente privato. Ma l'apertura della vita e dell'impegno storico alla relazionalità più ampia ci porta a parlare della missione della Chiesa nella comprensione di Peterson.

### 6.3. *L'agire della Chiesa, vocazione e ministero*

Proprio per la sollecitudine di Peterson a vedere la storia fuori dai particolarismi e individualismi, poteva percepire con maggiore forza il senso della Chiesa come unità e come insieme (cf. RBr 334).

Se l'esistenza privata è l'ideale del paganesimo, la vita nella Chiesa corrisponde al momento escatologico del nuovo eone. Peterson osserva che l'appartenenza a Cristo si realizza concretamente nel nuovo eone nell'appartenenza alla Chiesa.<sup>87</sup>

La Chiesa è strettamente unita alla sovranità di Cristo nella nuova sfera di esistenza, poiché lui domina per mezzo della Chiesa.<sup>88</sup> Peterson osserva che la Chiesa appartiene necessariamente, *notwendigerweise*, al regime che la risurrezione di Cristo ha inaugurato,<sup>89</sup> un regime nello Spirito e quindi di libertà di Dio.<sup>90</sup>

Le spiegazioni di Peterson di Rm 9 e 10 risaltano la singolarità della Chiesa rispetto alla Sinagoga, che si regola secondo criteri di discendenza umana per l'appartenenza e di condotta morale per il compimento della sua missione, mentre la Chiesa è fondata sulla libera elezione divina e sulla pre-

<sup>86</sup> Peterson critica l'interpretazione che Lietzmann fa di Rm 13,8 (cf. RBr 348).

<sup>87</sup> «In dieser Tatsache, daß wir öffentliches Eigentum Christi sind, gründet es, daß ein Christ unmöglich außerhalb der Kirche sein kann; denn öffentliches Eigentum des κύριος sein, bedeutet eben Zugehörigkeit zur Kirche» (RBr 357).

<sup>88</sup> Peterson insegnava che nell'esaltazione di Cristo si costituisce la Chiesa «durch die hindurch Christus in dem neuen Äon herrscht» (RBr 13).

<sup>89</sup> «Zum Christus-Aion gehört aber notwendigerweise die Kirche: die Kirche nicht als irgendein soziologisches Gebilde, denn der Leib Christi ist kein soziologisches Gebilde, sondern als jene Christus-Sphäre, die repräsentativ für Christus selber da ist, und zwar da ist nicht in einem unsichtbaren Himmel als eine unsichtbare Größe; denn unsichtbar ist ja gerade der zum Himmel gefahrene Christus, das Haupt, geworden» (RBr 156).

<sup>90</sup> Commentando Rm 9,15 Peterson afferma che «Gott in der Ekklesia frei ist» (RBr 283).

senza e azione dello Spirito (cf. RBr 283-284). Il regime diverso delle opere della legge – ἔργα – e della fede nella risurrezione – πίστις – non esprime altro che il passaggio dalla Sinagoga alla Chiesa, dall'antico al nuovo eone.

La vocazione e il ruolo della Chiesa rimandano alla questione circa la predestinazione che Peterson propone nel commento ai due difficili versetti di Rm 9,22-23 sui vasi di collera, σκεύη ὀργῆς, e i vasi di misericordia, σκεύη ἐλέους. Per il professore di Bonn tutto dipende se l'idea della predestinazione avvertita da Paolo va compressa in termini individuali o in termini collettivi,<sup>91</sup> in relazione a singoli uomini o in relazione ai popoli, in funzione di un discernimento già operabile nel tempo o in funzione di un discernimento spirituale di portata escatologica. Peterson osserva che se il singolo uomo diventa il centro della dottrina della predestinazione tutto resta nell'ambito dell'antico eone, nella preoccupazione del soggetto umano per il suo destino individuale, e l'uomo rimane chiuso nella storia. Se invece la predestinazione è relativa all'irruzione del nuovo eone della giustizia, allora la predestinazione riguarda l'evento escatologico e ha di mira la chiamata del nuovo popolo, dell'Israele spirituale, della Chiesa. Peterson sostiene che la predestinazione è

un concetto escatologico e riguarda la domanda sull'elezione dell'Israele spirituale in contrapposizione all'Israele carnale (RBr 291).

Per tale motivo è chiaro per Peterson che la Sinagoga e la Chiesa ricordano la libertà di Dio (cf. RBr 292). Esiste così uno stretto vincolo tra la Sinagoga e la Chiesa non a motivo di una mera continuità o semplice contiguità storica, ma in forza della decisione divina e il trattamento riservato di usare collera o misericordia (cf. RBr 292-293). Il giudaismo può essere soltanto superato in base alla comprensione escatologica e in relazione alla Chiesa (cf. RBr 290). Peterson avverte, con grande visione, che una potenza storica non potrebbe mai sterminare il popolo ebreo (cf. RBr 292).

L'escatologicità consente poi a Peterson di articolare pluralità e unità della Chiesa. La Chiesa nella storia mostra la propria realtà composita, che intreccia successione apostolica e imitazione della vita apostolica, Chiesa dei vescovi e Chiesa degli asceti, istituzione e carisma. Peterson avverte la

<sup>91</sup> Peterson riassume il dilemma: «Ich wiederhole noch einmal, es macht einen grundlegenden Unterschied aus, ob man die Prädestination Gottes auf Völker oder ob man sie auf Individuen bezieht» (RBr 289).

singularità della Chiesa nel suo compito storico e nella sua configurazione nel tempo, per distinguersi dalla condotta storica del giudaismo segnato dall'uniformità, *Einheitlichkeit*, e dalla propria affermazione come personificazione della verità, *Verkörperung der Wahrheit*. La Chiesa invece, indica Peterson, non può presentarsi di fronte alla storia con quella sottolineatura dell'identità, che ignorasse la diversità dei popoli che la integrano, e dimenticasse la sovranità di Cristo, che la Chiesa deve innanzitutto accogliere e annunciare.<sup>92</sup>

La storia conosce per la Chiesa la celebrazione dell'evento sempre rinnovato e sempre identico della vittoria di Cristo, motivo dell'assoluta singularità della liturgia cristiana.<sup>93</sup> Peterson osserva, commentando Rm 11,17, che la Chiesa ha il compito di innestare il popoli nell'olivo del popolo dell'antica alleanza (cf. RBr 320). Al tempo stesso nella comprensione di Peterson il «rendere grazie», *εὐχαριστία*, appartiene all'evento della salvezza o, meglio, è strettamente connesso ad esso. Se mancasse tale voce di ringraziamento, si produrrebbe un assurdo ammutolire, che la Chiesa non potrebbe mai accettare.<sup>94</sup>

La Chiesa, segnala Peterson a partire di Rm 1,26-27, ha il compito e la missione di un discorso etico al tempo stesso concreto e profondo, che superi i termini della semplice indignazione per eventuali disordini, e proponga una linea di condotta fondata sulla lettura teologica della realtà attenta alle sue precise implicanze, poiché, scrive Peterson, «non c'è niente nella vita, che non subisca i danni di una perversione della fede» (RBr 40). Peterson richiama qui esplicitamente Max Scheler (1874-1928) per la sua visione del seguito all'abbandono di Dio da parte dell'uomo.

Anche a partire da Rm 13 Peterson afferma, senza entrare tuttavia nei particolari, la legittimità di un'azione politica da parte della Chiesa, purché corrisponda alla condizione del nuovo eone (cf. RBr 344).

<sup>92</sup> Riflessione in riferimento a Rm 2,17-20 (cf. RBr 58-59).

<sup>93</sup> Peterson vuole sottolineare che «die christliche Liturgie nicht ein Kult ist, wie ihn alle Religionen auf der Erde Gott darbringen, sondern daß er allein die eschatologische Form des Kultes darstellt» (RBr 19).

<sup>94</sup> Cf. RBr 19-20. La comprensione del culto cristiano era per Peterson uno dei compiti più importanti della teologia al suo tempo (RBr 20).

## 7. La condizione finale

Peterson presenta il termine del tempo nel suo valore di cifra, *index*, della vittoria di Cristo:

Come il ritorno di Cristo è solo l'*index* che Cristo è un presente reale e perpetuo, così pure la futura dimostrazione della nostra giustizia è solo l'*index* che la giustizia che abbiamo ricevuto, è una giustizia reale e perpetua.<sup>95</sup>

La condizione finale illustra la condizione attuale, anche nel suo proiettarsi in avanti. Infatti, avverte Peterson, l'escatologia si rapporta alla predestinazione e alla protologia (cf. RBr 263), e l'ultimo giorno sarà la manifestazione e il compimento dell'elezione divina.<sup>96</sup>

A questo proposito è interessante seguire il ragionamento di Peterson per affermare un termine alla pazienza di Dio: proprio perché c'è un «ultimo giorno» con il giudizio per ognuno, non si può parlare di una pazienza illimitata di Dio.<sup>97</sup> Ma al tempo stesso Peterson della fine lascia intuire la prodigalità divina, *Verschwendung*, che strapperà lo stupore di ogni popolo, ebrei e gentili.<sup>98</sup> Qui s'inserisce il mistero del popolo dell'antica alleanza: se lo spazio tra la prima e la seconda venuta di Cristo è segnato da un fallimento, questo deve essere superato, osserva Peterson, con il segno della conversione di Israele (cf. RBr 325-329).

Sovente Peterson adopera l'immagine del vestito, dell'essere rivestito della gloria per indicare la condizione finale (cf. RBr 257). Si tratta della δόξα, della gloria del corpo risorto.<sup>99</sup> Indossare la gloria non nel senso di una semplice copertura esterna, ma di una presentazione dell'uomo adat-

<sup>95</sup> «Wie die Wiederkunft Christi nur der *index* dafür ist, daß Christus reale ewige Gegenwart ist, so ist auch die zukünftige Erweisung unserer Gerechtigkeit nur der *index* dafür, daß die Gerechtigkeit, die wir empfangen haben, eine reale und eine ewige Gerechtigkeit ist» (RBr 174).

<sup>96</sup> «Die Auswahl Gottes aber vollendet sich am Jüngsten Tag» (RBr 292).

<sup>97</sup> «Die Juden trösten sich bei der Nichterfüllung der Gebote der Tora mit Gottes zeitloser Güte, Langmut und Geduld. Es ist aber falsch, auf eine dauernde Langmut und eine zeitlose Güte Gottes zu hoffen; denn seine Güte ist nicht zeitlos, und seine Langmut und Geduld nehmen einmal ein Ende» (RBr 47, anche 49, nota 37).

<sup>98</sup> «Es ist ein Reichtum, der nicht darum bestaunt wird, weil er daliegt, sondern weil er ausgemünzt wird, weil er ausgegeben wird, in einer verschwenderischen Fülle, die dem Juden, der aus dem alten Äon heraus weiß, was Reichtum ist, das Staunen abnötigt» (RBr 330).

<sup>99</sup> «Mit δόξα, mit dem Auferstehungsleib, werden wir nur am Ende der Zeiten bekleidet» (RBr 264).

ta alla pienezza in Cristo. Al compimento definitivo appartiene, secondo Peterson, la glorificazione che coinvolge il corpo mortale:

Futuro è il *δοξασθῆναι* (glorificare) solo relativo del *θνητὸν σῶμα*, il corpo mortale che ci rimane anche dopo il battesimo.<sup>100</sup>

In questo modo la speranza cristiana possiede per Peterson uno spessore di realtà che si distingue da un'astratta prospettiva di felicità, che restasse povera e lontana dal concetto cristiano della risurrezione del corpo.<sup>101</sup> La concretezza diventa il distintivo della speranza – *ἐλπίς* – nel cristianesimo, poiché il motivo dell'attesa è già sperimentato, e quindi, avverte Peterson, «soltanto i battezzati possono sperare nella risurrezione del corpo e soltanto loro possono sperare con pazienza pur con tutti i gemiti e le nostalgie».<sup>102</sup> Dio stesso è l'origine e il fondamento della pazienza e del conforto del credente nel tempo escatologico, e Dio sarà quindi riconosciuto come Dio della pazienza e della speranza (cf. RBr 264).

Ma bisogna subito osservare che in relazione al termine del tempo, avverte Peterson, la sua incommensurabilità, perché eccede rispetto a ogni realizzazione storica. Infatti la speranza nella pienezza della giustizia è diversa dalla speranza in una certa realizzazione di giustizia, com'è diversa la speranza nel ritorno di Cristo dalla speranza della sua venuta (cf. RBr 156).

In definitiva, la storia conosce il suo compimento nella sua dissoluzione, e ogni progetto che erige ad assoluti le forme storiche mancherà il suo obiettivo e sbarrerà la comprensione del tempo.

## 8. Considerazioni finali

A questo punto mi sia permesso esprimere quattro considerazioni al termine della lettura del commento petersoniano alla Lettera ai Romani.

<sup>100</sup> «Futurisch ist das *δοξασθῆναι* (Verherrlichen) nur im Hinblick auf das uns auch nach der Taufe noch verbliebene *θνητὸν σῶμα* (den sterblichen Leib)» (RBr 264).

<sup>101</sup> «Ein neuer Himmel und eine neue Erde ist die Hoffnung der Christen. Das ist viel konkreter als die abstrakte Seligkeit im Jenseits, die die gewöhnliche Eschatologie kennt. Ein neuer Mensch auf einer neuen Erde, in einer neuen *κτίσις* (Schöpfung), das ist die Absicht, die Gott mit der Leibesauferstehung verbindet» (RBr 254).

<sup>102</sup> «Nur die Getauften können auf die Leibesverklärung warten und können – trotz allem Seufzen und aller Sehnsucht – in Geduld darauf warten» (RBr 257).

– La lettura della Lettera ai Romani offrì a Peterson l'occasione di illustrare la visione della storia, nella caratteristica percezione della prospettiva cristologica, pasquale ed escatologica, che il professore di Bonn trovava nello scritto paolino.

– Peterson presenta un paradigma della discontinuità nella storia riassunto nella dottrina degli eoni. Tale visione globale diventa anche il filo conduttore, chiave per comprendere momenti particolari del messaggio cristiano.

– Le distanze dalla dottrina luterana si concentrano attorno alla comprensione della storia, di modo che la concezione della storia è la cifra della maturazione teologica, determinante nel suo cammino personale.

– Il presente sacramentale dell'uomo rapportato al presente di Cristo costituisce un'affermazione ricca di potenzialità non completamente sviluppata teologicamente da Peterson nel commento alla Lettera ai Romani.

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

GIANCARLO CARONELLO

# ERIK PETERSON

LA PRESENZA TEOLOGICA  
DI UN *OUTSIDER*



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

**«ECCLESIA EX JUDAEIS ET GENTILIBUS»  
ASPETTI «GENETICI» DELL'ECCLESIOLOGIA  
DI ERIK PETERSON**

AIMABLE MUSONI

PATH 12 (2013) 349-383

La celebrazione del cinquantesimo anniversario della morte di Erik Adolf Peterson Grandjean, ossia semplicemente Erik Peterson (Amburgo, 7 giugno 1890 - 26 ottobre 1960), ha permesso di ricordare il suo notevole contributo al movimento teologico del '900, parzialmente conosciuto e insufficientemente riconosciuto.<sup>1</sup> A questo riguardo, annotava già nel 1992 la sua biografa Barbara Nichtweiß:

Schon 1954 beklagte Jean Daniélou, nur eine kleine Elite verfolge die Studien und Meditationen Petersons, die große Öffentlichkeit hingegen kenne dieses Werk nicht, das doch zu den bemerkenswertesten des zeitgenössischen Katholizismus zähle. Daran hat sich bis heute nicht viel geändert. Der nachwachsenden Theologengeneration sind Person und Werk Petersons kaum noch bekannt, und nur wenige wissen etwas von dem bedeutenden Einfluß, den dieser Mann in der 1.Hälfte unseres Jahrhunderts auf vielen Gebieten der Theologie und der Religions- bzw. Kirchengeschichte ausgeübt hat. Dies geschah freilich nicht in der Form einer Schulbildung, sondern durch die Begegnungen und Gespräche mit einzelnen Theologen und Historikern sowie durch die Anregungen der veröffentlichten Schriften. Die Namen von Karl Barth, Ernst Käsemann, Heinrich Schlier, Jürgen Moltmann, Joseph Ratzinger, Gilles Quispel und

<sup>1</sup> Una sicura illustrazione di questo fatto è offerta, ad es., dagli Atti del Convegno celebrato a Roma dal 24 al 26 ottobre 2010: G. CARONELLO (ed.), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider* (Itineraria 7), LEV, Città del Vaticano 2012.

Hans Maier sind hier zu nennen, stellvertretend für andere, z.T. weniger bekannte.<sup>2</sup>

Il presente contributo non è uno studio vero e proprio, ma piuttosto la presentazione di alcuni aspetti riguardanti la genesi del pensiero ecclesiologicalo del teologo tedesco. Esso intende comunque dimostrarne l'attualità e la profondità teologica, basandosi innanzitutto sugli scritti editi dell'autore e ogni tanto sugli studi esistenti in merito. L'influsso esercitato sulla teologia e su non pochi teologi del secolo passato giustifica pienamente l'interesse ragguardevole che sta crescendo oggi per la vita e l'opera di E. Peterson. Abbiamo creduto opportuno citare i testi maggiori in lingua originale, per un confronto diretto con il pensiero dell'autore.

### 1. Erik Peterson: un convertito e un testimone della verità

Riflettendo sulla concezione della Chiesa in E. Peterson, abbiamo avuto la tentazione – speriamo legittima – di rintracciare una certa evoluzione che in qualche modo riflette il suo profilo biografico, scandito rispettivamente dal periodo protestante (1890-1930, più esplicitamente 1910-1930) e da quello cattolico (1930-1960).<sup>3</sup> L'esperienza religiosa personale che fu di alto e permanente significato in Peterson ha spinto questi a cercare di superare il «relativismo demolitore della teologia liberale» e a criticare aspramente il «cristianesimo borghese», muovendosi «dalla teologia liberale alla escatologia apocalittica», come recita il titolo del bel saggio di Franco Bolgiani.<sup>4</sup> In effetti, rispetto alla situazione culturale del suo tempo, Peterson

<sup>2</sup> B. NICHTWEISS, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Herder, Freiburg i.B. 1994<sup>2</sup>, 1-2. Un accenno anche in ID., *Kirche und Reich Gottes. Erik Petersons Traktat «Die Kirche»*, in «Catholica» 46 (1992) 282-283.

<sup>3</sup> Molto istruttivo appare a questo riguardo l'articolo di F. BOLGIANI, *Dalla teologia liberale alla escatologia apocalittica: il pensiero e l'opera di Erik Peterson*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 1 (1965) 1-58, qui in particolare 5-14 per quanto riguarda il risveglio e l'acutizzazione del problema religioso in Peterson. Altri particolari si trovano naturalmente nell'imponente biografia di NICHTWEISS, *Erik Peterson*. Un riassunto viene offerta dalla stessa in B. NICHTWEISS, *Peterson, Erik*, in F.W. BAUTZ - T. BAUTZ (edd.), *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, VII, Traugott Bautz, Herzberg 1994, 275-281. Altri dati biografici e autobiografici di prima mano in E. PETERSON, *Theologie und Theologen. 2. Briefwechsel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen* (Erik Peterson Ausgewählte Schriften 9/2), Echter Verlag, Würzburg 2009, *passim*.

<sup>4</sup> Cf. BOLGIANI, *Dalla teologia liberale alla escatologia*, 7-8 e *passim*. Lo stesso Bolgiani (*ibid.*, 8 ss.) nota che alla maturazione dei problemi religiosi e, insieme, alla più chiara co-

è venuto così a trovarsi, per fedeltà alle proprie aspirazioni religiose, in posizione prima critica e poi di rottura rispetto agli orientamenti affermatosi e dominanti nel suo paese, vivendo perciò un lungo dramma intimo di dilacerazioni e distacchi. In questo processo il cristianesimo, in quanto tradizione storica ed esperienza di vita, ha rappresentato per lui l'elemento di confronto e di contraddizione, mentre la Chiesa ha rappresentato, di fronte a questa continua rottura, l'ideale aspirazione, per sua stessa natura poi contrastata e contraddetta, verso un più alto e compiuto incontro.<sup>5</sup>

Per la questione esplicitamente ecclesiologica, occorre riconoscere che accostare un autore ambivalente – a meno di non vedere in lui, fin dall'inizio, un cripto-cattolico!<sup>6</sup> – richiede di avere in mente la controversia,

scienza di come orientare la sua vita e la sua ricerca, Peterson fu successivamente segnato da tre fattori: la conoscenza e l'approfondimento dell'esperienza religiosa del pietismo, lo studio di Kierkegaard e l'influenza della fenomenologia della religione di Max Scheler.

<sup>5</sup> BOLGIANI, *Dalla teologia liberale alla escatologia*, 2. Ecco come Peterson stesso ha caratterizzato gli inizi della sua formazione teologica: «Ausgangspunkt meiner theologischen Entwicklung war die Lage der protestantischen Theologie vor dem Kriege. Diese war charakterisiert 1.) durch die radikale Historisierung aller theologischen Probleme, wie sie am stärksten in der sogenannten religionsgeschichtlichen Schule zum Ausdruck kam, und 2.) durch die Auslieferung der Dogmatik an eine den christlichen Glauben auflösende idealistische Philosophie» (E. PETERSON, *Meine theologische Entwicklung* [1933], in ID., *Theologie und Theologen*. 2., 468-470, qui 468).

<sup>6</sup> Di questa ipotetica «doppiezza», si è vigorosamente difeso il Peterson poco dopo la sua conversione al cattolicesimo, nella lettera indirizzata a K. Barth: «Dovrò aggiungere che questo passo è stato per me spaventosamente duro? Che io ho amato sinceramente la Chiesa evangelica e non cesserò di amarla? Che mi pesa tanto rattristare uomini a cui ero legato? Che mi è amaro sciogliere un rapporto di fedeltà? Io non ho certo bisogno di manifestare tutto ciò in modo espresso. Chi mi ha, anche solo un poco, conosciuto, sa che l'angoscia degli ultimi anni aveva la sua ragione nel tentativo disperato di sottrarmi alla verità di Dio, che esigeva obbedienza da me. So che ora si leverà contro di me l'indignazione. *Gli uni diranno di averlo saputo, gli altri parleranno della mia doppiezza, altri ancora mi tratteranno da futile romantico.* [...] Ciò che io ho fatto l'ho fatto costretto dalla mia coscienza per non essere rigettato da Dio. E se qualcuno ora mi giudica, io gli dico che contro il suo giudizio io appellerò al giudizio di Dio» (cit. da BOLGIANI, *Dalla teologia liberale alla escatologia*, 25. Il corsivo è nostro nella citazione). Della questione tratta esplicitamente anche NICHTWEISS, *Erik Peterson*, 211-217: «Ein "Kryptokatholik" auf protestantischen Katheder?». Si veda la stessa NICHTWEISS, *Kirche und Reich Gottes*, 283-284. La corrispondenza e i rapporti a volte tempestosi con colleghi professori – tra cui K. Barth, R. Bultmann e A. von Harnack – al tempo della docenza all'università di Bonn (1924-1929) soprattutto intorno allo scritto *Was ist Theologie?* (del 1925: E. PETERSON, *Was ist Theologie?*, Friedrich Cohen, Bonn 1926, 8-9) illustrano la tendenza cattolicizzante di E. Peterson: cf. NICHTWEISS, *Erik Peterson*, 499-721; E. PETERSON, *Theologische Traktate* 175-194 (scambio epistolare con A. von Harnack); ID., *Theologie und Theologen*. 2., 211-298; ID., *Theologie und Theologen. Texte* (Erik Peterson

vecchia ormai quasi cinque secoli, tra cattolici e protestanti sul modo di intendere la Chiesa (origine, natura, struttura e missione). Ma se le fonti principali della teologia, così come universalmente riconosciute, sono la Sacra Scrittura e la tradizione, questo significa che le differenze non vertono sul contenuto come tale della rivelazione, ma piuttosto sulla sua interpretazione.<sup>7</sup> Qualcosa di questo appare nella controversia tra Peterson e Karl Barth, suo collega a Göttingen, a proposito della concezione della teologia.<sup>8</sup> Ora, per Peterson, se la teologia è «la prosecuzione, in forma di argomentazione concreta, di ciò che il Logos-rivelazione ha espresso di Dio nel dogma e il senso del suo argomentare è determinato dalla rivelazione divina»<sup>9</sup>, essa

Ausgewählte Schriften 9/1), Echter Verlag, Würzburg 2009, 562-571 (A. von Harnack) e 572-600 (K. Barth).

<sup>7</sup> Parlando delle Chiese e comunità ecclesiali separate in Occidente, il Decreto conciliare sull'ecumenismo afferma giustamente: «Bisogna però riconoscere che tra queste Chiese e comunità e la Chiesa cattolica vi sono importanti divergenze, non solo d'indole storica, sociologica, psicologica e culturale, ma soprattutto d'interpretazione della verità rivelata» (CONCILIO VATICANO II, Decreto *Unitatis Redintegratio* [21 novembre 1964], n. 19, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, EDB, Bologna 1971<sup>9</sup>, 559).

<sup>8</sup> Questo risulta dal breve scritto *Was ist Theologie?*, che se la prende vivamente con la teologia dialettica di K. Barth, tacciata addirittura di degradazione mitica e di negazione di ogni vera teologia. Dice ad es. il Peterson: «Denn während es in der Zeit vor Christus den Versuch einer Theologie nur in der Form geben konnte, daß das Denken sich an Mythen dialektischer Möglichkeiten verloren hatte, indes das Leben um so tiefer der Zuchtlosigkeit anarchischen Ungehorsams verfiel, sind jetzt, seit der Ankunft des Herrn, alle Mythen dialektischer Möglichkeiten vor seiner Offenbarung zerstoßen und seitdem hat sich die dem Mythos korrele Zuchtlosigkeit in Gehorsam des Glaubens gewandelt. Das ist Theologie im Unterschied vom Mythos, daß dreierlei in ihr vorausgesetzt und wirksam ist, nämlich: daß es Offenbarung, daß es Glaube und daß es Gehorsam gibt. Damit ist dann aber zugleich gesagt, daß es Theologie in Form der Dialektik gar nicht geben kann, daß der dialektische Hinweis auf Gott wohl zum unverbindlichen einer mythischen Erzählung, aber nicht zur Theologie führt, in der Gehorsam gefordert wird» (PETERSON, *Was ist Theologie?*, 8-9; nostro il corsivo nella citazione). Sull'argomentazione di Peterson, si veda BOLGIANI, *Dalla teologia liberale alla escatologia*, 18-20. Più in genere sulla disputa intorno alla «teologia dialettica» si veda K. BARTH, *Kirche und Theologie*, in «Zwischen den Zeiten» 4 (1926) 18-40; R. BULTMANN, *Die Frage der «dialektischen» Theologie. Eine Auseinandersetzung mit Peterson*, in «Zwischen den Zeiten» 4 (1926) 40-59; E. JÜNGEL, *Von der Dialektik zur Analogie. Die Schule Kierkegaards und der Einspruch Petersons*, in ID., *Barth-Studien*, Mohn, Zürich-Benziger-Güterloh 1982, 127-179; NICHTWEISS, *Erik Peterson*, 647-715.

<sup>9</sup> BOLGIANI, *Dalla teologia liberale alla escatologia*, 19, che riprende PETERSON, *Was ist Theologie?*, 19: «Die Theologie ist die in Formen konkreter Argumentation sich vollziehende Fortsetzung dessen, daß sich die Logos Offenbarung ins Dogma hinein ausgeprägt hat. Der eigentliche Sinn ihres Argumentierens aber ist durch das quo jure der göttlichen Offenbarung bestimmt».

esiste solo in quanto esiste il dogma e in quanto esiste la Chiesa. Tutto però prende il via, a quanto pare, dal concetto petersoniano dell'obbedienza della fede. Afferma il teologo tedesco:

Sul tempo fra Adamo e Cristo pesa tutta la seduzione delle possibilità dialettiche [...] Per il tempo fra la prima e la seconda venuta di Cristo è esclusa la possibilità di questa seduzione attraverso la dialettica. E ciò attraverso alla legge della fede, in quanto in luogo della domanda genesiaca è sottratto il punto fermo della fede.<sup>10</sup>

A questo proposito spiega Bolgiani:

La richiesta di questa fede è un'obbedienza (e l'obbedienza appartiene essenzialmente alla fede, come la disobbedienza appartiene alla essenza di ogni dialettica). La parola rivelatrice che Dio fa di se stesso nel suo Figlio è l'oggetto della fede e la fede richiede un assenso obbediente, che prolunga l'assenso dato dal Figlio al Padre. Questo complesso – rivelazione, fede, obbedienza – è un insieme reale e realmente avvenuto nella storia: una teologia dialettica, cioè una teologia mitica, è la negazione di questa realtà, cioè in definitiva di ogni vera teologia.<sup>11</sup>

In questo senso, la rivelazione implica una certa conoscenza, resa possibile soprattutto a partire dal Verbo che si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi (cf. Gv 1,14). L'incarnazione del Verbo di Dio è giustamente il presupposto della teologia.<sup>12</sup> Qui, Peterson poteva rimandare allo stesso vangelo di Giovanni: «Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unige-

<sup>10</sup> PETERSON, *Was ist Theologie?*, 8: «Auf der Zeit von Adam bis Christus lastet das Verführerische aller dialektischen Möglichkeiten [...]. Für die Zeit zwischen Christi erster und zweiter Ankunft aber ist diese Art einer Verführung durch die Möglichkeit des Dialektischen ausgeschlossen. Durch welches Gesetz? Durch das Gesetz des Glaubens. Insofern nämlich an die Stelle alles dialektischen Fragens das Punktum des Glaubens getreten ist»; qui citato liberamente da BOLGIANI, *Dalla teologia liberale alla escatologia*, 18.

<sup>11</sup> BOLGIANI, *Dalla teologia liberale alla escatologia*, 18. Si veda a questo riguardo soprattutto PETERSON, *Was ist Theologie?*, 8-9, che abbiamo parzialmente citato sopra, alla nota 8.

<sup>12</sup> Cf. PETERSON, *Was ist Theologie?*, 10: «Nur unter der Voraussetzung, daß Gott Mensch geworden ist und uns dadurch eine Teilnahme an der *scientia divina* ermöglicht hat, nur unter dieser Voraussetzung ist es sinnvoll in der Theologie von einem realen, wenn auch nur analogen, Erkennen Gottes zu sprechen»; *ibid.*, 18-19: «Es gibt keine Theologie bei Juden und Heiden, es gibt Theologie nur im Christentum und nur unter der Voraussetzung, daß das fleischgewordene Wort von Gott geredet hat. Mögen Juden auch Exegese treiben und Heiden Mythologie und Metaphysik, Theologie im echten Sinne gibt es erst seitdem der Menschgewordene von Gott geredet hat». Perciò, secondo lo stesso Peterson: «Die Theologie ist der konkrete *Vollzug* dessen, daß der Logos Gottes konkret von Gott geredet hat,

nito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato» (Gv 1,18). Alla rivelazione di Dio che giunge alla sua acme nel Verbo incarnato corrisponde la fede obbediente. Ovviamente, bisogna precisare i termini di riferimento a proposito di questa obbedienza che la fede esige e da cui nasce la questione ecclesiologica secondo E. Peterson.

## 2. Il Verbo incarnato, il dogma e la Chiesa

Nella logica conseguenza di ciò che si diceva appena sopra, si capisce che l'obbedienza della fede richieda un'autorità<sup>13</sup>. In effetti, secondo F. Bolgiani, interprete del pensiero di Peterson,

contro la concezione kierkegaardiana dell'obbedienza come «esistenza», contro quella letteraria che fa del teologo un «dilettante» ispirato da Baudelaire o da Dostoiewskj, contro l'idea stessa essenziale al protestantesimo che vede questa autorità nella Bibbia – che non è per Peterson in senso primario parola di Dio, poiché parola di Dio è solo il Logos –, egli indicava nel dogma, cioè nel legato di Cristo alla Chiesa, la fonte dell'obbedienza. Questo legato rappresenta la «potestà trasferita», per cui soltanto dopo l'ascensione di Cristo si dà una teologia, come soltanto dopo di allora esiste una Chiesa. La teologia esiste perciò in quanto esiste il dogma e in quanto esiste la Chiesa.<sup>14</sup>

so daß es also konkrete Offenbarung, konkreten Glauben und konkreten Gehorsam gibt» (*ibid.*, 19).

<sup>13</sup> Cf. PETERSON, *Was ist Theologie?*, 11-12: «...Gehorsam ist in der Theologie nur so wirksam vorausgesetzt, daß er im Bereich des göttlichen Logos bleibt, daß konkrete Autorität dabei vorausgesetzt ist». A sua volta, quest'autorità ha a che fare con il dogma, che chiarisce il modo in cui l'obbedienza – in fondo l'obbedienza a Cristo – è richiesta dalla stessa rivelazione. Dice lo stesso Peterson: «Erst durch das Dogma aber wird es auch sichtbar, daß zur Offenbarung der Gehorsam gehört. Denn in dem Gehorsam, den das Dogma fordert, vollendet sich der Gehorsam gegen Christus. Wenn Christus uns auch vom Gesetze frei gemacht hat, so doch nicht vom Gehorsam» (*ibid.*, 23-24).

<sup>14</sup> BOLGIANI, *Dalla teologia liberale alla escatologia*, 19. In effetti, dice tra altro Peterson in *Was ist Theologie?*, 23: «Denn wie es Dogma erst seit der Himmelfahrt gibt und Kirche erst seitdem gibt, so gibt es auch Theologie erst von diesem Zeitpunkt an. Man kann keine Antwort auf die Frage: was ist Theologie? geben, wenn man vergißt, daß das Wort Gottes Fleisch geworden ist und von Gott geredet hat. Man kann aber auch keine Antwort auf die Frage: was ist Theologie? geben, wenn man das andere vergißt, daß Christus zum Himmel gefahren ist und daß es Dogma gibt. Das eine ist ebenso wichtig, wie das andere. Es gehört zu den Phantastereien neuzeitlichen Denkens, sich eine Theologie ohne Dogma zu konstruieren. Diese Konstruktion ist phantastisch. [...] Eine Theologie, die nicht wesentlich vom

In altre parole, secondo Peterson, la teologia non si fonda né sull'autorità dei profeti, né su quella di Cristo, ma sulla potestà o autorità trasferita (*abgeleitete Autorität*) che consiste nel dogma, in quanto espressione oggettiva e concreta della continuazione dell'incarnazione del Verbo nella (tradizione della) Chiesa.<sup>15</sup> In questo senso, nella prospettiva di Peterson, sarebbe pura fantasticheria costruire una teologia senza dogma. Come Cristo non si è solo incarnato, ma ha anche parlato da e come Dio, così l'incarnazione del Logos continua sia nei sacramenti sia nel dogma che prolunga la parola di Cristo proferita da Dio.<sup>16</sup> Il dogma, tuttavia, non è la continuazione diretta della parola di Cristo, ma scaturisce dal potere d'insegnamento che Cristo ha trasmesso alla Chiesa che poi agisce in nome di lui.<sup>17</sup>

Dogma bestimmt ist, ist vielmehr darum Phantasterei, weil in ihr die Offenbarung in Christus nicht konkret zum Ausdruck kommt».

<sup>15</sup> Cf. PETERSON, *Was ist Theologie?*, 20-21: «Der objektive und konkrete Ausdruck aber dafür, daß Gott in der Menschwerdung den Menschen auf den Leib gerückt ist, ist das Dogma. [...] Im Dogma setzt es sich fort, daß Christus den Menschen auf den Leib gerückt ist. Das Evangelium ist ja keine frohe Botschaft, die sich "an alle" richtet – wie unterschiede es sich da noch von dem kommunistischen Manifest? – sondern es ist ein positiver Rechtsanspruch Gottes, der aus dem Leibe Christi heraus einen jeden von uns konkret trifft, und zwar *jure divino* trifft. Es ist ein *positiver* Rechtsanspruch, der in dem faktischen Vollzug von Christi Tod und Auferstehung gründet und der sich in Dogma und Sakrament hinein fortsetzt. Es gibt sinnvoll keine Theologie, die nicht der Ausdruck dafür wäre, daß sich der mit der Offenbarung verknüpfte Rechtsanspruch Gottes an alle Menschen in der Form des Dogmas und Sakraments fortgesetzt hätte. Dogma und Sakrament sind ebenso Fortsetzung der Inkarnation und des Redens des Logos von Gott, wie Exegese und Predigt Fortsetzung der Prophetie sind».

<sup>16</sup> Cf. PETERSON, *Was ist Theologie?*, 21-22: «Denn wie Christus nicht nur der Fleischgewordene ist, sondern auch der, der als Fleischgewordener von Gott geredet hat, so setzt sich die Fleischwerdung des Logos nicht nur in den Sakramenten fort, sondern auch die Rede des Logos im Dogma. [...] Das Dogma liegt in der Verlängerung des Redens Christi von Gott. Und darum ist die Autorität des Dogmas auch nicht die Autorität irgendeines Menschen, der bekennt, oder irgendeiner menschlich soziologischen Gestaltung, die bekennt, sondern es ist die Autorität Christi, die sich hier "aus-spricht". Und doch ist es auch wieder nicht die Autorität, wie sie Christus hat und wie sie Christus ist, sondern es ist die abgeleitete Autorität Christi». Più breve e incisiva è anche la conclusione di Peterson: «Gott *hat* geredet in seinem Sohn. Das ist es, was das Dogma sagt und wovon allein die Theologie lebt» (*ibid.*, 25).

<sup>17</sup> Cf. PETERSON, *Was ist Theologie?*, 22: «Das Dogma setzt ja nicht direkt das Reden Christi von Gott fort, sondern so, daß es eine von Christus der Kirche übertragene Lehrgewalt gibt, in der das Dogma vorkommt. Ich sagte eben: daß in der Kirche von Christus übertragenen Lehrgewalt das Dogma vorkommt. Das soll aber heißen: nicht alles kirchliche Lehren ist damit schon Dogma, sondern nur das, das auf ein Reden Christi zurückführt. [...] Aber damit, daß das Dogma zum Reden Christi *hinzugehört*, ist dann auch das andere gegeben, daß das Dogma primär *nicht* in der Autorität gründet, wie sie Christus ist und hat,

Questo modo di concepire la teologia – in stretta connessione con il dogma e la Chiesa – non si oppone solo alla teologia dialettica di K. Barth, ma si contrappone anche all'insieme del protestantesimo. In effetti, come osserva giustamente il già citato Bolgiani,

la connessione sostanziale fra teologia e Chiesa, se non era assolutamente nuova in seno al protestantesimo, era però nuova nel senso dell'*autorità* che il teologo veniva ad avere in ragione dell'autorità conferitagli dalla Chiesa: ciò che era del tutto estraneo alla tradizione protestante. Perciò stesso il Peterson era tratto a spiegare, a sé e agli altri, cosa fosse la Chiesa e specificamente quale fosse la sua origine.<sup>18</sup>

A disporre Peterson verso questo compito erano i suoi studi storici sulle origini cristiane in contrasto con Adolf von Harnack, la polemica contro la «Chiesa» del suo tempo e la sempre più chiara valutazione della Chiesa come realtà visibile e insieme escatologica a cui si era ormai orientato. Lo scritto breve, ma assai stringato su *La Chiesa*,<sup>19</sup> polemizza continuamente con Harnack che coerentemente ammetteva come logico l'orientamento verso una sempre maggiore libertà e il rigetto di ogni autorità, sulla via già segnata dal quaquerismo e dal congregazionalismo, cioè verso forme libere di incontro spirituale senza nessun assolutismo ecclesiastico.<sup>20</sup> L'inizio del

sondern in der, wie sie *von* Christus verliehen ist. [...] Als er aber zum Himmel aufgefahren war, da sprachen weder die andern noch er selber von seiner Autorität, da hat er seine Gewalt der Kirche verliehen, die ihn seit seiner Himmelfahrt zu repräsentieren hat».

<sup>18</sup> BOLGIANI, *Dalla teologia liberale alla escatologia*, 20. Ad es., così risponde Peterson ad Harnack nello scambio epistolare consecutivo alla pubblicazione di *Das Alte Testament in den Paulinischen Briefen und in den Paulinischen Gemeinden* dello stesso A. Harnack (Walter de Gruyter, Berlin 1928): «Das ist doch ein auf die Dauer unerträglicher Hiatus, den man nicht damit beseitigt, daß man das altprotestantische Schriftprinzip aufgibt, ohne eine neue dogmatische Autorität dafür einzuführen. Ich halte auch die Barth'sche Rückkehr zum Schriftprinzip für unmöglich. Sie müßte konsequent in der strengen Verbalinspiration wieder enden. Aber ohne jede dogmatische Autorität kann es keine Kirche – und was schlimmer ist – keine Wirksamkeit der Kirche mehr geben. [...] Das sehe ich deutlich, daß sich die evangelische Kirche damit um jeden Einfluß bringt, ja daß sie selber sich damit aufgibt. Die Kirche hört auf eine "öffentliche" Größe zu sein, wenn sie auf eine dogmatische Stellungnahme verzichtet» (E. PETERSON, *Briefwechsel mit Adolf Harnack und ein Epilog*, in ID., *Theologische Traktate*, 178).

<sup>19</sup> E. PETERSON, *Die Kirche*, C.H. Beck, München 1929 (del 1928, anche se postdatato nel 1929 dall'editore).

<sup>20</sup> Cf. BOLGIANI, *Dalla teologia liberale alla escatologia*, 20. Questo modello di Chiesa sarebbe «l'ideale dei "liberi credenti" in una Chiesa invisibile, quale già era stato dal Troeltsch considerato, come terzo *tipo* di vita religiosa, accanto all'istituzionalismo ecclesiastico ed alla

testo, che prende lo spunto dalla nota affermazione del modernista Alfred Loisy, mostra già il tenore delle considerazioni di Peterson a partire dalla prima delle tre tesi difese nello scritto:

Es gibt eine bekannte Sentenz von Loisy: «Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venu». Hinter dieser skeptischen Feststellung des Historikers verbirgt sich ein zentrales Problem der Theologie. Setzen wir einmal den Fall, die Juden wären in der ersten Zeit nach Christi Tode an ihn gläubig geworden, hätte es dann eine Kirche gegeben? Ich meine nicht. Dann wäre der Menschensohn wiedergekommen und das messianische Reich wäre hereingebrochen, in dem die Juden den wichtigsten Platz eingenommen hätten; die Heiden aber, die Weltvölker, hätten im Schatten dieses messianischen Reiches gewohnt. Das messianische Reich, das Jesus verkündet hat, ist nicht gekommen. Warum ist es nicht gekommen? Weil die Juden als Volk nicht an den Menschensohn geglaubt haben. Daraus ergibt sich von selber der Sinn unserer ersten These: *Kirche gibt es nur unter der Voraussetzung, daß die Juden als das von Gott erwählte Volk nicht an den Herrn gläubig geworden sind. Zum Begriff der Kirche gehört, daß sie wesentlich Heidenkirche ist.* Wenn man sich diese Tatsache einmal deutlich zu machen versucht hat, so ergeben sich daraus sofort einige wichtige Folgerungen.<sup>21</sup>

setta cristiana» (*ivi*). Pare interessante notare come Harnack, coerentemente con la sua vena liberale, si opponga all'*absolute formale Autorität* che sarebbe necessaria a ogni comunità ecclesiale: «Ich bestreite das, bin vielmehr der Meinung, daß wirkliche religiöse Gemeinschaft in der Christenheit zu allen Zeiten ausschließlich durch die "Unverbindlichkeit einer moralischen Paränese" zu Stande gekommen ist, d.h. durch das Erfahrungs- und Glaubenszeugnis erweckter Personen, das Resonanz und Licht in andern Personen hervorruft. [...] Der Protestantismus muß rund bekennen, daß er eine Kirche wie die katholische nicht sein will und nicht sein kann, daß er alle formalen Autoritäten ablehnt, und daß er ausschließlich auf den Eindruck rechnet, welchen die Botschaft von Gott und dem Vater Jesu Christi und unserm Vater hervorruft» (PETERSON, *Briefwechsel mit Adolf Harnack*, 179; con ulteriori precisazioni in *ibid.*, 180-184).

<sup>21</sup> PETERSON, *Die Kirche*, 3. Altrove, basandosi su alcuni passi evangelici e apostolici, Peterson ribadisce che Gesù fu mandato agli Ebrei, non ai pagani e a quelli di Samaria: «Per ciò accade poi che nella parabola egli minacci agli Ebrei di veder invitati i pagani al grande convito divino, se a quell'invito essi stessi rimangono sordi. Non bisogna dunque dimenticare un concetto fondamentale: il vangelo è diretto in prima linea agli Ebrei. E Paolo può dire (nel cap. 1,16 della Lettera ai Romani) che l'evangelo è una "potenza divina per la salvezza di ogni credente", del Giudeo prima e poi del greco. Ed è anche noto che questa concezione corrispondeva alla condotta personale del santo apostolo. Sebbene egli fosse proprio il "doctor gentium" non ha mai tralasciato di predicare anzitutto agli Ebrei. Secondo gli Atti degli Apostoli (13,46) Paolo e Barnaba spiegano agli Ebrei nella Sinagoga di Antiochia in Pisidia: "Era necessario che a voi per primi si annunciasse la parola di Dio, ma poiché la respingete e

Attraverso una disamina essenzialmente storico-esegetica, Peterson stabilisce appunto tre tesi, che Bolgiani riassume come segue:<sup>22</sup>

Tesi I: Si dà Chiesa solo *presupponendo* che gli Ebrei, come popolo eletto da Dio, non abbiano, come popolo, creduto a Cristo. Da ciò deriva che è essenziale, storicamente e teologicamente, che la Chiesa sia divenuta, da questo rifiuto, Chiesa dei Gentili.<sup>23</sup>

Tesi II: Si dà Chiesa solo *presupponendo* che la *parousia* non sia imminente<sup>24</sup>.

Tesi III: Si dà Chiesa solo *presupponendo* che i XII, che nella prospettiva dell'escatologia giudaica erano chiamati a reggere le XII tribù di Israele, siano stati chiamati dallo Spirito Santo a maturare la decisione di rivolgersi ai Gentili, e siano perciò da allora divenuti non i XII soltanto, ma i XII apostoli.<sup>25</sup>

vi fate indegni della vita eterna, ecco noi ci volgiamo ai Gentili". E anche dopo ogni viaggio missionario va Paolo nella Sinagoga» (E. PETERSON, *La Chiesa dei Giudei e dei Gentili*, in ID., *Il mistero degli Ebrei e dei Gentili nella Chiesa*, Edizioni di Comunità, Roma 1946, 61-77, qui 63-64). Questo testo che fa riferimento all'esegesi di Rm 9-11 è un riassunto a se stante della visione petersoniana del rapporto teologico tra il giudaismo e il cristianesimo. Per l'originale tedesco che non si trova nei *Theologische Traktate*, si veda E. PETERSON, *Die Kirche aus Juden und Heiden* (II), in ID., *Marginalien zur Theologie und andere Schriften* (Erik Peterson Ausgewählte Schriften 2), Echter Verlag, Würzburg 1995, 125-136, qui 125-126.

<sup>22</sup> BOLGIANI, *Dalla teologia liberale alla escatologia*, 21.

<sup>23</sup> Cf. PETERSON, *Die Kirche*, 3: «Das messianische Reich, das Jesus verkündet hat, ist nicht gekommen. Warum ist es nicht gekommen? Weil die Juden als Volk nicht an den Menschensohn geglaubt haben. Daraus ergibt sich von selber der Sinn unserer ersten These: *Kirche gibt es nur unter der Voraussetzung, daß die Juden als das von Gott erwählte Volk nicht an den Herrn gläubig geworden sind. Zum Begriff der Kirche gehört, daß sie wesentlich Heidenkirche ist*».

<sup>24</sup> Cf. PETERSON, *Die Kirche*, 4-5: «...die Botschaft Jesu eschatologisch gewesen, und zwar konkret eschatologisch, auf die Juden bezogen, eschatologisch. Die Kirche jedoch ist ja grade in ihrer Existenz ein Beweis gegen das konkret-Eschatologische, das jüdisch-Eschatologische. Die Kirche ist ja Kirche aus den Heiden. Und so kommen wir denn von selbst zu unserer zweiten These: *Kirche gibt es nur unter der Voraussetzung, daß das Kommen Christi nicht unmittelbar bevorsteht, daß mit anderen Worten die konkrete Eschatologie ausgeschaltet ist und statt ihrer die "Lehre von den letzten Dingen" aufgekommen ist*».

