

«*Evangelii gaudium*»
Sfida profetica anche per la teologia?

259-262 Editorialis
Manlio SODI

STUDIA

263-274 «*Oculata fides*». Leggere la realtà con gli occhi di Cristo
Piero CODA

275-286 Quale esperienza di Dio oggi? Sfide e motivi per rigenerare la vita spirituale della comunità nell'*Evangelii gaudium*
Francesco ASTI

287-316 La dipendenza dell'idea dalla realtà nell'*Evangelii gaudium* di papa Francesco
Giovanni CAVALCOLI

317-329 *Evangelii gaudium*: come distinguere, senza separare, il fine e la missione della Chiesa
Miguel DE SALIS

331-341 The Monastic Face of the New Evangelization: A Monk in Dialogue with Archbishop Rowan Williams
Jeremy DRISCOLL

343-355 La conversión misionera, fuente de la reforma de la Iglesia en *Evangelii gaudium*
Carlos María GALLI

357-366 La vita consacrata nella nuova evangelizzazione
Santiago M^a GONZÁLEZ SILVA

367-376 «Christ Brings All Newness» (EG 11): the Irenaeus Vision of *Evangelii gaudium*
Robert P. IMBELLI

377-390 Gospel, Church and the Signs of the Times
George KARAKUNNEL

391-401 Die Kirche wird zum zeitwort. Was man von der Sprache des Papstes lernen kann
Bernhard KÖRNER

- 403-412 Il tempo superiore allo spazio (EG 222): un principio teologico fondamentale per l'agire cristiano
Giulio MASPERO
- 413-427 Lo stile della testimonianza cristiana nel dialogo sociale: senso della fede e coscienza morale secondo papa Francesco (*Evangelii gaudium*, 255-257)
Livio MELINA
- 429-438 Evangelizzazione, attrazione e proselitismo
Fernando OCÁRIZ
- 439-454 Vangelo ed etica secondo san Paolo. In margine all'*Evangelii gaudium* di papa Francesco
Romano PENNA
- 455-468 Redenzione, storia e società: alcune provocazioni dal quarto capitolo dell'*Evangelii gaudium*
Ignazio PETRIGLIERI
- 469-484 «La bellezza di Cristo tocca... e avvolge». La *via pulchritudinis* nella catechesi tra kerigma e mistagogia (EG 163-168)
Flavio PLACIDA
- 485-494 Dall'*Evangelii gaudium* all'*omiliae laetitiae*. I fedeli di fronte all'omelia: attese e implicanze
Manlio SODI
- 495-506 La Chiesa di Roma alla scoperta del ruolo della pentarchia
† *Ioannis SPITERIS*
- 507-514 Uno sguardo liturgico all'*Evangelii gaudium*
Alessandro TONIOLO
- 515-522 La famiglia cristiana nei processi di nuova evangelizzazione: tra matrimonio cristiano e nuove forme di vita familiare
Valeria TRAPANI

VITA ACADEMIAE

- 523-532 Nomina del prof. Réal Tremblay a Presidente della *Pontificia Aca-*
denia Theologica – Lettera del card. Gianfranco Ravasi al *Praeses*
emeritus prof. Manlio Sodi – Lettera agli Accademici del nuovo Pre-
sidente prof. Réal Tremblay – Cronaca dell'anno accademico 2013-
2014 (*Riccardo FERRI*)
- 533-535 «Path». Autori che hanno scritto nella Rivista (2002-2013)
- 536-538 Academicorum Opera anno MMXIII edita
- 539-541 **INDEX TOTIUS VOLUMINIS 13 (2014)**

EDITORIALIS

PATH 13 (2014) 259-262

Per chiunque guardi, credente o non credente, i documenti ufficiali che di tanto in tanto sono emanati dal magistero della Chiesa cattolica, la pubblicazione di un documento pontificio costituisce sempre motivo per un'attenzione specifica circa l'attualità del tema e il modo con cui viene declinato per interpellare le coscienze e le istituzioni.

Quando poi il documento è frutto di un lavoro sinodale allora il ruolo che esso è chiamato a svolgere risulta essere ancora più determinante nel tessuto della vita della Chiesa e, di riflesso, della società e del mondo.

In questa linea era attesa l'esortazione apostolica *Evangelii gaudium* quale frutto peculiare della XIII Assemblea Ordinaria del Sinodo dei Vescovi (7-28 ottobre 2012) circa «la nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana». Il documento porta la data significativa ed emblematica del 24 novembre 2013, solennità di Cristo Re dell'universo.