<sup>25</sup> Cf. PETERSON, *Die Kirche*, 9: «Es ist wahr, was Loisy sagt: "Jésus annonçait le royaume". Aber damit werden wir nur zu unserer dritten These geführt, die lautet: *Kirche gibt es nur unter der Voraussetzung, daß die zwölf Apostel im heiligen Geiste berufen sind und aus dem heiligen Geiste heraus die Entscheidung, zu den Heiden zu geben, getroffen haben. [...]* Zunächst folgt daraus, daß Jesus weder unmittelbar die Kirche gestiftet, noch daß er selber die Ämter in der Kirche eingesetzt hat. Jesus hat den Juden das Reich, er hat jedoch nicht den Heiden die Kirche gepredigt».

Da queste tesi del Peterson, si deduce che la Chiesa risulta dal rifiuto di Cristo da parte di Israele e dal trasferimento della predicazione dell'evangelo alle genti, cui non era originariamente destinato. Questo processo ha richiesto una rifrazione diversa di tutti i concetti del vangelo, giacché non solo i pagani non dovevano diventare Ebrei, ma venivano accolti anche secondo il loro modo di essere e di vivere. L'ellenizzazione del cristianesimo o della Chiesa è quindi un fatto voluto da Dio stesso.<sup>26</sup> In questa prospettiva, cade

l'*escatologia concreta* del giudaismo e l'*escatologia* diventa dottrina delle cose ultime, dei *novissimi*: si potrebbe dire complessivamente (cosa che tuttavia il Peterson non dice in modo esplicito e con queste parole) che è la Chiesa nel complesso che assume dimensione escatologica in senso nuovo, diventa essa stessa escatologia. Questi aspetti teologici corrisponderebbero, per il Peterson, ai momenti storici della decisione dei XII. La permanenza nel tempio, nell'attesa del Figlio di Dio, la permanenza in Gerusalemme, la città santa, la città eterna del regno messianico; l'indicazione delle «colonne» della comunità ancora all'epoca del consiglio apostolico e, infine, tutta la controversia sulla circoncisione o meno dei pagani, hanno un senso se si considera che la conversione dei pagani era ancora un «episodio» nel quadro del messianismo. Ciò comporta, naturalmente, l'interpretazione del libro degli *Atti degli Apostoli*, e in particolare del racconto della Pentecoste, non in senso storico – di successione cronologica degli avvenimenti –, ma profetico e prolettico: nelle lingue dei vari popoli sarebbero indicate agli apostoli le vie da percorrere nella loro predicazione.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Cf. PETERSON, *Die Kirche*, 4: «So wenig sie [i.e. die Heidenchristen] sich beschneiden lassen sollen, so wenig brauchen sie jüdisch zu denken oder auch in den Geist der jüdischen Sprache einzugehen. Die Hellenisierung des Christentums, resp. der Kirche, ist vielmehr ein Faktum, das Gott ebenso gewollt hat, wie die Berufung der Hellenen selber. [...] Heiden und Juden sind in der Heilsordnung wesensverschieden, denn Gott hat wahrhaftig zu Moses am Sinai gesprochen und die Erwählung Israels ist unwiderruflich (Röm. 11,29). Verzichtet man aber darauf die Heiden zu Juden zu machen, dann muß das Evangelium notwendig in die Seins- und Existenzform des Heiden eingehen». Sul rapporto tra Israele e la Chiesa che è già per san Paolo un problema di esistenza, ritorneremo sotto riferendoci al commento dei capitoli IX-XI della *Lettera ai Romani*: cf. E. PETERSON, *Die Kirche aus Juden und Heiden*, in ID., *Theologische Traktate*, 141-174, qui 144: «Als ein existentielles Problem ist das Verhältnis der Synagoge zur Ekklesia für Paulus gegeben». Per la traduzione italiana, si veda PETERSON, *Il mistero degli Ebrei e dei Gentili*, 16: «Per san Paolo il rapporto tra la Sinagoga e l'Ecclesia è un problema di esistenza».

<sup>27</sup> BOLGIANI, *Dalla teologia liberale alla escatologia*, 21-22. Qui l'autore si riferisce soprattutto a PETERSON, *Die Kirche*, 4-9.

Un'esegesi simile, anche se poteva avvalersi della tradizione dei Padri della Chiesa e di certi autori moderni, non raggiunse certo l'unanimità. Essa dava retta in qualche modo alla controversa affermazione di A. Loisy secondo cui «Jésus annonçait le royaume et c'est l'Église qui est venue».<sup>28</sup> Per Peterson, in effetti, Gesù non avrebbe direttamente fondato la Chiesa, né posto in essa gli uffici che le sono propri, così come affermava l'apologetica cattolica. Gesù ha predicato il regno agli Ebrei, non la Chiesa ai Gentili. Nella Chiesa, nessuno – neanche i cattolici! – ha mai pensato che Gesù abbia istituito vescovi o ordinato sacerdoti. È chiaro che la gerarchia della Chiesa risale ai Dodici apostoli e non direttamente a Gesù, anche se era decisivo per la Chiesa che i Dodici fossero divenuti nello Spirito Santo appunto, essi ed essi soltanto, i Dodici apostoli.<sup>29</sup> L'avvento della Chiesa, nel suo rapporto con il regno e con il vangelo, è comunque da considerarsi come una realtà storicamente sviluppatasi da una situazione teologica originaria, condizionata dal fatto dell'incredulità di Israele e dall'aggregazione dei Gentili. Per quanto possa essere affascinante, l'affermazione di Loisy semplifica troppo il problema. La Chiesa di Cristo non è certamente il regno di Dio che aspettavano gli Ebrei, ma in essa qualcosa del regno c'è. Anzi, nel loro rapporto reciproco, regno e Chiesa si chiariscono vicende-

<sup>28</sup> Ecco il contesto dell'affermazione di Loisy: «On a vu que l'Évangile de Jésus avait déjà un rudiment d'organisation sociale, et que le royaume aussi devait avoir une forme de société. *Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue.* Elle est venue en élargissant la forme de l'Évangile, qui était impossible à garder telle quelle, dès que le ministère de Jésus eût été clos par la passion. [...] Il serait absurde de vouloir que le Christ eût déterminé d'avance les interprétations et adaptations que le temps devait exiger, puisqu'elles n'avaient aucune raison d'être avant l'heure qui les rendait nécessaires. Il n'était ni possible ni utile que l'avenir de l'Église fut révélé par Jésus à ses disciples. La pensée que leur légua le Sauveur était qu'il fallait continuer à vouloir, à préparer, à attendre, à réaliser le royaume de Dieu. La perspective du royaume s'est élargie et modifiée, celle de son avènement définitif a reculé, mais le but de l'Évangile est resté le but de l'Église» (A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, in G. MORDILLAT - J. PRIEUR [edd.], *Alfred Loisy*, Éditions Noesis, Paris 2001, 116.117).

<sup>29</sup> Sulla falsariga della terza tesi, Peterson afferma: «Zunächst folgt daraus, daß Jesus weder unmittelbar die Kirche gestiftet, noch daß er selber die Ämter in der Kirche eingesetzt hat. Jesus hat den Juden das Reich, er hat jedoch nicht den Heiden die Kirche gepredigt. Niemals ist sodann weiter in der Kirche – auch in der katholischen Kirche nicht – behauptet worden, Jesus habe Bischöfe eingesetzt, Priester geweiht usw. Die Hierarchie der Kirche führt sich vielmehr auf den in den zwölf Aposteln wirksamen heiligen Geist und nicht unmittelbar auf Jesus selber zurück» (PETERSON, *Die Kirche*, 9-10).

volmente.<sup>30</sup> La scelta dei Dodici sembra inizialmente collocabile nella prospettiva escatologica del regno, giacché tocca a loro giudicare le dodici tribù d'Israele (cf. Mt 19,28; Lc 22,30). L'elezione di Mattia al posto di Giuda (cf. At 1,15-25) dimostra che il numero dodici era necessario, in quanto fattore costitutivo della nuova creazione. Finché i Dodici rimangono (confinati nel tempio) a Gerusalemme, non si può ancora parlare della Chiesa in senso vero e proprio; si deve pensare invece all'attesa del compimento del regno di Dio e del ritorno del Figlio dell'uomo. Ecco perché, secondo Peterson, la comunità originaria di Gerusalemme non era (ancora) Chiesa. Quando questo è avvenuto? Storicamente parlando, la risposta non appare chiara da quanto si evince dal libro degli Atti degli Apostoli. Si può dedurre dalle riflessioni di Peterson che la rinuncia alle prerogative d'Israele e l'affievolirsi dell'attesa prossima del regno sono avvenuti progressivamente, mentre si affermava l'accoglienza incondizionata dei Gentili (cf. At 1,6-8).<sup>31</sup> Alla

<sup>30</sup> Cf. PETERSON, *Die Kirche*, 15.16: «...die Sentenz von Loisy über das Verhältnis von Reich und Kirche, so blendend sie zunächst auch ist, das Problem doch allzusehr vereinfacht. Gewiß, die Kirche ist nicht das Reich. Aber in der Kirche steckt etwas vom Reich, sowohl vom politischen Willen der Juden zum Gottesreich, als auch vom Herrschaftsanspruch "der Zwölfe" im Gottesreich. [...] Die Zweideutigkeit, die der Kirche anhaftet, erklärt sich aus dem Ineinander von Reich und Kirche». Sul fatto che l'interpretazione di Peterson non rispetta sempre il significato dell'affermazione di Loisy, si veda K. LEHMANN, *Der Ursprung der Kirche und Jesus Christus*, in W. SEIDEL (ed.), *Kirche - Ort des Heils. Grundlagen - Fragen - Perspektiven*, Echter, Würzburg 1987, 11-32, specialmente 15; NICHTWEISS, *Erik Peterson*, 850-853.

<sup>31</sup> Cf. PETERSON, *Die Kirche*, 7-8: «Die Wahl des Matthias an Stelle des Judas zeigt, daß für eine bestimmte Zeit die Zwölferzahl als notwendiger, ja als geradezu konstitutiver Faktor gegolten hat. Die Zwölfe sollen nach einem Wort Jesu die zwölf Stämme Israels "richten". [...] Daraus ergibt sich aber, daß, als in Jerusalem Matthias zum zwölften Apostel gewählt wurde, man noch nicht eigentlich an die Kirche, sondern vielmehr an das Reich Gottes dachte. In Jerusalem, genauer im Tempel von Jerusalem wartete man auf das Kommen des messianischen Reiches und die Wiederkunft des Menschensohnes. Deshalb verlassen die Zwölfe auch nicht die "Heilige Stadt", denn das irdische Jerusalem soll ja "die ewige Stadt" des messianischen Königreiches werden. Solange dieser Glaube von den Zwölfen gehegt wurde, gab es nicht eigentlich Kirche. Die Urgemeinde in Jerusalem in diesem Stadium ist nicht Kirche. Wann die neue Entscheidung zugunsten der Kirche gefallen ist, läßt sich verschieden beantworten. Man kann sagen, solange die Zwölfe an Jerusalem gebunden sind, ist auch noch keine Entscheidung gefallen. Beim Apostelkonzil scheinen die Zwölf, oder zum mindesten doch "die Säulen", noch in Jerusalem zu weilen. Der ganze Streit über die Beschneidung der Heiden hatte zudem doch nur dann einen Sinn, wenn man in jener Zeit noch immer ernsthaft mit einer Bekehrung des jüdischen Volkes rechnete, das Gläubigwerden der Heiden dagegen nur als eine Episode betrachtete». Nostro il corsivo nella citazione.

base di ciò, tuttavia, sta un evento la cui portata va oltre la storia: *l'effusione dello Spirito Santo il giorno di Pentecoste* (cf. At 2,1-13). Il significato profetico e teologico del miracolo delle lingue indica che gli apostoli sono destinati a tutti i popoli della terra. Il dono delle lingue porta, quindi, al superamento dell'ebraico come lingua sacra e al congedo d'Israele come popolo eletto. Allo stesso tempo, viene annunciato l'inizio della nuova creazione, la Chiesa<sup>32</sup>. Quindi,

con la fede manifestata dai XII nello Spirito Santo essi erano divenuti i XII apostoli, in cui si riassume sia la loro appartenenza a un ordine giuridico sia quella a un ordine carismatico, e si realizzava la riunione fra Giudei e pagani, fra regno e Chiesa, fra diritto e Spirito Santo. Dalla situazione propria dei XII divenuti i XII apostoli, si comprendeva altresì la ragione della tradizione dell'Antico Testamento da parte dei cristiani alle genti, come parte integrante del possesso della Chiesa e si chiariva altresì la duplicità di situazione inerente alla Chiesa stessa, in cui non poteva mancare la libertà giuridica accanto alla libertà pneumatica, la realtà esteriore visibile accanto alla invisibile.<sup>33</sup>

Agli occhi di Peterson, tuttavia, la Chiesa non poteva essere integralmente Chiesa apostolica una, finché Israele, quale popolo dell'elezione, non fosse stato integrato pienamente nella Chiesa (cf. Rm 11,1-32). Questo «ritorno d'Israele» sarà oggetto di riflessioni più approfondite di Peterson

<sup>32</sup> Cf. PETERSON, *Die Kirche*, 8-9: «Es ist nun freilich äußerst charakteristisch – und das macht die Annahme, als sei die Apostelgeschichte ein Geschichtswerk, in unserem profanen Sinne, fraglich –, daß der wichtigste Vorgang in der Geschichte des Urchristentums – der Bruch der Zwölfe mit der judenchristlichen Eschatologie – in der Apostelgeschichte überhaupt nicht innerhalb einer historischen Entwicklung, sondern in einer ganz anderen und überraschenden Weise, in der Form der Pfingsterzählung, berichtet wird. Man kann den prophetischen Charakter dieser an den Anfang der Apostelgeschichte gestellten Erzählung nicht verkennen. Wollte man annehmen, daß die Ausgießung des heiligen Geistes sofort "historische" Folgen gehabt hätte, so würde man sich zu den sonstigen Angaben der Apostelgeschichte in Widerspruch setzen. [...] Aber das ist eigentlich gar nicht sehr wichtig. Bedeutsam ist dagegen nun der Sinn der Pfingsterzählung selber. Durch eine besondere Geistesmitteilung wird den Zwölfen die Sprache aller Völker mitgeteilt. In den Sprachen der Weltvölker ist ihnen aber der Weg vorgezeichnet zu den Völkern selber und damit zu dem, was wir Kirche nennen. Es hat einen guten Sinn, daß die Kirche ihre Entstehung auf die Pfingsterzählung zurückführt. Die Sprachengabe bedeutet den Verzicht auf das Hebräische als die heilige Sprache; sie schließt damit den Abschied vom auserwählten Volke in sich, und sie deutet im Schöpfungsakt des Sprechens zugleich den Beginn einer neuen Schöpfung, eben die der Kirche, an».

<sup>33</sup> BOLGIANI, *Dalla teologia liberale alla escatologia*, 22.

nella sua esegesi dei capitoli IX-XI della *Lettera ai Romani*.<sup>34</sup> In questi capitoli che il teologo tedesco considera come un vasto edificio di perfetta unità,

si tratta della relazione fra Israele e i Gentili convertiti, della relazione fra la Sinagoga e la Chiesa. Il popolo eletto da Dio in tutta verità poteva dunque non essere più il popolo eletto? Ecco per Paolo il grande problema.<sup>35</sup>

### 3. «Ecclesia ex Judaeis et Gentilibus»

Come si è detto, la Chiesa nasce dalla mancata conversione dei Giudei (cf. Tesi I). Secondo Peterson, se la predicazione di Gesù riguardante la venuta imminente del regno, ossia l'escatologia concreta, fosse stata accettata tale quale, sarebbe cominciata non la Chiesa, ma il regno di Cristo all'ombra del quale sarebbero venute le genti (cf. Tesi II).<sup>36</sup> In altre parole, con il rifiuto dei Giudei, cambia il significato della prospettiva della predicazione di Gesù, perché non sono più i Giudei a essere chiamati al regno, ma piuttosto i Gentili alla Chiesa. A questi ultimi si rivolgono i Dodici, che nello Spirito Santo diventano i Dodici apostoli (cf. Tesi III).<sup>37</sup> Pertanto, seguendo san Paolo (cf. Rm 11,25-26), Peterson dice che la non conversione di una

<sup>34</sup> Cf. E. PETERSON, *Die Kirche aus Juden und Heiden. Drei Vorlesungen* (Bücherei der Salzburger Hochschulwochen 2), F. Pustet, Salzburg 1933; nuova edizione in PETERSON, *Theologische Traktate*, 141-174. Per la traduzione italiana, si veda PETERSON, *Il mistero degli Ebrei e dei Gentili*. Rimandiamo anche alle pagine dedicate agli stessi capitoli IX-XI nel commento di Peterson alla Lettera ai Romani, frutto delle sue lezioni a Bonn negli anni 1925-1928: E. PETERSON, *Der Brief an die Römer* (Erik Peterson Ausgewählte Schriften 6), Echter Verlag, Würzburg 1997, 269-330.

<sup>35</sup> PETERSON, *Il mistero degli Ebrei e dei Gentili*, 14. Si veda anche l'introduzione agli stessi capitoli (9,1-11,36) in PETERSON, *Der Brief an die Römer*, 269: «Die Kap. 9-11 des Römerbriefes stellen eine große gedankliche Einheit dar. Es handelt sich um das Verhältnis Israels zu den gläubig gewordenen Heiden. Wie konnte das auserwählte Volk nicht mehr zu den Auserwählten gehören? Es war Gottes Plan, heißt es in 9,6-29, aber zugleich auch Schuld der Juden, wie in 9,30-33 und in 10,1-21 dargelegt wird. Und doch ist nun dieses Versagen Israels nur zeitlich. Am Ende werden die Juden sich bekehren (11,1-32), und dann ist Grund vorhanden, Gottes Weisheit (11,33-36) zu loben».

<sup>36</sup> Cf. BOLGIANI, *Dalla teologia liberale alla escatologia*, 21.

<sup>37</sup> Cf. PETERSON, *Die Kirche*, 6: «An die Stelle der konkret-eschatologischen Bedeutung tritt die moralische. Aus der eschatologischen Leistung des "sich niedrig Machens", um im "Reich" erhöht zu werden, wird die moralische Forderung der Demut, resp. der asketischen Selbstentäußerung. Die Moralisation der konkret-eschatologischen Begriffe, die asketische Interpretation derselben, ist nur die notwendige Folge aus der Tatsache, daß das Kommen

parte d'Israele ritarda ancora l'avvento del regno o il ritorno di Cristo, e conferma invece il proseguimento della (missione della) Chiesa.<sup>38</sup> Si capisce quanto sia complesso non solo ieri, ma anche oggi, il rapporto tra i Giudei e i Gentili, tra Israele e la Chiesa riguardo alla salvezza definitiva del popolo di Dio. Ecco quanto ha scritto di recente Riccardo Di Segni, già rabbino capo di Roma, a proposito del suddetto rapporto ebraico-cristiano:

Non è un rapporto tra uguali, non è un rapporto simmetrico, come non è simmetrico il rapporto tra figlio e padre, tra chi è grande numericamente e chi è piccolo, tra chi per secoli ha dominato e chi è stato appena tollerato. Ma soprattutto l'asimmetria è legata all'essenza stessa delle due fedi: per il cristiano è impossibile una fede che non sia radicata in quella originaria di Israele, ma nella quale si manifesta l'incarnazione; per l'ebreo proprio quell'incarnazione è negazione della fede originaria. Per il cristiano l'incontro con l'ebraismo è la riscoperta delle radici della sua fede; per l'ebreo l'incontro con il cristianesimo è la scoperta di una diversità inserita nelle sue radici. Teologicamente, il cristiano non può fare a meno di Israele; l'ebreo, se non vuole negare la propria fede, deve fare a meno del cristianesimo.<sup>39</sup>

Questo ragionamento che difende un rapporto asimmetrico tra l'ebraismo e il cristianesimo è tuttavia riduttivo e pertanto va fondamentalmente posto in questione. Non è questo il nostro compito. Con Walter Kasper, possiamo soltanto osservare che

da un punto di vista storico ebraismo e cristianesimo si sono evoluti più o meno contemporaneamente fino alla loro forma storica attuale solo dopo la

Christi nicht mehr unmittelbar bevorsteht, und daß nicht mehr Juden zum Reich, sondern Heiden zur Kirche berufen werden».

<sup>38</sup> Cf. PETERSON, *Die Kirche*, 5: «Der Apostel Paulus sagt bekanntlich in Röm. 11,25, wenn die vorbestimmte Zahl der Heiden eingegangen sei, dann werde auch ganz Israel gerettet werden. Danach aber werde das Ende kommen. Die zweite Ankunft Christi ist also mit der Bekehrung des jüdischen Volkes aufs engste verbunden. Man kann geradezu behaupten, daß die Juden durch ihren Unglauben die Wiederkunft Christi aufhalten. Indem sie aber die Wiederkunft des Herrn aufhalten, verhindern sie das Kommen des Reiches und begünstigen sie notwendig den Fortbestand der Kirche». Si veda anche *ibid.* 16. Tuttavia, il testo di san Paolo non esclude che sia l'attesa della conversione di tutte le genti a mantenere in atto l'indurimento di una parte di Israele, che sarà salvato per ultimo.

<sup>39</sup> R. DI SEGNI, *Progressi e difficoltà del dialogo dal punto di vista ebraico*, in N.J. HOFMANN - J. SIEVERS - M. MOTTOLESE (edd.), *Chiesa ed ebraismo oggi. Percorsi fatti, questioni aperte*, EPUG, Roma 2005, 20 (19-29). Cf. G. LARAS, *Prospettive ebraiche sul cristianesimo*, in *ibid.*, 31-32 (31-36); J. NEUSNER, *Ebrei e cristiani: il mito di una tradizione comune*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009.

distruzione del tempio, in un rapporto di reciproca dipendenza e differenziazione.<sup>40</sup>

Nel paragrafo seguente, vediamo come Peterson intende e chiarisce il problematico rapporto tra Israele, la Sinagoga e la Chiesa, approfondendo naturalmente quello che è stato detto prima.

### 3.1. *Dalle dodici tribù d'Israele ai dodici apostoli dell'Agnello*

Occorre ribadire che, nonostante lo sbilanciamento cristiano verso i Gentili, la salvezza viene dai Giudei (cf. Gv 4,22). In effetti, Israele è il popolo eletto (cf. Rm 11,2), in cui è nato il Messia (cf. Rm 9,5). Questi non esce da Atene, né da Roma. Il dramma è che il Messia mandato agli Ebrei ha patito l'indurimento del suo popolo ed è stato accolto dalla fede dei Gentili. Scrive Peterson a proposito di questo paradosso:

La ricchezza contenuta nella parola Israele è spiegata e, per così dire, messa ancora una volta sotto gli occhi degli Ebrei, prima che questa stessa ricchezza divenga possesso della Chiesa dei Gentili. «Dice il Signore: Israele è il mio figlio primogenito» (Es 4,22), ma il titolo di figlio passa ora dalla Sinagoga all'*Ecclesia*. La gloria di Dio dimorava in Israele, il segno della sovranità divina era visibile nel tempio di Gerusalemme, e il profeta Isaia credette di morire per aver contemplato questo splendore. Ma ecco che la gloria di Dio è tolta ai Giudei per andare a prender dimora nell'*Ecclesia* dei Gentili, ed essere attestata nel triplice *Sanctus* della liturgia. Dio ha promulgato i Testamenti (le alleanze) per Abramo, Isacco e Giacobbe, ma

<sup>40</sup> W. KASPER, *Rileggendo la dichiarazione sull'ebraismo* Nostra aetate, in ID., *Non ho perduto nessuno. Comunione, dialogo ecumenico, evangelizzazione* (I libri de Il Regno 3), EDB, Bologna 2005, 91 (75-94); cf. ID., *L'antica e la nuova alleanza nel dialogo ebraico-cristiano*, in *ibid.*, 118, nota 32. Prima del testo citato sopra (*ivi*), riassumendo la tesi di R. Di Segni e altri, il cardinale teologo tedesco aveva affermato: «Si parla di un rapporto asimmetrico tra l'ebraismo e il cristianesimo: mentre il cristianesimo non può essere definito senza fare riferimento all'ebraismo, l'ebraismo può essere definito senza fare riferimento al cristianesimo. Il cristianesimo non costituisce dunque per l'ebraismo una sfida teologica immanente. È un approccio riduttivo che va fundamentalmente posto in questione». Sull'influsso del cristianesimo sull'ebraismo, si veda anche *ibid.*, 88-89. Sul tentativo di superamento della contrapposizione tra ebraismo e cristianesimo, vedere invece W. KASPER, *L'antica e la nuova alleanza nel dialogo ebraico-cristiano*, in *ibid.*, 95-119, specialmente 107-115; J. RATZINGER/BENEDETTO XVI, *Il dialogo delle religioni e il rapporto tra ebrei e cristiani*, in ID., *Molte religioni, un'unica alleanza. Il rapporto tra ebrei e cristiani. Il dialogo delle religioni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007, 65-85, qui 76-79.

ormai questi Testamenti hanno valore soltanto per i Gentili. I Giudei non ereditano più nulla da colui che pure è l'unica ricchezza.<sup>41</sup>

Per Peterson, nella simbologia del numero dodici è racchiuso tutto il problema della Chiesa, e nella fattispecie il significato del rapporto tra Israele e la Chiesa. In effetti,

l'elezione d'Israele è vera e se l'afferma l'Apostolo lo afferma con lui la Chiesa. Giacché la Chiesa alla quale noi apparteniamo è la Chiesa *apostolica*, è la Chiesa degli apostoli che son passati dagli Ebrei ai Gentili. Passando però ai Gentili essi si son portata la Sacra Scrittura dell'antica alleanza, ed ecco la ragione per cui il nostro canone delle Sacre Scritture comprende, oltre al Nuovo, anche l'Antico Testamento.<sup>42</sup>

Per così dire,

passando ai Gentili gli apostoli si portarono dietro l'elezione d'Israele, come indicano le parole che chiudono il versetto 6. «Che non tutti quei d'Israele, questi Israele». <sup>43</sup>

Come si è detto prima, finché i «Dodici» rimasero a Gerusalemme sperando la conversione d'Israele e aspettando il ritorno del Figlio dell'uomo, non ci fu ancora alcuna Chiesa. I «Dodici apostoli» invece indicano la nuova creazione, con il volgersi ai Gentili. I «Dodici» appartengono perciò al regno messianico, mentre i «Dodici apostoli» appartengono alla Chiesa. I primi hanno ricevuto il loro potere da Gesù, gli altri dall'effusione dello Spirito Santo. Per Peterson, lo Spirito Santo appare come l'autore della dilatazione effettiva della missione di Gesù:

Il fatto che i pagani ascoltino la buona novella, diretta principalmente ad altri che a loro, è da riferirsi all'attività dello Spirito Santo. È lo Spirito Santo che fa parlare gli apostoli, il giorno di Pentecoste, nella lingua delle genti, è lo Spirito Santo che indica a Pietro, in una visione, che gli è lecito entrare anche nella casa del pagano Cornelio, sebbene costui sia impuro a giudizio degli ebrei. Per la stessa ragione, infine, il Signore risorto invita gli undici discepoli ad andare presso tutte le genti e ammaestrarle (Mt 28). La

<sup>41</sup> PETERSON, *Il mistero degli Ebrei e dei Gentili*, 16-17. Cf. PETERSON, *Der Brief an die Römer*, 271-273.

<sup>42</sup> PETERSON, *Il mistero degli Ebrei e dei Gentili*, 20.

<sup>43</sup> *Ivi*. La nuova versione de *La Sacra Bibbia* della Conferenza Episcopale Italiana (2008) traduce come segue questo versetto che altrimenti rischia di essere di difficile comprensione: «Infatti non tutti i discendenti d'Israele sono Israele» (Rm 9,6b).

chiamata dei pagani alla Chiesa è volere del Cristo risorto ad opera dello Spirito Santo; col Cristo incarnato, e inviato soltanto alle pecorelle smarrite della casa d'Israele, non sta in relazione diretta. Nell'evangelo di Giovanni (cap. 12,32) è detto: «Ed io, quando sarò innalzato da terra, trarrò tutto a me», cioè in questo caso «trarrò a me» anche i Greci che desiderano vedere Gesù<sup>44</sup>.

Il problema nella comprensione del mistero della Chiesa è che i Dodici (discepoli di Gesù) e i Dodici apostoli (nello Spirito Santo) sono identici. Secondo l'Apocalisse (21,14), le mura della Gerusalemme celeste poggiano su dodici basamenti, sopra i quali sono iscritti i nomi dei Dodici apostoli dell'Agnello. Se i Dodici non avessero creduto nell'efficacia della Spirito Santo, sarebbero rimasti presso gli Ebrei e non avrebbero accettato i Gentili. Così però non ci sarebbe stata nessuna Chiesa, ma piuttosto una setta pagano-cristiana come quella di Marcione. Accogliendo in sé l'opera dello Spirito Santo, i Dodici hanno stabilito il collegamento tra gli Ebrei e i Gentili, tra il regno e la Chiesa, tra il diritto e lo Spirito Santo<sup>45</sup>.

Quest'ultima affermazione lascia chiaramente intendere come Peterson non voglia creare uno iato tra Israele e la Chiesa, tra gli Ebrei e i Gentili. In effetti, secondo il teologo tedesco, come è legittimo che i Dodici giudici d'Israele siano diventati, grazie allo Spirito Santo, i Dodici apostoli della Chiesa dei Gentili, così è altrettanto giustificato che essi abbiano portato l'Antico Testamento come libro sacro ai Gentili, senza esigere la confor-

<sup>44</sup> PETERSON, *La Chiesa dei Giudei e dei Gentili*, 64-65. Espressa in questi termini, la tesi di Peterson ci sembra un po' eccessiva, nella misura in cui ripropone in qualche modo lo iato tra Gesù storico e Cristo risorto.

<sup>45</sup> Cf. PETERSON, *Die Kirche*, 10.11-12: «Denn als es noch keine Kirche gab, als man in Jerusalem auf die Bekehrung Israels hoffte und die Wiederkunft des Menschensohnes erwartete, da gab es nur "die Zwölfe", δωδεκα, die in Jerusalem residierten. Der Ausdruck: "zwölf Apostel" zeigt dagegen das Neue, die Hinwendung zu den Heiden an. "Die Zwölfe" gehören zum messianischen Reich, "die zwölf Apostel" aber gehören zur Kirche. [...] "Die Zwölfe" haben ihre Gewalt von Jesus unmittelbar auf Grund von rechtlicher Delegation empfangen, "die zwölf Apostel" dagegen auf Grund dessen, daß sie den heiligen Geist empfangen haben. Das Problem der Kirche ist in diesem einen entscheidenden Faktum beschlossen, daß "die Zwölfe" mit "den zwölf Aposteln" identisch sind. [...] Hätten die Zwölfe der Wirksamkeit des heiligen Geistes nicht geglaubt, wären sie bei den Juden geblieben und hätten sie die Heiden nicht angenommen, dann hätte es keine Kirche gegeben, sondern nur eine heidenchristliche Sekte, für die, wie etwa für Markion, Paulus und Jesus zu einer unerkennbaren Einheit zusammengefließen wären. Damit aber, daß die Zwölfe dem heiligen Geiste geglaubt haben, haben sie die Verbindung zwischen den Juden und den Heiden, zwischen dem "Reich" und der Kirche, zwischen "den Recht" und dem heiligen Geist hergestellt».

mazione incondizionata alla legge di Mosè. Il passaggio viene operato non secondo la lettera, ma secondo lo Spirito. La trasposizione di tutti i concetti cristiani primitivi è solo il riflesso del fatto che i Dodici, mossi dallo Spirito Santo, hanno lasciato Gerusalemme per portare il vangelo ai Gentili. Da questa situazione concreta dei Dodici da cui è nata la Chiesa, scaturisce un rapporto di fede che contempla la stessa Chiesa visibile come oggetto e soggetto della fede ieri come oggi.<sup>46</sup> La vera Chiesa si trova dove c'è la legittimità, cioè il collegamento con la successione apostolica che risale a Cristo stesso, e la fede che, nello Spirito Santo, conduce a prendere delle decisioni autonome. Dall'interazione di queste due caratteristiche distintive possiamo parlare della Chiesa apostolica, ossia della Chiesa *tout court*. Per Peterson, infatti, risulta impossibile eludere la condizione dei Dodici perché non si può ritornare al giudeo-cristianesimo né andare verso una specie di paolinismo marcionita. Siamo quindi vincolati storicamente e teologicamente alla decisione degli apostoli di lasciare Gerusalemme e di rivolgersi alle genti. Perciò, ci si allontana dai Dodici e dalla Chiesa quando si abbandonano la legittimazione apostolica, i ministeri ecclesiali e il diritto ecclesiastico. Inoltre, nella possibilità di prendere delle decisioni dogmatiche si riflette la permanente libertà degli apostoli guidati dallo Spirito Santo (cf. At 15,28).<sup>47</sup>

<sup>46</sup> Cf. PETERSON, *Die Kirche*, 12: «Wenn es berechtigt war, daß die zwölf Richter der Stämme Israels, kraft heiligen Geistes, zu zwölf Aposteln der Heidenkirche geworden sind, dann war es auch berechtigt, daß sie das Alte Testament als das heilige Buch zu den Heiden brachten, ohne doch die wörtliche Erfüllung des mosaischen Gesetzes von ihnen zu verlangen. Dann war es theologisch zulässig, daß sie die Juden-christlich-palästinensische Überlieferung vom irdischen Leben Jesu, samt der Sammlung von Herrenworten, der Heidenkirche übermittelten und es nicht bei einem bloß pneumatischen Christus bewenden ließen. Die eigentümliche Transposition aller urchristlichen Begriffe [...] ist nur der Reflex dieser einen entscheidenden Tatsache, daß "Zwölfe" es gewagt haben – auf Weisung des heiligen Geistes hin –, Jerusalem zu verlassen und zu den Heiden zu gehen. In dieser konkreten Situation "der Zwölfe", auf der die Kirche genetisch hervorgegangen ist, gründet zugleich das Faktum, daß es ein Glaubensverhältnis zur Kirche gibt, die – obwohl sichtbar – doch heute noch, wie damals, ein Gegenstand des Glaubens ist».

<sup>47</sup> Cf. PETERSON, *Die Kirche*, 13-14: «Denn wahre Kirche ist nur da, wo beides sich findet: Die Legitimität, in Rechtsnachfolge "der Zwölfe", die sich unmittelbar vom Herrn herleitet und ein Glaube, der, wie bei "den zwölf Aposteln", genötigt ist auf Grund des heiligen Geistes selbständige Entscheidungen zu treffen. Keines dieser beiden Merkmale darf fehlen, weder die rechtliche Legitimität noch die pneumatische Freiheit. Erst die Verbindung dieser beiden Kennzeichen macht die Kirche überhaupt zur apostolischen Kirche und somit zur Kirche überhaupt. [...] Wir können die Situation "der Zwölfe" nicht umgehen. Wir können

### 3.2. *Israele, la Sinagoga e la Chiesa*

Secondo le ultime battute del trattato *Die Kirche* di Peterson, il carattere equivoco che cela il significato della Chiesa si chiarisce nel suo rapporto con il regno. Tale ambiguità dovuta presumibilmente alla non conversione degli Ebrei che ritarda il ritorno del Signore e rallenta l'avvento del regno, viene superata quando si riconoscono le conseguenze del passaggio dei Dodici da Gerusalemme ai Gentili e quando si crede nella Chiesa una e apostolica alla quale Dio ha chiamato i Gentili, affinché, una volta comple(ta)to il loro numero, si converta Israele e venga la fine (cf. Rm 11,25-26).<sup>48</sup> Leggendo il commento di Peterson ai capitoli IX-XI della lettera ai Romani, si capisce quanto sia complesso il rapporto tra la Sinagoga e la Chiesa per lo stesso Paolo. In effetti, secondo Peterson,

il problema della Sinagoga e della Chiesa è per Paolo un problema reale, personale, del quale s'impadronisce affrontandolo direttamente e dandogli

weder zurück in das Judenchristentum, noch über "die Zwölfe" hinaus, nach Art des Mar-kionitischen Paulinismus. Wir sind genau an dieselbe Stelle gebannt, wo auch "die Zwölfe" ihre Entscheidung treffen mußten. [...] In dieser Entscheidung "der Zwölfe" gründet, ich wiederhole es noch einmal, die Kirche, sowohl historisch wie theologisch angesehen, und darum kann nur dieses die Aufgabe der Kirche sein, die Entscheidung "der Zwölfe" in allen späteren Situationen der Kirche festzuhalten und zu wiederholen. Man hält die Entscheidung "der Zwölfe" dann nicht fest, wenn man auf Legitimität, kirchliche Ämter und Kirchenrecht verzichtet. Man hält aber auch die Entscheidung "der Zwölfe" nicht fest, wenn man der Meinung ist, daß es keine dogmatischen Entscheidungen der Kirche geben dürfe, daß vielmehr allein die heilige Schrift Artikel des Glaubens aufzustellen habe. In der Möglichkeit der Kirche zu dogmatischen Entscheidungen spiegelt sich vielmehr grade die aus dem heiligen Geist stammende Freiheit "der zwölf Apostel" wieder». Si veda anche PETERSON, *Theologie und Theologen. Texte*, 606: «Sukzession verbürgt die Legitimation in der Kirche»; E. PETERSON, *Der erste Brief an die Korinther und Paulus-Studien* (Erik Peterson Ausgewählte Schriften 7), Echter Verlag, Würzburg 2006, 132-140 (Exkurs: *Stellvertretung Christi, Apostolat und Sukzession*).

<sup>48</sup> Cf. PETERSON, *Die Kirche*, 16: «Die Zweideutigkeit, die der Kirche anhaftet, erklärt sich aus dem Ineinander von Reich und Kirche. Verursacht ist diese Zweideutigkeit, die einen Moralisten wie Nietzsche an allen christlichen Begriffen immer wieder erregt hat, durch den Unglauben der Juden. Solange sie verstockt bleiben, wird auch die Wiederkunft des Herrn und das Kommen des Reiches auf sich warten lassen. Wir überwinden aber die der Kirche anhaftende Zweideutigkeit in uns selber nur damit, daß wir uns in die Entwicklung, die "die Zwölfe" von Jerusalem zu den Heiden hingeführt hat, hineinstellen und mit "den Zwölfen", auf Wirkung des heiligen Geistes hin, an die Eine apostolische Kirche glauben, zu der Gott die Heiden berufen hat, damit, wenn ihre Zahl voll ist, auch ganz Israel selig werde und danach das Ende komme».

forma di attualità; e nello stesso tempo – non dimentichiamolo – come apostolo di Gesù Cristo. Essere apostoli, infatti, non significa semplicemente essere inviato ai Gentili, ma essere inviato *dagli Ebrei* ai Gentili.<sup>49</sup>

Come abbiamo visto sopra accennando al commento di Rm 9,6, il problema della Sinagoga e della Chiesa tocca la questione dell'elezione d'Israele e della sua sorte. Ora, questa elezione non è mai stata revocata, perché Dio non può contraddirsi (cf. Rm 9,6a). Ma come continua oggi nei suoi figli? Intanto, per Paolo, non tutti i discendenti d'Israele sono Israele (cf. Rm 9,6b). In altre parole, come suggeriscono i versetti successivi, il vero popolo della promessa, ossia l'Israele di Dio (cf. Gal 6,16), che è poi l'Israele secondo lo Spirito, si contrappone all'Israele secondo la carne (cf. 1Cor 10,18). Peterson lo ribadisce interpretando le affermazioni di Paolo sui figli di Abramo, Ismaele e Isacco. Da quest'ultimo, nato da Sara, la donna libera, si capisce che non è la filiazione carnale sola che costituisce la vera discendenza di Abramo secondo la promessa divina. Eccone l'ingegnosa e vigorosa spiegazione:

Vera filiazione c'è solo dove c'è la promessa. Nell'ordine naturale non ci sono né figli di Abramo, né figli di Dio. Nella promessa e per questa le caratteristiche di figli di Abramo e di figli di Dio sono sottratte all'ordine naturale per diventare qualcosa di soprannaturale, di spirituale. Quanto meravigliosa dunque la nascita d'Isacco, prodotta in virtù d'una promessa e senza alcuna delle condizioni naturali verificatasi per la nascita d'Ismaele!<sup>50</sup> Vecchio era Abramo e sterile Sara. E con tutto ciò, ecco, è nato Isacco. Che altro significato possiamo vedervi se non che siamo in presenza di un miracolo, di un avvenimento soprannaturale? In Galati, 4,21-31, San Paolo ha dimostrato che Isacco è il prototipo di tutti i cristiani. I quali sono i figli della promessa, i figli non già della serva, ma della donna libera. Tutto diventa chiaro se si è compreso che san Paolo vuol far risaltare la differenza fra ordine naturale e ordine soprannaturale. Ismaele appartiene all'ordine naturale, Isacco all'ordine soprannaturale. È questo il motivo per cui Isacco

<sup>49</sup> PETERSON, *Il mistero degli Ebrei e dei Gentili*, 18. Secondo Peterson, il pensiero di san Paolo in Rm 9-10 s'impenna su due concetti: (a) la Chiesa è il vero Israele e (b) l'Israele carnale, la Sinagoga, sopravvivrà insieme alla Chiesa (cf. PETERSON, *La Chiesa dei Giudei e dei Gentili*, 67 ss.).

<sup>50</sup> La traduzione italiana citata (cf. PETERSON, *Il mistero degli Ebrei e dei Gentili*, 22) parla di «Israele» verosimilmente per errore. Abbiamo sostituito Israele con «Ismaele», seguendo il testo originale: «Alle natürlichen Voraussetzungen, die bei der Geburt *Ismaels* gegeben waren, fehlten» (PETERSON, *Die Kirche aus Juden und Heiden*, in ID., *Theologische Traktate*, 148).

è diventato il modello dei credenti in Cristo, mentre Ismaele è il capostipite degli Ebrei che preferiscono la discendenza carnale di Abramo. Al pari di Isacco, noi siamo figli della promessa; gli Ebrei, al contrario, sono i figli della carne, scacciati nel deserto con Agar e Ismaele.<sup>51</sup>

Occorre, tuttavia, andare oltre. La filiazione della promessa si ottiene ora dallo Spirito Santo, mediante il battesimo. Ciò significa che il nuovo popolo di Dio non è più uscito dal seno materno di Sara, ma piuttosto dal seno materno del fonte battesimale. In questo senso, per Peterson,

tutte le concezioni relative al matrimonio, alla procreazione, alla progenie, che tanta importanza hanno presso gli Ebrei e che sembrano rivestite d'una promessa divina; tutte queste concezioni, dico, passano alla Chiesa e ricevono ora il loro senso proprio, nuovo, trasparente, «pneumatico». Dal matrimonio giudaico si passa al mistero delle nozze del Cristo con la Chiesa, celebrato nel battesimo; dalla procreazione ebraica si passa alla generazione soprannaturale in virtù dell'acqua del battesimo, espressa con forza incomparabile dal rito della benedizione del fonte battesimale; dalla nozione di progenie di Abramo si passa alla nozione di progenie di Dio. Questi dati del dogma, della lingua e della liturgia della santa Chiesa non sono creazioni arbitrarie, ma rappresentano *nella* Chiesa quel che è stato prefigurato in Israele.<sup>52</sup>

<sup>51</sup> PETERSON, *Il mistero degli Ebrei e dei Gentili*, 21-22. Cf. PETERSON, *La Chiesa dei Giudei e dei Gentili*, 65-66 e 71-73.

<sup>52</sup> PETERSON, *Il mistero degli Ebrei e dei Gentili*, 23. In un altro testo, Peterson ricorda a questo riguardo un'*Altercatio Ecclesiae et Synagogae*, falsamente attribuita a sant'Agostino, che mette in rilievo la forma giuridica della controversia fra Chiesa e Sinagoga: «Gli Ebrei vogliono ottenere mediante un processo ciò che per opera di Cristo hanno perduto per sempre. Nella Sinagoga dunque si considera il possesso in un senso ben diverso da quello che gli è dato nella Chiesa. Al contrario di quel che avviene nella Chiesa, gli Ebrei vedono nella ricchezza promessa ai patriarchi un bene carnale, e non un bene spirituale. Ma la ricchezza che la Sinagoga ha ottenuto non ha più niente a che fare con la promessa ed è considerata alla stessa stregua delle monete per le quali Gesù fu tradito» (PETERSON, *La Chiesa dei Giudei e dei Gentili*, 73). Sul ruolo dello *Pneuma* nel passaggio da Israele alla Chiesa, si veda PETERSON, *Der Brief an die Römer*, 276-277: «Wo aber das *Pneuma* ist, da erbt die Kirche den Tempelkult von Jerusalem. Und wo das *Pneuma* ist, da erbt sie das Gesetz, denn sie versteht es aus dem *Pneuma*. Und wo das *Pneuma* ist, da sind auch die Patriarchen die Stammväter des neuen Volkes Gottes. Da ist Abraham der Vater aller an Christus Gläubigen und Isaak der Prototyp der Verheißungskinder. Wo das *Pneuma* ist, da sind die διαθήκαι (Verfügungen), da ist der Sohnestitel und da ist die δόξα Gottes am Leibe Christi, welcher ist die Kirche. Wo das *Pneuma* ist, da ist das Alte Testament und da ist Christus, der aus der jüdischen Jungfrau Geborene, vom *Pneuma* Gottes aber Gezeugte».

Il nostro autore ammette, quindi, giustamente:

Sono fatti, questi, che vanno compresi teologicamente, e partendo dal mistero della Chiesa composta di Ebrei e di Gentili. No, la parola di Dio non è stata vana; no, Israele è stato veramente eletto, ed ecco la ragione per cui fino a oggi Abramo vede la sua discendenza fatta rinascere nel santo battesimo. Ecco perché c'è una filiazione nella Chiesa e la gloria di Dio è nella Chiesa; ecco perché ci sono i Testamenti di Dio, la legge, il culto, i Padri e anche il Messia secondo la carne.<sup>53</sup>

La stessa demarcazione tra la Sinagoga e la Chiesa si vede tra i figli di Isacco, Esaù e Giacobbe. Il fatto che il maggiore sia stato sottomesso al minore (cf. Rm 9,12 → Gn 25,23) suggerisce la preferenza della Chiesa alla Sinagoga, confermando che Dio agisce sempre secondo la sua elezione, non in vista dell'ordine naturale, ma dell'ordine soprannaturale. Perciò, il popolo di Dio, il «vero Israele», ossia la Chiesa, non si costituisce su basi fornite dall'ordine naturale, come la Sinagoga, ma in base alla promessa e all'elezione. Il simbolismo allegorico e tipologico praticato nell'esegesi della Sacra Scrittura da san Paolo e dai Padri della Chiesa attesta che di fronte all'Israele carnale si è levato ormai l'Israele soprannaturale che è nell'*Ecclesia*.<sup>54</sup> Dio si dimostra sovraneamente libero e chiama i suoi figli alla libertà, appunto perché dove c'è lo Spirito del Signore, c'è libertà (cf. 2Cor 3,17).

Se la promessa si è realizzata nella Chiesa composta di Giudei e di Gentili, questo non significa che la Sinagoga sia definitivamente fuori gioco, nonostante il suo indurimento. Ecco la lunga spiegazione che dà Peterson nel suo commento a Rm 9,24, secondo cui Dio ha chiamato non solo tra le genti, ma anche e innanzitutto tra i Giudei:

<sup>53</sup> PETERSON, *Il mistero degli Ebrei e dei Gentili*, 23-24. Sull'«eredità» della Chiesa come «vero Israele» e la necessaria trasformazione di quest'ultimo, si veda ID., *La Chiesa dei Giudei e dei Gentili*, 67-71.

<sup>54</sup> Cf. PETERSON, *Il mistero degli Ebrei e dei Gentili*, 24-27; ID., *Der Brief an die Römer*, 278-282, per es. 279: «Die Kirche ist das wahre Israel, denn nicht auf Grund der natürlichen Ordnung der Fortpflanzung existiert sie, sondern auf Grund der übernatürlichen Auswahl, die sich in der Berufung der Söhne Gottes zum Heil und ihrer übernatürlichen Geburt in der Taufe und der Totenaufstehung bekundet. Söhne Abrahams waren nach jüdischer Theorie die leiblichen Abkommen Abrahams, und auf Grund von Leibesabstammung wurde der Segen Abrahams geerbt. In der Kirche gibt es dagegen keine leibliche Abstammung von Christus, die etwa das Volk der Christen konstituierte».