1. Evangelizzare per trasmettere la fede

Da alcuni decenni l'espressione «nuova evangelizzazione» è apparsa e si è fatta sempre più insistente almeno a livello terminologico e tematico; meno declinato è stato il relativo contenuto a motivo dei numerosi risvolti e riflessi che l'evangelizzazione comporta soprattutto in una società come l'odierna in cui i problemi si pongono a livello planetario.

Ma è proprio questa dimensione “planetaria” che interpella il compito e le metodologie dell'evangelizzazione. Contenuti e metodi che talora hanno bisogno di essere riposizionati per intercettare il senso e le incidenze di problematiche nuove che, con modalità diverse, interpellano i contenuti della fede.

L'annuncio del vangelo e la trasmissione della fede – da attuarsi sempre, secondo il comando divino – si trovano a doversi confrontare con un

tessuto culturale, anzi multiculturale; in esso il dialogo talora incontra difficoltà inaspettate proprio in ragione della consistenza del problema in sé, del suo radicamento culturale, dei risvolti specifici che toccano la coscienza della singola persona o il suo agire nel sociale.

Una «nuova evangelizzazione» – in questa linea – viene a interpellare tutti quegli ambiti formativi e quelle discipline teologiche che, direttamente o meno, possono essere coinvolte in questo servizio. Ed è in questa ottica che la pubblicazione dell'*Evangelii gaudium* interpella anche il teologo.

2. Valori e limiti di un'articolazione tematica

La lettura del documento è senza dubbio coinvolgente sia per le tematiche affrontate che per lo stile semplice e immediato in cui è redatto. Una volta percorso l'indice bisogna però andare subito al contenuto dei nn. 16 e 17 dove papa Francesco delinea la proposta e i limiti dell'esortazione.

Nel raccogliere la ricchezza dei lavori sinodali emergono, in parallelo, le preoccupazioni che urgono «in questo momento concreto dell'opera evangelizzatrice della Chiesa». E nel contesto il Papa afferma:

Sono innumerevoli i temi connessi all'evangelizzazione nel mondo attuale che qui si potrebbero sviluppare. Ma ho rinunciato a trattare in modo particolareggiato queste molteplici questioni che devono essere oggetto di studio e di attento approfondimento. Non credo neppure che si debba attendere dal magistero papale una parola definitiva o completa su tutte le questioni che riguardano la Chiesa e il mondo. Non è opportuno che il Papa sostituisca gli episcopati locali nel discernimento di tutte le problematiche che si prospettano nei loro territori. In questo senso, avverto la necessità di procedere in una salutare «decentralizzazione» (n. 16).

Studio e attento approfondimento: parole che costituiscono un programma anche per il teologo, dal momento che non può essere diversamente, viste le modalità, i destinatari e i contenuti che l'evangelizzazione chiama in causa.

E si comprende allora anche la scelta operata nell'organizzare il documento; scelta che viene ben presentata nel n. 17 quando il Papa scrive di soffermarsi ampiamente su questi temi:

- a) la riforma della Chiesa in uscita missionaria;
- b) le tentazioni degli operatori pastorali;
- c) la Chiesa intesa come la totalità del popolo di Dio che evangelizza;

- d) l'omelia e la sua preparazione;
- e) l'inclusione sociale dei poveri;
- f) la pace e il dialogo sociale;
- g) le motivazioni spirituali per l'impegno missionario.

E a conclusione dell'elenco il Papa dà anche la motivazione: si tratta di «delineare un determinato stile evangelizzatore che invito ad assumere in ogni attività che si realizzi» (n. 18). Abbiamo dunque il richiamo su contenuti e metodo per studiare, per approfondire, per agire indicando «vie per il cammino della Chiesa» (n. 1).

3. Sfida profetica anche per la teologia?

I contenuti dei cinque capitoli dell'esortazione offrono una griglia di tematiche che, a loro volta, hanno bisogno di essere considerate. Ed è in questa logica che ci comprendono i numerosi saggi già apparsi; e si possono prevedere ben altri interventi a commento e a sostegno di quanto rilanciato dall'*Evangelii gaudium*. Un esempio eloquente è offerto dalle pagine che seguono.