La predestinazione dell'*Ecclesia* alla gloria vuole che l'invito a entrar nell'*Ecclesia* sia indistintamente rivolto a Giudei e Gentili. La vocazione dei *Gentili* a entrare a far parte del popolo di Dio, sopprime la distinzione *giudaica* fra Giudei e Gentili. Ma è ugualmente superata l'idea ebraica di elezione secondo la quale questo popolo è l'*unico* eletto, in contrapposizione a tutti i popoli della terra. Quanto l'idea «carnale» dell'elezione sia superata lo dimostra il fatto che sono chiamati a far parte dell'*Ecclesia* Giudei e Gentili. Ma la vocazione dei Gentili a popolo di Dio non è un semplice ampliamento numerico, che si potrebbe attribuire a uno slancio di generosità, grazie al quale anche dei Gentili sarebbero stati accolti fra il popolo di Dio. No, perché vi sia vocazione dei Gentili, è necessario che l'idea giudaica dell'elezione sia già superata. Ora questa vocazione è possibile solo nel tempo escatologico. Nel tempo del mondo, solo Israele è e rimane il popolo eletto, nessuno dei popoli pagani potrebbe mai essere accolto nel popolo di Dio, e nemmeno potrebbe tentare di prendere il posto del popolo eletto. Ma il tempo della Chiesa è il tempo escatologico, iniziato da quando i Gentili sono stati chiamati a far parte del popolo di Dio. Ciò non è sempre ben compreso. Se san Paolo afferma che l'elezione d'Israele non è fallita, è perché egli crede fermissimamente che la parola di Dio non è stata vana. Solo che l'elezione deve essere intesa dal punto di vista dello spirito e non della carne, escatologicamente e non storicamente. Allora si comprenderà come Ebrei e Gentili appartengono all'Israele eletto, quale ci appare nell'*Ecclesia*. Infatti allo stesso modo che non tutti quelli che discendono d'Israele appartengono a Israele, così – di conseguenza – anche quelli che non sono Israeliti di nascita possono appartenere a Israele. Poiché non la nascita carnale ma la seconda nascita opera l'incorporazione all'Israele spirituale, ecco che anche i Gentili possono essere chiamati a entrare nell'*Ecclesia*. Invero in questa frase è espressa ben più di una semplice «possibilità».<sup>55</sup>

<sup>55</sup> PETERSON, *Il mistero degli Ebrei e dei Gentili*, 34-35; cf. ID., *Der Brief an die Römer*, 291-293. Si veda anche PETERSON, *La Chiesa dei Giudei e dei Gentili*, 66-67: «Al concetto di elezione divina corrisponde la fede dei pagani, da non confondersi con lo zelo degli Ebrei per la legge, per cui non da Dio ma dagli stessi Giudei sembra essere stato eletto Israele. Come soltanto la fede è correlativa al concetto di elezione divina, così appartiene al popolo pagano che crede in Cristo l'attributo di eletto, e non invece al popolo ebraico che si fonda, anziché sulla fede, sull'adempimento della legge. Intanto Gesù è apparso tra gli Ebrei e ha preteso da loro la fede, in quanto è diventato la pietra d'inciampo in Sion. Gli Ebrei che gli rifiutarono fede, hanno inciampato contro questa pietra, mentre i pagani che hanno creduto in lui non sono stati delusi. In questo senso non esiste alcuna differenza fra Giudei e Greci. Ognuno che crede nel Cristo, ebreo o pagano, sarà salvato. Ognuno che crede nel Cristo, ebreo o pagano, appartiene a Israele. Anche se con questo si può dimostrare che in tal modo colui che ha creduto nel Cristo – nella Chiesa – è il vero Israele e che perciò la missione del Cristo e degli apostoli che si rivolgevano a Israele non è stata vana, rimane sempre per Paolo un

Mentre i Gentili sono entrati nell'*Ecclesia*, l'Israele secondo la carne ha urtato contro la pietra d'inciampo ed è caduto (cf. Rm 9,32). Questa pietra è Cristo di cui i Giudei si sono scandalizzati e che ha eccitato la loro collera. Anziché credere in lui, hanno atteso giustizia dalla legge e dalle opere. Non avendo la legge mosaica, in un certo qual modo i Gentili sono più favoriti dei Giudei, perché non tendono verso una giustizia secondo la legge. Essi possono quindi scoprire facilmente il presupposto della legge: la fede, la pietra di Sion che è Gesù Cristo. Inoltre, la vocazione dell'Israele spirituale non si fonda sulla filiazione di Abramo secondo la carne, e quindi sull'esecuzione naturale della legge, ma sulla fede soprannaturale. Il vero Israele è perciò l'*Ecclesia*,

fondata sulla santa pietra del Cristo, consapevole di non portare in se stessa il proprio fondamento, cosciente che il suo fondamento non è nella filiazione carnale di Abramo, o nell'esecuzione naturale di qualche prescrizione della legge. *L'Ecclesia* che non si considera come frammento dell'ordine naturale, del tempo storico, del tempo terreno – foss'anche un frammento privilegiato di quest'ordine naturale –, ma che, al contrario, sa di essere chiamata per la misericordia di Dio e promessa per bocca dei profeti alla fine dei secoli, quando ogni cosa sarà sospesa al giudizio di Dio, nella collera e nell'amore, nell'indurimento e nella misericordia. Ma questo giudizio non è ancora venuto. La longanimità di Dio sopporta sempre «i vasi di collera». La Sinagoga, pur mormorando, si tien sempre vicina all'*Ecclesia*.<sup>56</sup>

La Chiesa non solo spera, ma anche prega per la conversione degli Ebrei, seguendo l'esempio dell'apostolo Paolo (cf. Rm 10,1). Purtroppo, gli Ebrei continuano a cercare la giustizia propria, quella naturale secondo la legge e le opere, e non quella di Dio. In effetti, il termine della legge è

fatto doloroso, che la maggioranza dei Giudei che sono tali in forza della nascita, siano sordi all'annuncio del Cristo».

<sup>56</sup> PETERSON, *Il mistero degli Ebrei e dei Gentili*, 37-38; cf. ID., *Der Brief an die Römer*, 294-296. Cf. PETERSON, *La Chiesa dei Giudei e dei Gentili*, 67: «Secondo Paolo, l'incredulità degli Ebrei dipende dal fatto che essi hanno inciampato alla pietra posta in Sion. Eppure il loro inciampare – che d'altro non si tratta – è stato una fortuna per i pagani. Ha dato agli apostoli la possibilità di annunciare ai Gentili la buona novella. Israele rimane alla radice dell'olivo divino in cui i pagani sono stati innestati soltanto come ramoscelli. Ma poiché è così, non può essere altrimenti, e alla fine dei giorni tutto Israele sarà credente e sarà salvato. In questa profezia escatologica, per cui tutto Israele sarà credente – cosa non detta di altri popoli – si esprime ancora una volta il concetto che Gesù e gli apostoli si sono rivolti in primo luogo al popolo ebraico».

Cristo e la vera giustizia è data a chiunque crede (cf. Rm 10,3-4).<sup>57</sup> Inoltre, se il comandamento rimane nella Sinagoga, nella Chiesa è presente invece la Parola, cioè il *Logos* che è nel cielo e nell'abisso ed è annunciato al mondo intero per mezzo degli apostoli. La Parola predicata e accolta nella fede reca la salvezza, non nel tempo del mondo, ma nel tempo escatologico mediato ora nell'ordine soprannaturale della Chiesa. Questa Parola apostolica è rivolta a tutti, e a tutti conferisce la salvezza (cf. Rm 10,11-13). In questo senso, l'incredulità d'Israele ha qualcosa di inspiegabile, anche se la fede, la confessione, la predicazione e l'incredulità sono state profetizzate (cf. Rm 10,14-21). Per Peterson, questo significa che

la fede della Chiesa, come l'incredulità della Sinagoga, non sono fenomeni che si verificano nel tempo della storia, non sono avvenimenti storici e naturali, bensì manifestazioni che si producono nel tempo della rivelazione, nel tempo escatologico, e appunto come tali sono state profetizzate.<sup>58</sup>

Nonostante la sua incredulità, Israele non è stato ripudiato da Dio, che l'ha scelto fin da principio (cf. Rm 11,1 ss.).<sup>59</sup> In effetti, ci sono Ebrei che si convertono, tra cui lo stesso Saulo-Paolo e incarnano la speranza della conversione definitiva d'Israele e il compimento della Chiesa. Esiste quindi un «resto», una «riserva» che spiega così la gratuità dell'elezione di Dio. A giusto titolo Peterson ribadisce che i Giudei cristiani non possono pretendere di essere la «riserva» in virtù della discendenza carnale da Abramo e dell'esecuzione dei comandamenti della legge mosaica, ma in virtù dell'«elezione di grazia» (*Gnadenauswahl*).<sup>60</sup> Essi soli hanno comun-

<sup>57</sup> Cf. PETERSON, *Il mistero degli Ebrei e dei Gentili*, 39-41; ID., *Der Brief an die Römer*, 296-300.

<sup>58</sup> PETERSON, *Il mistero degli Ebrei e dei Gentili*, 48. Per altri particolari, si veda anche ID., *Der Brief an die Römer*, 300-312.

<sup>59</sup> Ecco come Peterson riassume il contenuto di Rm 11: «Der Inhalt des Kapitels ist: Gott hat nicht sein ganzes Volk verworfen, da eine ziemlich große Zahl sich bekehrt hat (11,2-7), und wenn die anderen sich verhärtet haben (11,8-10), so ist diese Verhärtung ebensowenig endgültig wie die Strafen, die Israel einst getroffen haben. Sein Widerstand gegen das Evangelium erlaubt den Heiden den Eintritt in die Kirche (11,11-24), aber nach den Heiden wird auch Israel den Weg zurück finden (11,25-29). Israel mußte ungehorsam sein, damit es auch ein Gegenstand des göttlichen Erbarmens werden könnte. Denn Erbarmen ist das letzte Wort im Reichtum und in der Weisheit Gottes (11,30-32)» (PETERSON, *Der Brief an die Römer*, 312-313).

<sup>60</sup> Cf. PETERSON, *Il mistero degli Ebrei e dei Gentili*, 50. Altrove, dice ugualmente PETERSON, *Der Brief an die Römer*, 313.314: «...der bekehrte Jude ist für die Kirche das Angeld auf

que ottenuto quello che cercavano tutti i Giudei. Coloro che non si sono convertiti, al contrario, sono stati induriti. Non vogliono comprendere affatto la testimonianza della Chiesa. L'indurimento di (una parte di) Israele che non durerà per sempre ha provocato l'annuncio della salvezza alle genti (cf. At 13,46). Ma vedendo le genti entrare nella Chiesa, Israele è diventato geloso. Peterson illustra questo fatto ricordando che nella concezione giudaica, Israele si considera come una donna davanti a Dio, la sposa legittima di Dio:

Ma se Dio preferisce a Israele un'altra donna, Israele si ingelosisce. Ora è avvenuto che Dio ha preferito la vergine, l'*Ecclesia*, a Israele sua moglie.<sup>61</sup>

L'apostolo Paolo spera che dalla gelosia d'Israele venga la voglia di conversione. Pur evangelizzando i pagani, Paolo non cessa quindi di pensare agli Ebrei, suo popolo. Se il loro rifiuto ha causato la riconciliazione del mondo con l'annuncio del vangelo alle genti, la loro conversione invece sarà una premessa alla risurrezione dei morti. Ecco come Peterson spiega questo versetto di Rm 11,15:

La conversione definitiva d'Israele sarà seguita dalla risurrezione di tutti i morti e dalla fine del mondo. Di maniera che, inversamente, la fine del mondo, la risurrezione generale dei morti e la rivelazione della pienezza di gloria divina, tutto questo è paralizzato per l'incredulità d'Israele.<sup>62</sup>

In quanto popolo di Dio, Israele rimane sempre agli albori della salvezza, nella misura in cui per essere salvati, i Gentili sono innestati in esso, che porta sempre la radice dell'ulivo di Dio. Infatti, i Gentili non appartengono al popolo di Dio per natura, come i Giudei. In altre parole, il pagano non

die endgültige Bekehrung Israels und die Vollendung der Kirche. Der Bekehrte Jude in der Kirche ist ein Denkmal der Hoffnung auf die Vollendung, auf das Kommen des Vollkommenen. [...] Da Gott sein Volk nicht verstoßen hat, soll an dem Rest gezeigt werden, der auf Grund von Gnadenauswahl in der Kirche vorhanden ist. Jeder wahrhaft bekehrte Jude ist ein Beweis dafür, daß Gott sein Volk nicht verstoßen hat. [...] Es ist die eschatologische Auswahl mit der χάρις (Gnade), die allen denen zuteil wird, die nicht auf ihre fleischliche Abkunft von Abraham und die Gesetzeserfüllung pochen, sondern die an den Glauben, der der Herr des neuen Äons ist».

<sup>61</sup> PETERSON, *Il mistero degli Ebrei e dei Gentili*, 52; cf. ID., *Der Brief an die Römer*, 312.316-317.

<sup>62</sup> PETERSON, *Il mistero degli Ebrei e dei Gentili*, 54; cf. ID., *Der Brief an die Römer*, 318-319.

partecipa per propria natura alla grande famiglia dei figli di Abramo, ma unicamente per la sua fede. Se perde questa sua fede, il pagano ripiomba nella barbarie del paganesimo, mentre l'ebreo che non crede in Cristo non cessa di appartenere al nobile ulivo di Dio. Del resto, l'incredulità d'Israele è temporanea. Essa durerà finché tutte le genti non si saranno convertite (cf. Rm 11,23-26). Intanto, Peterson rammenta la doppiezza degli Ebrei:

Il Giudeo è nemico di Dio in quanto ha disobbedito all'Evangelo. Tale inimicizia torna a nostro vantaggio, a vantaggio dei Gentili. Ma è amato da Dio in virtù dell'elezione nei Padri. Ecco perché tutta la vita dell'Ebreo è doppia e l'ambiguità di questa vita non cesserà che quando tutto Israele sarà divenuto credente e che nostro Signore sarà ridisceso dal cielo.<sup>63</sup>

La storia della salvezza conosce un crescendo, che comprende in modo dialettico i Giudei e i Gentili (cf. Rm 11,28-32): la disobbedienza dei Giudei ha permesso ai Gentili un tempo disobbedienti di ottenere misericordia, e questa misericordia ricevuta dai Gentili ha reso disobbedienti i Giudei affinché anch'essi ottengano misericordia.<sup>64</sup> Tutti sono chiamati a entrare definitivamente nel popolo eletto, perché tutti hanno disobbedito. In effetti, secondo san Paolo, che parla come profeta cristiano o come teologo che gode del carisma della sapienza, Dio ha rinchiuso tutti nella disobbedienza per essere misericordioso verso tutti (cf. Rm 11,32). Viene così rivelata la profondità della ricchezza, della sapienza e della conoscenza di Dio (cf. Rm 11,33), come nota con acutezza Peterson:

La crescente intensità di espressione in san Paolo si spiega in definitiva con l'azione iperbolica dello stesso Iddio che si manifesta nell'appello, rivolto ai Giudei e ai Gentili, a essere il popolo di Dio. Sicché il segreto dell'*Ecclesia ex Judaeis et Gentilibus* altro non è che il segreto della misericordia divina.<sup>65</sup>

<sup>63</sup> PETERSON, *Il mistero degli Ebrei e dei Gentili*, 57; cf. ID., *Der Brief an die Römer*, 319-323.

<sup>64</sup> Ecco come Peterson spiega Rm 11,30-31: «Die ganze Beziehung zu Christus ist bei den Juden also dialektischer als bei den Heiden. Der Heide ist ursprünglich ungehorsam und wird dann von Gottes Erbarmen gefaßt, der Jude aber muß durch das σκάνδαλον erst ungehorsam gemacht werden, damit auch er das Erbarmen erfahren kann» (PETERSON, *Der Brief an die Römer*, 324-325, qui 325).

<sup>65</sup> PETERSON, *Il mistero degli Ebrei e dei Gentili*, 59; cf. ID., *La Chiesa dei Giudei e dei Gentili*, 73-77; ID., *Der Brief an die Römer*, 323-330.

### 3.3. La dimensione storica ed escatologica della Chiesa

Abbiamo insistito seppur indirettamente sull'inizio della Chiesa già nella vita storica di Gesù e la sua manifestazione vera e propria dopo la Pentecoste, quando, mossi dallo Spirito Santo, i Dodici (diventati) apostoli hanno predicato la buona notizia continuando la missione di Gesù. Peterson scorge in questo frattempo, in attesa del ritorno del Signore, la dimensione escatologica della Chiesa. Più precisamente, per «tempo escatologico», Peterson intende «il tempo che ha avuto inizio con la prima venuta del Cristo e finirà con la sua seconda venuta». Lo chiama «tempo escatologico» perché è «specificamente ordinato al fine (all'ἔσχατον)».<sup>66</sup> Come la prima venuta di Cristo ha avuto luogo presso gli Ebrei, così per Peterson, anche la seconda è inconcepibile senza di loro: il compimento della nostra salvezza non può teologicamente fare a meno della conversione d'Israele, che ha condannato all'insuccesso la prima venuta di Cristo. In questo senso, la conversione d'Israele segna la fine dei tempi, e quindi del «frattempo» tra le due venute di Cristo.<sup>67</sup>

<sup>66</sup> PETERSON, *Il mistero degli Ebrei e dei Gentili*, 82, nota 30. Ecco come, riferendosi a Charles Journet, Yves Congar presenta il significato – a suo parere parziale – del «tempo escatologico» in Peterson: «Il [Ch. Journet] se réfère à une définition de Peterson qui insiste sur un aspect seulement de l'eschatologie: "J'appelle *temps eschatologique* le temps qui a commencé avec la première venue du Christ et qui se termine avec sa seconde venue. Je l'appelle temps eschatologique parce qu'il est spécifié, ordonné à la fin (à l'*eschaton*)...". Ce texte, auquel s'en tient à peu près Journet, envisage l'eschatologie par le côté où elle est déjà présente, côté très authentique à coup sûr, mais non pas celui où elle comporte encore attente d'une consommation, d'une plénitude: consommation et plénitude qui font partie de la notion intégrale de Royaume de Dieu» (Y.M.-J. CONGAR, *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques* [Unam Sanctam 41], Cerf, Paris 1963, 668).

<sup>67</sup> Cf. PETERSON, *Der Brief an die Römer*, 327.328.329: «Die Juden sind an der ersten Ankunft Christi wesentlich beteiligt, denn Christus kommt ja zu den Juden und nicht zu den Heiden. Er wird von einer jüdischen Jungfrau geboren und von den Juden in einer – wie ihnen schien – höchst gerechten Weise getötet (man bedenke, es hat einen regelrechten Prozeß gegen Jesus gegeben; er wurde nicht etwa Heimlich umgebracht). [...] Wie aber keine erste Ankunft Christi ohne die Juden geben konnte, so können sie auch bei seiner zweiten Ankunft nicht entbehrt werden. Wie Christus nur zu den Juden gekommen ist, so kann er auch nur zu den Juden *wieder* kommen. Es hat einen tiefen Sinn, wenn die Alte Kirche als den Ort der zweiten Ankunft Jesu sich Jerusalem gedacht hat. Die Vollendung unseres Heils ist ohne die Bekehrung Israels theologisch gar nicht denkbar. [...] Ohne die endgültige Bekehrung Israels hängt der christliche Glaube in der Luft. Ohne die Bekehrung Israels gibt es weder eine zweite Ankunft Jesu noch eine Auflösung in der Problematik des Zwischenzustandes zwischen Christi erster und zweiter Ankunft».

La stessa distinzione tra la Chiesa e la Sinagoga non è definitiva; lo sarà alla fine dei secoli. Nel frattempo, c'è la possibilità di convertirsi. A tale proposito E. Peterson afferma:

La divisione fra i due popoli, la vocazione dell'Israele spirituale chiamato nella Chiesa e la condanna dell'Israele carnale rinchiuso nella Sinagoga, non è qualcosa che trova il suo compimento nel tempo del mondo, ma nel tempo di Dio, nel tempo escatologico. L'idea carnale dell'elezione, che è quella degli Ebrei e che resta chiusa nell'ordine naturale, si realizza nel tempo della natura, nel tempo del mondo. Al contrario, la nozione spirituale dell'elezione, quella dell'*Ecclesia*, che è funzione dell'ordine spirituale soprannaturale, ha ugualmente un certo nesso con la nozione di tempo naturale, universale, storico, ma è per sostituirvi la nozione di tempo escatologico. L'idea della longanimità di Dio, di cui si tratta al versetto 22, ha un senso pieno e vero solo considerata nel tempo escatologico. [...] Nessuna decisione definitiva è dunque ancora acquisita per la distinzione della Sinagoga e dell'*Ecclesia*. Al contrario, la Sinagoga e l'*Ecclesia* non si scompagneranno fino alla fine dei secoli, ed ecco perché le loro immagini sono collocate una a fianco dell'altra sulle facciate delle nostre chiese medievali. Dio non cessa di aspettare la conversione della Sinagoga: quanto all'*Ecclesia* – la quale, è vero, era predestinata alla gloria e la possiede – le manca ancora il suo ultimo splendore che deve ricevere dalla pienezza di gloria divina.<sup>68</sup>

Il problema dell'incredulità (*Unglaube*) degli Ebrei rimane comunque uno dei grandi misteri della fede e della teologia cristiana. Non si spiega, secondo Peterson, perché Dio si sia scelto un popolo, gli abbia pure mandato il proprio Figlio per salvarlo, e che questo popolo, sfoggiando la legge e la giustizia, abbia rifiutato e perfino ucciso il Figlio del suo Dio. Tutto questo non ha tuttavia fermato il piano divino della salvezza, che si è manifestato ancora con più potenza.<sup>69</sup>

<sup>68</sup> PETERSON, *Il mistero degli Ebrei e dei Gentili*, 32-33. Si veda anche ID., *Der Brief an die Römer*, 287-291, qui 290: «Das Judentum kann nur übernatürlich von der Eschatologie aus überwunden werden, das heißt aber mit anderen Worten von der Kirche aus, von dem pneumatischen Israel aus, das im Gegensatz zum fleischlichen Israel nicht in der historischen Zeit und der natürlichen Ordnung – wie die Calvinisten behaupten –, sondern in der prä- und posthistorischen Zeit und in der pneumatischen Ordnung, die durch Kreuz und Auferstehung Christi gekennzeichnet ist, prädestiniert wird».

<sup>69</sup> Cf. PETERSON, *Der Brief an die Römer*, 329.330: «Der Unglaube der Juden ist eines der größten und wichtigsten Mysterien in der christlichen Theologie. [...] Denn das ist ja in der Tat Grund für ein grenzenloses Erstaunen, daß Gott ein Volk sich erwählt und es

#### 4. Considerazioni conclusive

Non si può non apprezzare il genio di Erik Peterson che a modo suo ha affrontato le questioni teologiche di fondo riguardanti la fondazione della Chiesa, andando ben oltre le barriere e le dispute confessionali.<sup>70</sup> Degno di nota ci pare il suo riferimento costante alla Sacra Scrittura, a tal punto che si può vedere nella sua teologia una genuina e legittima interpretazione della parola di Dio, ben calata però nella tradizione della Chiesa. Non a torto papa Benedetto XVI raccomanda di rileggere il trattatello di Peterson sulla Chiesa, che dà a pensare ancora oggi.<sup>71</sup>

zu seinem Volke macht, daß er dieses Volk erlösen will und ihm seinem Sohn schickt und daß dieses Volk dann, weil es das auserwählte Volk ist, das sich im Besitz des Gesetzes und der Gerechtigkeit weiß, das Recht zu haben glaubt, selbst der Sendung des Sohnes Gottes zu widerstehen und ihn kreuzigen zu dürfen; daß Gott aber in seiner Weisheit und Gnosis diese Durchkreuzung seiner Absichten nur dazu benutzt, um seine Pläne noch gewaltiger und sein Erbarmen noch überwältigender zu bekunden. Er beruft die Heiden zur Kirche, um sein Volk zu reizen, um es eifersüchtig zu machen, um es aus der Selbstsicherheit seines Erwählungsglaubens aufzustören. Er läßt sein Volk zu Fall kommen, um es aufheben zu können, damit es die Arme dessen spürt, der es aufhebt. Und er läßt das Heil der Welt in der Schwebe, er wartet mit dem Kommen Christi, mit der endgültigen Aufrichtung des Reiches, mit der Auferstehung der Leiber, bis auch Israel vom Erbarmen Gottes gefaßt wird und dem Gott die Ehre gibt, aus dem, durch den und von dem alle Dinge sind; dem Gott, der größer ist als unser Herz, größer als das Herz des Juden, größer als all sein Eifer. Der größer ist, weil er barmherzig ist und durch seine Barmherzigkeit mit allen – selbst mit seinem Volke – fertig wird».

<sup>70</sup> Paradigmatico appare l'atteggiamento e il metodo di Peterson nelle sue lezioni sulla Lettera ai Romani. Secondo Ferdinand Hahn, «Peterson hat seine Vorlesung über den Römerbrief zu einer Zeit gehalten, als er noch Mitglied der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn war. In seiner Auslegung geht er formal und inhaltlich eigene Wege. Zwar folgt er dem Gedankengang des Apostels Paulus, bemüht sich um Klärung der Begrifflichkeit und der jeweiligen Aussageintention, aber er greift bei seiner Auslegung oft weit über die jeweilige Textstelle hinaus, um grundsätzliche theologische Fragen zu erörtern und auf Probleme des kirchlichen Selbstverständnisses und der rechten kirchlichen Praxis einzugehen. Das macht den besonderen Reiz seiner Vorlesung aus, die nie nur eine neutrale Bestandsaufnahme ist, sondern eine mit Engagement und Leidenschaft durchgeführte Interpretation, was ja auch zu der starken Resonanz bei damaligen Hörern geführt hat» (F. HAHN, *Exegetische und theologische Aspekte der Römerbriefvorlesungen*, in PETERSON, *Der Brief an die Römer*, XVI; cf. XXII-XXIII).

<sup>71</sup> Dice il Sommo Pontefice: «Nel 1929, Erik Peterson, nel suo articolo sulla Chiesa – un articolo che ancora oggi vale assolutamente la pena di leggere – ha sostenuto la tesi che la Chiesa esiste solo sulla base del presupposto “che gli Ebrei come popolo eletto di Dio non hanno accolto la fede nel Signore”. Se avessero accettato Gesù, “il Figlio dell'uomo sarebbe ritornato e il regno messianico, in cui gli Ebrei avrebbero occupato il posto più importante, avrebbe preso inizio” (PETERSON, *Theologische Traktate*, 247)» (J. RATZINGER/BENEDETTO

È vero anche che l'opera di E. Peterson sia figlia del suo tempo, e per quanto riguarda la teologia cattolica, si collochi nel periodo preconciliare. Il Concilio Vaticano II, pur radicato solidamente nella tradizione, rappresenta senza dubbio lo spartiacque nella teologia e nella vita della Chiesa. Per quanto Peterson sia stato precursore in non pochi aspetti, tanti altri hanno bisogno di un serio aggiornamento, rispetto agli studi ulteriori in esegesi, ecclesiologia o escatologia. Peterson può, tuttavia, non solo restare un termine di paragone, ma anche offrire qualche chiave di lettura nella sua concezione escatologico-sacramentale. A questo riguardo, da approfondire è sicuramente l'interessante concetto di «riserva escatologica» (*Eschatologischer Vorbehalt*),<sup>72</sup> che scandisce il tempo del «già e non ancora» della salvezza. Nel battesimo, siamo morti per i nostri peccati con Cristo, ma la nostra propria risurrezione non è ancora avvenuta, anche se ne percepiamo le primizie con la risurrezione di Cristo. Il memoriale della Pasqua di Cristo ci proietta verso il compimento futuro della nostra salvezza.<sup>73</sup> Questa «riserva escatologica» è sotto il segno dello Spirito (*Pneuma*), che approfondisce in noi l'opera di Cristo in attesa del suo ritorno. In altre parole, il concetto dello *pneuma* è inscindibilmente legato a quello della «riserva escatologica» nel tempo della Chiesa.<sup>74</sup>

XVI, *Gesù di Nazaret, II. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, LEV, Città del Vaticano 2011, 139).

<sup>72</sup> Sul concetto di «Eschatologischer Vorbehalt», si veda K. ANGLET, *Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfigur Erik Petersons*, in NICHTWEISS (ed.), *Vom Ende der Zeit*, 217-239; NICHTWEISS, *Erik Peterson*, 490-491/830; 625-626.

<sup>73</sup> Così si esprime lo stesso PETERSON, *Der Brief an die Römer*, 185: «Gerade als Sakrament geht es über den Sinn einer bloßen Mysterienfeier hinaus. Man wird es als geradezu entscheidend für den Begriff des Sakraments halten müssen, daß hier etwas auftritt, was ich den eschatologischen Vorbehalt nennen möchte. Damit meine ich dies, daß hier zum Beispiel in Röm 6,7 der Parallelismus von Tod und Auferstehung in dem Taufgeschehen *nicht* restlos durchgeführt ist: daß wohl gesagt wird, daß wir der Sünde gestorben sind, als wir mit Christus in der Taufe starben, daß aber dann doch daneben nicht gesagt wird, daß wir mit Christus auferstanden sind, sondern daß wir mit Christus auferstehen *werden*. Wäre der Parallelismus im zweiten Gliede durchgeführt, dann wäre die Taufe kein Sakrament, sondern eine Mysterienhandlung mit bloß moralischer Wirkung».

<sup>74</sup> Si veda a questo proposito quanto dice Peterson su Rm 8,10: «Wir haben früher darauf hingewiesen, daß das Teilhaben am Tode Christi vor der Parusie etwas anders sein muß als das Teilhaben an der Auferstehung Christi. Da, wo Paulus vermeidet zu sagen, daß wir mit Christus auferstanden sind, da sagt er, daß der Geist, daß der Geist Gottes oder Christi in uns ist bzw. daß wir im Geiste sind. Der πνεῦμα-Gedanke wurzelt also in dem Sachverhalt, daß Christus *zwar von den Toten durch Kraft des πνεῦμα auferweckt ist, daß wir aber noch nicht*

In Peterson, a nostro modesto parere, appare problematico soprattutto il rapporto tra il giudaismo e il cristianesimo, la Sinagoga e la Chiesa. Lo spostamento troppo sbilanciato sulla Chiesa squalifica – in qualche modo, ma non del tutto – Israele e porta a misconoscere il suo ruolo nella salvezza. Il merito di Peterson consiste comunque nel fatto che i problemi che egli pone sono veri e rimangono tutt’oggi senza risposta in teologia.<sup>75</sup> Il rapporto tra teologia e Chiesa riceve da Peterson una luce nuova, così come il dogma e l’autorità vengono positivamente rivalutati opponendosi ai danni della teologia liberale. In questo senso, abbiamo avuto l’impressione che la teologia e in specie l’ecclesiologia del nativo di Amburgo fosse sempre stata «cattolica». Questo fatto è confermato dallo stesso profilo biografico di Peterson che, a un certo momento della sua vita, si sentì allo stretto nella Chiesa evangelica e per questione di coerenza con le proprie convinzioni entrò ufficialmente nella Chiesa cattolica (23 dicembre 1930). Decisiva fu probabilmente la rivalutazione del ruolo essenziale del ministero apostolico

*von den Toten auferstanden sind, sondern der Leibesaufstehung noch harren.* Wir sind zwar im πνεῦμα, das heißt in dem πνεῦμα, das zum Auferstehungsleib Christi hinzugehört, aber wir selber sind noch nicht im pneumatischen Auferstehungsleib. Mit anderen Worten: Der ganze πνεῦμα-Begriff hängt auf das stärkste mit dem eschatologischen Vorbehalt zusammen» (PETERSON, *Der Brief an die Römer*, 238).

<sup>75</sup> Cf. HAHN, *Exegetische und theologische Aspekte*, XXI-XXII: «In sachlicher Hinsicht ist auch Peterson Sicht des Judentums nicht ohne Probleme, sofern er consequent davon ausgeht, daß das Christentum das Judentum als Gottesvolk abgelöst habe. Aber er führt das, was beachtet werden muß, in einer höchst differenzierten Sicht durch. Zwar kann er sagen, daß die Juden nicht mehr das auserwählte Volk sind, sondern daß die Erwählung auf das neue Volk übergegangen sei. Die Kirche ist für ihn das wahre Israel, sie hat die eschatologische “Doxa” (Herrlichkeit) empfangen; demgegenüber bekommt die Synagoge den Zorn Gottes zu spüren, sie bleibt jedoch bis zum Jüngsten Tag unter der Langmut Gottes. Kirche und Synagoge gehören daher zusammen, das Weinen der Juden an der Klagemauer und das Jubeln der Christen angesichts der Thronbesteigung Christi ergänzen einander. Sie sind Zeichen für den noch uneingelösten eschatologischen Vorbehalt. Es handelt sich ja für Peterson nicht um eine endgültige, sondern nur um eine zeitweise Verstockung. Wenn Gott sein Volk verstoßen hätte, könnte sich kein Jude zu Christus bekennen. So wenig die erste Ankunft Christi ohne die Juden möglich war, so wenig wird es die zweite sein. Die Frage der definitiven Stellung der Juden im Reich Gottes ist noch nicht erledigt. Wo die Heidenchristen den Zusammenhang mit den Juden verlieren, verfallen sie daher der Substanzlosigkeit. So polemisiert Peterson ebenso gegen eine die Juden verurteilende Rassentheorie wie gegen eine rein religionsgeschichtliche Beurteilung des Judentums. Es geht für ihn um eine theologische Frage, die offen bleibt und erst in der Zukunft ihre Lösung erhält. Nur wenn diese wohlgedachte Sicht berücksichtigt wird, kann man zu einer klaren Beurteilung der Verhältnisbestimmung von Juden und Christen bei Peterson kommen».

nella costituzione della Chiesa, pur senza trascurare l'importanza dei carismi. Del resto, la considerazione di cui godeva la tradizione nel pensiero di Peterson metteva in crisi il principio protestante della «sola Scriptura».<sup>76</sup>

Complessivamente, nonostante lo scetticismo di alcuni di fronte alla conversione di Peterson e la recezione critica del suo pensiero,<sup>77</sup> si può dire che il nativo di Amburgo appartiene ai teologi più originali e innovativi del XX secolo, che hanno dato un impulso notevole al movimento teologico. Il suo pensiero merita senza dubbio di essere rivisitato.

<sup>76</sup> Cf. NICHTWEISS, *Erik Peterson*, 567-572. Sul ministero apostolico e sui carismi, si veda E. PETERSON, *Ekklesia. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff* (Erik Peterson Ausgewählte Schriften Sonderband), Echter Verlag, Würzburg 2010, 62-82 e 87-92; ID., *Der erste Brief an die Korinther*, 297-307 e 345-373.

<sup>77</sup> Sui nessi e connessi della conversione di Peterson, si veda NICHTWEISS, *Erik Peterson*, 831-843. Sulla recezione della sua opera, si veda, invece, *ibid.*, 843-863.

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

# PAOLO DI TARSO

TRA *KERYGMA*, *CULTUS* E *VITA*



*a cura di*

MANLIO SODI - PAUL O'CALLAGHAN



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

## IN MEMORIAM

### OMELIA PER LE ESEQUIE DI DON MARCELLO BORDONI

✠ MATTEO ZUPPI

*PATH 12 (2013) 385-389*

«Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito». Gesù al termine della sua vita, gridando a gran voce – come per esprimere la domanda più profonda dell'uomo, quella della nostra povera voce che vuole trovare ascolto e non perdersi nel nulla – consegna tutto se stesso nelle mani del Padre. Il suo è anche il grido delle troppe Rachele che non vogliono essere consolate, quello dei tanti che implorano giustizia giorno e notte. La sofferenza e l'ansia del proprio corpo che si va disfacendo o davanti al buio che vuole inghiottire la vita sono il grido della croce! Gesù consegna il suo spirito nelle mani del Padre, al termine di tutto. Tutta la sua vita è stata affidarsi a lui, donarla perché solo così si trova, sicuro, lui per primo, che nessuno – questa è la promessa – può rapirle dalla mano del Padre.

È la nostra serena fiducia oggi, la vera risposta a ogni ricerca, a volte così faticosa, della nostra vita, abbandono all'amicizia e tenerezza di un Padre, nel quale don Marcello si è sempre sentito circondato. È il mistero della risurrezione che egli ha tanto scrutato e che ci ha aiutato a comprendere, perché ha vissuto proprio nel fiducioso abbandono tra le braccia del Padre, che solleva sempre da ogni abisso. Lo affidiamo a lui in questa casa, qui a San Giovanni in Laterano, cuore della nostra diocesi, madre di tutti e in maniera così per-

sonale di questo prete romano, figlio della Chiesa di Roma che lui ha amato e servito e della quale ha saputo vivere tanti suoi tratti.

Qui 59 anni fa ha ricevuto l'ordinazione sacerdotale! Ringraziamo di cuore il Signore per questo dono e don Marcello per la sua umanità e per il suo servizio. Ci uniamo alle sue sorelle, Clara, Gabriella e Maria Grazia, ai nipoti e a tutti i familiari e anche a quelle altre sue sorelle nello spirito che sono l'Istituto «Opera Mater Dei», fondato da sua sorella, la serva di Dio Maria Caterina, che saluto con tanto affetto e anche con profonda riconoscenza. Grazie alla cara Elvezia e a tutte le consorelle, per la disponibilità e l'attenzione con cui l'hanno accolto e sostenuto particolarmente in questi mesi di debolezza e fragilità. Le mani di Dio le riconosciamo anche in quelle che stringono, incoraggiano, sollevano e orientano oggi nello smarrimento della caducità. Grazie. Siete state la sua famiglia e ci ricordate a noi tutti che la Chiesa è anzitutto famiglia, ci incoraggiate a esserlo perché nessun figlio della Chiesa sia lasciato solo, perché la Chiesa sia sempre madre, ancora di più quando la fragilità è maggiore.

Non possiamo comprendere la vita di Marcello senza quella così originale di sua sorella Maria Caterina, mistica finissima e di concreta e intelligente carità, che in anni lontani cercava il carisma mariano nel sacerdozio, contemplatrice delle profondità abissali del cuore sacerdotale di Cristo e del «mistero materno del cuore sacerdotale della Chiesa».

Don Marcello viveva e ha insegnato a vivere a non so quante generazioni di seminaristi, cosa significa essere prete ed esserlo a Roma. Lo faceva senza imposizione, senza le facili e anche un po' banali presunzioni cattedratiche, bensì inducendo, dando fiducia, parlando, con la semplice testimonianza personale. Era un uomo schivo, con tratti di ritrosia quando era oggetto di attenzioni, che allontanava con semplice immediatezza, senza pose. In realtà non si valutava più di quanto è conveniente valutarci! Sappiamo bene, al contrario, di come facilmente le cose che facciamo noi, le iniziative, le idee personali, quello insomma che ci vede al centro o che possediamo o rivelano qualcosa del nostro io, ci rendono attenti alla considerazione, ai riconoscimenti, al ruolo e giustificano confronti e presunzioni, orientano le scelte. Marcello, nonostante la sua imponente ricerca teologica e spirituale, non aveva nessuna compiacenza del proprio. Tutto per lui era servizio. Era prete sempre, fino in fondo, eppure affatto clericale; ironico ma senza malizia e diffidenza; libero da quelle

deformazioni ecclesiastiche che, in realtà e per certi versi curiosamente, non appartengono affatto a questa tradizione spirituale e umana del clero di Roma. Era prete vero, tanto che quando dovette abbandonare la parrocchia di Sant'Eusebio per l'insegnamento, ha voluto, e poi servito per quasi quarant'anni con dedizione e sapienza, la Rettoria dell'Immacolata, sempre vicina a Piazza Vittorio.

Era un uomo umile nel servizio pastorale e allo stesso tempo fine e aggiornato nella ricerca teologica e intellettuale, che lo ha appassionato fino all'ultimo. Uomo di preghiera, di vera *pietas*, intensa, quotidiana, ma affatto devozionale, antica e immersa nella storia perché evangelica. Era cresciuto alla scuola di don Domenico Dottarelli, pastore attento alle domande concrete del prossimo, immerso in quella scuola di vita e di umanità che era ed è Piazza Vittorio, forse la piazza in quegli anni che era la porta di accesso alla città per tutta l'enorme periferia che cresceva con ritmi impressionanti e dove durante la guerra furono accolti tantissimi rifugiati negli spazi dei palazzi umbertini. Uomo schivo, così diverso dal prete *leader* che misura il suo servizio con il suo ruolo e efficienza. Prete mite e senza supponenza (quanto questa ci trasforma in caricature e spesso ci rende inutili!), timido nel tratto; libero dalle forme ma non spontaneista, capace di essere solo ma mai senza gli altri e disponibile con tutti; fermo nei principi eppure senza paure e rigoroso nella ricerca. Prete e teologo romano, smagato ma capace di tanto lavoro e sacrifici; esigente ma anche pieno di tanta umanità, rigoroso ma aperto alla ricerca, capace di ascolto e di dialogo, obbediente ma di buon senso e di autonomia; generoso, distaccato dalle cose perché unito a Dio; attento ai cambiamenti, ma affatto amante o dipendente dalle mode; disincantato e appassionato.

Ecco, non possiamo comprendere don Marcello senza questo tessuto spirituale, ecclesiale della Chiesa di Roma con la sua *pietas*, vissuta negli anni del Concilio, che Marcello ha vissuto nella sua gestazione profonda, era stato ordinato nel 1954, e successivamente nelle tante trasformazioni. Nella sua formazione, secondo la tipologia e il rigore del prete tridentino e attraverso i criteri della teologia neoscolastica, aveva incontrato uomini e maestri come Felici, Piolanti, Pascoli, Palazzini, Parente, solo per ricordarne alcuni e tante presenze culturali e spirituali, come don Giuseppe De Luca, legato alla sorella, Maria Caterina e quindi a lui. I magnifici commenti ai vangeli domenicali di quest'ultimo, pubblicati proprio nel

«Bollettino dell'Opera Mater Dei», sono un tesoro di *pietas* e di intelligenza e profondità umana evangelica, così vicina a quella di Marcello.

Ha unito, fin dall'inizio, la duplice esigenza di essere pastore e teologo, perché il lavoro teologico fosse al servizio della comunicazione della fede e trovasse nella comunità ecclesiale il suo *habitat* più naturale. Non dovrebbe essere così per ogni attività ecclesiale? Che cosa diventa questa quando si perde questo *habitat*? Che deformazioni provoca l'assenza di una comunità? La sua convinzione era che

l'autentica esperienza del Cristo risorto, avviene, non in modo puramente «esteriore oggettivo», né in modo puramente «interiore soggettivo»: ma in quel luogo di comunione e di mediazione che è la Chiesa.

Di se stesso e della sua ricerca teologica si descriveva così:

Lo sviluppo della teologia non va identificata come un'arida ricerca di idee, senza quel nutrimento interiore dello Spirito, che si espande nel mondo dei cuori trasmettendo una profonda esperienza di luce e amore, che solo nella prassi di fede vissuta può costituire il sostegno e il senso della vita. Dobbiamo approfondire le esigenze poste dalla fede al metodo teologico, nel luogo ecclesiale, in una sempre nuova sintesi tra *l'auditus* e *l'intellectus fidei*, illuminato dallo Spirito di verità, nel suo vincolo alla Scrittura, letta sia esegeticamente, che nel contesto della *traditio vivens*. È così che la Parola scritta prende vita e si apre sempre nuovamente per illuminare i segni dei tempi rendendo la fede cristiana annunciabile e credibile nell'area delle attuali frontiere della pluralità delle culture, non ignorando i nuovi areopaghi aperti dal progresso delle scienze sia antropologiche che naturali.

Forse proprio per questa sua radice pastorale, per la ricerca di arrivare all'uomo, ha affrontato la ricerca teologica con equilibrio tra la semplice riaffermazione delle perenni verità di fede e la tentazione del relativismo e dello storicismo. Non ha avuto paura del nuovo, ma lo ha vissuto con equilibrio molto romano, originale, che non patisce complessi di inferiorità nei confronti di altre teologie, che non si trincerava affatto in una piatta ripetizione degli insegnamenti magisteriali, che sa valorizzare le differenze e armonizzarle con sapienza.

Don Marcello si è preparato alla morte, da uomo saggio qual era. Ha parlato tanto della risurrezione, quella che inizia nella fiducia del figlio, di chi non si fa maestro ma resta sempre discepolo, certo che dopo il salto della morte le sue mani saranno afferrate da quelle del Padre per sollevarlo

nella pienezza della verità. Oggi Marcello conosce pienamente quello i cui occhi hanno già visto nello spezzare il pane e nell'ardere il cuore nel petto, nel colloquio con quel pellegrino che lo ha accompagnato in tutto il suo cammino. Così aveva scritto all'età di 39 anni:

La morte del Cristo ci rivela il mistero della nostra morte. Esso è il ritorno al Padre nell'amore, la piena espansione di un'amicizia. È questa l'idea cristiana di immortalità; ciò che costituisce la parte essenziale della beatitudine celeste. Essa è soprattutto la piena realizzazione dell'autodonazione personale a Cristo, l'essere con lui o presso di lui.

È così. Ha creduto in questa amicizia e l'ha testimoniata con il suo servizio. Sia oggi così per te, mite e umile di cuore. Amen. In pace.

**MONS. BORDONI**  
**«PROFESSORE» ALL'UNIVERSITÀ LATERANENSE**

✠ ENRICO DAL COVOLO

*PATH 12 (2013) 390-391*

Mons. Marcello Bordoni l'ho conosciuto direttamente piuttosto tardi, solo nel 1999. Sotto la sua guida – insieme a don Angelo Amato, ora cardinale di Santa Romana Chiesa, a don Manlio Sodi e ad alcuni altri – procedevamo a rifondare la Pontificia Accademia di Teologia, di cui don Marcello rimase presidente per dieci anni, fino al 2009.

Di fama – certo – lo conoscevo già, soprattutto per la sua attività di ricerca e di insegnamento, la sua cristologia, la consulenza a diversi dicasteri della Santa Sede (tra cui soprattutto le Congregazioni per la Dottrina della Fede, del Clero e delle Cause dei santi).

Don Marcello era nato a Roma nel 1930. Fu ordinato sacerdote per la stessa diocesi di Roma ventiquattro anni dopo.

Iniziò il suo servizio di docenza presso la Pontificia Università Lateranense durante l'anno accademico 1961-1962, come incaricato di Teologia pastorale: incarico che mantenne fino al 1970, quando venne nominato professore straordinario di Cristologia presso la Facoltà di Sacra Teologia. Tre anni dopo, nel 1973, fu promosso professore ordinario della medesima disciplina. Il 15 ottobre 2000, per raggiunti limiti di età, cessò il servizio di professore stabile, ma continuò a insegnare ancora per un anno come docente invitato.

Nel periodo della sua docenza don Marcello ricoprì importanti ruoli di governo presso l'Università. Per tre anni, dal 1974 al 1977, fu decano della Facoltà di Teologia; poi fu vice-decano della stessa Facoltà dal 1977 al 1981; e infine preside dell'Istituto Pastorale dal 1984 al 1987.

Non è questo il momento per dilungarci sulla vasta produzione scientifica di mons. Bordoni. Tutti conoscono i suoi tre volumi di cristologia sistema-

tica: *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo*, pubblicati a Roma (Herder - PUL) tra il 1982 e il 1986. Ma, accanto a questi volumi, bisognerebbe elencarne almeno altri sette, e cento articoli comparsi in varie raccolte o riviste scientifiche.

Non voglio tacere però la raccolta dei suoi saggi – curata dall'affezionato discepolo don Giovanni Ancona –, che gli offrimmo nel 2010, quando don Marcello raggiunse l'emeritato presso la Pontificia Accademia di Teologia (*Christus omnium Redemptor*, LEV, Città del Vaticano 2010). Fra l'altro, il volume riporta la *Bibliografia* generale di Bordoni, e una *Presentazione*, stilata dal benemerito curatore. Da essa ricavo almeno due spunti.

Don Giovanni Ancona sottolinea di Bordoni «il costante, sapiente, sicuro e intelligente accompagnamento di tanti studenti nell'apprendimento della scienza teologica». Essi, aggiunge il curatore, «occupano oggi molte cattedre di Dogmatica in Facoltà teologiche e in altre istituzioni accademiche per lo studio della teologia. Questi studenti non potranno mai dimenticare *il clima sapienziale* che si respirava durante le lezioni del loro stimato docente di cristologia, il rigore del metodo che si apprendeva, e la prospettiva pastorale del tracciato dogmatico che si suggeriva» (p. 8). Perché – aggiungo io – era questo, in effetti, il modo di «fare teologia» di Bordoni. Non soltanto una «teologia in ginocchio», robustamente nutrita di preghiera e di contemplazione; ma anche una teologia che si proponeva di dialogare esplicitamente con le sfide culturali e con le istanze pastorali del momento presente. Per questo motivo don Marcello non abbandonò mai l'esercizio diretto del ministero, finché le forze e la salute glielo consentirono.

Un altro spunto ricavo da don Ancona, e così concludo.

Il suo modo originale di «fare teologia» trovava, nell'esperienza intima di Bordoni, un fortissimo rimando spirituale alla vicenda della sua amata sorella Maria Caterina, serva di Dio: una vita, quella di Maria Caterina, tutta animata dal «carisma sacerdotale-ecclesiale-mariano», carisma che esercitò un influsso decisivo sull'elaborazione teologica bordoniana (*ivi*). Ora sono insieme, don Marcello e madre Maria Caterina. Tutti e due contemplano, faccia a faccia, quel mistero d'amore, quel volto di Dio, quel Gesù di Nazaret – Signore e Cristo –, a cui anelavano quaggiù, come la cerva anela ai corsi d'acqua.

Riposa in pace, carissimo don Marcello, e ricordaci tutti al Signore.

A sua volta, la tua Università ti ricorda con grande affetto. Ti vuole, ti ha sempre voluto molto bene!

**PRESENTAZIONE AI «SAGGI DI CRISTOLOGIA»**

GIOVANNI ANCONA

PATH 12 (2013) 392-395

Ho già avuto l'onore e la gioia, in un passato abbastanza recente, di tracciare un profilo bio-bibliografico del prof. Marcello Bordoni.<sup>1</sup> In quell'occasione, ho voluto testimoniare tutta la mia riconoscenza, stima e affetto – sentimenti condivisi con tantissimi colleghi, studenti e altri uomini e donne – per un prete, autentico maestro di teologia e infaticabile pastore di tanti credenti in Cristo. Oggi, a distanza di un decennio circa, mi sono nuovamente concessi l'onore e la gioia di rendergli omaggio con la cura di una raccolta di suoi saggi cristologici, prodotti a partire dal 2000, anno del grande giubileo.

Il *terminus a quo* della raccolta dei saggi coincide, in qualche modo, con l'inizio di una più ampia disponibilità del prof. Marcello Bordoni nel servire, in qualità di presidente, la *Pontificia Academia Theologica* e con la pubblicazione della *Dominus Iesus* (6 agosto 2000). La produzione teologica del prof. Bordoni in questo segmento temporale, infatti, si concentra prevalentemente su questioni relative al tema dell'unicità e dell'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa. Ovviamente, il prof. Bordoni non ha mancato di offrire contributi teologici su temi diversi da quello appena segnalato, ma è indubbio che il suo precipuo interesse è andato nella direzione di una questione, che ha coinvolto molti teologi, ha animato ampi dibattiti, ha permeato significativamente la *Pontificia Academia Theologica*. L'importanza dei saggi qui raccolti diverrà subito nota all'attento lettore

<sup>1</sup> Cf. G. ANCONA, *Un profilo bio-bibliografico di Mons. Marcello Bordoni*, in I. SANNA (ed.), *Gesù Cristo speranza del mondo. Miscellanea in onore di Marcello Bordoni*, Mursia-PUL, Roma 2000, 11-31.

studioso e di sicuro solleciterà notevoli percorsi di approfondimento. A questi, poi, non sfuggirà il grande spessore teologico-biografico del *saggio introduttivo*, in cui il prof. Bordoni offre un'interessante riflessione sulla sua lunga esperienza di insegnamento.

Nel riprendere alcuni tratti del profilo accademico ed esistenziale del prof. Marcello Bordoni, mi piace sottolineare, in particolare, la sua «fecondità teologica». Con quest'ultima espressione intendo significare non solo la sua molteplice produzione teologica, travasata in diversi articoli apparsi in riviste specializzate, in dizionari, in opere collettive e nei vari libri, in particolare nella sua trilogia cristologica, ma anche il suo costante, sapiente, sicuro e intelligente accompagnamento di tanti studenti nell'apprendimento della scienza teologica, i quali occupano oggi molte cattedre di Dogmatica in Facoltà teologiche e in altre istituzioni accademiche per lo studio della teologia. Questi studenti non potranno mai dimenticare il clima sapienziale che si respirava durante le lezioni del loro stimato docente di Cristologia, il rigore del metodo che si apprendeva e la prospettiva pastorale del tracciato dogmatico che si suggeriva.

L'unanime apprezzamento per la riflessione teologica del prof. Bordoni, per la cristologia in particolare, fa di lui un testimone autorevole e credibile di una concreta modalità del teologare, che coniuga sapere e vita, secondo la più autentica tradizione cristiana. L'orizzonte del suo pensiero, infatti, comprende costantemente l'idea di una teologia come riflessione critica della fede che deve alimentare la quotidiana esperienza teologale. Una «preoccupazione», questa, che il prof. Bordoni verifica di continuo nella sua esperienza pastorale. Quest'ultima esperienza accompagna da sempre la vicenda di don Marcello e la convinzione circa la sua importanza per un teologo è attestata da quanto egli stesso afferma:

La vita pastorale, io credo, costituisce un luogo imprescindibile per il teologo, per la sua «missione ecclesiale», in funzione della promozione della fede, mettendo a servizio della verità rivelata l'impegno e la fatica della ragione, combattendo il pericolo del fideismo, del razionalismo, ma anche, specialmente oggi, il pericolo derivante dal radicale discredito del sapere metafisico nel declino verso lo storicismo e il prassismo.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> *Ibid.*, 25.

Tale stile e metodo di vita trova, poi, nell'esperienza del prof. Bordoni, un fortissimo rimando spirituale alla vicenda della sua amata sorella Maria Caterina, serva di Dio, animata dal «carisma sacerdotale-ecclesiale-mariano» e che tanto influsso ha avuto e continua ad avere sul suo pensiero teologico:

Posso attribuire al suo richiamo materno se molta parte della mia vita sacerdotale è stata realizzata come un «ministero» di insegnamento, nel quale ho cercato di unire, con la fermezza di adesione alla Verità, rivelata in Gesù Cristo, la disponibilità al rispetto e alla comprensione dell'altro, nella coscienza del mio limite. Alla presenza della sorella Maria nella mia vita, devo ancora l'approfondimento in tutto il suo spessore, del valore mariano che anima il «carattere ecclesiale» del discorso teologico.<sup>3</sup>

Il lungo percorso teologico del prof. Bordoni ha trovato specialmente nella Pontificia Università Lateranense la sua naturale esplicitazione e a questo periodo (1962-1999) risalgono le sue opere più importanti e significative a carattere teologico-sistematico.<sup>4</sup> In particolare, la sua riflessione cristologica lo colloca in una posizione di rilievo nel panorama dei cristologi italiani ed è, già da tempo, oggetto di attenzione critica.

La sua trilogia su *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo* è considerata una delle maggiori opere della teologia italiana del secolo ventesimo e alla sua uscita venne salutata da Zoltán Alszegehly come una

*Summa*, centrata sul mistero di Cristo, e fa pensare a quelle grandi icone di Cristo che occupano l'abside delle antiche basiliche, le quali esprimono il significato di tutta la liturgia ivi svolta e unificano la vita di fede della comunità cristiana.<sup>5</sup>

In questi anni più recenti l'attività del prof. Bordoni ha avuto come referenza principale la *Pontificia Academia Theologica* e proprio in questo contesto egli ha avuto modo di allargare gli orizzonti del suo pensiero teologico e del suo dialogo accademico e fraterno con tanti studiosi di caratura internazionale. Egli si è avvalso dell'importante collaborazione di diversi colleghi e studiosi e il frutto di tale lavoro è visibile nel rilancio della rivista «Path» e nell'edizione della collana di studi «Itineraria».

<sup>3</sup> *Ibid.*, 26.

<sup>4</sup> Cf. *Bibliografia generale del prof. M. Bordoni*, in SANNA (ed.), *Gesù Cristo speranza del mondo*.

<sup>5</sup> Z. ALSZEGHY, *Una nuova opera su Cristo*, in «La Civiltà Cattolica» III (1987) 407.

Il presente volume è l'omaggio che la *Pontificia Academia Theologica* rende al prof. Marcello Bordoni, non solo per il suo servizio reso all'istituzione, ma anche e soprattutto per la sua testimonianza di persona dedita, con profonda umiltà e con grande spirito di fede, alla causa della Verità del vangelo di Gesù Cristo.

La gioia a me riservata di curare e presentare la seguente raccolta di saggi si traduce anche in grandi sentimenti di gratitudine e di affetto per il prof. Marcello Bordoni, del quale sono fiero discepolo dal lontano 1982, e nell'augurio per una sempre più significativa presenza della sua figura di prete in mezzo a noi tutti, che siamo impegnati nell'accompagnare la comunità ecclesiale nella sua missione evangelizzatrice, secondo lo stile della fedeltà al vangelo e all'uomo.

**MONS. MARCELLO BORDONI  
PRETE E TEOLOGO «ROMANO»**

NICOLA CIOLA

*PATH 12 (2013) 396-400*

Domenica 25 agosto 2013 all'ospedale di Genzano di Roma è mancato mons. Marcello Bordoni. Era stato colpito due settimane prima da un ictus. Già da due anni, però, le sue condizioni di salute erano alquanto precarie, tanto che si era dovuto ritirare a Castelgandolfo presso le suore dell'Istituto «Opera Mater Dei», fondato da sua sorella, la serva di Dio Maria Caterina Bordoni. È stato amorevolmente assistito fino alla fine da quelle sorelle che, con la loro presenza semplice e discreta, lo hanno accompagnato fino al grande giorno, quello dell'incontro con quel Gesù risorto che egli ha continuamente cercato attraverso la ricerca teologica e ancor più nella sua vita di credente e di prete. Negli ultimi tempi quando è stato colpito in ciò che uno studioso ha di più caro cioè la mente, l'abbandono a Gesù sofferente per amore si è consumato quotidianamente attraverso una preghiera semplice e profonda che si perdeva, quasi in modo fanciullesco, in un affidamento sereno che si sforzava, per quanto poteva, di essere sempre dignitoso e libero.

Si è verificato paradossalmente in morte quanto egli, come studioso, aveva sempre cercato di indagare attraverso la sua insonne riflessione: rileggere in senso agapico il sacrificio di Cristo come supremo gesto di solidarietà e mediazione per il genere umano. La provvidenza divina ha voluto che in morte don Marcello vivesse l'ideale di vita che sua sorella Maria aveva perseguito nel suo percorso mistico e apostolico. In anni lontani Maria Caterina cercava il carisma mariano nel sacerdozio, contemplando le profondità abissali del cuore sacerdotale di Cristo e del «mistero materno del cuore sacerdotale della Chiesa». E ancora la presenza «mariana»,

nell'ultimo tratto della sua vita, ha contraddistinto le sue giornate. Le sorelle dell'«Opera Mater Dei» lo vedevano sostare a lungo in contemplazione davanti alla statua della Madonna nel giardino della casa di Castelgandolfo che si affaccia sul lago, con lo sguardo che si perdeva all'orizzonte nello scenario incantevole di quel paesaggio. E non è stato certo un caso che sulla bara di don Marcello il giorno delle sue esequie, per sua espressa volontà, accanto alla Bibbia vi fosse una stola bianca con due grandi immagini della Vergine.

Questo epilogo è stato in fondo coerente con quanto già prima era stata tutta la vita di mons. Marcello Bordoni prete e teologo «romano». Anzitutto *prete romano*, profondamente radicato nella sua Chiesa e non certo solo per circostanze esterne. Ha passato tutta la sua vita tra il colle Esquilino e San Giovanni in Laterano. Fu vice-parroco con mons. Dottarelli a Sant'Eusebio a Piazza Vittorio e nel 1967 ne divenne parroco, fino a che la nomina a professore di ruolo presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense rese incompatibile quell'incarico. L'esperienza della parrocchia segnò nel profondo don Marcello. Si era negli anni del dopoguerra e quel quartiere rappresentava in un certo senso lo spaccato della Roma che si avviava verso un nuovo sviluppo sul piano sociale, ma anche con problematiche serie nel modo di vivere e interpretare la fede. Fu pastore attento alle domande concrete della gente, immerso in quella scuola di vita e di umanità che era Piazza Vittorio, la piazza che, in quegli anni, era come la porta di accesso alla città per tutta l'enorme periferia che cresceva con ritmi vertiginosi e dove durante la guerra furono accolti tantissimi rifugiati negli spazi dei palazzi umbertini. Don Marcello cercò di immedesimarsi e incarnare il vangelo con sapienza e intelligenza. Il contesto storico ed ecclesiale di una Roma che unisce centro e periferia, storia antica e il nuovo che avanzava lo aiutò a leggere la realtà, a riflettere sulla fede sempre con un'attenzione pastorale che non lo abbandonò più. Tanto che nel 1973 quando dovette dimettersi da parroco chiese e ottenne di rimanere vicino alla gente, attraverso un apostolato più spicciolo, ma non meno importante e significativo, nella Rettoria dell'Immacolata all'Esquilino in Via Emanuele Filiberto, sempre vicino a Piazza Vittorio. E questo durò per trentotto anni, fino a quando cioè dovette ritirarsi a Castelgandolfo. Era commovente vederlo, già anziano, aprire e chiudere la chiesetta con una fedeltà encomiabile, con la disponibilità del prete in cura d'anime che ha cuore soltanto il popolo

di Dio. Quasi nessuno sapeva dei suoi alti incarichi, delle opere poderose che aveva scritto, del mondo universitario nel quale era stato attivo, tanto meno che era presidente della riformata Pontificia Accademia di Teologia, per volontà di Giovanni Paolo II. La gente che accostava tutti i giorni era la gente semplice e umile del popolo: tutti lo chiamavano affettuosamente *don Marce'*. Persino le suore dell'«Opera Mater Dei» erano all'oscuro di tante cose e hanno scoperto solo il giorno del suo funerale che si era tanto distinto nella ricerca teologica e nel mondo accademico.

È stato detto e scritto della tipologia del prete romano, così ricca di senso universalistico, di bonomia leggermente ironica e comprensione caritatevole. Queste e altre caratteristiche dello spirito «romano» mons. Bordoni le incarnava tutte. Era prete sempre, fino in fondo, ma per niente clericale; la sua ironia era piacevole e rispettosa; totalmente libero da certe deformazioni ecclesiastiche che, per la verità e, in un certo senso, non appartengono assolutamente alla tradizione spirituale e umana del clero di Roma. Don Marcello si presentava umile e dimesso, preferiva nascondersi che apparire e questo in tutti gli aspetti della sua vita. Anche all'Università Lateranense, dove ha passato tutta la vita e dove ha ricoperto molti incarichi istituzionali (fu decano della Facoltà di Teologia, preside dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose «Ecclesia Mater» e dell'Istituto Pastorale) non ha mai fatto pesare gli indubbi talenti che il Signore gli aveva donato. Era piuttosto schivo, lontano per natura e cultura dal *leader* che misura il suo servizio con il suo ruolo ed efficienza. Prete mite e buono anche nell'Accademia, quasi timido nel tratto, libero dalle forme, ma fedele alle regole, disponibile con tutti anche, con i più giovani che hanno sempre visto in lui il *maestro*, perché anzitutto il *testimone*, secondo una felice espressione di Paolo VI. Come nello stile del clero romano era smagato ma capace di duro lavoro e sacrifici; esigente anzitutto con se stesso e molto umano con gli altri, capace di ascolto e di dialogo, prete obbediente ma mai servile, distaccato dalle cose perché unito al Signore. La stagione conciliare lo fece attento ai cambiamenti, ma non per questo fu amante o dipendente dalle mode del momento. Non aveva o cercava *sponsor* perché gli bastava il Signore. Non penso lo abbia mai sfiorato il pensiero della carriera e quando qualcuno lo punzecchiava su questo punto, ripeteva che gli bastava essere prete e poter studiare teologia, «quella – diceva – non ti tradisce, a patto

che tu la coltivi solo per arricchire la tua fede e aiutare qualcuno a farla crescere».

Sì, la teologia è stata la passione dell'intera sua vita. Da giovane faceva sacrifici enormi per coniugare la scienza sacra con il servizio pastorale. E poi fino a due anni fa ha sempre perseguito il suo intento con una fedeltà impressionante. Non è certo questa la sede per menzionare i suoi alti meriti scientifici; il tempo, che è gran galant'uomo, ne evidenzierà tutta l'importanza. Sta di fatto che la sua ricerca nel campo della cristologia resta, almeno in Italia, insuperata. Attraverso quei tre poderosi volumi su *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo*, editi dalla Herder e poi con la sua ricerca sulla *Cristologia nell'orizzonte dello Spirito* pubblicata dalla Queriniana, ha offerto una vera e propria «summa cristologica».

Ma il suo lavoro scientifico non si è limitato solo a quello. Nei suoi studi traspare con evidenza tutto il rinnovamento teologico del Vaticano II. Ha raccolto con pacatezza le sfide epocali della scienza teologica contemporanea mostrando *equilibrio e coraggio*.

– *Equilibrio* perché, coerentemente con il suo temperamento ed educazione, era capace di ascoltare posizioni diverse dalla sua e comprendere a fondo le petizioni di principio dell'altro, prima di presentare autonomamente la sua posizione. Nel suo argomentare sembrava concedere spazio ad altre impostazioni, ma per proporre poi il suo pensiero che appariva sempre in modo sinfonico, in un'armonia superiore e originale, valorizzando il buono degli altri.

– La seconda caratteristica è stata il *coraggio* che gli proveniva da una libertà interiore nutrita di soda spiritualità. Per questo non ha avuto paura del nuovo che avanzava e che egli sposava caso mai con discernimento e attraverso una sapiente interazione. Suo intento era sempre il misurarsi con il «luogo ecclesiale», con la grande tradizione della Chiesa.

Queste caratteristiche gli hanno permesso nel campo della cristologia, ma non solo, di misurarsi con grandi problematiche, quelle della storia e della storicità, della rilevanza e singolarità della figura di Gesù di Nazaret, del rapporto tra teologia ed esperienza dove la riscoperta dello Spirito Santo ha aperto nuovi orizzonti nella conoscenza del Dio di Gesù Cristo. E nel passaggio epocale tra XX e XXI secolo mons. Bordoni ha affrontato a viso aperto, sempre con *equilibrio e parresia* i temi dell'unicità salvifica di Cristo di fronte al pluralismo religioso e la «quaestio de veritate» dove sono

ritornati di grande attualità i temi del fondamento del sapere che coinvolgono il giusto accostamento al mistero del Dio Amore che si è manifestato nel Crocifisso risorto.

Un'ultima considerazione è importante fare. Mons. Bordoni è stato fino in fondo *teologo romano* e non solo perché nato e vissuto a Roma. La sua «romanità» oltre che anagrafica è stata soprattutto «esistenziale». Roma come centro della cristianità, sede del successore di Pietro, è luogo tradizionalmente aperto, a motivo della «cattolicità» della fede, a quell'internazionalità umana e cristiana, per la quale è possibile crescere non solo nella dimensione umano-culturale, ma anche nella maturazione «spirituale» della personalità cristiana. Tutto queste cose si sono ritrovate nella figura di mons. Bordoni con quella «romanità» che è apertura di idee, accoglienza di diverse esperienze, tolleranza, disincanto e progettualità. Il «ministero petrino» fa della Chiesa di Roma e della sua missione nel mondo, il segno propulsore di un dinamismo che è capacità di cogliere le diversità per ricondurle al principio della «cattolicità». Questi valori, coniugati nell'esperienza di «fare teologia» a Roma, hanno significato molte cose per Bordoni, che ha interpretato in modo davvero originale tutto questo. Egli ha onorato in modo intelligente quella «scuola romana» che, anche grazie a lui, si propone come una teologia che sa valorizzare le differenze, privilegiare la sintesi speculativa senza perdere in originalità e senza patire complessi di inferiorità nei confronti di altre teologie sia europee che di altri contesti. Anzi, il respiro della Chiesa universale è risultato risorsa preziosa per superare, anche in teologia, le derive di un chiuso provincialismo e di un pericoloso nazionalismo.

Mons. Bordoni, quando lo si dipingeva come teologo, era sempre piuttosto schivo e ripeteva: «È meglio non definirsi mai teologi, caso mai lasciamolo dire agli altri!». Occorre oggi essere grati a questo «teologo romano», per aver onorato la scienza sacra e il fare teologia a Roma e ancor più per la sua testimonianza umana e sacerdotale. Egli ha trovato in Cristo l'unica grande passione della sua vita. A lui si addicono le parole di un altro prete romano, don Giuseppe De Luca, tanto legato a sua sorella Maria e all'«Opera Mater Dei»:

A voi posso dire in un orecchio che la letteratura, lo studio, il pensiero, l'arte... che sono pur cose tanto vive in me, non sono l'essenziale mio: sostanzialmente sono preso da una diversa angoscia che è poi la sola, e questa angoscia è Cristo.

**PRESIDENTE  
DELLA PONTIFICIA ACCADEMIA DI TEOLOGIA**

PIERO CODA

*PATH 12 (2013) 401-402*

La Pontificia Accademia di Teologia è un'insigne istituzione fondata da papa Clemente XI nel 1718. Il suo impegno precipuo è quello di promuovere lo studio della teologia e la formazione al suo esercizio nel servizio al popolo di Dio e alla missione della Chiesa. Quando, nell'anno 1999, Giovanni Paolo II volle rinnovarla insieme con le altre Accademie Pontificie, alla luce dell'insegnamento del Concilio Vaticano II e tenendo conto delle impellenti sfide culturali del nostro tempo, pensò che nessuno meglio di mons. Bordoni avrebbe potuto guidarla con sapienza in questa nuova stagione della sua vita. Così don Marcello fu nominato primo presidente della rinnovata Accademia di Teologia, mentre a diventare segretario della medesima fu chiamato don Angelo Amato, oggi cardinale prefetto della Congregazione per le Cause dei Santi.

Nello stesso anno (su indicazione di don Marcello, lo seppi dopo) fui nominato membro ordinario dell'Accademia e nel 2003 succedetti ad Amato nel ruolo di segretario, sino al 2008. Ebbi così la gioia e la grazia non solo di seguire dall'inizio il cammino dell'Accademia rinnovata, ma poi anche di lavorare intensamente fianco a fianco con don Marcello. E questa, per me, è stata un'esperienza davvero bella e arricchente. Conoscevo don Marcello già da tempo, essendo stato suo studente al Laterano e avendo mosso i primi passi come docente in grande sintonia umana e intellettuale con lui. E già quelli erano stati anni belli e persino entusiasmanti perché eravamo un gruppo di giovani professori cresciuti al Laterano alla scuola di don Marcello e ne avevamo assimilato, attraverso la sua limpida testimonianza umana e sacerdotale e la sua illuminata e imponente opera teologica,

l'amore per Gesù, per la sua Chiesa, per l'umanità in ricerca e spesso sofferente del nostro oggi.

Profonda esperienza di fede, ascolto docile e gustato della parola di Dio nella Sacra Scrittura, fedeltà creativa alla grande tradizione e al magistero, apertura ai segni dei tempi, coraggio sereno e prudente nel camminare, quando necessario, anche per strade nuove: di tutto questo don Marcello era stato maestro per noi. Con umiltà e in spirito di amicizia. E tutto ciò ritrovai, intensificato e vissuto con straordinaria semplicità e coerenza, nel servizio reso da don Marcello all'Accademia di Teologia. La quale ha via via acquisito una fisionomia ricca e promettente, amicale e rigorosa, grazia alla sua guida. Penso, in particolare, alle riunioni di lavoro, sempre stimolanti e feconde di luci, del Consiglio accademico; alla rivista «Path»; ai «Forum» sull'identità e il metodo in teologia e ai gruppi di ricerca su temi specifici. Con lui si lavorava benissimo, in un clima di alta e semplice spiritualità, di comunione profonda, con simpatia reciproca e gioiosa libertà di spirito.

Nonostante l'età non più giovane, don Marcello non solo era prodigo di saggi consigli e di mature riflessioni, ma ci stimolava a spingere lo sguardo della mente e lo slancio del cuore ad affrontare con fiducia e speranza le sfide poste dal contesto sociale e culturale inedito dell'oggi. Penso, ad esempio, al dialogo col mondo della scienza e con quello dell'arte, che negli ultimi anni tanto gli stavano a cuore. Il tutto come sempre si fosse in famiglia.

Per me, questo periodo, ha costituito il coronamento del magistero e del dono della sua amicizia. Nel gennaio del 2006 – ricordo questo episodio soltanto – fui colpito da un grave problema di salute, e ricoverato in ospedale. Ebbene, don Marcello quasi quotidianamente telefonava per avere notizie e per assicurare la preghiera. Sì, con lui era esperienza quotidiana vivere quei rapporti di trasparenza personale, in cui ti sembra di toccare con mano la presenza di Gesù vivo in mezzo a noi.

Stando con lui, e imparando a leggere con attenzione i segni della sua riservata interiorità e intensa vita di unione con Dio, si poteva via via scoprire un segreto: la sua tenera devozione a Maria. Don Marcello aveva preso sul serio le parole che Gesù dice dalla croce al discepolo amato indicandogli Maria: «Questa è tua madre». Don Marcello aveva preso Maria «a casa sua», tra le cose sue più intime e belle. Per questo è stato – ed è – un cristiano, un prete, un teologo secondo il cuore di Dio. E di questo gli siamo immensamente grati.

## LA TESTIMONIANZA DI UN EX-ALUNNO, PADRE DI FAMIGLIA E DOCENTE

FRANCO VERDONA

*PATH 12 (2013) 403-405*

Conobbi mons. Bordoni nell'estate del 1984 a Roccaporena di Cascia. Per caso avevo trovato un dépliant pubblicitario di alcuni corsi di Teologia a distanza destinati ai laici, organizzati dall'Istituto *Ut unum sint*, allora affiliato alla Pontificia Università Lateranense.

Siccome da qualche tempo avvertivo l'esigenza di approfondire i contenuti della fede, decisi di iscrivermi e di partecipare, con la clausola che, se non mi fossi trovato a mio agio, avrei abbandonato, anche perché non ero più un ragazzo e avevo sulle spalle la professione e la famiglia.

L'organizzazione pratica dei corsi era curata da una suora, Figlia di San Paolo, che, nonostante il piglio burbero e militaresco, aveva un gran cuore, ma, soprattutto, aveva un fiuto straordinario nello scegliere i docenti, che erano tra i migliori teologi italiani, la maggior parte dei quali appartenenti al Laterano.

Sebbene le giornate estive fossero calde e spesso afose, per noi era un piacere ascoltare le lezioni, specialmente quelle di don Marcello, che, per lo più, cadevano nell'ora pomeridiana. Non appena egli faceva capolino sulla soglia dell'aula, calava un silenzio profondo: estraeva dalla borsa i fogli manoscritti che recava con sé, ogni tanto vi gettava un'occhiata e proseguiva guardandoci negli occhi, quasi avesse a cuore ognuno di noi. Un senso di consonanza con ciò che egli andava dicendo prendeva tutti, il tempo correva veloce, l'afa sembrava svanire e, alla fine, si faceva a gara per chiedergli qualcosa, un chiarimento, un consiglio, un parola.

Se già da questo emergevano indizi evidenti della sua straordinaria competenza e della grande umanità, altri trasparivano dai piccoli fatti

quotidiani. Don Marcello si alzava molto presto la mattina e, recitando il Breviario, si recava in un luogo appartato, dove, finita la preghiera e deposto a terra il libro, effettuava alcuni esercizi ginnici, convinto che nessun occhio indiscreto potesse scorgerlo. Lo si incontrava poi sul cammino del ritorno, con la corona del rosario in mano, e a chi lasciava intendere di essere al corrente di quella sua attività sportiva, con un sorriso sornione e bonario, rivolgeva l'invito a prendere assieme il caffè.

Il felice connubio tra sapere teologico e grande carica umana, penso sia stata la nota dominante di don Marcello, che fu sempre semplice e umile, anche quando dissentiva da altri teologi, attento alle esigenze anche familiari degli studenti, rivelando, cioè, di non aver mai dimenticato di essere un pastore di anime, nonostante la grande caratura teologica.

Egli correggeva puntualmente i lavori che gli si inviavano, li corredeva di annotazioni, infine aggiungeva sempre la fervida raccomandazione a proseguire nell'approfondimento.

Io gli sono veramente debitore. Se non avessi incontrato lui, senza dubbio non avrei percorso tutto l'*iter* teologico fino al dottorato. Infatti, conseguito il baccellierato in Teologia, mi sarebbe piaciuto proseguire. La mia formazione classica fungeva da supporto, la buona volontà non mancava, ma avevo anche l'onere di una famiglia che, nel frattempo era aumentata di un'unità, fino a tre figlie. E poi, Roma dista ben 500 chilometri da Genova, mia città natale e di residenza! Gli scrissi più di una volta, lo incontrai anche nella mia città, quando fu invitato dall'allora don Angelo Bagnasco a tenere una lezione ai docenti di Religione cattolica.

Sempre mi raccomandò di non demordere, di andare avanti, di fare riferimento a lui. E così iniziai i cicli di Licenza e di Dottorato, che hanno rappresentato anni tra i più belli della mia vita. L'andare a Roma in Laterano era per me un momento di grande emozione, anche se di grande fatica. Mi alzavo avanti giorno, talora rimanevo nella capitale da mattina a sera; spesso vi arrivavo la sera tardi, sostenevo gli esami, cercando di essere tra i primi dell'elenco e poi, via, di corsa, di nuovo sul treno, verso casa. Eppure tutto ciò era fonte di soddisfazione. Che meraviglia la Basilica del Laterano illuminata dal sole nelle splendide ottobrate romane!

E poi i fugaci incontri tra me e don Marcello erano sempre motivo di conforto e di incoraggiamento. Egli ha fatto nascere in me la passione per la Cristologia, che ho scelto come ambito di specializzazione, orientandomi

non solo sul dato dogmatico, ma anche sulla rappresentazione del volto di Cristo nella letteratura.

Ho visto per l'ultima volta don Marcello in occasione della festa del suo congedo dalla Pontifica Accademia Teologica nel 2010; in quell'occasione ho avuto il piacere di accompagnarlo a casa; era ormai stanco e affaticato, ma non ha mancato di esprimere sentimenti d'affetto per me e per la mia famiglia. Ancora una volta mi ha invitato a perseverare nello studio, poiché la Teologia è incombenza dell'intero popolo di Dio, anche dei laici.

Grazie di cuore don Marcello!

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

MARCELLO BORDONI

# CHRISTUS OMNIUM REDEMPTOR

SAGGI DI CRISTOLOGIA



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

## COLLECTANEA

### DE MAÎTRE À SERVITEUR LE RENVERSEMENT ÉTONNANT DE Lc 12,37B

RÉAL TREMBLAY

PATH 12 (2013) 407-415

À l'ombre de tes ailes, tu abrites les hommes: ils savourent les festins de ta maison; aux torrents du paradis, tu les abreuves (Ps 35,8-9).

La majesté et la royauté éternelles de Jésus se révèlent de la manière la plus irréfutable dans son abaissement (HANS URS VON BALTHASAR).

Le titre de ces pages fait allusion à une *inversion christologique* très présente dans les quatre évangiles. On pense spontanément à la scène johannique du «lavement des pieds» où Jésus se présente comme «Maître et Seigneur» après avoir lavé les pieds de ses disciples présents à son dernier repas (cf. Jn 13,13).<sup>1</sup> Dans le présent travail, le renversement des rôles «de Maître à serviteur» vient de la tradition lucanienne et «est articulé – d'après François Bovon – sur la venue du Christ que le contexte apocalyptique in-

<sup>1</sup> Cf. le récent essai de J. MIMEAULT, *La reciprocità, limite all'amore? Riflessioni a partire dalla lavanda dei piedi come paradigma della morale cristiana*, dans J. MIMEAULT - S. ZAMBONI - A. CHENDI (edd.), *Nella luce del Figlio. Scritti in onore di Réal Tremblay nel suo 70° genetliaco*, EDB, Bologna 2010, 63-80.

vite à identifier à la parousie». <sup>2</sup> Lisons d'abord le texte en question dans la traduction de la *Bible de Jérusalem*:

<sup>35</sup> Que vos reins soient ceints et vos lampes allumées. <sup>36</sup> Soyez semblables, vous, à des gens qui attendent leur maître à son retour de noces, pour lui ouvrir dès qu'il viendra et frappera. <sup>37</sup> Heureux ces serviteurs que le maître en arrivant trouvera en train de veiller! En vérité, je vous le dis, il se ceindra, les fera mettre à table et, passant de l'un à l'autre, il les servira (Lc 12,35-37).

Après avoir fait l'exégèse du verset 37b de ce passage (1), j'essaierai de rendre compte de l'affirmation lucanienne à la lumière de quelques données essentielles au mystère pascal (2) pour ensuite répondre à quelques questions connexes au texte lucanien: que sert Jésus aux convives de la table du royaume (3) et comment faut-il se représenter l'assomption de l'aliment eschatologique offert à cette table (4)?

### 1. Exégèse de Lc 12,37b

Le passage lucanien à peine cité fait partie d'un texte plus long (12,35-48) considéré dans son ensemble comme une «invitation à veiller»<sup>3</sup> adressée aux serviteurs pendant l'absence du maître. Les versets 35 à 37 renvoient à cette invitation (v. 35) appuyée par une «comparaison explicative» touchant le moment inconnu du retour du maître (v. 36). À la vigilance des serviteurs est promise une béatitude (v. 37a) fondée sur un «oracle de salut» (v. 37b). Voilà pour la structure de nos versets telle que Bovon se la représente.

Arrêtons-nous maintenant au contenu de cette «oracle de salut» objet plus spécifique de mon étude. Pour les trois exégètes consultés, ce contenu va «à l'encontre de tous les usages habituels».<sup>4</sup> Ils le disent encore

<sup>2</sup> FR. BOVON, *L'Évangile selon saint Luc 9,51-14,35* (Commentaires du Nouveau Testament. Deuxième série, IIIb), Labor et Fides, Genève 1996, 285-290 (avec abondante bibliographie), 293.

<sup>3</sup> L'expression est de Bovon. Je m'inspirerai de cet ouvrage pour l'exégèse qui va suivre de même que des commentaires de W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas* (Theologischer Handkommentar z. Neuen Testament, III), Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1969<sup>5</sup>, 264s et de J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas* (Regensburger Neues Testament), Friedrich Pustet, Regensburg 1977<sup>5</sup>, 406-408.

<sup>4</sup> «Allen üblichen Brauch umstoßend...» (GRUNDMANN, *Das Evangelium*, 265).

«invraisemblable»,<sup>5</sup> «surprenant».<sup>6</sup> Le Christ glorifié se constitue lui-même le serviteur de ses serviteurs et dresse lui-même la salle du banquet. Il est vrai que le thème du Christ servant à table ses disciples est un thème que Luc (cf. 22,27) a en commun avec Jean (cf. Jn 13,4-5).<sup>7</sup> Mais la nouveauté ici est que cette attitude est l'objet d'«une promesse eschatologique».<sup>8</sup> «Au festin de royaume (14,15) – écrit Bovon –, le service sera assuré par le Seigneur en personne».<sup>9</sup>

Josef Ernst estime que le comportement du Christ décrit par notre passage mérite que l'on s'y arrête. Le Seigneur se ceint la taille; il presse ses serviteurs à prendre place sur les fauteuils ou les divans de la salle du festin. Il se présente ensuite à chacun pour leur distribuer la nourriture et, peut-on conjecturer, leur verser du vin. Et Ernst de conclure: l'«Amen, je vous le dis»<sup>10</sup> inhabituel chez Luc attire l'attention. Lors de son retour, Jésus se livre en un don vivifiant de lui-même si bien que «la béatitude finale consiste en une ultime intensification du don d'amour de Jésus expérimenté dans le temps».<sup>11</sup> Dans cette optique, la réflexion de Bovon tombe à point. Faisant allusion à la sentence de Lc 22,27: «Je suis au milieu de vous comme celui qui sert», il pense que sa validité se prolongera. «En passant du temps de l'Église au temps du royaume, ajoute-il, la structure de l'amour ne se modifiera pas».<sup>12</sup> S'il y a discontinuité, comme le suggère Ernst, ce sera donc dans le sens d'une *accentuation*, d'un *approfondissement* du même amour.

<sup>5</sup> ERNST, *Das Evangelium*, 408.

<sup>6</sup> BOVON, *L'Évangile*, IIIb, 289.

<sup>7</sup> Parlant du renversement des rôles «maître-serviteur», Grundmann écrit: «Das ist nicht aus einem karnevalistischen Saturnalienbrauch herzuleiten, wo einen ganzen Tag die Sklaven von ihren Herren bedient wurden, sondern aus der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu, der im Kreise seiner Jünger wie ein Aufwartender ist und nicht kam, um sich bedienen zu lassen, sondern seinem Haus das Mahl zu bereiten und aufzuwarten (vgl. Luk. 22,27; Mark. 10,45; Joh. 13,1 bis 11); was sie von ihm erfahren haben, das haben die Jünger auch vom kommen des Herrn zu erwarten (vgl. auch Offenb. 3,20)» (GRUNDMANN, *Das Evangelium*, 265). Une remarque analogue est faite par Bovon qui cite à l'appui Plummer et Lagrange (BOVON, *L'Évangile*, IIIb, 293, note 38).

<sup>8</sup> Bovon fait remarquer que quelque chose de semblable existe en Ap 19,9 (BOVON, *L'Évangile*, IIIb, 289).

<sup>9</sup> *Ibid.*, 293.

<sup>10</sup> Traduit dans la *Bible de Jérusalem* par «en vérité».

<sup>11</sup> ERNST, *Das Evangelium*, 408.

<sup>12</sup> BOVON, *L'Évangile*, IIIb, 289.

## 2. Justification théologique

a) Le renversement «de Maître à serviteur» se prolonge dans le royaume, nous assure saint Luc. Cet état des choses est, comme l'ont noté nos commentateurs, étonnant. Peut-on en rendre compte du point de vue de la théologie du mystère pascal? Voyons-y de plus près.

Le «renversement» en question implique que le Christ ressuscité soit «pro-existant» comme il le fut lors de sa vie terrestre. Or, est-ce bien le cas? Oui et plus que jamais. Comment cela?

Le Fils incarné est entré, avec et pour nous tous, dans l'intimité du Père par son oui cruciforme à la volonté paternelle. «Père, je remets mon esprit entre tes mains» (Lc 23,46). «Tout est achevé» (Jn 19,30). Cette offrande de lui-même au Père avec et pour tous ne finit pas avec sa mort. Elle est *éternisée* par l'accueil du Père.

Il découle de là que si Jésus, «aux jours de sa chair», fut *pro nobis* au point de concevoir paradoxalement sa seigneurie divine comme une *seigneurie de service pour ses frères, les hommes* (cf. He 2,11), et de demander à ses disciples d'agir comme lui (cf. Lc 22,24-30; Jn 13,14), il l'est resté, une fois passé de ce monde au Père. Mieux encore, il l'est resté selon une nouvelle intensité, une intensité maximale, en raison de la perfection de son offrande pneumatique (cf. He 9,14) et de son couronnement vivifiant dans et par le oui paternel. Il serait intéressant de relire l'*Épître aux Hébreux* dans cette optique. L'auteur sacré y parle en effet d'une *seule* offrande du Fils au sein de la souffrance, offrande qui l'a rendu «parfait» et qui lui a permis de devenir «principe de salut éternel pour tous ceux qui lui obéissent» (cf. He 5,8-9; 8,26-27).<sup>13</sup> Ainsi donc, il n'y a rien d'incohérent à ce que le Ressuscité fasse dans le ciel ce qu'il faisait sur la terre pour ses frères et qu'il le fasse avec une intensité plus grande encore. C'est l'inverse qui serait étonnant et théologiquement injustifiable. La seigneurie de Jésus est d'une autre nature que les seigneuries qui existent dans le «monde». Elle ne domine pas, n'écrase pas. Conformément à l'être de Dieu qui est amour (cf. 1Jn 4,16), elle tire sa gloire du don de soi illimité qui fait passer le serviteur devant le Maître pour l'élever à son rang divin et filial.

<sup>13</sup> Cf. F.-X. DURRWELL, *La résurrection de Jésus mystère de salut* (Traditions chrétiennes, 3), Cerf, Paris 1982<sup>11</sup>, 55-67; A. VANHOYE, *La lettre aux Hébreux. Jésus-Christ médiateur d'une nouvelle alliance* (Jésus et Jésus-Christ, 84), Desclée, Paris 2002, 137-155.

b) Je viens de parler du «plus» que l'eschatologie réalisée ou la résurrection implique pour le service du *Kyrios*. Comment se représenter ce «plus»? Il est certainement de nature analogue au service du Fils en son état *kénotique*, mais jouissant *d'une intensité et d'une efficacité plus grandes* en raison de l'état de perfection dans lequel se trouve le Ressuscité. Jésus a passé les années de son ministère public à «faire le bien» (cf. Ac 10,38). Il a guéri les esprits et les corps par son pardon surabondant, par la mise en œuvre de sa puissance sur les démons, par les miracles corporels de toutes sortes jusqu'à celui de ressusciter les morts. Le «lavement des pieds» de ses disciples dans le contexte du don eucharistique, annonce de l'oblation de la croix, pourrait être considéré comme la condensation de cette vie passée à servir (cf. Jn 13,1-17).

Mais on peut dire que tous ces services n'avaient pas l'intensité du service du Ressuscité.<sup>14</sup> D'abord parce que l'Esprit était comme mis en réserve, pour parler avec saint Jean (cf. Jn 7,39); il ne devait entrer en pleine activité qu'avec la résurrection. Ensuite parce que l'objet de ce don était l'homme avec ses péchés, ses résistances, etc. Dans le royaume, le service du *Kyrios* ne connaît pas ces limites. L'Esprit est donné en plénitude et son opération est totale. Par ailleurs, les élus sont entièrement perméables à ses avances, avances qui touchent *le noyau, le centre de l'âme*. On pourrait dire que le Ressuscité entre, *en lui-même*, en contact avec le moi profond des élus. Ce service au don illimité de lui-même est analogue à celui qui se réalise dans la communion eucharistique, mais sans le voile sacramentel. J'y reviendrai.

c) Le contact de l'écu avec le Ressuscité se fait ici sans intermédiaire, sans médiation ou, pour user une expression classique, «dans la claire vision». Nous ne possédons *aucun repère révélé* pour pouvoir comprendre de l'intérieur ou *intra-legere* la consistance exacte de ce contact «substantiel» du Ressuscité avec l'âme des élus. Lorsque, dans le fameux passage de l'Ap 3,20, il est dit que Jésus entre, pour souper, chez le croyant qui lui ouvre la porte après avoir entendu sa voix, le texte parle d'un «moi près de lui et de

<sup>14</sup> Touchant les modes du service du Christ en ce monde et dans l'autre, je m'exprimais, dans un autre contexte, de la façon suivante: «Le Δούλος du lavement des pieds de la dernière cène sera encore là servant les siens convives de la "table" du royaume, mais cette fois non plus symbolisant la croix encore à venir et rendue présente de manière anticipée dans le sacrement, mais portant le tablier du service accompli, entendons les plaies toujours ouvertes de son sacrifice cruciforme éternisé dans sa résurrection (cf. Lc 21,37)» (R. TREMBLAY, *L'Eucharistie, approfondissement et déploiement de la vie filiale*, dans «Studia Moralia» 43 [2005] 210).

lui près de moi» sans autre précision comme s'il fallait laisser de côté toute précision ultérieure sur cette proximité ou immanence réciproque et laisser la place au caractère ineffable de leur intimité.

### 3. Les aliments du royaume?

Retournons maintenant à notre verset de départ avec deux questions dont les réponses confirmeront et approfondiront les réflexions à peine proposées.

Que sert-on au banquet du royaume? Le texte lucanien n'offre pas de réponse claire à cette question et les commentateurs consultés ne disent pratiquement rien à ce propos, excepté Ernst qui parle d'«aliments» en général et de «vin» en particulier.<sup>15</sup> La suggestion est intéressante. S'agit-il de réalités matérielles comme c'est le cas dans le monde pas encore pleinement eschatologisé? Pour nous aider à voir plus clair sur la question, on pourrait avoir recours au passage où Luc nous présente le Ressuscité mangeant une portion de poisson: «Ils [les disciples] lui présentèrent un morceau de poisson grillé. Il le prit et le mangea sous leurs yeux» (Lc 24,42; cf. Jn 21,9-10.13). Comment interpréter ce verset?

Tous les commentateurs consultés insistent d'abord sur la démonstration *physique* de la résurrection de Jésus. Si Jésus mange, la preuve est faite qu'il est ressuscité en sa chair.<sup>16</sup> D'après Ernst, c'est même là l'unique but du récit primitif puisque quelqu'un qui mange ne peut pas être un pur esprit. L'aliment ou le type d'aliment devient dès lors sans importance.

Mais il reste que le texte parle d'un «morceau de poisson grillé»; certains manuscrits y ajoutent même un rayon de miel.<sup>17</sup> Quel sens donner à ces aliments? Le poisson est le symbole du Christ tandis que le miel, utilisé dans les liturgies baptismale et eucharistique, est compris comme une nourriture paradisiaque.<sup>18</sup> Bovon précise cette interprétation de Walter

<sup>15</sup> «Der Herr... tritt zu jedem einzelnen hinzu, um die Speisen vorzulegen und – so darf man annehmen – den Wein einzugießen» (ERNST, *Das Evangelium*, 408).

<sup>16</sup> FR. BOVON, *L'Évangile selon saint Luc 19,28-24,53* (Commentaires du Nouveau Testament. Deuxième Série, IIIId), Labor et Fides, Genève 2009, 466; ERNST, *Das Evangelium*, 668; GRUNDMANN, *Das Evangelium*, 451-452.

<sup>17</sup> Cf. GRUNDMANN, *Das Evangelium*, 451, note 17. Pour d'autres témoignages en ce sens, y compris plusieurs textes patristiques, voir BOVON, *L'Évangile*, IIIId, 466.

<sup>18</sup> Cf. Ps 119,103 cité par Grundmann.

Grundmann. Sans exclure la réalité matérielle du poisson, il préfère insister sur sa portée symbolique. À ce sujet, il écrit:

Elle permet peut-être de glisser de la démonstration physique de la résurrection à la portée communautaire du geste. En mangeant du poisson, comme l'avaient fait les foules lors de la multiplication des pains (9,13), le Christ partage alors le même repas que ses disciples. Luc suggère ici la commensalité, la communion et même la liturgie eucharistique.<sup>19</sup>

La présence du miel à côté du poisson viendrait confirmer cette hypothèse. Lisons-le encore:

L'on sait que sur les tables de communion de l'antiquité figurait souvent à côté du pain et du vin, du poisson et du miel. Comme le miel était aussi considéré comme nourriture paradisiaque, une connotation eschatologique ne doit pas être écartée. Jésus n'est-il pas du reste ressuscité?<sup>20</sup>

Que tirer de cette exégèse pour notre question de départ? Aucun commentateur exclut carrément l'aspect matériel de l'aliment en cause dans le récit de l'apparition du Ressuscité. C'est même déterminant pour la démonstration physique ou le réalisme corporel de la résurrection de Jésus. Du même coup, au moins deux d'entre eux insistent sur l'aspect symbolique du poisson et du miel *en orientant la pensée, sous l'angle de la «commensalité» et de la «connotation eschatologique», vers l'Eucharistie.*

En appliquant ces données à notre verset de départ, nous restons en réalité sur notre faim. En effet, les invités au banquet eschatologique mangeraient des aliments matériels, mais indicatifs du repas eucharistique et donc encore d'ordre sacramentel. Or dans le ciel, il n'y a plus de sacrement. Et alors?

Nous trouverons peut-être la réponse à notre question en retournant au récit de Luc à peine étudié en considérant, cette fois, le verset qui suit (v. 43) où il est dit que Jésus mangea le poisson qui lui fut offert.

#### 4. L'assomption de l'aliment eschatologique

Le Ressuscité a-t-il digéré le morceau de poisson qu'il a consommé? Et si c'est les cas, comment l'a-t-il fait? Luc ne se pose pas la question. Mais,

<sup>19</sup> BOVON, *L'Évangile*, IIIId, 466.

<sup>20</sup> *Ivi.*

selon Bovon, les chrétiens du deuxième siècle l'ont posée. Et la réponse? Je cite encore notre exégète:

Les chrétiens trouveront la réponse dans la tradition juive qui avait dû résoudre un même problème à propos des anges. Ceux-ci n'avaient-ils pas accepté l'invitation d'Abraham et de Sarah (Gn 18,6-8). Au lieu de dire que le Christ avait fait semblant de manger, les auteurs anciens préféraient imaginer que les corps ressuscités ou angéliques certes mangeaient, mais ne pratiquaient pas une digestion comme l'opèrent les corps humains: ils percevaient un feu divin venant consumer la nourriture comme le faisaient les flammes des holocaustes.<sup>21</sup>

L'exégèse de ce verset et, par ricochet, celle de notre verset de départ attire donc l'attention sur deux données incontournables: *le réalisme de l'aliment et son appartenance au monde pneumatique*, une espèce de «réalisme pneumatique» (Joseph Ratzinger) donc.<sup>22</sup> Ces deux traits m'inspirent des réflexions qui recourent plusieurs données des premier et deuxième paragraphes du présent exposé.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 467.