La trasformazione missionaria della Chiesa (cap. I), di una Chiesa «in uscita», porta la riflessione magisteriale a situare questa «uscita» all'interno della crisi dell'impegno comunitario (cap. II) interpellato da sfide e da tentazioni. Ed è in questa complessa dialettica che si deve riposizionare l'annuncio del vangelo (cap. III): un annuncio su vari fronti, a cominciare da quello più ordinario costituito dalla predicazione e dall'omelia, sempre in vista dell'approfondimento del *kerygma*. In questo orizzonte si muovono le interpellanze relative alla dimensione sociale dell'evangelizzazione (cap. IV): qui gli approfondimenti chiamano in causa l'inclusione sociale dei poveri, il bene comune e la pace sociale, e il dialogo sociale quale contributo alla pace tra popoli e istituzioni. Ma per raggiungere e realizzare tutto questo non può mancare la dimensione spirituale: da qui il richiamo a essere evangelizzatori con spirito (cap. V).

Il confronto con la struttura dell'esortazione lascia intravedere la dimensione profetica del documento, e quindi la sfida con cui esso interpella il lavoro del teologo; una sfida in parte raccolta e rilanciata nelle pagine che seguono.

4. Confronto tra Accademici per un *gaudium Evangelii* sempre più condiviso

Di fronte alla complessa problematica dell'esortazione apostolica, la *Pontificia Academia Theologica* non poteva rimanere inerte. Al contrario, sentendosi interpellata proprio per la sua missione di ricerca, di confronto e di approfondimento, ha ritenuto opportuno offrire a tutti gli Accademici che lo hanno desiderato uno spazio per un commento o un approfondimento. Da qui il presente volume, che mentre chiude il 13° anno di pubblicazioni della rivista, si apre costantemente al confronto in questo caso con un documento magisteriale, come del resto già avvenuto anche in passato.

Gli Accademici si sono sentiti liberi di scegliere l'argomento da trattare sulla linea dell'*Evangelii gaudium*. Ne è scaturito un materiale che il lettore troverà "miscellaneo" nei contenuti, e ordinato alfabeticamente secondo gli autori (né era possibile organizzare diversamente).

Solo in apertura della serie degli studi si colloca la relazione che il prof. Piero Coda, accademico, ha tenuto in occasione della XVIII seduta pubblica delle Pontificie Accademie (28 gennaio 2014).

Ogni confronto ha senza dubbio dei limiti. E anche il presente fascicolo può annoverare vari di questi limiti, a cominciare dall'assenza di commento di temi che potevano essere considerati. Se, da una parte, il numero delle pagine impone uno spazio ristretto, dall'altra permane l'opportunità di continuare a declinare i temi sollevati con quella capacità che il teologo possiede di far intravedere i risvolti e talora le conseguenze che una determinata posizione può sollecitare.

La nota dominante che attraversa l'intero documento è stilizzata nella seconda parola del titolo: «gaudium», che si pone come richiamo costante e forte perché l'intima gioia propria del vangelo possa costituire l'amalgama di tutto un complesso impegno, che coinvolge persone e istituzioni dovunque, nella società di oggi e di domani.

MANLIO SODI

**«OCULATA FIDES»
LEGGERE LA REALTÀ CON GLI OCCHI DI CRISTO**

PIERO CODA

PATH 13 (2014) 263-274

1. «Che cosa dice, oggi, lo Spirito alla Chiesa?». Questa domanda che ritma il primo movimento dell'ultimo libro del Nuovo Testamento, l'*Apocalisse* – il libro della rivelazione del disegno di Dio sulla storia che si dispiega in Cristo Gesù – è domanda che, da allora in poi, ha interrogato il cuore dei cristiani: soprattutto nei momenti di crisi, e cioè di transito da un'epoca all'altra della storia dell'uomo, che è anche sempre, misteriosamente, storia della salvezza.

Questa domanda risuona oggi, con particolare vigore e decisiva urgenza, nei nostri cuori. Cinquant'anni son trascorsi dal Concilio Vaticano II, quando la Chiesa cattolica, muovendo dalla corale e lucida constatazione del profilarsi di un'inedita epoca dell'umana civiltà, s'è impegnata con sincera e ardita apertura del cuore e della mente a discernere la voce dello Spirito per rinnovare, nel solco della tradizione, la sua gioiosa fedeltà al vangelo di Dio in Gesù e, così, la sua convinta e coraggiosa fedeltà nel servizio appassionato e responsabile degli uomini: nelle loro gioie e nelle loro speranze, nelle loro sofferenze e nelle loro più intime angosce (cf. *Gaudium et spes*, n. 1)

A cinquant'anni da quel provvidenziale evento – scrive papa Francesco –, «anche se proviamo dolore per le miserie della nostra epoca e siamo lontani da ingenui ottimismo, il maggiore realismo non deve significare minore fiducia nello Spirito né minore generosità» (*Evangelii gaudium*, n. 84). E in verità, i due stupendi testi magisteriali di cui egli ci ha fatto dono in questo primo intenso anno del suo ministero sulla cattedra di

Pietro – l'enciclica *Lumen fidei* (LF) e l'esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (EG) –, suonano per noi come un caldo e vigoroso invito ad aderire gioiosamente al vangelo per testimoniare e annunciarlo a tutti, e in ogni situazione e circostanza, per ciò che esso veramente è: *luce e vita per gli uomini* (cf. Gv 1,4).