<sup>22</sup> Dans la deuxième partie de son livre sur Jésus de Nazareth, le pape Benoît XVI s'est occupé de la question de la consommation de nourriture terrestre par le Ressuscité en référence à Lc 24,42-43. Après avoir mentionné la difficulté éprouvée par les exégètes en présence de ce retour au monde empirique pourtant dépassé par le Ressuscité (selon eux, Luc aurait «exagéré en son zèle apologétique»; il se serait mis «en contradiction avec son propre récit»), Benoît XVI pense que l'apparente contradiction de ce texte peut être résolue en faisant appel à trois autres récits où il est question du comportement du Ressuscité pendant ce type de repas: celui des disciples d'Emmaüs (Lc 24,13-35) qui précède immédiatement la scène racontée par Lc 24,36-43, celui du matin de Pâques raconté par Jn 21,1-14 et enfin celui des Ac 1,3s. à qui il attribue une importance particulière. Dans ce récit, Jésus s'avère être le Vivant grâce à trois «auto-manifestations» liées entre elles: le Ressuscité apparaît, il parle et partage le repas (συναλιζόμενος: «en mangeant le sel avec eux»). Après avoir explicité le sens de cette expression lucanienne, il conclut: «Le mystère de cette nouvelle communion conviviale, d'une part, perdue, mais d'autre part, son essence devient en même temps visible: le Seigneur attire de nouveau ses disciples dans la communion de l'alliance avec lui et avec le Dieu vivant. Il les fait participer à la vraie vie, il les rend eux-mêmes vivants et il donne saveur à leur vie par la participation à sa passion, à la force purificatrice de sa souffrance» (J. RATZINGER/BENOÎT XVI, *Jésus de Nazareth. Deuxième partie: De l'entrée à Jérusalem à la résurrection*, Editions du Rocher, Paris 2011, 306: [or. J. RATZINGER/BENEDIKT XVI, *Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2011, 297]). Dans son fameux livre sur l'Eucharistie, Durrwell pense que les aliments eucharistiques, une fois consacrés, ne perdent pas leur consistance matérielle, mais passent, par la puissance du Ressuscité, dans la sphère eschatologique pour devenir «vrai pain» et «vin du royaume» (F.-X. DURRWELL, *L'Eucharistie, sacrement pascal*, Cerf, Paris 1980, 100s.).

Dans le royaume, le Maître sert ses serviteurs en se donnant en son corps de Ressuscité, dans le réalisme de sa chair glorifiée. On pourrait parler en l'occurrence d'un *don en matière*, si l'on peut dire, et non de type désincarné. C'est aussi un *don direct* ou qui ne passe pas *par l'intermédiaire des signes habituels en notre monde*. C'est encore un *don intérieur, spirituel, «substantiel»* qui rejoint les élus en leur identité foncière, en ce qui les définit en propre, et qui les attire à l'intérieur de l'être divin et filial qui se donne. C'est un *toucher*, un *contact d'être béatifiant* qui leur donne d'avoir accès à l'être du Ressuscité plein d'Esprit et, par lui, à l'être du Père. En somme, c'est un rapport, une union de type analogue à celle qui se réalise dans l'Eucharistie, mais qui la dépasse en raison de la présence sans voile, de la présence face à face du Ressuscité.<sup>23</sup> Il est difficile de dire plus. Il faut passer la parole à l'expérience que personne sur la terre ne peut vraiment décrire puisque l'on attend encore la dernière venue du «Maître».

<sup>23</sup> «C'est bien [le Christ pascal] qui aura préparé la table de ce souper dans l'autre monde, selon sa promesse; c'est bien lui qui ira de l'un à l'autre les servant de ses mains; noces ineffables où il se donne aux siens dans le don de son corps» (F.-X. DURRWELL, *La résurrection de Jésus mystère de salut*, Éd. Mappus, Le Puy-Lyon 1963<sup>7</sup>, 412).

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

DONATO VALENTINI

# LO SPIRITO E LA SPOSA

SCRITTI TEOLOGICI  
SULLA CHIESA DI DIO E DEGLI UOMINI



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

## COLLECTANEA

### BASILIO DI CESAREA: POVERTÀ E RICCHEZZA A proposito di un volume recente

✠ ENRICO DAL COVOLO

PATH 12 (2013) 417-424

Come mi è capitato di osservare altre volte, la via migliore per presentare il volume in esame<sup>1</sup> è quella tracciata dall'*Introduzione* del curatore. Luigi Franco Pizzolato la premette – bella corposa – alla sua antologia su povertà e ricchezza (testi originali in lingua greca e traduzione italiana a fronte, con ampio apparato di commento a piè di pagina): antologia ricavata dalle *Regole* e dalle *Omellerie* di san Basilio, vescovo di Cesarea († 378 o 379).<sup>2</sup>

Tale *Introduzione* occupa circa centotrenta pagine di questa più recente pubblicazione – graficamente ineccepibile, come al solito – della benemerita collana di «Lectures cristiane del primo millennio» delle Paoline

<sup>1</sup> BASILIO DI CESAREA, *La cura del povero e l'onere della ricchezza. Testi dalle Regole e dalle Omellerie*, a cura di L.F. PIZZOLATO (Lectures cristiane del primo millennio 49), Paoline, Milano 2013, 440 pp.

<sup>2</sup> Si veda, in appendice (407-412), la *Scheda biografica* di Basilio. Aggiungerei ad essa il testo delle due catechesi che Benedetto XVI ha dedicato a Basilio nelle Udienze generali dei mercoledì 4 luglio (*I: Vita e Scritti*) e 1° agosto 2007 (*II: La dottrina*): cf. BENEDETTO XVI, *I Padri della Chiesa. Da Clemente Romano a sant'Agostino*, LEV, Città del Vaticano 2007, 81-91.

Edizioni (Milano). All'*Introduzione* seguono immediatamente dieci pagine di *Bibliografia* (si tratta in verità di un'ampia bibliografia – non solo basiliana – rigorosamente mirata al tema in esame, e debitamente suddivisa in *edizioni moderne e traduzioni* delle fonti, e *studi*). Nelle prime pagine del volume (5-6) sono poi raccolte le *Abbreviazioni e sigle* e, nelle ultime (413-440), gli *Indici* (scritturistico, onomastico, analitico, generale). Ma naturalmente il *corpo* del libro è dedicato ai testi raccolti dalle *Regole* (moralì, diffuse, brevi, *Piccolo Asceticon* [155-203]) e dalle *Omèlie* basiliane (VI, VII e VIII sulla ricchezza; I e II sul salmo XIV [209-405]).

Prima di ritornare all'*Introduzione*, vorrei dedicare qualche parola al curatore. Pizzolato è uno dei miei *maestri*, a cui devo un'immensa gratitudine. Insieme a Giuseppe Lazzati e a Raniero Cantalamessa, mi ha introdotto allo studio dei Padri della Chiesa. Alla pagina 10 del nostro volume egli accenna alla «vasta ricerca – condotta da un'*équipe* "milanese" – sulla pericope del "giovane ricco" (Mc 10,17-31; Mt 19,16-30; Lc 18,18-30), sfociata nello studio miscelaneo *Per foramen acus*». Ebbene, di quell'*équipe*, guidata da lui e da don Bruno Maggioni, facevo parte anch'io, in quanto ricercatore del Dipartimento di Scienze Religiose dell'Università Cattolica e laureato interno presso la Cattedra di Storia delle origini cristiane. La ricerca che ho condotto allora – più di trent'anni fa – sull'episodio del giovane ricco in Clemente e Origene è rimasta un «cavallo di battaglia» delle mie pubblicazioni successive (quasi come *I Severi e il cristianesimo...*). Ad essa sono ritornato più volte, anche ultimamente, come lo stesso Pizzolato annota con acribia (eppure con qualche lacuna) nell'apparato delle pagine 21 e 22 del nostro volume.

Un paio d'anni fa, a Milano, ho avuto l'onore di presentare il libro di *Studi classici e cristiani raccolti in occasione del settantesimo compleanno* di Pizzolato.<sup>3</sup> Ricordavo in quell'occasione – e lo ripeto ancora – che Pizzolato, discepolo di Lazzati, è indissolubilmente legato a una «cordata virtuosa», che trova in un mio confratello, il salesiano don Paolo Ubaldi (1872-1934), il punto di partenza ideale. Per dieci anni, fino alla sua morte, Ubaldi resse la prima Cattedra di Letteratura cristiana antica in Italia, istituita nel 1924 dal padre Agostino Gemelli presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore:

<sup>3</sup> Cf. L.F. PIZZOLATO, *Plura sacra et mundi alia. Studi classici e cristiani raccolti in occasione del settantesimo compleanno*, a cura di M. RIZZI - C. SOMENZI - G. VISONÀ (Studia Patristica Mediolanensia 28), Vita e Pensiero, Milano 2009.

la medesima Cattedra che – alcuni decenni più tardi – Pizzolato avrebbe raccolto in preziosa eredità.

A parte lo stesso Pizzolato, ben pochi hanno scritto dell'Ubaldi, ma certo il suo ruolo fu decisivo nel promuovere in Italia una rivalutazione dell'antica letteratura cristiana come disciplina autonoma, e nel bandire definitivamente il falso criterio di considerarla come un'appendice trascurabile delle letterature classiche.

Nell'Università Cattolica di Milano, alla Cattedra di don Paolo Ubaldi fu poi chiamato (anche se non in successione diretta) l'allievo prediletto, Giuseppe Lazzati; e nel 1948, a Torino, fu promosso l'altro allievo insigne dell'Ubaldi, don Michele Pellegrino, per coprire la neonata Cattedra di Letteratura cristiana antica, la prima in un'Università di Stato italiana.<sup>4</sup> E proprio nei titoli delle miscellanee dedicate nel 1975 a Pellegrino e, nel 1979, a Lazzati – rispettivamente *Forma futuri* e *Paradoxos politeia* –, si può scorgere il programma di quella scuola di vita che trascorreva da una generazione all'altra, mentre fondava esistenzialmente il senso del recupero e del rinnovamento degli studi patristici. L'ascolto dei Padri era destinato a promuovere una *forma* di abitare la città terrena (*politeia*) che, lungi dal mortificare i valori umani, passati e presenti, li avrebbe salvati con la forza del futuro.

Epigono di questa cordata ideale è – appunto – Luigi Franco Pizzolato. Così, di seguito a *Forma futuri* e a *Paradoxos politeia* possiamo allineare *Plura sacra et mundi alia*, certo: ma adesso anche *La cura del povero e l'onere della ricchezza*.

Di fatto, il modo *paradossale*, tipico del cristiano, di essere cittadino – tra i *plura sacra* e i *mundi alia* –, mentre schiude già qui il futuro del regno, fornisce i criteri fondamentali della comprensione della storia e dell'anima-cristiana delle realtà temporali: dove la *distinzione* (che non è certo *divaricazione*, e men che meno *opposizione*) tra i valori umani e quelli della fede fonda la «sana laicità», coniugandosi con una presenza attiva e solidale dei cristiani nella città terrena, una cittadinanza che è fermento, sale, luce, «anima del mondo».<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Cf. E. DAL COVOLO, *Le cattedre di Letteratura cristiana antica nell'Università Pontificia Salesiana*, in M.P. CICCARESE (ed.), *La Letteratura cristiana antica nell'Università italiana. Il dibattito e l'insegnamento* (Lecture Patristiche 5), Nardini Editore, Firenze 1998, 263-267.

<sup>5</sup> Cf. E. DAL COVOLO, *La «paradossale cittadinanza» dei cristiani nel mondo. Per una lettura di A Diogneto 5,1-6,1*, in «Rivista di Scienze dell'Educazione» 41 (2003) 36-43.

E davvero – come ho già scritto diversi anni fa –<sup>6</sup> il tema della ricchezza e della povertà rappresenta un'area privilegiata per illustrare il concreto esercizio della laicità nelle comunità cristiane delle origini.

### 1. La «collocazione» di Basilio di fronte al tema della povertà e della ricchezza

Trascuriamo finalmente all'*Introduzione* citata. Essa è articolata in diciassette paragrafi, che conviene almeno elencare. Eccoli: le premesse del discorso nel cristianesimo antico in Oriente; per una collocazione di Basilio; il comunismo dei beni in Basilio; la riflessione di Basilio nella sua produzione ascetica; come nasce la ricchezza; le pretestuose giustificazioni dell'accumulo; la punizione dell'accumulo; la terminologia della povertà; il posto del lavoro; il prestito a interesse; l'insorgenza di squilibri sociali; in periodi di calamità naturali; la logica del dono; la distribuzione ragionevole e istituzionalizzata; il superamento della distinzione tra città e campagna; l'impresa di *Basiliade*; un programma di persuasione alla carità.

Decisiva per noi – in questa folla di temi – è la «collocazione di Basilio». Scrive Pizzolato:

La definizione della posizione di Basilio di fronte alla ricchezza ha dato luogo a diverse interpretazioni, che trascorrono fra due poli: uno più radicale, di un «comunismo» cristiano; uno, più moderato e anodino, del «buon uso» delle ricchezze (p. 26).

In realtà, sono proprio queste le due linee esegetiche che, fin dai primi tre secoli cristiani, hanno guidato l'interpretazione dell'episodio sinottico del «giovane ricco», di cui mi sono occupato. Si tratta fondamentalmente di due tipi di approccio alla pericope – non incompatibili né successivi, bensì interagenti fra loro, talvolta anche nel medesimo autore –, pur con sfumature ermeneutiche assai varie:

– *da una parte* prevale la prospettiva ascetica, carismatica, escatologica: nella tensione verso la città celeste (spesso avvertita come molto vicina),

<sup>6</sup> Cf. E. DAL COVOLO ET ALII, *Laici e laicità nei primi secoli della Chiesa* (Lecture cristiane del primo millennio 21), Edizioni Paoline, Milano 1995. Alcune parti di questo volume sono state pubblicate anche nel mio *Chiesa Società Politica. Aree di «laicità» nel cristianesimo delle origini* (Ieri oggi domani 14), LAS, Roma 1994 (qui interessa soprattutto per le pp. 39-83: *I primi cristiani dinanzi alla ricchezza e alla povertà*).

tutto l'interesse è riservato alla sequela povera di Gesù e alla rinuncia radicale ai beni del mondo;

– *dall'altra parte* si impone una prospettiva sociologico-caritativa, che incardina l'esegesi del brano nella questione dell'uso delle ricchezze e nell'imperativo etico della condivisione dei beni.

*La prima linea* è quella delle varie correnti radicali e settarie del II secolo. *La seconda linea* è quella del *Pastore* di Erma, della *Didaché* e dello Pseudobarnaba: essa viene elaborata nel III secolo, in parte dagli africani (Tertulliano, Cipriano) e compiutamente da Clemente Alessandrino. *Clemente* stempera la tensione escatologica della pericope, assumendo l'istanza del distacco dai beni dentro le categorie filosofiche dell'*adiáphoron* e dell'*apáttheia*: le ricchezze non sono «né un bene né un male, dal punto di vista etico», ma il ricco non deve «appassionarsi ad esse».

Rispetto a Clemente, *Origene* percorre l'itinerario esegetico opposto. Se è vero che il primo valorizza l'imperativo della condivisione «snervando» l'appello alla sequela povera, il secondo approda alla spoliazione radicale partendo dal precetto della carità.

Ora, di fronte alla valutazione delle ricchezze, l'opzione di *Basilio* per l'una o per l'altra linea non appare uniforme. Al riguardo, Pizzolato si riferisce a uno studio ormai famoso del padre Jean Gribomont,<sup>7</sup> giungendo così a scandire in tre fasi la posizione del vescovo di Cesarea:

Il periodo della formazione aristocratica umanistica, tipica della classe curiale; la scelta ascetica e la lotta al fianco del «proletariato»; la fase del successo e dell'organizzazione delle conquiste. La tripartizione è basata su due cesure che chiamano in causa il suo rapporto con la ricchezza: il passaggio dalla posizione aristocratica benestante familiare a una posizione radicale, susseguente al battesimo (circa 358) e alla scelta monastica; il passaggio dalla posizione radicale a quella «realistica», dopo la sua ascesa all'episcopato (370).

Ebbene,

pressoché tutta la produzione letteraria basiliana (omiletica) sul tema ricchezza-povertà appartiene alla seconda delle fasi individuate da Gribomont. La sua scelta personale di povertà, e l'appassionata ed efficiente gestione della

<sup>7</sup> J. GRIBOMONT, *Un aristocrate révolutionnaire, évêque et moine: S. Basile*, in «Augustinianum» 17 (1977) 179-191.

crisi susseguente alla carestia del 368-369, gli guadagneranno il consenso del «proletariato» cappadocico; in questo modo gli fu possibile vincere le resistenze alla sua nomina episcopale avanzate dall'aristocrazia locale e dalla classe dei curiali, cioè dal ceto amministrativo di una città capoluogo di provincia: ceto divenuto pressoché ereditario dopo il III secolo, e dal quale egli – come tanti vescovi della Cappadocia – proveniva per estrazione familiare, e al quale anche in questo frangente assicurava una *leadership* politica (pp. 26-28).

## 2. Esempio di lettura

Dunque, come abbiamo già anticipato, non c'è uniformità nell'atteggiamento di Basilio di fronte alla ricchezza. Tuttavia, una linea prevale sulle altre due, ed è quella della scelta ascetica, che enfatizza i rischi della ricchezza e invita il fedele a spogliarsi di essa per farne parte ai poveri e seguire Gesù più da vicino. È questa – in buona sostanza – la linea origeniana. Del resto, non bisogna dimenticare che Basilio, attraverso Ambrogio di Milano, è colui che ha trasmesso all'Occidente la dottrina del maestro alessandrino.

Mi limito a riportare un documento, che a mio parere attesta in maniera inequivocabile questa posizione. Si tratta di una testimonianza impressionante, che Pizzolato allega al suo volume in un *excursus*, di cui non ho ancora fatto cenno (pp. 204-207). È la lettera di un certo Eraclide (di cui nulla sappiamo: si tratta comunque di un personaggio vicino agli ambienti monastici basiliani) ad Anfiloquio, vescovo di Iconio (di lui, invece, siamo bene informati: vedi p. 162, nota 17).

Il riferimento alla *Basiliade* – la cittadella fatta costruire dal vescovo alla periferia di Cesarea per soccorrere i poveri e i malati –<sup>8</sup> consente di datare la lettera agli ultimi anni della vita di Basilio, fra il 374 e il 378, e documenta il passaggio ormai compiuto dalla posizione «radicale» a quella «realistica» (per utilizzare il linguaggio di Gribomont e di Pizzolato). Scrive dunque Eraclide ad Anfiloquio:

<sup>8</sup> Cf. E. DAL COVOLO, *I cristiani dei primi secoli e la medicina, l'assistenza e la cura dei malati*, in E. DE MIRO - G. SFAMENI GASPARRO - V. CALÌ (edd.), *Il culto di Asclepio nell'area mediterranea. Atti del Convegno Internazionale, Agrigento 20-22 novembre 2005*, Gangemi Editore, Roma 2009, 277-285.

Giunsi in prossimità di Cesarea e mi rifugiai nel vicino ospizio per poveri [la *Basiliade* appunto] così da apprendere colà quello che mi interessava sapere. Poi, quando il vescovo Basilio, graditissimo a Dio, venne sul posto, gli riferii le domande che *la tua* assennatezza [cioè di Anfilio] ci aveva prescritto di fare. Le sue risposte non ci è possibile conservarle a memoria, e superano lo spazio di una lettera. Ma, per stare all'essenziale, egli rispose che la misura della povertà è questa: ciascuno deve circoscrivere la sua proprietà all'ultima tunica. E ci offriva le prove tratte dal vangelo. Una è là dove Giovanni il Battista ha detto: *Chi ha due tuniche ne dia una a chi non ne ha*; l'altra è là dove il Signore ha proibito ai discepoli di avere due tuniche. E a queste prescrizioni il Signore ha aggiunto: *Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi, dallo ai poveri*. Basilio diceva che anche la parabola della perla preziosa portava alla medesima conclusione: il mercante che aveva trovato la perla di grande valore se ne andò a vendere tutto quello che possedeva, e se la comprò. Basilio aggiungeva che non bisognava concedere nemmeno a se stessi la distribuzione dei propri beni, ma alla persona a cui era stata affidata l'amministrazione dei beni dei miseri. E ne traeva conferma dagli Atti degli Apostoli, là dove vendevano quello che possedevano, lo portavano e lo deponevano ai piedi degli apostoli, i quali lo distribuivano a ciascuno, *nella misura in cui ne avesse bisogno*. Diceva, infatti, che discernere chi era veramente nel bisogno e chi invece chiedeva per avidità, esigeva esperienza. E mentre colui che fa dono all'afflitto ha dato al Signore, e da lui riceverà la ricompensa, colui che fa dono a chiunque capita l'ha gettato in pasto a un cane, importuno sì per la sua invadenza, ma non degno di compassione per la sua indigenza (pp. 205-207).

### 3. Per un'attualizzazione pastorale

Per un'autorevole attualizzazione del libro di Pizzolato si può partire dal testo della seconda catechesi (*La dottrina*) che Benedetto XVI ha dedicato a san Basilio, là dove il Papa emerito affermava:

Alcuni testi delle omelie basiliane restano ancor oggi coraggiosi ed esemplari: «*Vendi quello che hai e dallo ai poveri...*: perché, anche se non hai ucciso o commesso adulterio o rubato o detto falsa testimonianza, non ti serve a nulla se non fai anche il resto: solo in tale modo potrai entrare nel regno di Dio» (*Omelia contro i ricchi* 1). Chi infatti, secondo il comandamento di Dio, vuole amare il prossimo come se stesso, «non deve possedere niente di più di quello che possiede il suo prossimo» (*ivi*). «Sei povero?», domandava Basilio; «l'altro è più povero di te. Tu hai il pane per dieci giorni, lui per

uno soltanto. Ciò che t'avanza e abbonda, questo tu – come persona buona e benevola – dividilo equamente col bisognoso. Non dubitare di donare il tuo poco; non anteporre il tuo vantaggio all'emergenza pubblica! Se il tuo cibo è ridotto a un unico pane, e davanti alla porta sosta un mendicante, tira fuori dalla tua dispensa quell'unico pane e, postolo sulle mani e guardando al cielo, di' con voce lamentososa e amorevole: Ho solo quest'unico pane che vedi, o Signore, e il pericolo della fame evidentemente incombe. Pongo però davanti a me il tuo comandamento, e del mio poco offro una parte al fratello affamato. Ora tu stesso vieni in aiuto del tuo servo esposto al rischio. Conosco la tua bontà, confido nella tua potenza» (*Omelia in tempo di fame e di siccità* 6).

E proseguiva Benedetto XVI:

Ben meritato è dunque l'elogio di Basilio fatto da Gregorio Nazianzeno: «Basilio ci persuase che noi, essendo uomini, non dobbiamo disprezzare gli uomini, né oltraggiare Cristo, capo comune di tutti, con la nostra disumanità verso gli uomini; piuttosto, nelle disgrazie degli altri, dobbiamo beneficiare noi stessi, e fare prestito a Dio della nostra misericordia, perché abbiamo bisogno di misericordia» (*Discorso* 43,63). Parole, queste, ancora molto attuali. Vediamo come san Basilio è realmente uno dei Padri della Dottrina sociale della Chiesa...

E così il Papa emerito concludeva la sua catechesi; e così concludiamo anche noi:

Cari fratelli e sorelle, mi sembra si possa dire che questo Padre di un tempo lontano parla anche a noi e ci dice cose importanti riguardo alla responsabilità sociale: questo è un tempo nel quale, in un mondo globalizzato, anche i popoli geograficamente distanti sono realmente il nostro prossimo...<sup>9</sup>

Peraltro, come abbiamo visto, i Padri della Chiesa non esibiscono un unico atteggiamento di fronte alle ricchezza materiali: neppure Basilio.

Così, lungo i secoli e i millenni della storia, i fedeli rimangono sollecitati a *discernere responsabilmente* nella gestione dei beni – e più in generale nell'organizzazione dell'economia – orientamenti ideali e comportamenti pratici che consentano di incarnare l'annuncio di Cristo nelle contingenti situazioni storiche, sociali, culturali.

<sup>9</sup> BENEDETTO XVI, *I Padri della Chiesa*, 88-91.

## COLLECTANEA

### CRITICA DELLA TEOLOGIA POLITICA

SIMONE STANCAMPIANO

PATH 12 (2013) 425-432

La diversità degli stili di papa Francesco e di papa Benedetto non impedisce di tracciare una direttrice comune, un filo rosso che unisce i due pontificati. Tra quello del fine teologo Ratzinger, che con la sua rinuncia, vero esempio di *humilitas* agostiniana, si è opposto in maniera decisiva al processo di mondanizzazione-burocratizzazione della vita ecclesiale negli ultimi anni; e quello del gesuita Bergoglio, il quale, attraverso la sua testimonianza nelle pieghe della realtà, restituisce ai più la dimensione evangelica, nei gesti prima ancora che nelle parole.

In questa prospettiva si iscrive il volume recentemente pubblicato di Massimo Borghesi: *Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson: la fine dell'era costantiniana*, Marietti, Genova-Milano 2013, 352 pp.

Il testo è nato – lo ha ricordato lo stesso Autore nell'ultimo *Meeting* di Rimini – dall'indignazione per l'uso-abuso che si fa del nome di Dio, di una teologia politica che si serve di Dio per accrescere il potere dell'uomo. Dopo l'11 settembre 2001, infatti, assistiamo al ritorno sulla scena del mondo del conflitto teologico-politico, dopo una breve pausa che si era protratta fino ad allora dall'89, dalla caduta del Muro di Berlino, nella quale la teologia politica era stata in qualche modo «neutralizzata» in mancanza di un «nemico», di un avversario, come correttamente aveva già

intuito in altre congiunture storiche Carl Schmitt, il teorico della teologia politica nel Novecento. L'era della globalizzazione, sconfitto il comunismo, non aveva avuto più bisogno, fino al crollo delle Twins Towers, della consacrazione religiosa.

Lo avevo capito bene, a proprie spese, anche Giovanni Paolo II. Dopo l'89 il potere «occidentale» non aveva più bisogno del Pontefice romano. Lo si è visto anche in tempi più recenti, quando l'amministrazione Bush con la teologia politica *teocron*, occidentalista, in opposizione a quella dell'islamismo radicale, risulterà insensibile, nella guerra dichiarata contro l'Iraq di Saddam Hussein nel 2003, ai richiami di dissuasione di papa Wojtyła, anche attraverso il messo personale, il card. Pio Laghi, inviato a Washington (pp. 261-262). Il Papa «teologo-politico» (Böckenförde), colui che aveva sognato la rinascita dell'Europa cristiana dalla fine del materialismo sovietico, doveva così diventare il principale critico della teologia politica occidentalista (p. 260). Nessuna giustificazione di una guerra «religiosa» contro l'islam, nessuna «crociata» cristiana: questo è il tratto saliente della seconda fase del pontificato di Giovanni Paolo II.

Papa Benedetto XVI, seguendo la linea del suo predecessore, aveva criticato nel celebre e discusso discorso di Ratisbona del 2006 l'uso della forza, fissando nella citazione dell'imperatore bizantino Michele II Paleologo, al di là di ogni interpretazione fuorviante, i confini che separano il momento teologico da quello politico, nel dialogo con l'islam e non solo (pp. 16-17).

E come non dimenticare, in questi ultimi giorni scanditi dalla «crisi siriana», il deciso «no alla guerra» di papa Bergoglio pronunciato all'*Angelus* dell'8 settembre 2013, con la ferma condanna all'uso delle armi non solo per interessi politici ma anche economici? Questa *non* è teologia politica, ossia secolarizzazione, mondanizzazione della fede, in cui il fattore religioso è subordinato a quello politico. L'intervento accorato di papa Francesco è, invece, un esempio di teologia «della» politica, nella quale viene messa in luce la «trascendenza» del momento teologico su quello politico, una teologia che si occupa «indirettamente» della dimensione politica in funzione del bene comune, una teologia che *non* si identifica con il politico, grazie allo scarto agostiniano tra grazia e natura. La Chiesa, in altri termini, non interviene direttamente sulla politica e sullo Stato, ma opera attraverso una mediazione etico-giuridica.

M. Borghesi, nel suo volume, mette in evidenza come il teologo Ratzinger si avvicini idealmente a colui che nel Novecento aveva maggiormente contribuito alla «liquidazione» della teologia politica: il cattolico tedesco Erik Peterson, in particolare il Peterson de *Il monoteismo come problema politico*, del 1935. È lui l'autore che nel dibattito teologico-politico novecentesco ha dissociato il nome di Agostino da ogni possibile uso teocratico, di fronte al cortocircuito che si era creato tra i cristiani tedeschi e il Nazionalsocialismo, nesso tuttavia che fu caldeggiato da Carl Schmitt nella sua *Politische Theologie* (p. 78). Ed è attraverso la lettura «mediata» da Peterson che papa Benedetto rilegge sant'Agostino nella sua versione «liberale», l'Agostino del *De civitate Dei*, non quello dell'*Epistolarium*, l'Agostino che *distingue* le due *civitates* determinate da due tipi di amore, l'amor Dei e l'amor sui, la *caritas* e la *cupiditas*.

Con il *De civitate Dei* il Vescovo di Ippona sembra rispondere alla provocazione pagana: «Perché il Dio dei cristiani non ha protetto Roma?», opponendosi ai «costantiniani», alla teologia cristiano-imperiale di Eusebio di Cesarea, separando teologia e politica, regno e storia in chiave escatologica, fede e *polis*, religione e potenza, grazia e natura. La *Città di Dio*, infatti, è una grande opera apologetica, scritta come risposta da parte cristiana alle accuse dei pagani di aver infranto la *pax deorum*, dopo il sacco di Roma da parte dei Goti di Alarico nel 410. Da questa prospettiva il *De civitate Dei* diviene, dunque, la prima grande critica della teologia politica (p. 19). Secondo l'Agostino della *Città di Dio*, la *civitas mundi* precede e genera i suoi dèi, le divinità mitiche: il culto religioso è finalizzato a consacrare la potenza della città e il benessere dei regni umani. Dunque gli dèi sono interscambiabili, e se sconfitti, non sono più utili, meglio abbandonarli. Al contrario, la *civitas Dei* è creata da Dio, viene prima della *civitas* (p. 134). Proprio dalla coscienza di questa *dualitas* è permeata la grande tradizione patristica dei primi quattro secoli, tradizione infatti consapevole della distinzione tra Chiesa e Stato, cristianesimo e mondo e della richiesta di libertà religiosa *per tutti*. La «svolta» non di Costantino e del pagano Licinio, ma di Teodosio con l'Editto di Tessalonica del 380, che impone il cattolicesimo come unica religione dell'Impero, segna certamente una rottura con tale tradizione (p. 12). Da qui l'idea del *sacrum imperium* fino agli Stati confessionali moderni. E sullo sfondo, non meno

importante, l'acume insanguinato delle guerre di religione da cui è pun-  
golata la modernità.

E proprio nello spazio dinamico creato tra le due *civitates*, nella tensio-  
ne tra il regno di Dio e quello di Cesare che è pensabile – secondo Borghesi  
– una «critica della teologia politica»: quest'orizzonte è *solo* del cristianesi-  
mo, nelle parole di Cristo a Pilato: «Il mio regno non è di questo mondo»,  
che segnano la distinzione tra fede e spada, che nessuna «teologia politica»  
può eliminare (p. 10).

Joseph Ratzinger, richiamandosi alla tradizione dei primi quattrocento  
anni di cristianesimo, «libera» Agostino e la sua *Città di Dio* dall'«agostini-  
simo» politico medievale, a cui una certa ermeneutica (novecentesca) si era  
rifatta, accostandosi al nome del Vescovo di Ippona per giustificare l'iden-  
tificazione (impropria) tra «regno di Dio» e programma politico. In realtà,  
per papa Benedetto, l'escatologismo di Agostino rimane «rivoluzionario e  
legale a un tempo», in linea con quanto lo stesso Pontefice emerito ha af-  
fermato del cristianesimo, che «si è sempre impegnato a lasciare il politico  
nella sfera della razionalità e dell'etica, ha insegnato l'accettazione dell'im-  
perfetto e l'ha resa possibile» (pp. 86-87). In questo, dunque, il pensiero di  
Ratzinger e quello di Peterson si muovono sugli stessi binari.

In effetti l'*equidistanza* di Agostino dalla legittimazione sacrale del  
potere (Eusebio di Cesarea) e dall'escatologia rivoluzionaria gnostica della  
delegittimazione degli ordinamenti terreni (Origene) è il punto che, nella  
prospettiva di Peterson e di Ratzinger, rende la sua lettura preziosa e at-  
tuale (p. 110). Perché il ritorno alla tradizione patristica dei primi quattro  
secoli permette un dialogo fecondo con il moderno (Benedetto XVI). È qui  
la chiave di lettura. La tradizione – per dirla alla von Balthasar – è fonte di  
rinnovamento, si apre al presente in prospettiva futura. Sarà il paradigma  
pre-teodosiano, infatti, che verrà ritrovato dal Concilio Vaticano II, un  
modello per cui – si è detto – il cristianesimo richiedeva libertà religiosa  
per tutti senza addurre particolari privilegi da parte dell'autorità politica.  
Questo recupero della tradizione più antica si pone *al di là* della dialettica  
progressisti-tradizionalisti, i quali invece, su fronti opposti, vedevano con la  
loro ermeneutica della «discontinuità» una rottura con l'*intera* tradizione  
della Chiesa.

L'assise conciliare – sottolinea Borghesi – portando con sé il peso della  
storia (in senso positivo, della storia recente) volle chiudere il capitolo del con-

trasto frontale con il moderno, dialogando su temi come libertà e democrazia. Superando l'idea di *sacrum imperium*, l'incontro con la modernità (anche in chiave ecumenica) avveniva cioè sul terreno stesso della libertà religiosa, che la tradizione dei Padri della Chiesa aveva così tanto difeso (pp. 58-59).

Sarà papa Benedetto, su questa linea, a parlare nel discorso alla Curia del Natale del 2005, a quarant'anni dalla fine del Concilio, di «ermeneutica della riforma», di «rinnovamento nella continuità nell'unico soggetto-Chiesa». Dal *Sillabo* di Pio IX, in cui liberalismo moderno e libertà civile di religione vengono completamente condannate, alla Dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae* del 1965, nella quale la libertà religiosa diviene un diritto fondato sulla dignità della persona umana, il mutamento di giudizio della Chiesa nei confronti del moderno è evidente. Come pure fondamentale è l'altra Dichiarazione conciliare, la *Nostra aetate* sul dialogo con le altre religioni, in particolare con l'islam e l'ebraismo.

In quei cento anni di cammino, cioè, la Chiesa si è pian piano liberata dalla pregiudiziale medievalista antimoderna, di cui illuminismo e rivoluzione francese avevano segnato lo spartiacque, con ateismo e anticlericalismo, innestando lo scontro frontale cristianesimo-modernità. Davanti al nuovo Stato moderno-liberale, la Chiesa vedeva allora nel «ritorno al Medioevo» un modo di opporsi alla secolarizzazione moderna. Ed è questo modello «medievalista» (la filosofia neo-scolastica) che fa scuola nella formazione dei cattolici tra la fine dell'Ottocento fino a tutta la prima metà del Novecento. Basti pensare in Italia alla Cattolica di Milano di padre Gemelli, unica università non statale riconosciuta dal ventennio fascista, in cui il Medioevo era indicato come la meta ideale degli studi e dell'organizzazione sociale, ateneo pur aperto tuttavia ai «moderni» risultati della scienza e della tecnica. Padre Gemelli vide erroneamente, in lotta contro il mondo moderno e il liberalismo borghese, il fascismo mussoliniano come suo possibile alleato, considerandolo un movimento reazionario (p. 146).

Ma non è solo la Chiesa a mutare il giudizio sul moderno. Anche la modernità si era resa conto – parafrasando le parole di papa Benedetto – che la rivoluzione americana aveva offerto un modello di Stato moderno *diverso* da quello teorizzato dalla rivoluzione francese nelle sue forme più radicali; che le scienze naturali, pur realizzando cose grandiose, cominciavano a riflettere sul proprio limite, non essendo in grado di comprendere

*globalmente* la realtà. Che soprattutto dopo la seconda guerra mondiale uomini di Stato cattolici avevano dimostrato che può esistere uno Stato moderno laico (come le moderne democrazie cristiane europee di De Gasperi, Adenauer, Schumann) non neutro ai valori, quei valori umani che rendono possibili un fecondo dualismo di Stato e Chiesa, in cui la libertà della fede è distinta dall'ordinamento giuridico borghese (pp. 56-58).

L'illuminismo si era, così, fatto «critico», cioè consapevole dei propri limiti, e la modernità «riflessiva» (Habermas). Perché se, da una parte, il moderno è ambiguo e tragico in alcuni suoi sviluppi, presentandosi al tempo stesso come la più grande aspirazione alla libertà e come totalitarismo più spietato, dall'altra parte, *dopo* il totalitarismo della prima del Novecento e *dopo* la crisi del positivismo scienziato, la stessa modernità perviene alla concezione della libertà e della ragione non più pregiudizialmente ostili alla religione. Viene cioè meno, soprattutto dopo il 1989, l'idea che la religione appartenga alla sfera infantile premoderna dell'umanità (p. 272).

C'è altresì, nel Novecento, un'altra figura di riferimento che libera il cristianesimo dalla nostalgia medievalista, da qualsiasi teologia politica, separando il cattolicesimo dalle derive reazionarie fasciste: è Jacques Maritain. Il suo *Umanesimo integrale* del 1936, anno della guerra d'Etiopia, opera conosciuta in Italia solo dopo il 1945, diventerà il manifesto della sinistra democratica-cristiana (p. 148). Colui che diede un contributo enorme al Vaticano II e alla *Dignitatis humanae*, grazie all'amicizia con il card. Journet, fu anche colui al quale Paolo VI affidò le prime bozze del *Credo del popolo di Dio*. Ed è alla grande lezione di Maritain e di *Humanisme intégral* che è sensibile Joseph Ratzinger, guardando la Chiesa in un'ottica nuova rispetto al *Sillabo*, distinguendo tra fede e dottrina cristiana (i principi) da un lato, e le espressioni, contingenti e storiche, della cristianità dall'altro. Occorre *distinguere* per *unire*: questo è il motto maritainiano. Distinguere il cristianesimo dalle varie forme di civiltà, tutte permeabili alla fede, ma nessuna «inclusiva» di essa. Perché il cristianesimo non è solamente latino o europeo, e noi quaggiù non abbiamo una città stabile, ma siamo alla ricerca di quella futura. Questa riserva escatologica, in Maritain così come in Agostino e Peterson, impedisce l'identificazione tra cristianesimo e *civitas* terrena, evitando di trasferire surrettiziamente le prerogative della grazia al piano della natura (p. 131).

Nel disegnare un nuovo rapporto Chiesa-mondo e ponendo fine alla dialettica teologico-politica, il Vaticano II – nell’ottica di Ratzinger – chiude così la grande tradizione post-teodosiana e riattualizza un orizzonte precostantiniano (l’Editto di Milano del 313 non è qui tuttavia da intendere in senso negativo), quello della Chiesa dei martiri, della libertà della fede e della religione contro il potere *assoluto* dello Stato.

Le teologie politiche, tuttavia, si sono susseguite anche dopo l’assise conciliare nella seconda parte del Novecento, da destra e da sinistra. Quella conservatrice, la teologia politica di destra nella sua versione pessimistica (già retaggio ottocentesco), che assolutizza la figura del potere perché l’uomo è cattivo per natura, trovando nel già ricordato Carl Schmitt il suo valido interprete. E, dall’altra parte, dopo Schmitt, quella nella versione di sinistra soprattutto negli anni Sessanta-Settanta, cavalcata dall’onda del marxismo. A questa seconda versione appartengono la teologia politica di Metz e di Moltmann: nell’utopia di un mondo nuovo, essi riponevano, nel potere, la speranza di una trasformazione della società e della natura dell’uomo, non tollerando l’imperfezione e gli aspetti drammatici dell’esistere (cf. pp. 203-240). Con la dissoluzione del marxismo, però, ossia con la fine di quella fede secolare in un avvenire radioso e quindi del materialismo dialettico, ciò che rimaneva in piedi era il materialismo storico, con una radicale relativizzazione di tutti i valori e il contraccolpo di una grande speranza non avverata, il prodotto del fallimento di quella teologia politica (p. 273).

Dopo il 1989, in cui viene messo in crisi il dogma stesso del razionalismo moderno, ossia l’irreversibilità del processo di secolarizzazione, assistiamo così all’imperversare e al consolidarsi di un nichilismo accompagnato da una visione tecnocratica del mondo, in cui l’uomo «a una sola dimensione» non si fa più domande, ma si limita a esaltare solo il carattere edonistico-gaudente del proprio corpo, trovando nella società borghese allo stato puro la negazione non solo della fede, quanto della stessa dimensione «religiosa». In questo oblio del senso della vita, la cultura formalmente libera non esercita più alcun ruolo nella *res publica*. Non è più – osserva Borghesi – il vecchio totalitarismo della violenza esteriore, ma è ora il nuovo totalitarismo della dissoluzione, di quei contenuti culturali provenienti dall’umanità spirituale dell’uomo (p. 273).

Abbiamo visto come l’11 settembre 2001, data del «secondo» crollo, dopo quello del 1989, segni il ritorno della teologia politica e del «Dio

degli eserciti», della dialettica «amico-nemico», tra l'Occidente «cristiano» Usa a egemonia *teocron*, alleato di Israele, e il fondamentalismo musulmano. Abbiamo visto, inoltre, come la teologia politica, in cui il religioso si riafferma attraverso la debolezza del politico, non si realizzi «a freddo», ma abbia bisogno di congiunture storiche, di «crolli», di «scontri di civiltà» (Huntington), come sia manichea, «parassita» dell'avversario e abbisogni di un nemico per poter essere. Oltre che dell'era Bush jr, la teologia politica del terzo millennio si veste ora di islamismo radicale, identificandosi più recentemente con la «primavera araba» dei Fratelli musulmani, ora di ebraismo ultraortodosso che, con la sua mitologia del «grande Israele», contesta le radici stesse dello Stato ebraico nel suo aspetto secolare e democratico, ora di fondamentalismo indù, avverso sia ai musulmani sia ai cristiani (p. 338).

E se il pensiero arabo è chiamato oggi a un'opera di «storicizzazione», distinguendo la fede dal suo passato storico, riconoscendone pregi e difetti, e svolgendo un'operazione analoga a quella che fu fatta dal pensiero cattolico grazie a Jacques Maritain, negli anni Trenta, e poi dal Vaticano II, negli anni Sessanta del Novecento (p. 336), l'Europa odierna di fronte allo «scontro di civiltà», di fronte a quel mondo iper-religioso e «saturato» che genera esso stesso, per una sorta di eterogenesi dei fini (il contraccolpo «laico»), la propria autodissoluzione, il vecchio continente pare estraneo e immune alla «dialettica» della teologia politica, immerso in quell'inaridimento dell'animo e nel deserto dei valori. Il tempo «post-secolare» si apre a partire dal vuoto di una modernità perduta e dalla crisi nei suoi esiti nichilisti, dove la teologia politica degli ultimi anni, in forza del suo scacco, diviene una tappa ulteriore della stessa secolarizzazione.

L'illuminismo «post-secolare», in ultima analisi, non esclude più la dimensione delle fedi come arcaica, né, come in Hegel, tenta di superarla in una sorta di gnosi superiore. Si rende semplicemente conto che il mondo del senso religioso eccede la ragione e al tempo stesso la interpella (è l'opzione di fede). E nel confronto tradizione-modernità, fede e mondo moderno, *oltre* ogni teologia politica, si apre un terreno di dialogo non più di tipo «restaurativo», costantiniano, tra due poteri in crisi che cercano mutuo sostegno.

Il modello di confronto – concludiamo con le parole dell'autore – è quello offerto da papa Benedetto XVI «per il quale l'Agostino del *De civitate Dei* e l'illuminismo “riflessivo” possono dialogare dando luogo a un incontro fecondo e critico tra cristianesimo e modernità» (p. 282).

## COLLECTANEA

### LE «SEMAINES D'ÉTUDES LITURGIQUES» (1953-2013)

Temi, dibattiti e metodi: quale futuro?

MANLIO SODI

PATH 12 (2013) 433-444

*«... insieme, forse senza saperlo,  
camminavamo verso l'unico Signore,  
e quindi gli uni verso gli altri».<sup>1</sup>*

Nel 1925 l'Accademia di Teologia Ortodossa di Parigi assume la denominazione di Istituto di Teologia Ortodossa «San Sergio».<sup>2</sup> È in questo contesto accademico che gli studi si articolano e si sviluppano toccando l'esegesi biblica, la patristica, la liturgia, la storia della Chiesa, l'etica e – in una parola – la cultura cristiana. Ed è in questo ambito che hanno origine e si sviluppano le «Conferenze San Sergio», cioè le Settimane ecumeniche di studi liturgici.

<sup>1</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Oriente Lumen* (2 maggio 1995) (OL), n. 28, in *Enchiridion Vaticanum* (EV), vol. 14, EDB, Bologna 1997, 2629-2632.

<sup>2</sup> Si tratta di San Sergio di Radonež – regione di Mosca, oggi Zagorsk –, santo della Chiesa Ortodossa e «padre del monachesimo» nella Russia settentrionale; morto il 25 settembre 1392 e riconosciuto santo nel 1448; cf. I. DUJ EV, *Sergio, detto di Radonež, santo*, in *Bibliotheca Sanctorum*, vol. XI, Città Nuova, Roma 1968, 871-873 (con bibliografia).

L'insieme di questa pluriforme attività è così sintetizzata da A.M. Triacca nella più ampia documentazione sulle Settimane ecumeniche di studi liturgici da lui predisposta nel volume edito nel 1994:<sup>3</sup>

a) incontri accademici – dal 1947 in poi – tra teologi di diverse confessioni;

b) periodiche conferenze ecumeniche dei professori di «San Sergio»;

c) origine ecumenica delle settimane di studi liturgici.<sup>4</sup>

La dimensione ecumenica, come si vede, sta al centro dell'attenzione, declinata, però, sul versante della liturgia: è stato sempre questo lo specifico delle Settimane durante le quali

«un gruppo di ricercatori delle diverse confessioni cristiane si riunisce, in clima di fraternità, per promuovere la conoscenza reciproca e per discutere assieme sui punti che accomunano i cristiani, invece che su quelli che li separano. Il banco di prova [...] è la *liturgia*. Essa è un terreno ideale. Infatti, è nello studio della preghiera della Chiesa e delle azioni mediante le quali si celebrano i *mysteria Christi* nelle tradizioni orientali e occidentali, senza alcuna preoccupazione di controversia, che si giungerà infallibilmente ai punti nevralgici che costituiranno il contatto profondo tra i cristiani».<sup>5</sup>

In vista di una rilettura tematica predisposta in occasione della 60<sup>a</sup> Settimana, può risultare interessante ripercorrere in sintesi i temi trattati per sottolinearne il metodo e soprattutto per intravedere prospettive circa il futuro.

## 1. Un articolato percorso tematico

Importante e di estremo interesse è la rilettura degli argomenti offerta ancora da A.M. Triacca. A partire dall'articolazione tematica delle Settimane considerate in cinque periodi fino al 1992, e sviluppando questo tentativo di sintesi, possiamo avere un quadro che riprende e completa quanto ivi segnalato.<sup>6</sup>

- 1953-1955: tematica libera;
- 1957-1974: tematica unitaria;

<sup>3</sup> Cf. A.M. TRIACCA, *Le «Conferenze San Sergio». Settimane ecumeniche di Studi liturgici* (= Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae» - Subsidia [= BELS] 76), CLV-Ed. Liturgiche, Roma 1994, 117.

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*, 13-16.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 16.

<sup>6</sup> Cf. *ibid.*, 55-57: Appendice I; il quadro si ferma al 1993.

- 1975-1980: tematica a sviluppo interno, nel senso che la riflessione si muove nel contesto del rapporto tra *liturgia*, *Chiesa* e *Cristo*; così, dall'iniziale trilogia affrontata nei primi tre anni scaturirà il bisogno di studiare la liturgia come *espressione della fede*;
- 1981-1987: tematiche di attualità liturgico-ecumenica, che toccano la natura della liturgia, le sue implicanze e dinamismi;
- 1988-1992: tematiche di attualità antropologico-liturgico-ecumenica, che si muovono dalla parola di Dio per evidenziare i dinamismi della vita in Cristo attraverso l'esperienza culturale;
- 1993-1995: tematiche tipicamente sacramentali sono quelle che si intrecciano tra Matrimonio, Eucaristia e Ordine-ministeri;
- 1996-2006: le undici tematiche oscillano su temi variegati e pur sempre complementari: cultura, cosmo, carità, innografia, preghiera liturgica, liturgia e Bibbia, movimenti liturgici, spazio, autorità della liturgia; nel loro insieme non rispondono a una linea unitaria, ma educano a ricercare la sintesi nel confronto con i più diversi ambiti;
- 2007-2011: i temi più recenti tornano sull'esperienza sacramentale della fede evidenziando lo stretto rapporto tra liturgia e Chiesa; sulle dimensioni comunitarie e liturgiche del digiuno e delle pratiche penitenziali.
- 2012: staccandosi dalle tematiche contenutistiche, la «settimana» ha cercato di ricordare persone e istituzioni che hanno dato il loro apporto alla vitalità culturale delle Chiese.
- 2013: l'attenzione si è concentrata su bilanci e prospettive nuove; per i bilanci le relazioni hanno toccato la storia dei testi liturgici, il rapporto tra Bibbia e liturgia, le tradizioni patristiche, la correlazione tra liturgia pratica e teologia; per le prospettive sono intervenute altre voci toccando temi diversificati.<sup>7</sup>

Il quadro che segue ha solo la funzione di ripresentare in modo schematico il grande lavoro svolto finora. Lo scorrere degli anni e soprattutto l'articolarsi dei temi pone il lettore di fronte a una «pagina» eloquente: nello studio delle forme culturali e delle ricchezze teologico-liturgiche presenti nelle tante tradizioni delle Chiese prende forma una *mens* che illumina il cammino di ricerca dell'unità dei fedeli in Cristo.

<sup>7</sup> Il presente intervento nelle sue linee essenziali è stato offerto nell'ultimo giorno della «settimana» come rilettura prospettica del cammino realizzato e da compiere. Queste pagine però non tengono conto della sintesi e della valutazione finale della «settimana» stessa.

SEL <sup>8</sup>	Parigi	Tema	Pubblicazione
I	1953	<i>L'anamnèse</i> <sup>9</sup>	non esiste
II	1954	<i>Tematica libera</i>	non esiste
III	1955	<i>Tematica libera</i>	non esiste
	1956 <sup>10</sup>		
IV	1957	<i>L'année liturgique</i>	non esiste
V	1958	<i>L'initiation chrétienne</i> <sup>11</sup>	non esiste
VI	1959	<i>Les rites d'ordination</i> <sup>12</sup>	non esiste
VII	1960	<i>Le Mystère pascal</i> <sup>13</sup>	non esiste
VIII	1961	<i>La prière quotidienne de l'Eglise</i> <sup>14</sup>	LO 35
IX	1962	<i>Le dimanche</i> <sup>15</sup>	LO 39
X	1963	<i>La manifestation du Seigneur</i> <sup>16</sup>	LO 40
XI	1964	<i>Les lieux du culte</i> <sup>17</sup>	non esiste
XII	1965	<i>L'Eucharistie en Orient et Occident</i> <sup>18</sup>	LO 46-47
XIII	1966	<i>La Parole de Dieu dans la liturgie</i> <sup>19</sup>	LO 48
XIV	1967	<i>Les formes de la prière liturgique</i>	non esiste

<sup>8</sup> Dal 1969 il titolo che appare è *Semaines d'Études liturgiques*, mentre nei primi volumi degli «Atti» troviamo: *Semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge*. Dallo stesso anno 1969 nei volumi degli «Atti» appare sempre a completamento del titolo: *Conférences Saint-Serge*, seguito dalla dicitura *Semaines d'Études liturgiques* (= SEL).

<sup>9</sup> La prima «settimana» si tenne nel mese di luglio; per i temi trattati cf. B. BOTTE, *Problèmes de l'anamnèse*, in «Journal of Ecclesiastical History» 5 (1964) 16-24.

<sup>10</sup> In questo anno non si tenne la «settimana» in quanto i locali di «San Sergio» non erano disponibili.

<sup>11</sup> Cf. la segnalazione di B. BOTTE, in «Les Questions Liturgiques et Paroissiales» 39 (1958) 235-237.

<sup>12</sup> Cf. la segnalazione di B. BOTTE, in «Les Questions Liturgiques et Paroissiales» 40 (1959) 311-312.

<sup>13</sup> Cf. la segnalazione di B. BOTTE, in «Les Questions Liturgiques et Paroissiales» 41 (1960) 374-375.

<sup>14</sup> Cf. ÉVÊQUE CASSIEN - B. BOTTE (edd.), *La prière des heures*, Cerf, Paris 1963, 334; l'opera fu collocata nella collana «Lex Orandi» (= LO), Cerf, Paris, che accoglierà alcuni dei volumi successivi.

<sup>15</sup> Cf. B. BOTTE (ed.), *Le dimanche*, Cerf, Paris 1965, 185 pp.

<sup>16</sup> Cf. A.-M. DUBARLE et ALII, *Noël - Épiphanie - Retour du Christ. Semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge*, Cerf, Paris 1967, 333 pp.

<sup>17</sup> Titolo approssimativo, com'è messo in risalto nella nota 9 del contributo di F. PÉTTIT, *Les Conférences Saint-Serge*, in «Ephemerides Liturgicae» 88 (1974) 124-130.

<sup>18</sup> Cf. B. BOTTE et ALII, *Eucharisties d'Orient et d'Occident. Semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge*, 2 voll., Cerf, Paris 1970, 219 e 298 pp.

<sup>19</sup> Cf. B. BOTTE (ed.), *La Parole dans la liturgie. Semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge*, Cerf, Paris 1970, 177 pp.

XV	1968	<i>Liturgie et symbolisme</i>	non esiste
XVI	1969	<i>Le Saint-Esprit dans la liturgie</i> <sup>20</sup>	BELS 8
XVII	1970	<i>L'économie du Salut</i> <sup>21</sup>	BELS 25
XVIII	1971	<i>Liturgie et ministère</i> <sup>22</sup>	non esiste
XIX	1972	« <i>Communio Sanctorum</i> »	non esiste
XX	1973	<i>Liturgie et rémission des péchés</i> <sup>23</sup>	BELS 3
XXI	1974	<i>La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie</i> <sup>24</sup>	BELS 1
XXII	1975	<i>Liturgie de l'Église particulière et liturgie de l'Église universelle</i> <sup>25</sup>	BELS 7
XXIII	1976	<i>L'assemblée liturgique et les différents rôles dans l'assemblée</i> <sup>26</sup>	BELS 9
XXIV	1977	<i>Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques</i> <sup>27</sup>	BELS 14
XXV	1978	<i>La liturgie expression de la foi</i> <sup>28</sup>	BELS 16
XXVI	1979	<i>L'Église dans la liturgie</i> <sup>29</sup>	BELS 18
XXVII	1980	<i>Le Christ dans la liturgie</i> <sup>30</sup>	BELS 20
XXVIII	1981	<i>La liturgie: son sens, son esprit, sa méthode. Liturgie et théologie</i> <sup>31</sup>	BELS 27
XXIX	1982	<i>Liturgie, spiritualité, cultures</i> <sup>32</sup>	BELS 29

<sup>20</sup> Cf. A.M. TRIACCA - A. PISTOIA (edd.), *Le Saint-Esprit dans la liturgie. Paris, 1-4 juillet 1969*, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 1977, 181 pp.

<sup>21</sup> Cf. A.M. TRIACCA - A. PISTOIA (edd.), *L'économie du Salut dans la liturgie. Paris [...]* 1970, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 1982, 286 pp.

<sup>22</sup> Per vicissitudini editoriali gli «Atti» non furono stampati; è apparso solo, ma postumo, lo studio di B. BOTTE, *Le vocabulaire du ministère dans le Nouveau Testament*, in «Ephemerides Liturgicae» 101 (1987) 83-96.

<sup>23</sup> Cf. A. PISTOIA - A.M. TRIACCA (edd.), *Liturgie et rémission des péchés. Paris, 2-5 juillet 1973*, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 1975, 293 pp.

<sup>24</sup> Cf. A.M. TRIACCA - A. PISTOIA (edd.), *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie. Paris, 1<sup>er</sup>-4 juillet 1974*, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 1975, 467 pp.

<sup>25</sup> Cf. A.M. TRIACCA (ed.), *Liturgie de l'Église particulière et liturgie de l'Église universelle. Paris, 30 juin - 3 juillet 1975*, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 1976, 410 pp.

<sup>26</sup> Cf. A.M. TRIACCA (ed.), *L'assemblée liturgique et les différents rôles dans l'assemblée. Paris, 28 juin - 1<sup>er</sup> juillet 1976*, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 1977, 349 pp.

<sup>27</sup> Cf. A.M. TRIACCA (ed.), *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques. Paris, 28 juin - 1<sup>er</sup> juillet 1977*, Clv, Roma 1978, 352 pp.

<sup>28</sup> Cf. A.M. TRIACCA - A. PISTOIA (edd.), *La liturgie expression de la foi. Paris, 27-30 juin 1978*, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 1979, 378 pp.

<sup>29</sup> Cf. A.M. TRIACCA - A. PISTOIA (edd.), *L'Église dans la liturgie. Paris, 26-29 juin 1979*, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 1980, XIII + 394 pp.

<sup>30</sup> Cf. A.M. TRIACCA - A. PISTOIA (edd.), *Le Christ dans la liturgie. Paris, 24-28 juin 1980*, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 1981, 376 pp.

<sup>31</sup> Cf. A.M. TRIACCA - A. PISTOIA (edd.), *La liturgie: son sens, son esprit, sa méthode. Liturgie et théologie. Paris, 30 juin - 3 juillet 1981*, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 1982, 386 pp.

<sup>32</sup> Cf. A.M. TRIACCA - A. PISTOIA (edd.), *Liturgie, spiritualité, cultures. Paris, 29 juin - 2 juillet 1982*, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 1983, 420 pp.

XXX	1983	<i>Trinité et liturgie</i> <sup>33</sup>	BELS 32
XXXI	1984	<i>Eschatologie et liturgie</i> <sup>34</sup>	BELS 35
XXXII	1985	<i>La Mère de Jésus-Christ et la communion des saints dans la liturgie</i> <sup>35</sup>	BELS 37
XXXIII	1986	<i>Saints et sainteté dans la liturgie</i> <sup>36</sup>	BELS 40
XXXIV	1987	<i>Les bénédictions et les sacramentaux dans la liturgie</i> <sup>37</sup>	BELS 44
XXXV	1988	<i>Liturgie, conversion et vie monastique</i> <sup>38</sup>	BELS 48
XXXVI	1989	<i>Liturgie et anthropologie</i> <sup>39</sup>	BELS 55
XXXVII	1990	<i>Liturgie, éthique et peuple de Dieu</i> <sup>40</sup>	BELS 59
XXXVIII	1991	<i>La prédication liturgique et les commentaires de la liturgie</i> <sup>41</sup>	BELS 65
XXXIX	1992	<i>Mystagogie: pensée liturgique d'aujourd'hui et liturgie ancienne</i> <sup>42</sup>	BELS 70
XL	1993	<i>Le mariage</i> <sup>43</sup>	BELS 76
XLI	1994	<i>L'Eucharistie: célébrations, rites, piétés</i> <sup>44</sup>	BELS 79
XLII	1995	<i>Ordination et ministères</i> <sup>45</sup>	BELS 85
XLIII	1996	<i>Liturgie et cultures</i> <sup>46</sup>	BELS 90

<sup>33</sup> Cf. A.M. TRIACCA - A. PISTOIA (edd.), *Trinité et liturgie*. Paris, 28 juin - 1<sup>er</sup> juillet 1983, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 1984, 458 pp.

<sup>34</sup> Cf. A.M. TRIACCA - A. PISTOIA (edd.), *Eschatologie et liturgie*. Paris, 26-29 juin 1984, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 1985, 383 pp.

<sup>35</sup> Cf. A.M. TRIACCA - A. PISTOIA (edd.), *La Mère de Jésus-Christ et la Communion des Saints dans la liturgie*. Paris, 25-28 juin 1985, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 1987, 361 pp.

<sup>36</sup> Cf. A.M. TRIACCA - A. PISTOIA (edd.), *Saints et sainteté dans la liturgie*. Paris, 22-26 juin 1986, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 1987, 371 pp.

<sup>37</sup> Cf. A.M. TRIACCA - A. PISTOIA (edd.), *Les bénédictions et les sacramentaux dans la liturgie*. Paris, 23-26 juin 1987, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 1988, 382 pp.

<sup>38</sup> Cf. A.M. TRIACCA - A. PISTOIA (edd.), *Liturgie, conversion et vie monastique*. Paris, 28 juin - 1<sup>er</sup> juillet 1988, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 1989, XII + 393 pp.

<sup>39</sup> Cf. A.M. TRIACCA - A. PISTOIA (edd.), *Liturgie et anthropologie*. Paris, 27-30 juin 1989, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 1990, 301 pp.

<sup>40</sup> Cf. A.M. TRIACCA - A. PISTOIA (edd.), *Liturgie, éthique et peuple de Dieu*. Paris, 26-29 juin 1990, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 1991, 320 pp.

<sup>41</sup> Cf. A.M. TRIACCA - A. PISTOIA (edd.), *La prédication liturgique et les commentaires de la liturgie*. Paris, 25-28 juin 1990 [sic! di fatto 1991], CLV-Ed. Liturgiche, Roma 1992, 295 pp. L'ultimo studio di H. Hraby è da riferire alla precedente «settimana» del 1990.

<sup>42</sup> Cf. A.M. TRIACCA - A. PISTOIA (edd.), *Mystagogie: pensée liturgique d'aujourd'hui et liturgie ancienne*. Paris, 30 juin - 3 juillet 1992, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 1993, 359 pp.

<sup>43</sup> Cf. A.M. TRIACCA - A. PISTOIA (edd.), *Le mariage*. Paris, 29 juin - 2 juillet 1993, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 1994, 366 pp.

<sup>44</sup> Cf. A.M. TRIACCA - A. PISTOIA (edd.), *L'Eucharistie: célébrations, rites, piétés*. Paris, 28 juin - 2 juillet 1993, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 1995, 425 pp.

<sup>45</sup> Cf. A.M. TRIACCA - A. PISTOIA (edd.), *Ordination et ministères*. Paris, 27-30 juin 1995, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 1996, 301 pp.

<sup>46</sup> Cf. A.M. TRIACCA - A. PISTOIA (edd.), *Liturgie et cultures*. Paris, 25-28 juin 1996, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 1997, 220 pp.

XLIV	1997	<i>Liturgie et cosmos</i> <sup>47</sup>	BELS 98
XLV	1998	<i>Liturgie et charité fraternelle</i> <sup>48</sup>	BELS 101
XLVI	1999	<i>L'hymnographie</i> <sup>49</sup>	BELS 105
XLVII	2000	<i>La prière liturgique</i> <sup>50</sup>	BELS 115
XLVIII	2001	<i>La liturgie, interprète de l'Écriture. I - Les Lectures bibliques pour les dimanches et fêtes</i> <sup>51</sup>	BELS 119
IXL	2002	<i>La liturgie, interprète de l'Écriture. II - Dans les compositions liturgiques, prières et chants</i> <sup>52</sup>	BELS 126
L	2003	<i>Les mouvements liturgiques. Corrélations entre pratiques et recherches</i> <sup>53</sup>	BELS 129
LI	2004	<i>Les enjeux spirituels et théologiques de l'espace liturgique</i> <sup>54</sup>	BELS 135
LII	2005	<i>L'espace liturgique: ses éléments constitutifs et leur sens</i> <sup>55</sup>	BELS 138
LIII	2006	<i>L'autorité de la liturgie</i> <sup>56</sup>	BELS 142

<sup>47</sup> Cf. A.M. TRIACCA - A. PISTOIA (edd.), *Liturgie et cosmos*. Paris, 1-4 juillet 1997, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 1998, 208 pp.

<sup>48</sup> Cf. A.M. TRIACCA - A. PISTOIA (edd.), *Liturgie et charité fraternelle*. Paris, 30 juin - 3 juillet 1998, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 1999, 174 pp.

<sup>49</sup> Cf. A.M. TRIACCA - A. PISTOIA (edd.), *L'Hymnographie*. Paris, 29 juin - 3 juillet 1999, Roma 2000, 287 pp.

<sup>50</sup> Cf. A.M. TRIACCA - A. PISTOIA (edd.), *La prière liturgique*. Paris, 27-30 juin 2000, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 2001, 347 pp.

<sup>51</sup> Cf. A.M. TRIACCA - A. PISTOIA (edd.), *La liturgie, interprète de l'Écriture. I - Les Lectures bibliques pour les dimanches et fêtes*. Paris, 25-28 juin 2001, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 2002, 250 pp.

<sup>52</sup> Cf. C. BRAGA - A. PISTOIA (edd.), *La liturgie, interprète de l'Écriture. II - Dans les compositions liturgiques, prières et chants*. Paris, 24-27 juin 2002, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 2003, 292 pp. Nel volume Pistoia ricorda l'infaticabile artefice delle SEL, il prof. A.M. Triacca, deceduto il 4 ottobre 2002: A. PISTOIA, *À la mémoire du père Achille Maria Triacca, s.d.b. (1935-2002)*, 9-14. Al riguardo cf. anche M. SODI, *In memoriam Achille M. Triacca (1935-2002)*, in «Rivista Liturgica» 89/6 (2002) 893-912; più ampiamente ancora ID., *La figura e l'opera del prof. Don Achille Maria Triacca, sdb*, in E. CARR (ed.), *Spiritus spiritualia nobis dona potenter infundit. A proposito di tematiche liturgico-pneumatologiche. Studi in onore di Achille M. Triacca, sdb* (= Studia Anselmiana 139), Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 2005, 1-43; nella stessa opera due *Appendici* riassumono la bibliografia e le tesi moderate dal prof. Triacca. Lo stesso materiale con qualche aggiornamento anche in A.M. TRIACCA, *Matrimonio e verginità. Teologia e celebrazione per una pienezza di vita in Cristo*, a cura di M. SODI - F. ATTARD (= Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 39), LEV, Città del Vaticano 2005.

<sup>53</sup> Cf. C. BRAGA - A. PISTOIA (edd.), *Les mouvements liturgiques. Corrélations entre pratiques et recherches*. Paris, 23-26 juin 2003, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 2004, 308 pp.

<sup>54</sup> Cf. C. BRAGA - A. PISTOIA (edd.), *Les enjeux spirituels et théologiques de l'espace liturgique*. Paris, 28 juin - 1<sup>er</sup> juillet 2004, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 2005, 209 pp.

<sup>55</sup> Cf. C. BRAGA (ed.), *L'espace liturgique: ses éléments constitutifs et leur sens*. Paris, 27-30 juin 2005, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 2006, 262 pp.

<sup>56</sup> Cf. C. BRAGA (ed.), *L'autorité de la liturgie*. Paris, 26-29 juin 2006, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 2007, pp. 271.

LIV	2007	<i>Chrismation et Confirmation</i> <sup>57</sup>	BELS 148
LV	2008	<i>Rites de communion</i> <sup>58</sup>	MSIL 59
LVI	2009	<i>Faire mémoire: l'anamnèse dans la liturgie</i> <sup>59</sup>	MSIL 63
LVII	2010	<i>La liturgie comme témoin de l'Église</i> <sup>60</sup>	MSIL 66
LVIII	2011	<i>Jeûne et pratiques de repentance: dimensions communautaires et liturgiques</i> <sup>61</sup>	non esiste
LIX	2012	<i>Liturgies et liturgistes: fructification de leurs apports dans l'aujourd'hui des Églises</i> <sup>62</sup>	non esiste
LX	2013	<i>Après 60 Semaines liturgiques à Saint-Serge: bilans et perspectives nouvelles</i> <sup>63</sup>	non esiste

L'anno della 60<sup>a</sup> settimana coincide con il 50° della *Sacrosanctum Concilium* (ma anche con il 450° della conclusione del Concilio di Trento). Al di là delle coincidenze temporali permane la sfida circa il prosieguo di un confronto su temi il cui dibattito può contribuire a un incontro più pieno tra le Chiese, a partire da un più attento reciproco ascolto.

È in questa dialettica che si può cogliere il valore dei risultati conseguiti finora a partire dalla lungimirante intuizione di Bernard Botte (1883-1980) nel patrocinare le «Conferenze San Sergio»;<sup>64</sup> ma è anche nella stessa logica che si riannoda e si riconferma l'impegno nel proseguire in questa ricerca e condivisione di intenti.

<sup>57</sup> Cf. C. BRAGA (ed.), *Chrismation et Confirmation. Questions autour d'un rite post-baptismal*. Paris, 25-28 juin 2007, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 2009, 320 pp.

<sup>58</sup> Cf. A. LOSSKY - M. SODI (edd.), *Rites de Communion*. Paris, 23-26 juin 2008, LEV, Città del Vaticano 2010, XV + 324 pp; parte del presente testo riprende quanto fu pubblicato in apertura di quel volume.

<sup>59</sup> Cf. A. LOSSKY - M. SODI (edd.), «Faire mémoire». *L'anamnèse dans la liturgie*. Paris, 29 juin - 2 juillet 2009, LEV, Città del Vaticano 2011, VIII + 316 pp.

<sup>60</sup> Cf. A. LOSSKY - M. SODI (edd.), *La liturgie témoin de l'Église*. Paris, 28 juin - 1<sup>er</sup> juillet 2010, LEV, Città del Vaticano 2012, 453 pp.

<sup>61</sup> Paris, 27-30 juin 2011. L'insieme della riflessione si è mossa a partire dalle origini del significato del digiuno dall'Antico Testamento in poi, per coglierne lo sviluppo nel cristianesimo antico, nelle tradizioni monastiche, secondo i tempi liturgici, secondo i gesti e le preghiere; l'orizzonte è stato completato con approfondimenti teologici e pastorali.

<sup>62</sup> Paris, 25-28 juin 2012. Un percorso davvero interessante quello che è emerso durante la «settimana», e che ha permesso di «ricordare» i liturgisti fondatori delle Settimane, insieme a figure e tradizioni locali; il tutto inserito nel contesto della teologia della *receptio* di un'eredità liturgica da raccogliere e portare avanti.

<sup>63</sup> Paris, 24-27 juin 2013.

<sup>64</sup> Cf. A.M. TRIACCA, *Tra fede, cultura e azione: dom Bernard Botte, osb (1893-1980)*, in «Rivista Liturgica» 88/1-2 (2001) 241-245.

## 2. Tra temi e dibattiti per passare «dalla conoscenza all'incontro»

È con queste parole che Giovanni Paolo II apriva la seconda parte della Lettera apostolica *Orientalium Lumen*, scritta in occasione della ricorrenza centenaria dell'*Orientalium Dignitas* (30 novembre 1894) di Leone XIII. Dopo aver ricordato che «il Vangelo si diffuse nelle culture più varie, ed ebbe inizio uno scambio fecondissimo ancor oggi testimoniato dalle liturgie delle Chiese» (OL 18), invita all'incontro, alla conoscenza, a lavorare insieme perché

«la conoscenza dei tesori di fede altrui [...] produce spontaneamente lo stimolo per un nuovo e più intimo incontro tra fratelli, che sia di vero e sincero scambio reciproco. È uno stimolo che lo Spirito suscita costantemente nella Chiesa» (OL 22).

Sono parole che sembrano scaturire anche dall'esperienza delle «Conferenze San Sergio»; solo da una conoscenza delle proprie ricchezze e nel confronto con quelle di altre Chiese si migliora la comprensione reciproca e si prosegue verso l'unità, come del resto auspicato e «pregato» dallo stesso Giovanni Paolo II quando afferma:

«Le nostre parole si incontreranno per sempre nella Gerusalemme del cielo, ma invociamo e vogliamo che quell'incontro sia anticipato nella santa Chiesa che ancora cammina verso la pienezza del regno» (OL 28).

Il percorso realizzato finora attraverso le Settimane liturgiche ha prodotto un'immersione nel vivo delle tradizioni liturgiche attraverso quel metodo ben presente nella tradizione della Chiesa: dalla *lex credendi* si elabora un teologare per una comprensione più adeguata sia del mistero di Dio celebrato nei santi misteri, sia del rapporto tra mistero celebrato e vita vissuta.

La caratteristica ecumenica delle riflessioni ha prodotto risultati diversamente impensabili e irraggiungibili. Far parlare le fonti e le tradizioni alla luce di una corretta ermeneutica costituisce uno dei segreti per continuare un cammino all'insegna dell'onestà intellettuale e della correttezza deontologica. In altri termini, le Settimane di «San Sergio» possono continuare a essere un modo di fare cultura ecumenica a partire dalla certezza che «ogni iniziativa che è guidata dalla meta *ut sint unum* (Gv 17,22) e sorretta dal metodo *in veritate* (Gv 14,6), fa autentica opera di amalgama dei cristiani».<sup>65</sup>

<sup>65</sup> TRIACCA, *Le «Conferenze San Sergio»*, 10.

### 3. Per continuare il cammino... verso quale futuro?

Solo offrendo – sia pur con inevitabili sacrifici – la possibilità di confronto si può portare avanti una sfida «con la speranza nello Spirito, che sa allontanare da noi gli spettri del passato e le memorie dolorose della separazione; Egli sa concederci lucidità, forza e coraggio per intraprendere i passi necessari, in modo che il nostro impegno sia sempre più autentico».<sup>66</sup>

Il cammino percorso è stato grandioso; i risultati parlano con l'eloquenza dei volumi degli «Atti». Ma la riflessione futura su quali versanti si può muovere? Mentre rimane sempre preziosa la prospettiva offerta vent'anni fa da A.M. Triacca,<sup>67</sup> e comunque tenendo ben presente l'orizzonte teologico-liturgico ivi chiaramente delineato, credo che potrebbe svilupparsi uno spazio di riflessione attorno a questi ambiti:

- Le situazioni culturali in cui vivono oggi le Chiese implicano un confronto e una verifica dei linguaggi con cui si esprime il culto. Possiamo riflettere sull'incontro tra culto e cultura nell'ottica della perenne evangelizzazione, ma solo in considerazione delle forme linguistiche con cui oggi le nostre liturgie si esprimono?
- L'annuncio della parola di Dio nelle nostre assemblee come può essere caratterizzata all'insegna di un progetto di fede e di vita articolato secondo la teologia dell'anno liturgico? E l'approfondimento come può tornare a essere all'insegna di quel: «Non ci ardeva forse il cuore nel petto mentre lui ci parlava?» (Lc 24).
- Una nuova prospettiva può interessare la riflessione di tutte le Chiese attorno alla tematica della «sacramentalità» della Liturgia della Parola; l'approfondimento del tema e la delineazione delle conseguenze può costituire uno spazio prezioso per la sacramentalità in generale e per lo specifico dei singoli sacramenti.
- Un confronto tra le discipline teologiche per una maggiore integrazione fra i diversi ambiti può costituire lo spazio per cogliere il vero senso della teologia liturgica e per far comprendere il ruolo delle varie discipline nel contesto della formazione teologica.<sup>68</sup>

<sup>66</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Ut unum sint* (25 maggio 1995), n. 102, in EV 14, 2880.

<sup>67</sup> TRIACCA, *Le «Conferenze San Sergio»*, 45-52.

<sup>68</sup> Per la Chiesa cattolica vale l'indicazione del CONCILIO VATICANO II, Decreto *Optatam totius* (28 ottobre 1965), n. 16, in EV 1, 805-810.

- Una maggiore conoscenza delle ricchezze liturgiche della varie Chiese implicherebbe l'approfondimento dei vari libri liturgici, ma anche un confronto sull'ermeneutica per la loro interpretazione, con conseguenze circa la spiritualità e la pastorale.<sup>69</sup>
- In un tempo di globalizzazione può risultare quanto mai necessaria la rimotivazione delle singole tradizioni liturgiche occidentali e orientali, in vista di un rapporto con le proprie radici culturali. Conoscere la storia attraverso le epoche culturali delle singole tradizioni può costituire un'occasione preziosa per illuminare tendenze che di tanto in tanto rischiano di far dimenticare la propria identità.

#### 4. Conclusione

Un percorso di sessant'anni costituisce un richiamo di notevole interesse circa il cammino tematico che è stato realizzato secondo uno specifico taglio qual è quello ecumenico. L'interesse è suscitato sia dallo scorrere dei temi studiati e sia soprattutto dal modo con cui i singoli argomenti sono stati accostati. La ricchezza che ne scaturisce permea la riflessione teologica qualora si abbia il coraggio di accostare il pensiero delle varie Chiese sullo specifico argomento; un accostamento che permette di toccare con mano valori e limiti, attese e disattese, intuizioni e aspetti critici.

La coincidenza del 60° delle Settimane ecumeniche con il 50° della *Sacrosanctum Concilium* costituisce un incoraggiamento a osservare quanto è stato prodotto attraverso la riforma liturgica circa il rinnovamento del culto. Se la Chiesa cattolica non ha avuto timore di osservare con attenzione ricchezze culturali proprie anche di altre Chiese, di riflesso alcune soluzioni adottate dalla stessa riforma liturgica sono state occasione per varie Chiese per riflettere su aspetti che in un modo o nell'altro toccano la vita culturale (si pensi, ad esempio, alla ricchezza dei Lezionari...).

La riforma liturgica e il parallelo rinnovamento liturgico possono costituire un criterio di rilettura del cammino percorso in vista di un'autocomprensione dell'essenza stessa della Chiesa. In questa ottica balzano evidenti

<sup>69</sup> Interessante al riguardo quanto proposto nella monografia *La liturgia di rito romano e i suoi libri* e nell'altra dal titolo: *Ermeneutica del libro liturgico* pubblicate da «Rivista Liturgica» rispettivamente 95/5 (2008) e 98/3 (2011).

i contenuti racchiusi proprio nel n. 1 della stessa Costituzione liturgica dove si annunciano gli obiettivi:

- «*augere* in dies vitam christianam inter fideles»;
- «*accommodare* institutiones quae mutationibus obnoxiae sunt ad nostrae aetatis necessitates»;
- «*fovere* quidquid ad unionem omnium in Christum credentium conferre potest»;
- «*roborare* quidquid ad omnes in sinum Ecclesiae vocandos conducit»;
- «*curare* liturgiam instaurandam atque fovendam».

I cinque verbi che introducono altrettante attenzioni per confluire nella liturgia (*instauranda atque fovenda*) possono costituire un paradigma di condivisione anche per altre Chiese.

Al di là dei problemi editoriali che caratterizzano sempre la pubblicazione degli «Atti» di convegni, permane l'auspicio che l'iniziativa non venga meno. Affidando eventualmente al *web* le relazioni di ogni anno – si veda il sito [www.saint-serge.net](http://www.saint-serge.net) – si può stabilire un'occasione in più per sviluppare un orizzonte di condivisione *on line* che ormai costituisce un'opportunità molto ricercata e sicuramente valida per realizzare quel cammino che era stato ipotizzato fin dall'inizio nel lontano 1953!

## VITA ACADEMIÆ

### ENCOMIO AL PROFESSOR JOSÉ LUIS ILLANES

CÉSAR IZQUIERDO

PATH 12 (2013) 445-453

Se il mistero dell'uomo, come insegna la *Gaudium et Spes*, si schiarisce alla luce del mistero del Verbo incarnato, è a sua volta certo che il mistero di ogni persona viene anche illuminato da elementi più terreni. Oggigiorno le scienze volgerebbero lo sguardo alla genetica, ma non appare privo di senso continuare a rivolgersi ai quattro elementi: l'aria, l'acqua, il fuoco e la terra.

È questo che accade, in una certa misura, con il prof. José Luis Illanes, in cui si cela l'azione dell'aria e dell'acqua del Mediterraneo, nonché del fuoco che dona il tipico color ocre alla terra andalusa. L'Andalusia e il Levante; Siviglia e Valenza, le due città che, per via paterna e materna, hanno rispettivamente contribuito a lasciare tratti permanenti nella personalità di colui che oggi riceve questo encomio. Da Siviglia ha ricevuto la sensibilità artistica che gli permette di apprezzare le arti plastiche, in modo particolare il barocco. Da Valenza, invece, gli perviene lo sguardo aperto alla luce e al mare, ove tremola la luna e brilla il sole.

#### 1. Tratti biografici

José Luis Illanes Maestre è nato a Siviglia il 26 dicembre 1933, in una famiglia composta da José Luis Illanes del Río, avvocato e politico, e da

María Dolores Maestre y Hernández de la Figuera. Secondo l'usanza del tempo, il giorno del battesimo, avvenuto alcune settimane più tardi, gli vennero dati vari nomi: Antonio, José Luis, Esteban, Nicolás del Sagrado Corazón y Nuestra Señora de Loreto.

Dopo i primi anni di educazione, José Luis s'iscrisse all'Università di Siviglia per frequentare la Facoltà di Giurisprudenza, seguendo le tracce paterne e forse, anche con il desiderio, ancora implicito, di partecipare – e anche in questo come il genitore – alla vita politica. Gli studi in Giurisprudenza gli fornirono il senso dell'ordine e della proporzione, tanto necessari ad affrontare i vari problemi della vita.

Ma le sue aspirazioni per un tale futuro ricevettero presto una svolta che influenzò tutta la sua vita. Nella primavera del 1955, chiese di essere ammesso all'«Opus Dei», l'istituzione fondata da Josemaría Escrivá nel 1928. Questo fatto comportò un mutamento essenziale nella vita dello studente di 22 anni. Per quanto concerne il formarsi della sua visione della realtà, lo stesso José Luis ha lasciato una spiegazione:

Dal primo giorno avvertii che nello sfondo di tutto quello (*lo spirito dell'Opus Dei*) vi era una realtà molto concreta che si riverberava in mille dettagli e che spingeva a una profonda sintesi tra l'umano e il cristiano, tra gli impegni culturali e professionali, e la comprensione cristiana della vita... Formatomi nel collegio in cui avevo studiato (*il Colegio Villasís dei gesuiti*) nonché nel focolare paterno, in un cristianesimo sincero e vissuto autenticamente, tutto ciò incontrava in me una profonda risonanza. Quella base cristiana che vi era nel mio modo di vivere, e di pensare, si sentiva trascinata a un livello di profondità interiore e dotata di un senso di missione di cui, fino a quel momento, non avevo avuto alcuna percezione.

Nel 1956 José Luis Illanes si trasferì a Roma dove rimase – dopo una prima permanenza a cui faranno seguito altre – complessivamente quindici anni. In effetti, sin dal suo arrivo nell'Urbe, egli stabilì un vincolo forte, potremmo dire permanente, con la Città Eterna. A Roma ottenne la laurea e il dottorato presso la Pontificia Università Lateranense. Tra i suoi professori vi erano alcuni dei più importanti teologi romani di quel tempo, quali Antonio Piolanti, Ferdinando Lambruschini, Roberto Masi, Ugo Lattanzi, e i futuri cardinali Pietro Parente e Pietro Palazzini. Presso la Lateranense scrisse la sua tesi di dottorato su *El fundamento teológico de la cristiandad según Jacques Maritain*. In questo suo primo lavoro, vi era traccia, oltre del

pensiero maritaniano, di una questione per cui ha sempre nutrito interesse durante la sua vita intellettuale e accademica: l'umanesimo cristiano.

Il prof. Illanes venne ordinato presbitero nel 1960. Iniziò subito la docenza presso il Collegio Romano della Santa Croce, come docente di Teologia fondamentale e di Dogmatica, e pubblicò i suoi primi lavori su temi che in seguito gli sarebbero stati caratteristici: la teologia del lavoro e la spiritualità cristiana, ponendo un accento particolare sulla santificazione restando nel mondo. Questi anni coincidevano con la celebrazione del Concilio Vaticano II, che egli seguì molto da vicino, sia per quanto riguarda la celebrazione, sia per quanto riguarda tutto ciò che concerneva i lavori conciliari (conferenze, notizie, conferenze stampa...). Egli rilevò, quindi, che il Concilio potenziava un modo di teologizzare in stretta connessione con la vita della Chiesa. Terminato il Concilio, José Luis Illanes partecipò nel 1966, assieme a grandi figure della teologia del tempo, al celebre Congresso teologico del Vaticano II.

Tornò in Spagna nel 1972 per partecipare in maniera attiva a un progetto molto importante: l'edizione della *Gran Enciclopedia Rialp*; opera in cui la teologia occupa un posto preponderante e che, con i suoi 24 volumi, ebbe una grande influenza nel panorama culturale ispanico.

Nel 1977, José Luis Illanes, nella pienezza del vigore fisico e intellettuale propria dei suoi 44 anni, dotato di notevole bagaglio di esperienze e interventi eccezionali in ambito teologico, si trasferì a Pamplona, capitale della Navarra, per aderire alla giovane Facoltà di Teologia dell'Università di Navarra, eretta nel 1969. Nella Facoltà di Pamplona, il prof. Illanes fu prima Ordinario di Teologia fondamentale (1978-1987) e, in seguito, a partire dal 1987, Ordinario di Teologia spirituale. Inoltre, per 22 anni, ricoprì in essa incarichi direttivi in qualità di vice-decano e successivamente di decano. Come risulta evidente a chi conosce la Facoltà di Teologia di Navarra, gli anni di permanenza del prof. Illanes nei suoi organi direttivi coincisero con l'importante sviluppo avuto dalla Facoltà in quegli anni.

Ma non fu soltanto l'Università di Navarra a beneficiare del lavoro del prof. Illanes. José Luis partecipò attivamente a quelle che furono inizialmente delle sezioni romane delle Facoltà di Teologia e di Diritto Canonico dell'Università di Navarra e che avrebbero dato successivamente luogo prima al Centro Accademico Romano della Santa Croce e, in seguito, all'Ateneo Romano della Santa Croce, e quindi, successivamente, all'attuale

Pontificia Università della Santa Croce. Circa il nuovo Centro Accademico Romano, José Luis Illanes affermò, anni dopo, che «sarà sempre motivo di orgoglio l'aver contribuito alla sua nascita e, negli anni, alla sua instaurazione e sviluppo».

L'ultima grande impresa storico-teologica cui si dedicò il prof. Illanes fu l'Istituto storico «Josemaría Escrivá», che ha sede in Roma. L'Istituto – eretto nel 2001 da mons. Javier Echevarría, prelado dell'Opus Dei – pubblica la rivista «Studia et Documenta». José Luis Illanes è stato, fino ad oggi, il direttore sia dell'Istituto che della rivista.

Altri fatti rilevanti nella biografia accademica ed ecclesiale del prof. Illanes sono stati la sua partecipazione quale membro del Consiglio presbiterale dell'Archidiocesi di Pamplona, così come della Commissione organizzatrice del Sinodo pastorale della Chiesa di Navarra. Egli ha fatto parte, inoltre, dell'organismo teologico consultivo della Conferenza Episcopale Spagnola, e ha partecipato, in qualità di esperto, alla VII Assemblea generale del Sinodo di vescovi sulla *Vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo a venti anni dal Concilio Vaticano II*.

Dal 1993 è prelado d'onore di Sua Santità. È stato anche membro della Commissione teologica storica costituita a Roma per la preparazione del gran giubileo del Duemila. Il prof. Illanes è, inoltre, membro di diverse accademie e associazioni scientifiche. Mi limito a citare l'illustre e prestigiosa *Pontificia Accademia di Teologia*, che oggi ci ospita e che ha avuto la benevolenza di promuovere questo encomio.

José Luis Illanes è stata una persona molto conosciuta e apprezzata. Al libro a lui dedicato e offerto nel 2004 dalla Facoltà di Teologia di Navarra in occasione del suo ritiro dalla vita accademica, hanno dato il loro contributo ottanta autori tra i quali quattro cardinali e altrettanti arcivescovi. Inoltre, otto cardinali (tra essi vi era Joseph Ratzinger), ventisei arcivescovi e vescovi (quattro di loro più tardi sarebbero diventati cardinali), oltre a decine di docenti, in particolar modo provenienti dalla Spagna e dall'Italia, hanno richiesto che fosse citata espressamente la loro adesione nella *tabula gratulatoria*. Non mancano poi persone le quali lo hanno assistito e coadiuvato nella vita ordinaria (amministrativi, segretarie, bibliotecarie, consiglieri...) che hanno voluto aderire all'encomio reso al prof. Illanes, mossi dalla simpatia, dalla vicinanza e dal senso di rispetto che sono stati caratteristica rilevante della sua personalità.

## 2. La teologia di José Luis Illanes

Nei numerosi scritti (senza alcuna esagerazione sono intorno ai 400 titoli, oltre a 200 recensioni di libri) del nostro autore, si scopre una forte vicinanza alla teologia europea del secolo XX e una particolare preoccupazione per tutto ciò che entra in relazione con la condizione cristiana, nei suoi diversi aspetti. Il tutto deve considerarsi inciso da un profondo senso ecclesiale, il cui significato ultimo è stato senza dubbio nutrito dalla sua attività pastorale, dalla sua condizione sacerdotale, dall'attività di docenza e dalle responsabilità legate al suo ruolo di direttore presso la Facoltà di Teologia dell'Università di Navarra. Questi fatti stanno alla base di un fatto evidente: la sua teologia non è un puro lavoro di riflessione, ma qualcosa che lui realizza all'interno e come protagonista della vita concreta della Chiesa.

Farò riferimento a tre campi in cui il prof. Illanes ha donato un notevole contributo alla teologia: la teologia del mondo e della storia, le questioni legate alla teologia fondamentale e la teologia spirituale.

### 2.1. *Teologia del mondo e della storia*

Per vocazione, e credo anche per inclinazione o piacere, Illanes si è sentito spinto a restituire al disprezzato mondo quei tratti di bontà ricevuti dalla creazione. Assieme a quel mondo che la Scrittura e la tradizione spirituale presentano come luogo del male, esiste il mondo che è un luogo in cui ha origine, e viene a realizzarsi, la vita di uomini e donne che vivono la loro vocazione cristiana; precisamente, in mezzo al mondo che costruiscono e santificano con anima sacerdotale e che serve a loro stessi come luogo per portare a termine la loro vocazione alla santità. Due aspetti di questa visione del mondo sono particolarmente importanti: il lavoro e la storia stessa in quanto luogo d'azione di Dio; quindi, la teologia della storia.

Sul primo aspetto, il lavoro, il prof. Illanes ha pubblicato il suo primo libro nel 1966: *La santificación del trabajo: tema de nuestro tiempo*, che è stato rapidamente diffuso in spagnolo e poi, quasi immediatamente, tradotto in diverse lingue (francese, italiano, portoghese e inglese). Nel 2001 è stata pubblicata la decima edizione ampliata. La sua affermazione centrale, ripresa dallo spirito che anima l'Opus Dei sin dalla sua fondazione, è il valore cristiano, santificabile e santificatore del lavoro professionale e,

di conseguenza, dell'intera vita ordinaria in mezzo al mondo. Illanes ha continuato a occuparsi di questo aspetto anche negli anni successivi, come si può apprezzare nella pubblicazione, avvenuta nel 1997, dell'opera *Ante Dios y en el mundo. Apuntes para una teología del trabajo*.

Sulla teologia della storia, invece, José Luis Illanes ha sviluppato, in primo luogo, un'analisi critica di diverse proposte, tra le quali vi sono la teologia della secolarizzazione e la morte di Dio, così come la teologia politica. Nel 1969, infatti, apparve *Hablar de Dios*, in cui Illanes offre una riflessione critica sulla teologia della «secolarizzazione» e sui teologi della «morte di Dio» tanto di moda negli anni Sessanta. Nel 1973, poi, apparve *Cristianismo, Historia, Mundo*, in cui, unitamente al dialogo critico scaturito sulle precedenti proposte e sulla teologia politica, adduce elementi per presentare la missione temporale del cristiano, così come, in termini più ampi, il posto che l'uomo occupa nel mondo. Nel 1997, infine, comparve un volume con diversi scritti sulla teologia della storia a cui diede il significativo titolo *Historia y sentido. Estudios de teología de la historia*.

## 2.2. *Questioni di teologia fondamentale*

Ora parliamo di teologia fondamentale ma, a questo punto, occorre fare una precisazione: per Illanes le distinte parti della teologia vengono successivamente alla teologia «atoma», unica realtà. Egli pensa alla teologia come a una totalità, qualcosa, quindi, in cui si entra da diverse porte (sia la teologia fondamentale, sia la teologia morale, sia la teologia spirituale, sia la dogmatica) ma che permettere di accedere a una realtà comune abbordabile da diversi punti di vista.

Al parlare di questioni di teologia fondamentale mi riferisco, in primo luogo, al vasto ambito della natura e del metodo della teologia e, in secondo luogo, alla teologia della rivelazione e alla situazione della fede nella nostra cultura e nel nostro tempo. Tutte queste questioni contano un'abbondanza di scritti e di saggi del nostro autore che stanno ancora attendendo di essere raccolti in vari volumi. Per quanto riguarda la teologia fondamentale in senso stretto, come disciplina teologica, ci viene detto che egli si è sentito attratto più dalle questioni metodologiche che dalle prospettive apologetiche.

Relativamente agli impegni della teologia, pubblicò nel 1978: *Sobre el saber teológico*, opera in cui raccoglie studi storici e idee programmatiche.

Nel 1991 vide la luce un volume di più di quattrocento pagine che intitolò: *Teología y Facultades de Teología* in cui vi è una riflessione in un certo senso promossa e naturalmente arricchita dai suoi anni in qualità di decano nella Facoltà di Teologia dell'Università di Navarra e dal suo lavoro nella giunta dei decani di Facoltà di Teologia della Spagna e del Portogallo. Questa profonda comprensione dell'impegno teologico, si riflette anche nella: *Historia de la teología* che pubblicò con il prof. Josep-Ignasi Saranyana, nel 1995, all'interno della collezione «Sapientia Fidei» della Biblioteca de Autores Cristianos. Illanes è autore della seconda parte, corrispondente all'epoca moderna e contemporanea. Quest'opera ha conosciuto una grande diffusione (l'ultima ristampa della terza edizione aggiornata nel 2001 è apparsa l'anno scorso).

Per quanto riguarda la teologia della rivelazione, il prof. Illanes ha affrontato le questioni centrali in diversi saggi che, globalmente considerati, mostrano una rilevante coesione tra di loro. La dimensione cristocentrica della rivelazione appare, nel pensiero del nostro autore, sottolineata ed esposta in maniera originale. Cristo è il contenuto nucleare dell'auto-comunicazione di Dio con gli uomini e, allo stesso tempo, il segno fondamentale di quella stessa azione divina. Partendo da questa affermazione, l'*analysis fidei* si pone in una nuova prospettiva, allo stesso tempo, teologica e personale. La centralità di Cristo non viene limitata al contenuto e ai segni della rivelazione, ma raggiunge decisamente l'intera storia.

### 2.3. *La teologia spirituale*

Il passaggio del prof. Illanes da Ordinario di Teologia fondamentale a Ordinario di Teologia spirituale (1987) non comportò alcuna divisione in qualcuno che, come si è anteriormente detto, concepisce la teologia come un'unica realtà dotata di diversi approcci. La nuova posizione accademica gli permise di riprendere temi che negli anni precedenti erano passati in secondo piano (sebbene non siano mai stati del tutto abbandonati, come dimostra la pubblicazione di *Mundo y santidad* nel 1985, in cui si offre una proposta concreta di spiritualità secolare). Anni più tardi pubblicò *Espiritualidad y sacerdocio* e *Laicado y sacerdocio* (2001), opera in cui la distinzione tra secolarità, secolarizzazione e secolarismo viene profondamente analizzata da una prospettiva globale, cercando sempre di porre le fondamenta dell'azione del cristiano nel mondo.

Nel 2007 José Luis Illanes pubblicò il *Tratado de teología espiritual* in cui, lungo 600 pagine, offre la sua visione degli elementi fondamentali dell'esistenza cristiana. L'azione di Dio, che ha la supremazia assoluta, e la cooperazione umana, si presentano con i loro tratti teologici fondamentali. L'uomo riceve nel battesimo la vita divina e, a partire da esso, inizia a sviluppare la vita spirituale, nella misura in cui accoglie il dono a lui fatto da Dio. Per Illanes, la teologia spirituale non è altro che l'intenzione di studiare quell'evoluzione, sia i suoi presupposti, sia i fattori che ne rendono possibile il suo sviluppo: l'identificazione con Cristo, la docilità nei confronti dello Spirito Santo, la preghiera, la partecipazione alla liturgia, la devozione alla Madonna.