Il Papa sollecita così la Chiesa «a una *nuova tappa evangelizzatrice*» segnata dalla gioia che scaturisce dall'esperienza vissuta e condivisa del vangelo e, in concreto, traccia alcune «vie per il cammino nei prossimi anni» (EG 1). La *Lumen fidei* e l'*Evangelii gaudium* sembrano con ciò idealmente segnare il passaggio dal cammino – ricco di luci e di ombre, come sempre accade – a partire dal Concilio sin qui compiuto dal popolo di Dio, e su cui la celebrazione dell'anno della fede, voluto con ispirata decisione da papa Benedetto XVI, e la pubblicazione della *Lumen fidei* in sua chiusura hanno posto il sigillo, e questa nuova tappa evangelizzatrice della missione della Chiesa, di cui l'*Evangelii gaudium*, a seguito del Sinodo dei Vescovi del 2012, rappresenta a chiare lettere una sorta di manifesto programmatico.

Un documento, in ogni caso, non soltanto da leggere con intenso interesse e deferente ossequio, ma da archiviare poi troppo presto negli scaffali della nostra biblioteca, bensì da riprendere spesso tra le mani in quel prolungato, gratificante ed esigente processo di «discernimento, purificazione e riforma» (cf. EG 30), personale e comunitario, che il Papa vi auspica e che tutti attivamente ha da coinvolgerci.

Sull'*Evangelii gaudium* – letta nell'ampia e luminosa cornice teologica disegnata dalla *Lumen fidei* –, intendo soffermarmi, in questa propizia occasione, per cercare di coglierne, con gli occhi della fede, qualcosa dello *spirito* che la anima e che intende infondere con slancio e parresia nella missione della Chiesa oggi.

Papa Francesco stesso, nell'ultimo capitolo dell'esortazione, introduce il suo dire circa gli «evangelizzatori che si aprono senza paura all'azione dello Spirito Santo», con questa riflessione: «Quando si afferma che qualcosa ha “spirito”, questo indica di solito qualche movente interiore che dà impulso, motiva, incoraggia e dà senso all'azione personale e comunitaria». E ne trae la conseguenza che, «in definitiva, un'evangelizzazione con spirito è un'evangelizzazione con Spirito Santo, dal momento che egli è l'anima della Chiesa evangelizzatrice». Per questo – soggiunge –, prima di proporre

motivazioni e suggerimenti, «invoco ancora una volta lo Spirito Santo [...] che venga a rinnovare, a scuotere, a dare impulso alla Chiesa in un'audace uscita fuori da sé per evangelizzare tutti i popoli» (EG 261).

Costatiamo tutti quanto le parole e i gesti del Papa «abbiano spirito»: toccano, coinvolgono, scuotono, non lasciano le cose come prima. Sono l'eco – per l'ascolto interiore profondo e disarmato da cui zampillano: lo avvertiamo a pelle – della voce dello Spirito che parla oggi alla Chiesa e che il Papa c'invita con forza e convinzione ad ascoltare e seguire.

Mi è spontaneo racchiudere e gustare con voi qualcosa dello spirito che pulsa nelle pagine dell'*Evangelii gaudium* richiamando appena quattro formule che ripropongo nel felice e incisivo linguaggio di papa Francesco: *una tappa nuova, un nuovo sguardo, contemplativi della Parola e del popolo di Dio, iniziare processi più che occupare spazi*.

2. La prima formula rimanda allo *start*, al «colpo di partenza», per dir così, della lunga, tonificante, e a tratti anche graffiante, meditazione spirituale e proposta pastorale che il Papa ci offre: l'invito, appunto, *a una nuova tappa dell'evangelizzazione*. Un invito che si può dare quasi per scontato e su cui si può passar sopra troppo in fretta. No. Bisogna soffermarvi bene l'attenzione. Perché la cosa è grossa. *Una nuova tappa dell'evangelizzazione*. Che cosa significa? E dove sta la novità?