### 3. Conclusione

Desidero ora concludere queste parole di encomio che la Pontificia Accademia di Teologia offre al prof. José Luis Illanes Maestre. Fino ad ora ho voluto centrare l'attenzione del mio intervento sugli aspetti prettamente teologici dell'attività del professore, ma non voglio tralasciare di effettuare anche una breve disamina della sua personalità. Una personalità in cui convergono sia praticità e abilità risolutive, sia doti di astrazione, di analisi e d'intuizione. Caratteristiche che si uniscono al valore attribuito all'ordinarietà, all'esperienza accumulata durante gli anni di vita accademica, al ministero sacerdotale e alle relazioni intrattenute con ambienti diversi, in Paesi diversi. Egli è capace di occuparsi di molte cose allo stesso tempo, con spirito ordinato e metodico, attento, anche nei minimi particolari, nelle sue lezioni, ricerche, viaggi...

La sua serietà intellettuale e il dinamismo nell'affrontare i grandi problemi filosofico-teologici dei nostri tempi, con soluzioni innovative, si coniugano in modo ammirevole con il suo *sense of humour* e l'allegria; è una persona che sa relativizzare i problemi e che si sente sicuro nella sua fede e vocazione cristiana.

Uomo soprattutto appassionato, veemente nelle sue esposizioni e nella difesa dei suoi punti di vista; uomo dotato di un'intelligenza più rapida della parola, con il quale è impossibile arrabbiarsi poiché il suo gran cuore gli impedisce di scontrarsi con gli altri. Sono stato personalmente testimone in molte occasioni in cui dinanzi a un giudizio severo o esageratamente negativo sulla posizione o esposizione di qualcuno (per meritato che fosse),

José Luis Illanes si è sempre posto dal lato del «perdente» – del criticato – per individuarne il lato buono o gli aspetti positivi (sebbene a volte fossero molto pochi). Amante più dell'arte che della contemplazione della natura, cerca di approfittare di qualsiasi istante libero per visitare un monumento, un museo o le antiche strade di un paese, sempre con una certa fretta, ma non tralasciando mai di vedere quanto c'è di rilevante.

Il prof. Illanes è un grande ricercatore ma, soprattutto, una persona amabile, affabile e dal cuore sacerdotale che sa accogliere e occuparsi degli altri. Al suo fianco, ci si sente accanto a una persona che sa voler bene e che sdrammatizza i problemi perché, come san Josemaría, è pieno di amore per questo mondo e dotato di un'incrollabile speranza.

## FILOSOFIA E TEOLOGIA: SCIENZE E/O STILI DI VITA?

JOSÉ LUIS ILLANES

PATH 12 (2013) 454-464

Di solito le persone che vengono chiamate a pronunciare una *lectio magistralis* in occasioni simili alla presente, cioè al momento del passaggio dalla condizione di membro «ordinario» a quella di «emerito» della Pontificia Accademia di Teologia, svolgono un tema che fa riferimento diretto o indiretto ai lavori precedentemente svolti. È ciò che anch'io mi propongo di fare offrendovi alcune riflessioni che possono contribuire a rendere manifesta la mia posizione teologica.

Ritengo opportuno, a tal fine, citare uno dei miei primi scritti: un articolo pubblicato nel 1972 nella rivista «Divinitas», a quel tempo organo di espressione della Pontificia Accademia di Teologia, e poi ripreso come primo capitolo di un libro apparso nel 1977 e intitolato: *Sobre el saber teológico*.<sup>1</sup> In quell'articolo mi confrontai sia con coloro che sostenevano che nel secolo XIII, e per opera di Tommaso d'Aquino, si fosse affermata la possibilità di una filosofia autonoma rispetto alla fede, sia con coloro che, facendo un passo in più, vedevano in quell'affermazione una pietra miliare nel processo di secolarizzazione che conosce la civilizzazione occidentale.

Entrambe le posizioni non sono meri ricordi del passato poiché continuano a essere presenti al giorno d'oggi. In ogni caso, esse non rappresentano adeguatamente, a mio avviso, il pensiero dell'Aquinate. «Ciò che preoccupa san Tommaso – lo scrissi allora e continuo a pensarlo oggi – non

<sup>1</sup> Il titolo completo dell'articolo è J.L. ILLANES, *La sabiduría teológica. Del «intellectus fidei» agustiniano alla «teología» tomista*, in «Divinitas» 16 (1972) 415 ss.; nel libro (ID., *Sobre el saber teológico*, Rialp, Madrid 1977) occupa le pp. 19-67.

è l'affermarsi di una filosofia autonoma, ma il porre in rilievo che la fede dà origine a una vita intellettuale che si dispiega secondo le caratteristiche di un'autentica conoscenza». In altre parole, «l'intento di Tommaso d'Aquino non è tanto il voler affermare la filosofia, quanto dotare di fondamenta la teologia come scienza e distinguerla dalla conoscenza mistica».<sup>2</sup>

Al fine di esporre i presupposti e le implicazioni di quanto appena affermato, procederò secondo un metodo che mi ha sempre attratto e che è implicito nel paragrafo che ho appena citato: analizzare lo sviluppo e l'evoluzione delle idee. Inizierò, quindi, considerando brevemente la figura della filosofia e della teologia durante l'epoca patristica.

### 1. Il «pensare» teologico come «pensare» fondato e informato dalla sapienza

È stato Pitagora – se si accetta la tradizione trasmessa da Giamblico, anche se posta in dubbio dalla critica contemporanea – che impiegò per la prima volta il termine «filosofia» per designare l'attitudine e la realtà a cui fanno riferimento i due vocaboli che la compongono: *philia* (amore) e *sophia* (sapienza); intendendo per sapienza la contemplazione non solo delle cose belle, ma anche e soprattutto del bello primordiale, divino e puro.<sup>3</sup> Giamblico non precisa se è data all'uomo, d'accordo con il pensiero di Pitagora di cui traccia la figura, la possibilità di giungere a una contemplazione di questo tipo, ma si limita a segnalare che sono l'amore e il desiderio di questa sapienza che definiscono il filosofo e danno forma alla sua vita.

Secondo la tradizione platonica e neoplatonica in cui si inserisce Giamblico, il filosofo – Platone lo esprime in modo chiaro ne *Il convivio* – non possiede la sapienza, ma l'ama; e ciò presuppone che in qualche modo la conosca. Socrate, nell'affermare che «io una sola cosa so, di nulla sapere», si distingueva sia da chi dichiara con orgoglio di possedere la verità, sia dall'ignorante che non conosce le realtà che vanno al di là della sua immediata esperienza. Il «non sapere» di Socrate è, allo stesso tempo, un «sapere», una coscienza del limite della condizione attuale che porta l'anima ad aprirsi a quanto sta al di là di ciò che sperimenta e di ciò che

<sup>2</sup> ILLANES, *Sobre el saber teológico*, 32.

<sup>3</sup> GIAMBILICO, *Vida de Pitágoras*, I, 12(58). La critica contemporanea considera che Giamblico ricostruisce o reinterpreta la figura di Pitagora attraverso Platone e, più concretamente, attraverso il neoplatonismo dei primi secoli dell'era cristiana.

lei stessa è, amandolo, desiderandolo e cercandolo con la totalità del suo essere. Esso possiede quindi – e *Il convivio* lo specifica con chiarezza – la stessa natura dell'*Eros*, del desiderio, figlio di Penìa (la povertà) e di Pòros (la ricchezza), in cui si amalgamano la coscienza di una ricchezza che non si possiede e la tensione per riuscire a possederla.

La filosofia è, dunque, un «non sapere» che presuppone un certo «sapere» su ciò che ci trascende e che a stento intravediamo, ma di cui percepiamo che possa colmare interamente il nostro cuore. E questo, come ha sottolineato Pierre Hadot, conduce spontaneamente a «une manière de vivre», a una maniera di vivere, a uno stile di vita coerente con l'aspirazione a quella pienezza solo presentita, che forse non è raggiungibile, ma che ad ogni modo dona all'esistenza umana dignità e valore.<sup>4</sup> In sintesi, la filosofia è un sapere che dona senso e salvezza; ed esige quindi una regola di vita, un impulso a preservare l'anima da ciò che può impoverirla e ad aprirla verso ciò che l'arricchisce.

Una tale filosofia era quella cercata, un secolo prima che Giamblico redigesse *La vita di Pitagora*, da san Giustino, un filosofo pagano che finì per convertirsi al cristianesimo. Egli stesso ci ha raccontato, nella sua opera *Dialogo con Trifone*,<sup>5</sup> il suo *iter* spirituale. «La filosofia è – afferma, rispondendo a una domanda dell'ebreo Trifone – il più grande dei beni e il più prezioso agli occhi di Dio, l'unica che a lui ci conduce e a lui ci unisce». Questa affermazione introduce la narrazione del suo percorso intellettuale attraverso diverse scuole filosofiche – stoiche, peripatetiche, pitagoriche e platoniche –, nessuna delle quali, nemmeno quella platonica, lo lasciò pienamente soddisfatto. In quel contesto avvenne l'incontro con un anziano con il quale avviò una conversazione nella quale, attraverso un dialogo di stile tipicamente socratico, pose in evidenza l'insufficienza del platonismo, e concluse annunciando Cristo e raccomandando a Giustino di pregare affinché «ti si aprano le porte della luce». Giustino rimase pensieroso, im-

<sup>4</sup> Hadot espone queste idee in varie sue opere, in modo particolare in P. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard-Folio, Paris 1995. Hadot applica questa comprensione del filosofare alla totalità della filosofia greco-romana e, dedicando la seconda parte dell'opera menzionata – la più vasta del libro – spiega come si realizza in Platone e, con differenti sfumature, in Aristotele e nelle diverse scuole filosofiche, tanto dell'epoca ellenica che imperiale.

<sup>5</sup> GIUSTINO, *Dialogo con Trifone*, nn. 2-8; utilizzo la versione italiana di G. VISONÀ, S. Giustino. *Dialogo con Trifone*, Edizione Paoline, Milano 1988, 88-106.

pressionato dalle parole dell'anziano, sulle quali riflettette fino a giungere a una convinzione precisa: soltanto la filosofia vissuta dagli «amici di Cristo» è «la filosofia certa e proficua».<sup>6</sup> La fede cristiana, il cristianesimo vissuto, è – conclude Giustino – la vera filosofia; affermazione che in diverse forme verrà in seguito reiterata dall'intera dottrina patristica.

È in Gesù di Nazareth, nel Verbo incarnato, che ci è dato di conoscere tanto la meta alla quale è chiamato l'essere umano – la piena comunione con Dio nei cieli –, quanto il percorso – la sequela, l'imitazione e l'identificazione con Cristo – che conduce ad essa. Essere cristiano significa vivere secondo Cristo, secondo il *Logos*, secondo la ragione immanente in Dio che si è fatto carne, in tal modo che la totalità dell'esistenza diventi un'offerta «viva, santa, gradevole a Dio», un «culto razionale» (*logiké latreía*, Rm 12,1), il quale realizza, superandolo, tutto ciò verso cui le diverse filosofie, con significati differenti e con maggiore o minore tensione, orientavano.

Ma se il cristianesimo può, a ragione – se si tiene presente la comprensione della filosofia dei pensatori greco-romani –, qualificarsi come vera filosofia, dobbiamo essere coscienti che al compiere questo passo, si introducono nel termine filosofia – o meglio nel significato reale che questo vocabolo designa – cambiamenti decisivi. Si continua a parlare, effettivamente, di amore per la sapienza, per la bellezza e per il bene; di brama di pienezza; di modi di vita che, essendo adeguati a queste attitudini fondamentali, li radichino sempre più nello spirito. Alla base però di questo comportamento non sta, ora, solo il desiderio di felicità, e anche di infinito, che si annida nel cuore umano, ma anche – e soprattutto – la parola di Dio, quella parola che Dio ha rivolto agli uomini e, al suo apice, la Parola stessa di Dio fatta carne in Gesù di Nazaret. È la fede, l'accettazione di questa Parola divina, la realtà che sostiene l'intero comportamento intellettuale e spirituale del cristiano. Una fede che, introducendoci nella comunione con un Dio che ci ama e che svela il senso dell'esistenza, penetra nel cuore umano facendogli sperimentare sentimenti di amore, di esaltazione, di gratitudine, di gioia. Ma anche, e indissolubilmente, un desiderio di pienezza tanto più forte quanto più si è consapevoli del fatto che l'autorivelazione di Dio, e il richiamo all'intimità con lui, sono realmente avvenuti, ma

<sup>6</sup> Nella prima delle sue *Apologie*, nn. 2 e 46 (GIUSTINO, *Le due apologie*, Edizione Paoline, Milano 2004) troviamo passaggi che presuppongono la stessa idea.

nella parola e nella carne, cioè non ancora nella visione e nella profondità dell'unione che la Parola ci fa intravedere.

La conoscenza del cristiano è, dunque, un vero «sapere», poiché Dio ha fatto conoscere il suo essere, il suo vivere trinitario, il suo amore, il suo disegno. Continua però a essere un «non sapere», poiché sebbene Dio abbia non solo svelato, ma anche comunicato la sua vita, lo ha fatto in speranza e non ancora nella pienezza, che avrà luogo alla consumazione dei tempi. Da ciò trae origine un dinamismo dello spirito che, dinanzi all'amore divino, aspira a penetrare, con sempre maggiore profondità, intelligenza, volontà e amore, nella realtà di questo Dio che si è fatto conoscere, e invita a entrare in un'intima comunione con lui. Da ciò deriva l'amalgama tra un conoscere amando e un amare conoscendo, che caratterizza l'itinerario esistenziale del cristiano.

In altre parole, la realtà designata dagli antichi come *sacra dottrina* o *sacra pagina*, e che i moderni denominano «teologia», trovò nell'epoca patristica e nei primi secoli medievali, un orientamento preciso e decisamente sapienziale. Ossia, quello proprio di un sapere che aspira a che l'anima si impregni sempre più dell'amore per la verità, per il bene e il bello. In concreto, poiché ci troviamo in un contesto cristiano, dell'amore per Dio nel quale verità, bene e bellezza si fondono in unità. Un sapere, quindi, che presuppone una fede viva, una fede che connota la speranza e l'amore, che spinge l'intelligenza ad aprirsi sempre più allo splendore della verità divina e impegna la persona a crescere, ogni giorno di più, nell'ammirazione, nell'amore e nella gratitudine, frutti di una consapevolezza costantemente rinnovata circa l'infinita grandezza di un Dio che è amore. Gli scritti dei grandi Padri della Chiesa, sia orientali che occidentali, da Origine a Ireneo di Lione, da Gregorio dei Nissa ad Agostino d'Ipbona, lo manifestano e testimoniano con chiarezza.

## 2. Fede, sapere e scienza nel procedere dell'intelligenza cristiana

Durante i secoli XII e XIII, tra i tanti avvenimenti verificatisi, ve ne sono due che ritengo sia necessario richiamare. Da una parte, la comparsa delle università e la costituzione al loro interno, e come apice di tutta l'attività universitaria, delle Facoltà di Teologia; avvenimento che comportò, da quel momento in poi, uno sviluppo del «sapere» teologico, legato in gran parte all'attività di coloro che si dedicano professionalmente alla sua docenza, ossia, i professori. Dall'altra parte, e a un livello non istituzionale

ma speculativo, i successivi «arrivi» nell'Occidente latino del *corpus aristotelicum*, prima con gli scritti di logica e poi con la parte restante.

L'opera di Aristotele ebbe un forte impatto tra gli studiosi latini, i quali avvertirono immediatamente la forza delle sue istanze teoriche e la sfida che esse ponevano verso un modo di pensare fino a quel momento fortemente influenzato dal platonismo. Allo stesso tempo, divenne palese che la ricezione del pensiero di Aristotele non era esente da rischi, specialmente nella misura in cui veniva accompagnato da un'interpretazione data da Averroè. L'esistenza di filosofi i quali affermavano che la ragione umana conduce a conclusioni opposte a ciò che insegna la fede cristiana – si pensi a Sigieri da Brabante e all'orientamento filosofico denominato, più o meno giustamente, averroismo latino – era lì per confermarlo, e per porre in evidenza che una determinata interpretazione di Aristotele poteva condurre alla negazione della fede o a rifugiarsi, per cercare di salvarla, nell'espedito di postulare una «doppia verità», una frutto della ragione e l'altra della fede. La connessione tra il pensiero umano e il pensiero cristiano veniva impossibilitata sin dalle sue radici, presentando come uniche posizioni possibili il razionalismo o il fideismo.

Tommaso d'Aquino fu cosciente della gravità del problema, ma di fronte ad esso non indietreggiò né spiritualmente né speculativamente. Sin dal primo momento adottò un atteggiamento deciso: l'istanza aristotelica non poteva rimanere ignorata. Era quindi necessario, se si voleva sbarrare la strada a posizioni come quella di Sigieri da Brabante, introdursi in profondità nel pensiero di Aristotele, assumere i suoi principi basilari e procedere a esaminare e rivedere dal di dentro la totalità del sistema, al fine di spogliarlo di quanto, nei suoi seguaci o in lui stesso, non fosse coerente con i suoi principi. Detto in altre parole, l'Aquinate, nella sua lettura di Aristotele, non si lasciò rinchiudere in un letteralismo rigido ma – come commenta Jean-Pierre Torrell – aspirò a rendere esplicita l'*intentio auctoris*, ossia a cercare e, se fosse stato necessario, a recuperare passando al di sopra dei vari commentatori, ciò che l'autore, Aristotele, «ha voluto dire»; entrare, insomma, in sintonia – come continua ad affermare Torrell – con «il movimento globale del pensiero aristotelico e far presente la verità che (il filosofo) aveva cercato e voleva esprimere».<sup>7</sup>

<sup>7</sup> J.-P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Piemme, Casale M. 1994, 269-270 (or. fr. *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Editions Universitaires - Editions du Cerf, Fribourg - Paris 1993).

Lo sforzo intellettuale di Tommaso d'Aquino si ripercuote, oltre che in altri ambiti, nella sua epistemologia. In concreto nell'affermazione – presente sia nella *Summa theologiae*, sia nel commento al primo libro delle *Sentenze* – secondo la quale la *sacra dottrina* è scienza, non soltanto in quanto verità che illumina l'intelligenza, ma in quanto *epistème*, nel senso aristotelico. Ossia, in quanto conoscenza ordinata, frutto dell'attività di una ragione, che determina i nuclei centrali – gli articoli di fede – e struttura intorno ad essi l'insieme delle verità cristiane, in modo che si stabilisca tra loro un rapporto simile a quello che c'è fra i principi e le conclusioni.<sup>8</sup>

Punto determinante per dare forma definitiva a questa considerazione è stato l'approfondimento nella dottrina aristotelica – assente nel commento alle *Sentenze*, ma decisivo nella *Summa* – della subalternazione delle scienze. La teologia è scienza, conclude l'Aquinate, perché è subordinata alla scienza di Dio e dei beati. Si tratta, senza dubbio, di una posizione che trascende il pensiero di Aristotele, ma che è coerente con la posizione fondamentale dello Stagirita, e che autorizza, di conseguenza, ad assumere in pieno diritto il rigore noetico e metodologico che implica la concezione aristotelica della scienza.<sup>9</sup> Né la scienza di Dio né la scienza dei beati ci sono direttamente accessibili durante il nostro cammino terreno, però, sono in sé un vero sapere, anzi il sapere supremo. E a quel sapere partecipa il cristiano nel momento in cui aderisce alla rivelazione e apre la sua mente alla verità della fede, fino a strutturare intorno ai suoi nuclei centrali la totalità del pensare.

La teologia ci si presenta, così, non solo come una scienza che presuppone la fede, in virtù della quale il cristiano aderisce alla rivelazione, confessando la sua verità, ma come un sapere che in ogni momento trova fondamento in essa. In ogni istante, in tutti e in ognuno dei suoi passi, la teologia presuppone e riafferma la verità che la fede implica, aprendosi così al dinamismo che dalla fede prende origine. Cioè, a un adeguamento della persona, nella sua totalità, a quella unione con Dio alla quale siamo chiamati, e alla quale Dio stesso ci introduce fin da adesso con la sua rivelazione e la sua grazia. Detto in altre parole, Tommaso d'Aquino condivide in

<sup>8</sup> SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, 1, q. 1, a. 2.

<sup>9</sup> Il merito di aver messo in risalto questo punto, ponendo in evidenza la sua centralità nel pensiero tommasiano e le sue implicazioni, è di M.D. CHENU, *La théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle*, prima edizione in un articolo del 1927).

modo pieno, anche se da una sua propria prospettiva, l'ideale formulato da sant'Agostino e da sant'Anselmo quando parlano, il primo, di un *crede ut intelligas* e, il secondo, di una *fides quaerens intellectum*. Espressioni in cui il *credere* e la *fides* si riferiscono a un *intellectus* che è non soltanto chiara percezione del significato di ciò che la fede afferma, ma anche comunione con ciò che quel significato esprime. Ossia, con il Dio vivente, con un Dio che è vita e che, in Cristo e nell'invio dello Spirito Santo, svela la sua vita e comunica il suo amore.<sup>10</sup>

### 3. Teologia e testimonianza dei santi

Isolare la teologia del dinamismo della fede, ridurla a mera riflessione su proposizioni ritenute vere, astraendo però dal fatto che quelle verità rimandano a una realtà di comunione con Dio, vuol dire privarla del suo spirito, della sua linfa vitale e condannarla all'impoverimento e alla sterilità. È questo ciò che avvenne a partire dal secolo XIV – come conseguenza, tra le altre cause, della diffusione del nominalismo e dello spirito scolastico – fino ad arrivare alla situazione di decadenza e di mancanza di vigore che caratterizzò la teologia scolastica durante i secoli XVII e successivi.

La diffusione del pensiero razionalista, tanto nella sua espressione deduttivo-intellettualista, quanto in quella romantica, portò a prendere coscienza già nell'Ottocento della necessità di avviare una decisa rivitalizzazione del pensiero teologico. In alcuni casi – coincidenti in gran parte con il cosiddetto movimento neoscolastico – si cercò la soluzione ricorrendo alla filosofia. La teologia, si disse, ha bisogno per strutturarsi di utilizzare il «pensiero» filosofico; così, sviluppando una vera filosofia, il problema sarà risolto. Ma quella via, come fu presto confermato dall'esperienza, non soltanto era insufficiente, ma acuiva il problema invece di risolverlo. Concependo la teologia come un'applicazione della filosofia ai dati rivelati, si postulava, implicitamente, che la fede non contiene, propriamente parlando, una specifica intelligibilità, un contenuto noetico proprio, o almeno, che quel contenuto si svela solo quando su di esso si proietta la luce di una

<sup>10</sup> Queste considerazioni potrebbero completarsi con un riferimento all'esposizione di san Tommaso sulla *sacra dottrina* come saggezza (*Summa theologiae*, 1, q. 1, a. 6), con ciò che afferma nella *Secunda secundae* sul dono della saggezza (*ibid.*, 2-2, q. 45) e con un'analisi della sua dottrina sulla conoscenza per inclinazione o connaturalità.

filosofia già strutturata. La realtà è, invece, l'opposto: la fede implica una luce e una verità che elevano la ragione e ampliano il suo orizzonte.<sup>11</sup>

La soluzione doveva derivare da un rinnovamento della teologia in quanto tale, da un recupero della sua vitalità e creatività, superando lo spirito scolastico e l'incapsulamento del pensare teologico in una metodologia o in un modello rigido e immutabile. Tale fu la linea in cui confluirono diverse prospettive: lo sviluppo degli studi biblici, mossi dal desiderio di dare piena effettività alla proclamazione della Scrittura come anima della teologia; il ritorno alle fonti patristiche; lo studio diretto, sorvolando i commentatori, dei testi dei grandi maestri medioevali; il riconoscimento della liturgia come fonte del teologizzare; la lettura, in certi casi con un approccio critico, ma sempre con empatia, dei pensatori contemporanei... È il comportamento che riscontriamo in studiosi come, per citarne alcuni, Adam Möhler, Ambrose Gardeil, Romano Guardini, Erik Peterson, Yves Congar, Henri de Lubac, Jean Daniélou, Joseph Ratzinger. In sintesi, l'insieme degli autori che contribuirono, a livello di produzione scientifica, a preparare quel grande avvenimento rinnovatore che è stato il Concilio Vaticano II.

Questo è il contesto, evocato in termini molto generali, in cui si colloca il mio pensiero. Non è questo il momento di procedere a una descrizione più dettagliata e ancor meno a un'analisi. Tuttavia, vorrei porre in evidenza un punto che considero decisivo, anche rispetto al mio sviluppo intellettuale, nonostante implichi tornare nuovamente alla storia: riaffermare cioè il vincolo tra teologia e vita spirituale; e, di conseguenza, sottolineare il posto che corrisponde all'esperienza della comunità cristiana e, in particolare, alla testimonianza dei santi, tra le fonti del pensiero teologico.

In maniera schematica, posso dire che il mio teologizzare ha avuto tre fonti principali d'ispirazione: da una parte, sant'Agostino e san Tommaso;

<sup>11</sup> La Lettera enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII (4 agosto 1879) è stata spesso presentata come un documento destinato a promuovere, in modo programmatico, la salvezza del teologizzare per mezzo della filosofia. Come abbiamo già avuto modo di segnalare in un articolo scritto in occasione del centenario dell'enciclica (J.L. ILLANES, *Teología y razón humana en la encíclica «Aeterni Patris»*, in «Scripta Theologica» XI [1979] 723-729), quell'interpretazione non ci sembra corretta: ciò che il documento leonino propugna non è una filosofia che proceda secondo la verità, ma un *philosophandi genus* in cui la fede rigenera la filosofia e la filosofia, così rigenerata, contribuisca allo sviluppo della teologia; cosa molto diversa e che implica un modo differente di capire le relazioni tra due saperi: la filosofia e la teologia.

dall'altra, la grande teologia della prima metà del secolo XX, in modo particolare quella francese; e, infine, gli scritti e lo spirito di san Josemaría Escrivá de Balaguer. Uno dei miei scritti teologici iniziali: *La santificación del trabajo*, la cui prima versione risale al 1965,<sup>12</sup> aveva lo scopo di porre in evidenza la ricchezza spirituale e teologica del messaggio del fondatore dell'«Opus Dei», analizzando ciò che costituisce, senza dubbio, uno degli assi portanti della sua dottrina: il valore cristiano, santificabile e santificatore, del lavoro umano.

Ero, quindi, cosciente, già dai miei primi passi, dell'istanza speculativa contenuta nell'insegnamento di san Josemaría e, in genere, dei santi, ma, sebbene conoscessi, almeno in parte, ciò che veniva pubblicato dalla fine degli anni '50 sulla connessione tra teologia e santità, non mi ero ancora soffermato sullo studio della reciproca influenza tra teologia e spiritualità. Affrontai specificamente questa tematica soltanto alcuni anni più tardi, a partire dal 1987, quando in seguito a una ristrutturazione della docenza nella Facoltà di Teologia dell'Università di Navarra, lasciai la cattedra di Teologia fondamentale, per assumere quella di Teologia spirituale, per la quale ho sempre nutrito interesse, sebbene non mi fossi mai dedicato ad essa in modo specifico. Fu allora che, nel considerare la storia della disciplina, dovetti soffermarmi sullo studio della separazione, e successiva rottura, tra «teologi» e «spirituali» che avvenne nel tardo Medioevo e si mantenne nei secoli successivi; considerando, tra l'altro, le conseguenze che questa rottura ha avuto riguardo alla comprensione e all'impulso della vita spirituale. E della teologia in quanto tale.

Priva di un radicamento nei fondamenti dogmatici della vita cristiana, la letteratura spirituale era esposta al rischio del devozionalismo e del psicologismo, in cui, in effetti, incorse in più di un'occasione. E la teologia, avendo reciso, dal punto di vista metodologico, il collegamento della ricerca e della docenza con l'esperienza spirituale del ricercatore, aveva perso uno dei sostegni fondamentali per poter evitare, o superare, ogni tendenza all'impovertimento e alla mancanza di vigore e vitalità. La posizione intellettuale a cui ero giunto personalmente durante gli anni dedicati alla teolo-

<sup>12</sup> J.L. ILLANES, *La santificación del trabajo* è stato pubblicato prima in italiano (Ares, Milano 1966), mentre il testo originale in spagnolo è apparso alcuni mesi più tardi presso le Ediciones Palabra, Madrid 1966. Lo scritto ha subito diverse riedizioni e ampliamenti; l'ultima risale al 2001.

gia fondamentale – ossia, la convinzione circa il carattere scientifico e, allo stesso tempo, sapienziale della teologia – venne ulteriormente rafforzata.<sup>13</sup>

La teologia è scienza, «sapere» rigoroso e metodologicamente sviluppato, capace di esprimere ciò che la fede cristiana crede, e di entrare in dialogo con il resto delle scienze. Ma è anche, e inscindibilmente, «sapienza» che, sviluppandosi a partire dalla rivelazione che Dio ha fatto del suo amore e del suo disegno di salvezza, invita il teologo ad assumere uno stile di vita consono con la coscienza della vicinanza di Dio, e della sua presenza in tutti gli accadimenti che compongono la nostra esistenza.

Il che, detto sia per inciso e avviandoci alla fine, presuppone il deciso riconoscimento di due principi teologico-metafisici fondamentali: l'intrinseca razionalità e intelligibilità della fede cristiana (e, in fondo, quella di Dio, suprema luce e verità), e l'aspirazione, connaturale all'uomo, alla pienezza e all'infinito. La fede e la ragione sono, come disse Giovanni Paolo II, «le due ali con cui lo spirito umano si eleva sino alla contemplazione della verità»;<sup>14</sup> due ali, possiamo aggiungere, che per iniziare e mantenere il volo, devono muoversi contemporaneamente, dispiegando, tanto l'una come l'altra, tutte le loro potenzialità.

<sup>13</sup> Della separazione tra «teologi» e «spirituali», avvenuta a fine Medioevo e all'inizio dell'evo moderno, così come della ricerca nell'epoca contemporanea di una nuova connessione tra teologia e spiritualità, ci siamo occupati nel *Tratado de Teología Espiritual*, Eunsa, Pamplona 2007, 39-47, e in J.L. ILLANES - J.I. SARANYANA, *Historia de la Teología*, BAC, Madrid 2002<sup>3</sup>, 332-337.

<sup>14</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio* (14 settembre 1998), n. 1.

**VITA ACADEMIAE 2012-2013**

FRANÇOIS-MARIE LÉTHEL, ocd

PATH 12 (2013) 465-469

L'Anno accademico 2012-2013 è stato un momento eccezionale per tutta la Chiesa, con la rinuncia di papa Benedetto XVI al ministero petrino nel mese di febbraio e l'elezione di papa Francesco in marzo. La nostra Pontificia Accademia di Teologia, così legata alla persona e alla missione del Vescovo di Roma, ha vissuto profondamente questo grande avvenimento, unico nella storia della Chiesa.

È il momento di ricordare come il beato Giovanni Paolo II aveva rinnovato questa nostra Accademia alla vigilia del grande giubileo del 2000, insieme all'Accademia di San Tommaso, con la sua Lettera apostolica *Inter Munera Academicarum*, firmata proprio il 28 gennaio 1999, nella festa di San Tommaso. Dopo di lui, Benedetto XVI, il papa teologo, ha veramente illuminato la nostra vita e il nostro lavoro, e abbiamo sperimentato con lui la bellezza di una profonda comunione spirituale e intellettuale nel servizio della teologia oggi, durante i quasi otto anni del suo pontificato. Rimaniamo vicini a lui con grande gratitudine, affetto e preghiera. La sua opera teologica e i suoi testi magisteriali sono sempre per noi un tesoro che non avremo mai finito di studiare. Diventato papa emerito, è vicinissimo al nostro nuovo papa Francesco. La splendida Enciclica *Lumen fidei* (29 giugno 2013) è per noi il segno più evidente della loro comunione e della continuità della missione del Successore di Pietro (cf. n. 7). Infatti, la prima Enciclica di papa Francesco sulla fede è, in un certo modo, l'ultima di papa Benedetto, dopo le due prime sulla carità (*Caritas in veritate*) e la speranza (*Spe salvi*). Sarà sicuramente una grande luce per il nostro lavoro.

L'ultimo avvenimento di quest'anno, che tocca profondamente la nostra Accademia, è la morte del nostro caro mons. Marcello Bordoni (25 agosto 2013), che fu il suo primo presidente durante due quinquenni, dal 1999 al 2009. È stato per noi tutti un amico, una guida, un vero maestro perché testimone autentico di Cristo, secondo le parole ben conosciute del venerabile Paolo VI. Preghiamo per lui, e siamo sicuri che lui prega per noi e ci segue nel nostro cammino. Prima di lui, il 15 dicembre 2012, il Signore ha anche chiamato un altro nostro confratello accademico, mons. Marian Rusecki. Lo ricordiamo anche nella preghiera.

La vita dell'Accademia è anche in modo particolare l'accoglienza di nuovi accademici. Così, quest'anno, la Segreteria di Stato ha nominato due accademici ordinari: mons. Wilhelm Imkamp e padre Cesare Giraud, sj. Altra nomina importante è stata la scelta da parte di papa Benedetto XVI del nostro accademico mons. Brendan Leahy come vescovo di Limerick in Irlanda (ordinato il 14 aprile 2013).

Sempre impegnato al servizio dell'Accademia, il Consiglio si è regolarmente riunito, quasi ogni mese, da fine settembre 2012 a giugno 2013, con la partecipazione dei suoi membri: il presidente don Manlio Sodi, il prelado segretario padre François-Marie Léthel, i consiglieri don Paul O'Callaghan, padre Réal Tremblay, don Riccardo Ferri e don Giulio Maspero (che è anche economo dell'Accademia). Più che mai, negli avvenimenti di quest'anno, gioiosi e dolorosi, abbiamo sperimentato la comunione fraterna che unisce tutti i membri del Consiglio, comunione in Cristo Gesù al servizio della Chiesa e del Papa. Questo clima di amicizia e di fraternità ha animato il nostro lavoro, con molta libertà e franchezza nelle discussioni. A partire da queste riunioni del Consiglio, sempre aperte dal presidente nella preghiera, possiamo ricordare le principali tappe del cammino dell'Accademia quest'anno.

Nel nostro primo incontro del 27 settembre 2012, il tema dominante era l'orizzonte dell'*Anno della fede*, che stava per iniziare l'11 ottobre, nel 50° anniversario dell'apertura del Concilio Vaticano II, al momento del Sinodo dei vescovi sulla nuova evangelizzazione. L'anno precedente, l'Accademia si era già impegnata per affrontare questo tema della fede oggi alla luce della Lettera apostolica *Porta fidei* (11 ottobre 2011) di Benedetto XVI. Sulla base dell'incontro del 27 marzo 2012 presso la Pontificia Università della Santa Croce, incontro di discussione e riflessione aperto a tutti, ve-

niva deciso di dedicare a questo tema della fede il primo fascicolo della rivista «Path» per l'anno 2013, sotto la direzione di don Giulio Maspero. A quel momento era appena uscito il fascicolo n. 1 del 2012 con i testi del VI Forum, ed era quasi pronto per la pubblicazione il fascicolo n. 2 del 2012 sulla teologia trinitaria, intitolato: *Pisteuomen eis ena Theon*, guidato da don Riccardo Ferri. Dovevamo già pensare alla preparazione del VII Forum per l'anno successivo (gennaio 2014). Considerando il contesto del 50° del Concilio Vaticano II, don Manlio Sodi esprimeva l'ipotesi di scegliere un tema in rapporto con l'ecclesiologia, per esempio sui tre ultimi Concili ecumenici (Trento, Vaticano I e Vaticano II). Accolta da tutti, questa ipotesi sarà progressivamente maturata nei mesi successivi, in dialogo con gli accademici e altri studiosi di ecclesiologia.

Nel successivo incontro, alla fine di ottobre, abbiamo tra le mani i due nuovi volumi della nostra Collana «Itineraria»: il volume n. 7, intitolato: *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, tradotto dal tedesco, è stato preparato da Giancarlo Caronello; il volume n. 8, nel prolungamento del Simposio sulla relazione, realizzato insieme alla Pontificia Accademia di San Tommaso, è intitolato: «Relazione»? *Una categoria che interpella*. Verrà offerto a Benedetto XVI come commento della sua Lettera Enciclica *Caritas in veritate* (n. 53). Il nuovo Simposio previsto per quest'anno, avrà come tema: *Joseph Ratzinger ed Erik Peterson: due itinerari teologici* e si svolgerà il pomeriggio de 2 maggio presso la Pontificia Università della Santa Croce durante la seduta pubblica dell'Accademia. Sarà seguito dall'emeritato di mons. José Luis Illanes. La mattina dello stesso giorno sarà riservata agli accademici.

Lo stesso profondo riferimento dell'Accademia all'opera teologica di Benedetto XVI viene ancora sottolineato nella nostra riunione del 27 novembre quando incontriamo mons. Giuseppe Scotti, presidente della Libreria Editrice Vaticana e della Fondazione Vaticana Joseph Ratzinger, che offre a tutti i membri del Consiglio una copia del libro *L'infanzia di Gesù*, appena uscito, proponendoci di partecipare come Accademia al grande progetto della Fondazione Ratzinger. Questa Fondazione offre delle borse di studio per dottorandi nella teologia di J. Ratzinger, consegna il «Premio Ratzinger» e organizza dei convegni di alto valore scientifico. Dopo i precedenti convegni in Polonia e in Brasile, è previsto un nuovo convegno a Roma, dal 24 al 26 ottobre 2013 presso la Pontificia Università

Lateranense sul tema *Vangelo e storia*, intorno a *Gesù di Nazareth* nella trilogia di Ratzinger. Il «Premio Ratzinger» verrà assegnato al termine del Convegno, nel quale la nostra Accademia sarà già coinvolta con il proprio logo. Dobbiamo anche noi, come Accademia, elaborare un progetto relativo ai tre volumi di papa Ratzinger su *Gesù di Nazareth*, e questo progetto viene affidato a padre Réal Tremblay.

Un altro importante impegno è la preparazione del Premio delle Pontificie Accademie, che verrà consegnato l'anno prossimo alla nostra Accademia insieme all'Accademia di San Tommaso (come succede ogni cinque anni). Affrontiamo questo tema nel nostro Consiglio di fine gennaio, incontrando mons. Lluís Clavell, presidente dell'Accademia di San Tommaso, insieme a mons. Pasquale Iacobone. Viene così rielaborato il bando di concorso, stabilendo che ci saranno due premi *ex aequo*, uno per l'Accademia di San Tommaso e l'altro per l'Accademia di Teologia. La nostra proposta di consegnare il premio durante il VII Forum, il 28 gennaio 2014 nella festa di San Tommaso, viene subito accolta dal card. Gianfranco Ravasi. Per questo premio, la nostra Accademia circoscrive il campo all'ecclesiologia. Così verrà premiato «un contributo originale sia nel settore dell'ecclesiologia, sia sull'opera e la figura di san Tommaso». Infine, considerando che il tempo è molto stretto per ricevere ed esaminare le opere, speriamo che nel futuro si possa cominciare un anno prima.

Quando il Consiglio si riunisce, il 19 febbraio, è appena stato dato l'annuncio della rinuncia al ministero petrino da parte di papa Benedetto XVI (11 febbraio 2013). È un avvenimento «grave» che ci colpisce tutti e che accogliamo nella fede. Questa decisione del Papa succede proprio nell'*Anno della fede*, nel contesto del 50° anniversario del Concilio, al quale egli ha voluto dare tanto rilievo. In questo senso, uno degli ultimi atti del suo pontificato, alla fine di dicembre, è stato il riconoscimento delle virtù eroiche di Paolo VI, il Papa che ha guidato la Chiesa durante il Concilio e dopo il Concilio con tanta sapienza e umiltà. È lo stesso atteggiamento profondo che ha ispirato la decisione di papa Benedetto XVI.

Insieme a tutta la Chiesa, la nostra Pontificia Accademia accoglie il nuovo Successore di Pietro, il nostro papa Francesco. In questa nuova luce, le tre ultime riunioni del Consiglio (aprile, maggio e giugno) si svolgono dopo Pasqua, nel clima della risurrezione di Cristo e della Pentecoste. I principali impegni sono anzitutto la preparazione, la realizzazione e la valu-

tazione della Giornata accademica del 2 maggio, e poi la preparazione del prossimo Forum nel gennaio 2014.

Come previsto, la Pontificia Università della Santa Croce ha dato generosa ospitalità all'Accademia per l'intera giornata del 2 maggio. La seduta della mattina, dalle ore 11 alle 13, era riservata agli accademici e ad alcuni invitati. Padre François-Xavier Dumortier, sj, rettore della Pontificia Università Gregoriana, aveva gentilmente accettato di animare questo incontro, che è stato molto apprezzato da tutti i presenti. La sua conferenza, frutto della sua esperienza a Parigi e a Roma, era proprio illuminante riguardo all'insegnamento della teologia oggi nella Chiesa, integrando una forte componente spirituale. Così, padre Dumortier ha aperto un eccellente momento di dialogo con i partecipanti. Dopo di lui, il prof. Alessandro Toniolo ci ha presentato il nuovo sito *web* dell'Accademia, completamente rinnovato grazie al suo lavoro in collaborazione con il Pontificio Consiglio della Cultura. A richiesta di don Manlio Sodi, il prof. Toniolo era già venuto più volte per incontrare il Consiglio per la sistemazione di questo sito, molto importante per far conoscere più ampiamente la nostra Accademia. Dopo il pranzo, prenotato in un ristorante vicino all'Università, ci siamo ritrovati per la seduta pubblica del pomeriggio, che iniziava con il Simposio su Ratzinger e Peterson e che si concludeva con l'emeritato di mons. Illanes. Il Simposio, dalle 15 alle 17, è stato molto denso con le relazioni del prof. Thomas Söding, del prof. Albert Gerhards e della prof. Hanna-Barbara Gerl-Falkowitz. Il moderatore era il prof. Stephan Heid. Poi, dopo l'intervallo, si è svolto il solenne atto accademico per l'emeritato di mons. José Luis Illanes. Dopo la *laudatio* tenuta dal prof. César Izquierdo e la *lectio magistralis* dello stesso mons. Illanes, il presidente don Manlio Sodi gli ha conferito il diploma di emerito. Da ultimo, si sta preparando il VII Forum, che si svolgerà nei giorni 27-28 gennaio 2014 e che si concluderà con la consegna de Premio e l'emeritato del nostro accademico *ad honorem*, il card. Raffaele Farina.

Ringraziamo, dunque, il Signore che ha guidato il nostro cammino durante quest'anno accademico così intenso. Affidiamo a lui e a Maria, sua e nostra Madre, il prossimo anno per vivere sempre meglio il nostro servizio della santa Chiesa.

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

ANGELO AMATO

# MARIA LA THEOTOKOS

CONOSCENZA ED ESPERIENZA



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

ACADEMICORUM OPERA  
ANNO MMXII EDITA

PATH 12 (2013) 471-473

- ALETTI Jean Noël: *New Approaches for Interpreting the Letters of Saint Paul. Collected Essays. Rhetoric, Soteriology, Christology and Ecclesiology* (= Subsidia Biblica 43), Gregorian & Biblical Press, Rome 2012, 403 pp. - *Il Gesù di Luca* (= Epifania della Parola), EDB, Bologna 2012, 265 pp.
- DE ANDIA Ysabel: *La voie et le voyageur. Essai d'anthropologie de la vie spirituelle* (= Théologies), Cerf, Paris 2012, 1200 pp.
- AROCENA Felix Maria: *Lectura celebrativa de los salmos* (= Dossiers CPL 125), CPL, Barcelona 2012, 150 pp.
- ASTI Francesco: *Centuria mistica con i Padri della Chiesa* (= Mistica 20), LEV, Città del Vaticano 2012, 120 pp.
- BARRAJON Pedro (ed.): *La teologia del corpo di Giovanni Paolo II. Atti del Convegno Internazionale, Roma 9-10 dicembre 2011* (= Atti di Congresso 14), IF Press, Roma 2013, 415 pp.
- CIOLA Nicola, *Gesù Cristo Figlio di Dio. I. Vicenda storica e sviluppi della tradizione ecclesiale*, Borla, Roma 2012, 628 pp.
- FERNÁNDEZ EYZAGUIRRE Samuel: *Orígenes. Homilías sobre Isaías. Introducción, traducción y notas* (= Biblioteca de Patrística 89), Ciudad Nueva, Madrid 2012, 160 pp. - *Escritos de san Alberto Hurtado*, BAC, Madrid 2012, 533 pp.
- FORTE Bruno: *La porta della fede. Sul mistero cristiano* (= Dimensioni dello Spirito), San Paolo, Cinisello Balsamo 2012<sup>3</sup>, 122 pp. - *Perché il Vangelo può salvare l'Italia* (= Saggi), Rizzoli, Milano 2012, 140 pp. - *La svolta morale* (= La grande crisi), Edizione Il Sole 24 Ore, Milano 2012, pp. - *Dialogo e annuncio. L'evangelizzazione e l'incontro con l'altro. Scritti e discorsi 2010-2011* (= Dimensioni dello spirito), San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, 356 pp. - *Ma voi, chi dite che io sia? In cammino con Gesù nel Vangelo di Marco* (= Nuovi fermenti), San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, 96 pp.

- GALLI Carlos María: «Dios vive en la ciudad». *Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida*, Ágape, Buenos Aires, 2012<sup>2</sup>, 390 pp. (segunda edición corregida y aumentada).
- GIERTYCH Wojciech: *Fides et actio*, Promic, Warszawa 2012, 503 pp. - *Rozruch wiary* [L'accensione della fede], Bernardinum, Pelplin 2012, 232 pp.
- IMKAMP Wilhelm: «Soweit die Postkutschen reichen» - *Fürstlicher Erziehungsalltag im Jahrhundert der Pädagogik*, in J. BÖTTCHER, *Adelige Erziehungskultur im 18. Jahrhundert* (= Thurn und Taxis Studien NF Bd. 2), Pustet, Regensburg 2012, VII-XIII pp.
- ILLANES José Luis: *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer* (= Obras Completas de Josemaría Escrivá de Balaguer 3), Ediciones Rialp, Madrid 2012, 574 pp. (ed. crítico-histórica – con la collaborazione di A. MENDIZ – del testo di una delle più importanti opere pubblicate dal fondatore dell'«Opus Dei» con un'amplia introduzione storica e numerose note di commento).
- KORNER Bernhard: *Gute Gründe für ein Leben in der Kirche* (Tyrolia, Innsbruck 2012, 172 pp. - *Freudig und furchtlos. Das II. Vatikanische Konzil wieder lesen*, Sonntagsblatt, Graz 2012<sup>2</sup>, 58 pp. (con M. UNTERBERGER).
- MASPERO Giulio: G. MASPERO - R.J. WOZNIAK (edd.), *Rethinking Trinitarian Theology: Disputed Questions And Contemporary Issues in Trinitarian Theology* (T&T Clark, London-New York 2012, 400 pp. - G. MASPERO - P. O'CALLAGHAN, *Creatore perché Padre. Introduzione all'ontologia del dono*, Cantagalli, Siena 2012, 180 pp. - J. LYNCH - G. MASPERO (edd.), *Finestre aperte sul mistero. Il pensiero di Jean Daniélou*, Marietti, Torino 2012, 120 pp.
- MELINA Livio: L. MELINA - S. BELARDINELLI (edd.), *Amare nella differenza. Le forme della sessualità e il pensiero cattolico: studio interdisciplinare*, Cantagalli - LEV, Siena - Città del Vaticano 2012, 568 pp. - L. MELINA - J. GRANADOS (edd.), *Famiglia e nuova evangelizzazione: la chiave dell'annuncio* (= Amore umano), Cantagalli, Siena 2012, 136 pp. - L. MELINA - J.J. PÉREZ-SOBA (edd.), *La soggettività morale del corpo (VS 48)* (= Studi sulla persona e la famiglia), Cantagalli, Siena 2012, 344 pp.
- O'CALLAGHAN Paul: *Cristo, speranza per l'umanità. Un trattato di escatologia cristiana* (= Sussidi di teologia), Edusc, Roma 2012, 418 pp. - *Creatore perché Padre. Introduzione all'ontologia del dono*, Cantagalli, Siena 2012, 180 pp. (con G. MASPERO).
- OCÁRIZ Fernando: *Ang Misteryo ni Jesu-Cristo*, Central Book Supply, Inc., Quezon City 2012, 597 pp. (tr. tagala di F. OCÁRIZ - L.F. MATEO-SECO - J.A. RIESTRA, *El Misterio de Jesucristo*, Eunsa, Pamplona 2010<sup>4</sup>, 576 pp.).

- PENNA Romano: *Gesù di Nazaret nelle culture del suo tempo. Alcune dimensioni del Gesù storico* (= Biblica), EDB, Bologna 2012, 211 pp.
- PETRIGLIERI Ignazio: *La Chiesa di Cristo. Contributo per una comprensione dell'essere della Chiesa e nella Chiesa* (= Scaffale aperto / Filosofia), Armando Editore, Roma 2012, 128 pp.
- SODI Manlio: M. SODI - A.M. TRIACCA (edd.), *Missale Romanum. Editio princeps (1570)* (= Monumenta Liturgica Concilii Tridentini 2), LEV, Città del Vaticano 2012<sup>2</sup>, XLVIII+720 pp. - M. SODI - A.M. TRIACCA (edd.), *Breviarium Romanum. Editio princeps (1568)* (= Monumenta Liturgica Concilii Tridentini 3), LEV, Città del Vaticano 2012<sup>2</sup>, XX + 1056 pp. - M. SODI - R. SALVARANI (edd.), *La Penitenza tra I e II millennio. Per una comprensione delle origini della Penitenzieria Apostolica* (= Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 65), LEV, Città del Vaticano 2012, 314 pp. + 8 tav. f.t. - A. LOSSKY - M. SODI (edd.), *La liturgia, témoin de l'Église* (= Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 66), LEV, Città del Vaticano 2012, 453 pp. - M. SODI - L. CLAVELL (edd.), «Relazione»? *Una categoria che interpella* (= Itineraria 8), LEV, Città del Vaticano 2012, 443 pp. - M. SODI - G. BAROFFIO - A. TONIOLO (edd.), *Sacramentarium Gregorianum: Concordantia* (= Veterum et Coaeorum Sapientia 7), LAS, Roma 2012, 609 pp.
- TREMBLAY Réal: R. TREMBLAY - S. ZAMBONI, *Ritrovarsi donandosi. Alcune idee chiave della teologia di Joseph Ratzinger-Benedetto XVI* (= Vivae Voces 1), Lateran University Press, Città del Vaticano 2012, 225 pp. - *Nell'attesa del Natale: le Antifone «O»* (= Le lanterne 3), Lateran University Press, Città del Vaticano 2012, 34 pp.
- WONG Joseph: *A History of Christian Spirituality* [in Cinese], vols. I-III, Kuangchi Publisher, Taipei 2012 (cura del volume con R. YANG).

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

«RELAZIONE»?  
UNA CATEGORIA  
CHE INTERPELLA



*a cura di*  
MANLIO SODI - LLUÍS CLAVELL



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

## RECENSIONES

PATH 12 (2013) 475-489

ANDREA BOZZOLO, *Il rito di Gesù. Temi di teologia sacramentaria* (= Nuova Biblioteca di Scienze Religiose 39), LAS, Roma 2013, 311 pp. (ISBN 978-88-213-0854-3).

Il prof. Bozzolo, docente di Teologia sacramentaria presso la Sezione di Torino della Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana e docente incaricato di Teologia sistematica presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano, riprende in questo volume la riflessione sul profondo processo di cambiamento che ha segnato la teologia sacramentaria del Novecento fino ai giorni nostri, caratterizzata da una «situazione di esasperato pluralismo» (p. 6). E su questo tema, Bozzolo precedentemente ha avuto modo di esaminare con acribia la letteratura della teologia sacramentaria postconciliare, e già allora si era reso conto della miriade di interpretazioni del termine «sacramento», con i suoi temi categoriali, formali e di metodo (cf. *La teologia sacramentaria dopo Rabner*, LAS, Roma 1999).

L'intento che sta alla base di tutta l'opera è quello di mettere a fuoco la questione nodale della metodologia sacramentaria – profondamente rivisitata nelle ultime cinque decadi – tracciando l'itinerario percorso, e cioè quello che va «da un approccio ai sacramenti di stampo immediatamente ontologico, che configurava la sacramentaria manualistica come una sorta di metafisica teologica dei sacramenti, a un approccio che si potrebbe chiamare pratico-simbolico, in quanto vuole mostrare il nesso liturgico inscindibile che sussiste tra il donarsi sacramentale della grazia e l'agire liturgico dell'uomo» (p. 9), e, più precisamente, proponendo che «il punto di forza del rinnovamento contemporaneo consiste nel portare l'attenzione della teologia sulle forme concrete dell'agire rituale, per far valere l'idea che l'ef-

ficacia salvifica del sacramento deve essere pensata entro l'orizzonte della partecipazione liturgica del soggetto» (*ibid.*). E per lui è questa, in estrema sintesi, «l'istanza di fondo della teologia liturgica, che ritiene condivisibile» (*ibid.*).

Il presente volume è costituito da sei saggi, che affrontano la questione sopra accennata da angolature diverse, sebbene convergenti, e nella successione dei temi offre una visione d'insieme relativa «alla ricerca delle categorie e degli approcci che meglio consentono di elaborarla» (p. 11). Il primo e il quarto tema sono stati pubblicati precedentemente, e adesso sono riproposti senza modifiche: il primo *La teologia teologica e il sacramento cristiano. Il «luogo» della sacramentaria nel pensiero di Giuseppe Colombo*, in «Teologia» 32 (2007) 123-151; il quarto *Nascere e ri-nascere. Il Battesimo dei bambini e l'accoglienza della vita*, in «Rivista Liturgica» 96 (2009) 187-202. Il secondo e il terzo sono stati rivisti e ampliati: *Levento fondatore e l'azione liturgica*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Sacramento e azione. Teologia dei sacramenti e liturgia*, Glossa, Milano 2006, 37-84; *La forma del rito e l'atto di fede*, in S. UBBIALI (ed.), «*La forma rituale del sacramento*». *Scienza liturgica e teologia sacramentaria in dialogo*, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 2011, 257-287. I rimanenti articoli, invece, sono inediti.

Rifacendosi alla scuola di Colombo, Bozzolo identifica nella «celebrazione dell'Eucaristia il luogo entro cui far emergere il sapere della fede a proposito del sacramento, e cioè il capovolgimento del procedimento praticato dalla teologia moderna», caratterizzata da quella grave dicotomia, purtroppo arrivata fino ai nostri giorni, tra rito e mistero. E per superare tale situazione, fonda il concetto di sacramento nella reciprocità asimmetrica tra azione di Cristo e azione della Chiesa. Il valore della tesi emerge, secondo Bozzolo, se si considera come proprio l'Eucaristia rappresenti la memoria oggettiva dell'azione salvifica del Signore e, quindi, il luogo della nuova alleanza, da cui nasce la Chiesa. Ma le linee di ragionamento di Colombo possono riguardare anche gli altri sacramenti.

In questa direzione, Bozzolo costata la pertinenza della riflessione di Colombo, secondo il quale la «nozione di sacramento risulta strutturalmente restituita all'idea di accadimento storico, aperto da due parti, per rimandare da un lato alla storia di Gesù come propria origine e dall'altro alla storia della Chiesa come propria destinazione», sottolineando il punto dal quale la riflessione deve avere un seguito, e forse un'integrazione, e cioè

il punto riguardante «il rapporto che sussiste tra l'intenzione di Gesù che dà origine e consistenza al sacramento e segno, nel senso integrale dell'atto» (p. 39).

Nell'approfondimento del «rito di Gesù», l'autore è convinto che la conquista più importante della sacramentaria del Novecento è la «presa di coscienza che il genuino significato teologico dell'azione liturgica non può essere ripristinato, se non restituendo al sacramento il suo rilievo interno al momento fondante della fede: come parte costitutiva della sua configurazione storica e come dinamismo intrinseco al realismo del suo rapporto con Dio» (p. 41). Nel contempo, Bozzolo riconosce che tale impostazione ha corretto una lettura del gesto rituale di stampo rubricistico e una formulazione intellettualistica del contenuto sacramentale, ed è critico nel constatare che al faticoso «ripristino del momento celebrativo come luogo sorgivo per l'intelligenza non corrisponde un'uguale convergenza teorica circa il metodo da seguire perché l'atto rituale presieda effettivamente al sapere dogmatico sulla *res sacramenti* senza ridursi a un semplice presupposto di partenza, e perché d'altra parte, in nome del primato della *lex orandi*, la riflessione liturgica non venga meno al rigore del momento critico e all'elaborazione del profilo ontologico della questione in esame» (*ibid.*).

Il docente di Torino mette in guardia dalle diverse impostazioni contemporanee, che segnalano qualche difficoltà a ripristinare una «comprensione teologica dell'azione rituale a non riassorbire un polo nell'altro: la storia nel mistero eterno, il rito nell'esperienza trascendentale, l'azione umana in quella divina, la *res sacramenti* nel simbolo rituale» (p. 42).

Pertanto, il punto critico della ricerca riguarda esattamente la possibilità di pensare il legame originario tra l'evento fondatore e l'azione liturgica, che è il tema sviluppato nel secondo articolo. E, per approfondire l'argomento, suggerisce la lettura critica di quegli autori che hanno contribuito in maniera più decisiva alla riformulazione del problema e all'elaborazione delle categorie, alle quali la teologia attuale presta maggior credito per lo sviluppo di una rinnovata teologia del rito cristiano, ad esempio: Odo Casel, Karl Rahner, ma anche Eberhard Jüngel e Louis-Marie Chauvet. Raccogliendo e approfondendo i contributi di questi studiosi, il nostro autore arriverà alla conclusione che il rapporto tra *fides et ratio* esige attenzione per ciò che riguarda la struttura segnica della comunicazione, e si rifà all'enciclica di Giovanni Paolo II, che afferma: «In aiuto alla ragione,

che cerca l'intelligenza del mistero, vengono anche i segni presenti nella rivelazione. Essi servono a condurre più a fondo la ricerca della verità e a permettere che la mente possa autonomamente indagare anche all'interno del mistero. Questi segni, comunque, se da una parte danno maggior forza alla ragione, perché le consentono di ricercare all'interno del mistero con i suoi propri mezzi di cui è giustamente gelosa, dall'altra la spingono a trascendere la loro realtà di segni per raccoglierne il significato ulteriore di cui sono portatori. In essi, pertanto, è già presente una verità nascosta a cui la mente è rinviata e da cui non può prescindere senza distruggere il segno stesso che le viene proposto» (n. 13).

Per Bozzolo, tale affermazione ci fa intravedere il nesso tra il modo di manifestarsi della rivelazione e la fenomenalità propria dei sacramenti e, in particolare, del loro *analogatum princeps*, che è l'Eucaristia. Tale nesso va ritrovato tra la *res*, comunione con Dio che si dona, e la sua *significatio*, la forma della sua manifestazione (p. 74). Da qui, l'autore arriva a due conclusioni: la prima, riguarda l'integrazione nel «linguaggio del magistero di una delle riscoperte fondamentali della sacramentaria del Novecento, ossia l'appartenenza di una logica (*ratio*) sacramentale al darsi stesso della rivelazione», che «ha permesso di correggere la tendenza della teologia moderna a concepire il sacramento come apparato strumentale dotato di un rapporto con l'evento salvifico sostanzialmente estrinseco, con cui la volontà divina avrebbe connesso al segno sacramentale l'efficacia della grazia», e la seconda «riguarda un modo di pensare la rivelazione che ne mette in risalto il carattere di avvenimento vivo, irriducibile a un semplice fatto del passato cui il cristiano potrebbe in qualche modo guardare oggettivisticamente come un presupposto su cui riflettere». Infine, si tratta ora di cercare di sviluppare in modo preciso l'idea di questa corrispondenza tra *res et significatio*, che permette di cogliere l'unità tra rivelazione e sacramento, e questo è proprio lo scopo dell'autore, quando, verso la fine di questo secondo saggio, sottolinea ancora di più il rapporto tra Gesù e il rito, il rito di Gesù e l'inclusività dell'evento e realismo del rito.

Credo che si possa affermare che Bozzolo, più di una volta, manifesti un atteggiamento critico riguardo «la tendenza diffusa nella sacramentaria contemporanea a studiare il rito come struttura semiotica autonoma, cui il cristianesimo aggiungerebbe soltanto un contenuto peculiare» (p. 89). Secondo l'autore, «bisogna far valere che la struttura del sacramento cristia-

no ha una *significatio* che deve far emergere nella sua ineducibile peculiarità: non perché non abbia nulla in comune con la grammatica delle diverse forme di ritualità diffusa nelle religioni, ma perché l'eccedenza della sua effettuazione non consiste soltanto in ciò che mostra, bensì inscindibilmente nel modo di mostrarlo» (*ibid.*).

Bozzolo ribadisce che la «teologia deve trarre il sapere originario a proposito del sacramento ed è quello che si realizza nell'atto stesso della sua celebrazione. La celebrazione liturgica non è mai un presupposto che la ricerca teologica possa semplicemente lasciarsi alle spalle, una volta raggiunta l'evidenza dei suoi significati. La riflessione del sapere concettuale, infatti, non è mai separabile dall'esperienza che ne sostiene il realismo e che è quell'atto di fede mediato nell'incontro con il Signore [...] e che nell'atto esteriore del rito, la struttura di mediazione che nel simbolo liturgico si realizza è possibile solo in nome di una presenza di Dio all'uomo, che non può essere nominata se non ricorrendo al linguaggio dell'immediatezza [...]. Tale riferimento all'immediatezza non indebolisce la portata dell'azione sacramentale, ma piuttosto contribuisce a correggere il rischio che potrebbe essere sotteso all'analisi del linguaggio e del segno rituale, il rischio cioè di ritenere che l'uomo apprenda chi è Dio semplicemente attingendo ai segni che glielo rappresentano» (p. 123).

E con tali motivazioni, approda ad elencare tre corollari, a mo' di conclusione del terzo saggio, che hanno lo scopo di apportare precisazioni di metodo e di contenuto. Tali corollari riguardano il rapporto tra il rito liturgico e l'istanza antropologica, la coerenza tra il metodo e l'oggetto della ricerca, il nesso tra la forma del rito e la tradizione ecclesiale (cf. p. 129).

Dopo questi primi tre saggi, di natura epistemologica, relativi al rapporto tra teologia sacramentaria e liturgia, l'autore ci propone gli ultimi tre articoli: sul Battesimo, sull'Eucaristia e sul Matrimonio.

L'argomentazione teologica sistematica per quanto riguarda i temi è originale. Bozzolo affronta la questione del quarto saggio, *Nascere e rinascere*, nella cornice del Battesimo dei bambini, pensato all'insegna della generazione, cercando di mettere a fuoco la particolare connotazione che viene ad avere la partecipazione al mistero pasquale di Gesù, celebrato da tutta l'economia sacramentale, quando si realizza a fronte di quel momento nodale dell'esistenza che è la nascita (cf. p. 141).

Gli ultimi articoli sono molto più elaborati. Il quinto, *L'Eucaristia tra fenomenologia e teologia*, approfondisce il tema del sacramento come *invisibilis gratiae visibilis forma*, secondo la prospettiva di due grandi pensatori contemporanei, Jean-Luc Marion e Josef Ratzinger. Sulla scia di Marion, Bozzolo cerca di approfondire, tra gli altri, i seguenti punti: l'Eucaristia come donazione fino all'abbandono e la fenomenalità dell'Eucaristia come fenomenalità dell'abbandono. E per quanto riguarda la concezione ratzingeriana sul rapporto tra rivelazione, tipologia e liturgia, l'autore cerca di chiarire la posizione di questo teologo relativamente alla forma e al contenuto dell'Eucaristia. Inoltre, integra la concezione di Ratzinger con gli elementi di antropologia del simbolo, il posto della liturgia nella realtà e il tema del sacrificio e della rappresentanza. Bozzolo conclude il saggio affermando che «come la cena di Gesù è il fondamento dell'Eucaristia, ma non è ancora e non può essere la prima messa, così il parteciparsi sacramentale del sacrificio del *Logos* incarnato, che tutti ci rappresenta portandoci realmente dentro di sé, non sostituisce, ma esige l'adempimento del nostro sacrificio, del tutto responsoriale, ma non puramente passivo. Ancora, l'uomo non accede alla manifestazione visibile della grazia invisibile operante nella forma sacramentale come a una autodonazione pura e assoluta che lo lasci nella posizione della spettatore, ma entro l'atto che lo convoca in modo irrevocabile a decidere di sé» (p. 214).

Nel sesto e ultimo saggio, *Amore coniugale e mistero cristologico*, l'autore cerca di raccogliere alcuni elementi teorici, che aiutino a comprendere il significato della sacramentalità del matrimonio, recependo anzitutto la dottrina del Concilio Vaticano II, confrontandosi con alcune delle proposte teoriche più ragguardevoli emerse nel dibattito successivo e suggerendo, infine, alcuni possibili punti di approfondimento della riflessione (p. 216).

In sintesi, il volume nel suo insieme, svela le opzioni metodologiche dell'autore, consapevole della discussione in atto. Tranne il quarto e il sesto saggio, gli altri lasciano intravedere, in qualche modo, la questione liturgica, e soprattutto il rapporto tra evento fondatore e azione rituale, tra rito e celebrazione, rapporto che ora interessa diversi studiosi, in vari contesti culturali. La riflessione portata avanti contribuisce al dibattito contemporaneo sulla questione della ritualità cristiana, nello specifico quello sulla forma e sul contenuto del segno sacramentale, riconosce e accoglie l'intuizione e l'orientamento della *Sacramentum caritatis*, di Benedetto XVI (cf. n. 34),

in si cui sottolinea il rapporto tra l'intelligenza della fede e l'azione rituale liturgica, ma non solo, tiene presente anche il rapporto tra *fides et ratio*, in linea con Giovanni Paolo II (cf. *Fides et ratio*, n. 65), tra la rivelazione divina e i sacramenti, con l'intento di affermare una *ratio sacramentalis* nel modo di manifestarsi della verità di Dio. Tuttavia, su questa lunghezza d'onda, sarebbe auspicabile che l'autore proseguisse il suo lavoro di confronto categoriale con gli studiosi della teologia liturgica contemporanea, i quali sono impegnati nella ricerca della presenza del mistero nel rito, della comprensione della sua forma rituale, della natura della partecipazione attiva e del necessario rapporto tra l'intelligenza della fede e l'agire rituale, per evitare, da una parte un certo atteggiamento intellettualistico ed estrinseco, e dall'altra uno spiritualismo che pretende di prescindere dall'orizzonte rituale della celebrazione, come il luogo dell'incontro con il Signore «per ritus et preces», sorgente dalla quale i fedeli possono attingere uno spirito veramente cristiano (cf. *Sacrosanctum concilium*, n. 14b).

DAMASIO MEDEIROS

GIULIO MASPERO, *Essere e relazione, l'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa* (= Teologia. Contributi), Città Nuova Editrice, Roma 2013, 255 pp. (ISBN 978-88-311-3384-5).

La *Conclusion* del saggio di Maspero offre una sintesi e una prospettiva per la comprensione di tutto il testo. La «terza navigazione», dopo quella dei presocratici, che hanno cercato «le ragioni del reale in primi principi fisici»; dopo Platone, che giunge alla «possibilità di appoggiarsi a un *logos* divino»; giunge, attraverso la rivelazione, all'«estensione ontologica sviluppata da Gregorio di Nissa e dai Padri del sec. IV in poi, nel tentativo di pensare il reale a partire dalla rivelazione neotestamentaria» (p. 241). «La dottrina trinitaria può essere, allora definita, un'*anafisica*, che è estensione di una *metafisica*: mentre i greci cercavano il fondamento ontologico a partire dalle realtà fisiche e cosmiche rette dalla necessità, il pensiero cristiano deve descrivere un'ontologia che non sta semplicemente oltre (*meta-*) le realtà fisiche, ma che sta sopra (*ana-*) di esse. Il fondamento qui è in alto, è paradossalmente sopra e non sotto. Proprio questa *anafisica*

permette una trattazione della vita che renda conto della relazione e della libertà» (p. 206).

Inoltre, «una simile ontologia potrebbe essere definita *metatropica*, perché cerca il fondamento ontologico non prendendo come prototipo il cosmo necessario, ma partendo dalla libertà, dalla relazione e dal dono». Oltre le realtà fisiche e oltre l'uomo considerato dal punto di vista metafisico. Infatti il punto fondamentale, che ha permesso ai Padri, cominciando da Gregorio di Nissa, di giungere alla comprensione e all'espressione dell'esperienza originaria di Gesù, documentata nel Nuovo Testamento, è proprio il concetto di relazione, che da accidente nella filosofia classica, assume una dimensione ontologica fondamentale per indicare l'esistenza stessa, cioè Dio, che è tre «relazioni».

La generazione del Figlio da parte del Padre avviene nella verità, che è proprio il Figlio stesso, e nell'amore, che è lo Spirito Santo, spirato pure dal Figlio, che corrisponde all'amore del Padre. Pertanto, siamo nella libertà del dono e dell'amore. E da Dio, secondo la rivelazione che Gesù ci ha fatto della Trinità, noi giungiamo a comprendere cosa significhi essere fatti a immagine e somiglianza sua, come è indicato nel libro della Genesi: cioè siamo relazione come Dio, poiché l'esistenza è relazioni.

Il saggio di Maspero parte da un'ambientazione storica molto documentata e approfondita delle problematiche nella filosofia greca per giungere al passaggio, operato dal cristianesimo, dal *logos ut ratio* al *logos ut relatio*. In questo modo viene introdotta la riflessione cristiana sull'esperienza di Gesù di Nazareth e la comprensione di essa manifestata dai Concili ecumenici, soprattutto del IV sec., attraverso il dibattito e lo scontro con le visioni eterodosse (arianesimo, Eunomio), con un apporto fondamentale nel capitolo dal titolo: *La relazione nella storia*, nel quale specifica pure l'apporto del Nisseno.

Successivamente l'autore prosegue con alcuni approfondimenti (conoscenza e relazione, grammatica trinitaria, dalla Trinità all'uomo) nei quali, tra l'altro, tratta della teologia latreutica, del rapporto tra fede e ragione e, in generale, di una nuova visione dell'uomo, per concludere con l'ontologia mariana, cioè con la presenza di Maria nella prospettiva trinitaria approfondita.

Ci troviamo di fronte a un'opera importantissima, non solamente dal punto di vista dei risultati ottenuti, ma anche considerando la documen-

tazione eccezionale e, soprattutto, la competenza straordinaria, in materia, dell'autore stesso.

È decisivo proseguire nella riflessione, soprattutto capovolgendo l'impostazione tradizionale e partendo proprio dall'esistenza, che è Dio in tre «relazioni», per cogliere i limiti dell'impostazione essenzialista (sostanza, sussistenza) finora dominante e giungere ad aprirci non solamente alla fede, che è rapporto personale con la verità, che è il Figlio di Dio, ma pure all'approfondimento razionale della persona umana come relazione con Dio e creata da Dio. Da questo punto di vista vedremo pure, come sottolinea Maspero, che la fede non è una diminuzione della ragione, come pensavano non solamente i greci, ma un rapporto personale con la Verità stessa incarnata e, di conseguenza, un'illuminazione straordinaria della ragione medesima.

BRUNO BORDIGNON

LEANDRA SCAPPATICCI (ed.), «*Quod ore cantas corde credas*». *Studi in onore di Giacomo Baroffio Dahnk* (= Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 70), LEV, Città del Vaticano 2013, 752 pp. (ISBN 978-88-209-9063-3).

È stato presentato a Cremona, presso la facoltà di Musicologia, nella sezione staccata dell'Università pavese, poi a Roma presso la Sala della Crociera nella sede del Ministero dei beni culturali – l'antica biblioteca gesuitica del Collegio Romano – il volume, fresco di stampa, in cui sono raccolti gli studi in onore di Giacomo Baroffio Dahnk, raffinatissimo cultore di ricerche paleografico-musicali e liturgiche. Egli è uno tra i migliori esperti di questi domini di studio non facili perché bisognosi di una varietà di metodi, di erudizioni, di competenze, soprattutto se condotti con rigore storico-filologico, competenza teologico-spirituale e perfetta tecnica di esecuzione musicale.

Doti tanto particolari brillano con chiarezza nella tavolozza dei saggi raccolti dalla curatrice, L. Scappaticci, che è riuscita a mettere in luce, attraverso la scelta dei collaboratori, due caratteri propri delle capacità del suo maestro. Da un lato, vi sono infatti l'ampiezza e la profondità dei contatti intessuti attraverso studi che non riposano sulla perfezione tecnica

e sul confronto critico, ma si giocano anche nella relazione umana e spirituale; dall'altro, compare tutta la gamma degli interessi in gioco che, come giustamente la curatrice ha messo in luce chiudendo gli interventi della presentazione romana, intendono far superare alla musicologia medievale il suo *status* (un po' isolato) di disciplina di nicchia, mettendola in dialogo con le discipline sorelle in chiave storica: la paleografia, la codicologia, la filologia dei testi liturgici, la catalogazione sistematica dei manoscritti con il miglior apporto delle tecniche informatiche, ma anche di una conoscenza che non si appiattisca sulla tecnologia, ma la guidi con sapienza (cf. anche la *Presentazione* alle pp. 8-9).

Di questo dialogo, che arricchisce reciprocamente e si approfondisce storicamente, è frutto la silloge che qui si presenta. Se ne percepisce anche quantitativamente il peso scorrendo l'*Indice generale* (pp. 737-743), che rivela subito, come ha messo in luce anche Thomas Forrest Kelly nella presentazione romana, la varietà degli interessi, ma anche delle geografie: su trentasette contributi la nazione-lingua prevalente è quella italiana, ma in proporzione ben ridotta rispetto a un panorama vario di lingue e di luoghi, pienamente corrispondente alla tavolozza di interessi di cui sopra si diceva. Si è perciò organizzato l'abbondante materiale secondo una scansione, però non in blocchi di argomenti, ma in otto sezioni, in gran parte intitolati facendo ricorso alla parola *iter*, per indicare percorsi che si intersecano con gli studi di Baroffio. Un'operazione difficile da abbracciare nella sua complessità; d'altro canto, non dubitiamo che l'abbondante disponibilità di indici aiuterà molto approcci generali e specifici (cf. pp. 693-735). Perciò si è scelto qui di percorrere non propriamente un tratto di strada o una sezione, ma una sorta di categoria trasversale, comune a tutti, meglio espressa in alcuni saggi, quella della storia, di monaci, di libri, di biblioteche.

E la dimensione della storia non può mancare, perché rimanda a un'altra dimensione propria della vita e degli studi, ma anche della musica: il tempo. Se infatti la musica e il canto sono segnati dall'elemento del tempo, lo è anche la liturgia: la dimensione del tempo, se consapevolmente e concretamente accettata, spalanca a quell'assoluto che, desiderato e sperato, diviene donato e incarnato nel tempo. La *laus* liturgica non è infatti ancora la *perennis gloria*, ma ne è segno incarnato appunto nella storia, chiamata ad aprirsi ad essa. Così, con questo sguardo di fondo, scorreremo assieme

alcuni saggi che alla categoria della storia e del tempo sembrano più fortemente rimandare.

Primo tra tutti il testo di GREGORIO PENCO (*Ascesi monastica e cultura tra tardo antico e medioevo*, pp. 31-39), che affronta il tema nodale del rapporto tra mondo monastico e cultura in età tardo antica, quando il monachesimo si avviò e si fece strada come esperienza ascetica ed ecclesiale. L'autore presenta l'avviarsi della dialettica di confronto – che diverrà decisiva nei secoli successivi – tra monachesimo e cultura pagana, giunta allora a esiti raffinatissimi e non banalmente di decadenza. In particolare dal rapporto tra studio e meditazione della Scrittura, da una parte, e la letteratura e filosofia pagana, dall'altra, emergono temi decisivi, ma si scoprono anche figure di sintesi, come Girolamo e Cassiodoro, che anche attraverso la dura esperienza personale sono riusciti a porre in relazione mondi tanto diversi, giungendo alla consapevolezza che si poté dare un dialogo reciproco, ma che esiste ed è possibile elaborare una «cultura monastica», che si sarebbe rivelata decisiva nei tempi successivi (cf. p. 39).

La curatrice del volume, L. SCAPPATICCI (*Pregare in monastero: appunti per una «architettura» dello spazio liturgico extra ecclesiam*, pp. 41-50) offre una raccolta di orazioni inedite che percorrono in senso liturgico e orante i luoghi di un edificio di comunità cenobitica del sec. IX e che saggiamente l'autrice collega con la famosa mappa di San Gallo. Si ha così non solo l'immagine di un *iter* di preghiera diffusa in tutti i *loca* monastici, laddove il tempo è scandito negli spazi del quotidiano, raggiunti dalla preghiera. Fra questi *loca* dobbiamo prender nota della presenza dello *scriptorium* (p. 46) e non della *bibliotheca*, che forse, essendo considerata veramente solo un *repositorium librorum*, spesso costituito da spazi piccoli e angusti (il libro «viveva» in moltissimi altri ambienti del monastero) non aveva ancora ricevuto uno *status* di luogo significativo; troviamo invece il *pristinum* (p. 47), che, se ben capisco, è il mulino per la farina o il luogo dove si faceva il pane, segue infatti nella silloge il granaio e anticipa la cucina: il lemma inoltre va ricollegato a *pistrinum* (cf. J.F. NIERMEYER, *Mediae latinitatis lexicon*, Leiden - Brill, New York - Köln 1997, 799, ove si attestano il verbo *pi-strinare* nel senso di *cuocere il pane* e nome *pistrinum* nel senso di *forno* o *panetteria*), e compare qui già in metatesi fonetica, come poi le antiche voci lombarde di *pristin*, *prestiné(e)* (cf. F. CHERUBINI, *Vocabolario milanese - italiano*, vol. III, Dall'imperial regia tipografia, Milano 1841, 406-407, immortalato nel

*prestin di scansc* nelle avventure del Renzo manzoniano durante la rivolte del pane), per indicare il panettiere o il fornaio. E si aprirebbe qui una riflessione ben più vasta su queste terminologie d'ambiente passate dalla villa antica, al mondo monastico e fino alle lingue popolari delle grandi aree pianeggianti del Nord Italia, bonificate anche dall'impegno monastico e segnate indubbiamente dalla vita e dalla preghiera del monachesimo benedettino. Termini e parole che così passano e attraversano il tempo, ma anche lo scandiscono.

Alla categoria del tempo vanno ancora ascritti due importanti saggi sulla datazione di altrettanti manoscritti liturgici: il *liber magistri cap. 65* della Cattedrale di Piacenza e il *Collettario Ambrosiano* di San Giorgio al Palazzo a Milano, ora *Ambrosiano A 2 sup.* Davvero metodologicamente efficace e attenta è la trattazione di MIRELLA FERRARI (*Per la datazione del Liber magistri o Codex Magnus di Piacenza [Biblioteca Capitolare della Cattedrale, cod. 65]*, pp. 189-202), che colloca in modo convincente il manoscritto piacentino tra la fine del XII sec. e l'inizio del XIII (finalmente pubblicando e utilizzando in modo corretto gli obituari ivi riportati). Lo spostamento verso di noi della data non diminuisce affatto il valore testimoniale del codice, anzi lo arricchisce di un nesso più chiaro con gli anni vivissimi delle cattedrali di qua e di là dal Po: anni di importanti riforme scolastiche, liturgiche, pastorali, quelle ad esempio del vescovo Siccardo della vicina Cremona. Altrettanto accurata la lettura di MARCO NAVONI (*Il manoscritto A 2 inf. della Biblioteca Ambrosiana: analisi di un libro liturgico del secolo XIII*, pp. 203-228) su un codice determinante per la liturgia ambrosiana: rispettoso degli studi precedenti, anche di quelli più remoti, ma anche meglio attrezzato rispetto alle anomalie significative di calendario e di uso liturgico riportate nel codice; così l'autore può fare emergere un panorama nuovo rispetto alle eucologie ambrosiane usate nel XIII sec., e legami e connessioni inattese con altri riti e ambienti.

Saldamente incastonato nel suo tempo – cioè nella prima metà del Quattrocento – è il saggio di FRANCESCO TROLESE (*Descrizione quattrocentesca di un paramento acquistato dall'abate Ludovico Barbo per Santa Giustina di Padova [1430]*, pp. 89-99). L'approccio è solido e, *antiquo more*, fissa in un tempo preciso tramite la lettura accurata di un atto giuridico di un mutuo, il progetto e la preparazione di un parato liturgico. Ed ecco che, proprio perché fissata nel tempo, la liturgia non si ferma nell'oggettistica

né svapora nell'estetizzante, ma si collega qui al maturare della spiritualità monastica tardo-medievale verso la *devotio moderna*, di cui le figure ricamate sui parati sono un segnale significativo nel più importante percorso di riforma del monachesimo italiano: da qui anche il valore del documento pubblicato e commentato.

Il tempo si coniuga ancora con l'oggi della liturgia e, in particolare, del canto nella liturgia, come argomenta MANLIO SODI in *Parola di Dio e canto nella Messa. Tra comunicazione, cultura e animazione*, pp. 633-655, posto a significativa conclusione della serie, prima della vastissima bibliografia del dedicatario (*Gli scritti di Giacomo Baroffio Dabnk*, pp. 657-692). Il saggio di Sodi si vuol porre come contributo al prosieguo di una riforma della vita liturgica e della valorizzazione della musica nella celebrazione delle liturgie, che si ispiri con chiara esattezza ai dettami conciliari, senza facilonerie e senza archeologismi. Tema e trattazione son sembrati belli e ricchi. Ad esempio nell'attenzione all'incarnarsi della Parola nell'oggi della liturgia, che dà occasione al canto di scandire i tempi liturgici. Così questi tempi non risultano spazi da calendarizzare o programmare o, peggio, organizzare, ma luoghi aperti all'ascolto della Parola e dimensioni da vivere in senso completo (non cioè solo emozionale), come singoli e comunità, come presidenza e assemblea in piena armonia di ruoli differenti, in una bellezza composita e non rigidamente unanimista: «Il canto liturgico – (cito da p. 653) – è chiamato a riflettere una cultura – quella biblica – espressa attraverso le forme musicali proprie del tempo e della tradizione» e, aggiungo, realizza la dinamica di trasmettere *fedelmente* (in senso pregnante di *fides* e non solo esatto filologicamente) nello spazio temporale di generazioni ciò che si è conservato, secondo il vecchio detto *conservata aliis tradere*. Da qui la riflessione si estende ai momenti della liturgia per eccellenza, quella eucaristica, e al ruolo della Parola del canto in ciascuno di essi.

Il tempo si fa contingenza e permette in un ultimo sguardo globale di afferrare e conoscere i motivi non solo scientifici, ma anche relazionali e umani della presenza di tanti e tanto vari collaboratori. E ciò emerge sia dai legami esplicitamente dichiarati da moltissimi di loro, sia da uno sguardo alla particolarissima tabella: *Albero genealogico della formazione di Giacomo Baroffio*, a p. 28. Vi sono registrati nomi di molti formatori e studiosi appartenenti a una generazione che ha percorso con grande frutto il difficile «secolo breve» del Novecento, sapendo trasmettere la passione per

la ricerca e per le grandi prospettive, non ultima quella dell'apertura alla dimensione della fede in piena connessione con studi rigorosi: *O gran bontà dei cavalieri antiqui!* commenterebbe l'Ariosto, pur con un sorriso di saggia ironia.

ANTONIO MANFREDI

OSCAR ANDRÈS RODRIGUEZ MARADIAGA - GIUSEPPE COLAIACOVO - MANLIO SODI, *Tra etica e impresa. La persona al centro. Parabole e metafore alla luce della Caritas in veritate e della Lumen fidei (= Sýmpsykoi 2)*, IF Press, Roma 2013, 160 pp. + 4 tav. f.t. (ISBN 978-88-6788-013-3).

Per comprendere il significato e il valore di questo testo è necessario fare riferimento al sottotitolo: *Parabole e metafore alla luce* delle due Encicliche indicate. Infatti ci troviamo di fronte a un primo tentativo di approccio tra impresa ed etica, che prosegue fino a un incontro con la liturgia e tende a divenire spiritualità. È uno scritto molto agile, strutturato in quindici brevi capitoli, i quali mettono a confronto la visione della persona con l'impresa partendo da brani evangelici e terminando con la preghiera liturgica e l'indicazione del collocamento dei brani evangelici nella liturgia.

La *Postfazione* del card. Maradiaga porta il titolo: *Etica e sviluppo* e approfondisce ulteriormente le problematiche emerse precedentemente. Il testo termina con un esempio di imprenditorialità artistica per la liturgia: la croce «pastorale» per papa Francesco realizzata dallo scultore Maurizio Lauri.

Concordo pienamente con gli autori nel porre al centro la problematica del rapporto tra etica, in una visione personalistica, e impresa. Infatti, soprattutto in ambito cattolico, siamo di fronte a problemi tradizionalmente non pienamente sviluppati, né tanto meno affrontati dal punto di vista liturgico e spirituale. Abituamente lo scontro è tra etica e profitto, con la demonizzazione del profitto. Questa visione non è corretta, poiché il profitto è il segno che il prodotto lanciato nel mercato ha corrisposto ai bisogni e alle attese dei consumatori. Infatti, il mercato è basato sullo scambio e, di conseguenza, sulla relazione tra persone.

Quindi non esiste mercato dove non vi è convivenza civile basata sui valori etici. Se non si rispetta l'etica il mercato non esiste. E questo vale

pure per le leggi dello Stato, che devono sostenere il diritto dei cittadini, affinché possano realizzarsi liberamente senza sostituirsi ad essi: lo Stato non può essere imprenditore. La legge non è il diritto: per Antonio Rosmini è la persona il diritto sussistente. Pertanto l'imprenditore, che riesce nella sua impresa, non deve disperdere il profitto, ma deve investirlo ulteriormente, per sviluppare lavoro e benessere e quindi sviluppare i rapporti sociali. Su questo punto è fondamentale la parabola dei talenti (Mt 25,14-30) o delle mine (Lc 19,12-27) (cf. il capitolo XV), sia per l'imprenditore, ma anche per i dipendenti; e l'imprenditore deve favorire anche l'imprenditorialità dei dipendenti.

Ma la morale dell'imprenditore lo porta allo sviluppo di tutte le sue attitudini, alla progettazione di ogni investimento nella verità e nell'amore, e all'aggiornamento costante della sua attività, sempre limitata, fallibile e pure doverosamente sempre perfezionabile. In questo modo può prendere piede lo sviluppo. L'investimento deve avere finalità etiche di crescita delle persone proprio attraverso quanto riesce a lanciare nel mercato. Ogni attività e prodotto che non è finalizzato ed effettivamente realizzato a questo scopo, va contro la persona e distrugge la convivenza.

Il periodo attuale di crisi non è dovuto al mercato o alla produzione, ma alla finanza con un gioco spietato da parte soprattutto di coloro che governano.

In Occidente la produzione è nata con gli ordini religiosi, in particolare con i francescani. Pietro di Giovanni Olivi (1248-1298) ha avanzato la prima definizione di capitale che è tutt'ora valida. E questo in sintonia con il valore morale profondo attribuito dai vangeli all'imprenditorialità. La visione della persona è entrata nella cultura umana quale approfondimento dell'esperienza di Gesù documentata nei vangeli: ogni persona deve investire il proprio capitale umano nella verità e nell'amore per giungere alla realizzazione della propria vocazione trascendente.

Il castigo per chi non investe i talenti ricevuti, previsto nei racconti delle parabole evangeliche, è spaventoso.

BRUNO BORDIGNON



## INDEX TOTIUS VOLUMINIS 12 (2013)

### Editoriales

MASPERO G., <i>Varcare la «porta fidei» oggi: teologia per l'incontro di fede e vita</i> .....	3-6
SODI M., <i>Dialoghi tra teologi nel ricordo di Marcello Bordoni</i> .....	259-264

### Studia

***, <i>Joseph Ratzinger ed Erik Peterson: due itinerari teologici</i> .....	
ALETTI J.-N., <i>Alle radici della fede. La pastorale biblica e le sue sfide</i> ....	117-130
AMATO A. card., <i>Fede di Gesù? Gesù tra fides e visio</i> .....	99-115
✠ DAL COVOLO E., <i>La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana. Alla scuola dei Padri della Chiesa</i> .....	131-145
DE SALIS AMARAL M., <i>La Chiesa che vive di Gesù e la traditio evangelii</i>	75-97
ESCUADERO A., <i>La concezione petersoniana della storia nel commento alla Lettera ai Romani</i> .....	315-347
FERRI R., <i>Quale immagine di Dio? Per una ri-proposta della fede in Dio-Trinità</i> .....	25-36
GIERTYCH W., <i>Fides et actio: l'influsso della fede nell'attività morale del cristiano</i> .....	49-65
LÉTHEL F.-M., <i>La fede dei santi</i> .....	147-160
MASPERO G., <i>Fede e desiderio: la sfida della teologia nel contesto postmoderno</i> .....	179-212
MUSONI A., <i>«Ecclesia ex Judaeis et Gentilibus». Aspetti «genetici» dell'ecclesiologia di Erik Peterson</i> .....	349-383
O'CALLAGHAN P., <i>Fede e vita eterna</i> .....	37-47
PLACIDA F., <i>Per una catechesi ecclesiale a servizio della nuova evangelizzazione</i>	161-178
SALVINI G.P., <i>La situazione culturale e la difficoltà di credere oggi</i> .....	3-17
SODI M., <i>Fides? Magistra omnium credentium. Dal memoriale all'esemplarità per la divinizzazione del fidelis</i> .....	19-24

TREMBLAY R., <i>Per l'«anno della fede», il dono della testimonianza</i> .....	67-74
URÍBARRI G., <i>La riserva escatologica. Genesi del concetto in Erik Peterson</i> ..	273-313

### Collectanea

✠ DAL COVOLO E., <i>Basilio di Cesarea: povertà e ricchezza. A proposito di un volume recente</i> .....	417-424
SCHINELLA I., <i>Benedetto XVI: una lettura «liturgica» del pontificato</i> .....	213-240
SODI M., <i>Le «Semaines d'Études Liturgiques» (1953-2013). Temi, dibattiti e metodi: quale futuro?</i> .....	433-444
STANCAMPIANO S., <i>Critica della teologia politica</i> .....	425-432
TREMBLAY R., <i>De Maître à serviteur. Le renversement étonnant de Lc 12,37b</i> .....	407-415

### In memoriam

ANCONA G., <i>Presentazione ai «Saggi di cristologia»</i> .....	392-395
CIOLA N., <i>Mons. Marcello Bordoni, prete e teologo «romano»</i> .....	396-400
CODA P., <i>Presidente della Pontificia Accademia di Teologia</i> .....	401-402
✠ DAL COVOLO E., <i>Mons. Bordoni «professore» all'Università Lateranense</i> ..	390-391
RYCHLICKI C., <i>Prof. Dr. Hab. Mons. Marian Rusecki (22.03.1942 - 15.12.2012)</i> .....	241-242
VERDONA F., <i>La testimonianza di un ex-alunno, padre di famiglia e docente</i>	403-405
✠ ZUPPI M., <i>Omelia per le esequie di don Marcello Bordoni</i> .....	385-389

### Vita Academiae

ILLANES J.L., <i>Filosofia e teologia: scienze e/o stili di vita?</i> .....	454-464
IZQUIERDO C., <i>Encomio al professor José Luis Illanes</i> .....	445-453
LÉTHEL F.-M., <i>Vita Academiae 2012-2013</i> .....	465-469
<i>Academicorum Opera anno MMXII edita</i> .....	471-473

### Recensiones

BARRAJÓN P.P.A. (ed.), <i>La teologia del corpo di Giovanni Paolo II. Atti del Congresso Internazionale Roma 9-10 novembre 2011</i>	
---	--

= Atti di Convegno 14, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum - IF Press, Roma 2012, 416 pp. (Giulio Maspero).....	243-244
BENANTI P., <i>The Cyborg. Corpo e corporeità nell'epoca del post-umano. Prospettive antropologiche e riflessioni etiche per un discernimento morale</i> = Studi e ricerche. Sezione teologica, Cittadella, Assisi 2012, 576 pp. (Paolo Carloti).....	245-246
BOZZOLO A., <i>Il rito di Gesù. Temi di teologia sacramentaria</i> = Nuova Biblioteca di Scienze Religiose 39, LAS, Roma 2013, 311 pp. (Damasio Medeiros).....	475-480
CARLOTTI P., <i>La virtù e la sua etica. Per l'educazione alla vita buona</i> = Corso di teologia morale 5, LDC, Leumann (TO) 2013, 96 pp. (Ignazio Schinella).....	248-250
GUERZONI G., <i>I fondamenti della moralità nel pensiero di John Finnis</i> = Biblioteca di tesi 2, EDB, Bologna 2010, 288 pp. (Paolo Carloti).....	246-248
LYNCH J. - MASPERO G. (edd.), <i>Finestre aperte sul mistero. Il pensiero di Jean Daniélou. Atti del Convegno promosso dalla Fraternalità San Carlo e dalla Pontificia Università della Santa Croce (Roma, 9 maggio 2012)</i> , Marietti 1820, Genova - Milano 2012, 118 pp. (Ilaria Vigorelli).....	250-252
MASPERO G., <i>Essere e relazione, l'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa</i> = Teologia. Contributi, Città Nuova Editrice, Roma 2013, 255 pp. (Bruno Bordignon).....	480-482
RODRÍGUEZ MARADIAGA O.A. card. - COLAIACOVO G. - SODI M., <i>Tra etica e impresa. La persona al centro. Parabole e metafore alla luce della Caritas in veritate e della Lumen fidei</i> = <i>Sýmpsykoi</i> 2, IF Press, Roma 2013, 160 pp. + 4 tav. f.t. (Bruno Bordignon).....	487-488
SCAPPATICCI L. (ed.), <i>«Quod ore cantas corde credas». Studi in onore di Giacomo Baroffio Dabnk</i> = Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 70, LEV, Città del Vaticano 2013, 752 pp. (Antonio Manfredi).....	482-487
INDEX TOTIUS VOLUMINIS 12 (2013).....	489-491

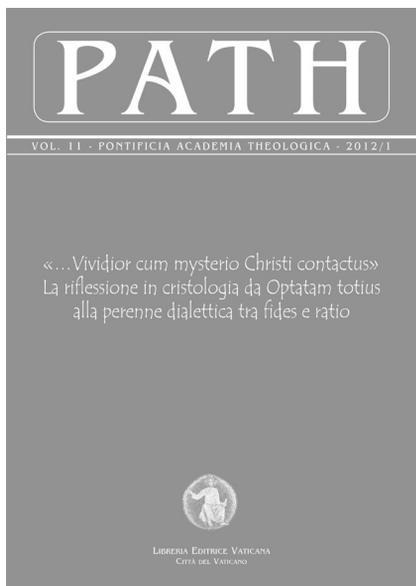
[www.theologia.va](http://www.theologia.va)  
**www.theologia.va**

**È questo il sito web della  
Pontificia Accademia di Teologia!**

Esso ospiterà tutti i fascicoli della Rivista dall'anno della sua fondazione, il 2002, fino ad oggi. Per i primi dieci anni saranno disponibili tutti i contenuti in pdf.

Nel sito appariranno anche i volumi della collana ITINERARIA: copertina e indice generale.

Sia i fascicoli arretrati della rivista PATH che i volumi di ITINERARIA sono sempre acquistabili presso la Libreria Editrice Vaticana (commerciale@lev.va).



[www.theologia.va](http://www.theologia.va)

# Pontificia Academia Theologica

VII Forum Internazionale  
Città del Vaticano, 27-28 gennaio 2014  
[www.theologia.va](http://www.theologia.va)

## **Il *Mysterium Lunae* nella storia**

**Da Trento al Vaticano II: 500 anni, 3 concili ecumenici,  
quale ecclesiologia?**

*Pontificia Università Lateranense – Aula “Paolo VI”*

LUNEDÌ 27 GENNAIO

- Introduzione: **Perché il tema della Chiesa al centro dell'attenzione?**
- **Trento e la riforma cattolica**
  
- **Il Concilio Vaticano I nel contesto ecclesiologico del sec. XIX**
- **Il rinnovamento dell'ecclesiologia fra il Vaticano I e II**
  
- **Quale visione di Chiesa nelle costituzioni conciliari del Vaticano II?**
- **Primato e collegialità a servizio del popolo di Dio nel Vaticano I e II**
  
- *Panel sul “significato” teologico-ecclesiale della sinodalità: punti fermi e questioni aperte*
  1. Prospettiva ortodossa
  2. Prospettiva protestante
  3. Prospettiva cattolica

MARTEDÌ 28 GENNAIO

- **Santità e missione: il cammino del popolo di Dio**
- **Quale immagine di “Chiesa” traspare dall'arte fra Trento e il Vaticano II?**
  
- **Dall'espressione patristica “mysterium lunae” la luce per interpretare la realtà-mistero della Chiesa**
  
- **Conclusione generale: Punti fermi e questioni aperte**