La novità, certo, sembra stare in prima battuta nel tempo che viviamo e nelle istanze antropologiche e sociali che esso avanza. Ma, più in profondità, essa non sta tutta dalla parte dell'uomo e della storia – anche se senza di ciò, sia ben chiaro, non la si potrebbe cogliere –: sta, prima e sopra ogni altra cosa, *dalla parte di Dio e del suo vangelo*. L'iniziativa è sempre sua, di Dio. Il Papa non si stanca di ribadirlo.

La vera novità è quella che Dio stesso misteriosamente vuole produrre, quella che egli ispira, quella che egli provoca, quella che egli orienta e accompagna in mille modi [...] «è lui che ha amato noi» per primo (1Gv 4,10), «è lui solo che fa crescere» (1Cor 3,7). Questa convinzione – sottolineata – ci permette di conservare la gioia in mezzo a un compito tanto esigente e sfidante che prende la nostra vita per intero. Ci chiede tutto, ma nello stesso tempo ci offre tutto (EG 12).

La nuova tappa dell'evangelizzazione che oggi ci è chiesta, e senza possibilità di appello, dai segni dei tempi e dalla voce dello Spirito, è esigente e sfidante; certo, «ci chiede tutto», ma in essa *Dio è già all'azione* e «vuole offrirci

tutto». È lui, con la sua presenza e il suo agire, che dobbiamo allora scoprire. Il nostro compito, dunque, è: *a)* levarsi in piedi con prontezza e disponibilità per iniziare il cammino che egli vuol compiere con noi; *b)* seguire passo passo le direttive di marcia che il suo Spirito ci suggerisce con cuore sincero, mente aperta, decisione lucida, prudente e lungimirante messa in opera.

«In realtà – scrive papa Francesco – ogni autentica azione evangelizzatrice è sempre “nuova”» (EG 11). Proprio così! La novità non è qualcosa che da fuori dia qualità e lustro al vangelo: *la novità è il vangelo stesso*. E il Papa sottolinea:

Ogni volta che cerchiamo di tornare alla fonte e recuperare la freschezza originale del vangelo spuntano nuove strade, metodi creativi, altre forme di espressione, segni più eloquenti, parole cariche di rinnovato significato per il mondo attuale (EG 11).

La nuova tappa evangelizzatrice che ci incalza deve essere, dunque, segnata, da cima a fondo, dalla novità del vangelo: il vangelo accolto oggi, qui, da ciascuno. Il Papa si lascia quasi sfuggire dalla penna la parola del santo di Assisi di cui ha voluto assumere il nome: il vangelo accolto, testimoniato e annunciato...«sine glossa»! E precisa:

Le indicazioni della parola di Dio [sono] così chiare, dirette ed evidenti che non hanno bisogno d'interpretazioni che toglierebbero ad esse forza interpellante. Viviamole «sine glossa», senza commenti. In tal modo sperimenteremo la gioia missionaria di condividere la vita con il popolo fedele a Dio, cercando di accendere il fuoco nel cuore del mondo (EG 271).

Quanto è preziosa, indispensabile anzi, questa sollecitazione per noi cristiani!

Il vangelo è vivo oggi perché Gesù risorto è sempre vivo nello Spirito, ed è capace di raggiungere e trasformare da dentro la nostra vita. Che cos'è il vangelo, che cos'è la fede che lo accoglie e vive *sine glossa*, che cos'è la gioia esuberante che ne scaturisce, che cos'è la spinta irrefrenabile di comunicare a tutti la ragione di questa gioia? Papa Francesco, in una densa e cristallina sintesi, che è la chiave di volta del suo programma, scrive: tutto nasce e sempre di nuovo rinasce dall'*incontro, in Gesù, «con l'amore di Dio, che si tramuta in felice amicizia» e che ci riscatta «dalla nostra coscienza isolata e dall'autoreferenzialità»* (EG 8). Grazie alla fede nel vangelo, infatti, spiega ancora:

Giungiamo a essere pienamente umani quando siamo più che umani, quando permettiamo a Dio di condurci al di là di noi stessi perché raggiungia-

mo il nostro essere più vero. Lì sta la sorgente dell'azione evangelizzatrice. Perché, se qualcuno ha accolto questo amore che gli ridona il senso della vita, come può contenere il desiderio di comunicarlo agli altri? (EG 8).

Il vangelo di Gesù ci attrae fuori di noi, nell'orbita affascinante e imprevedibile dell'amore di Dio che si riversa sovrabbondante, misericordioso e gratuito su tutte e ciascuna personalmente delle sue creature. Sperimentiamo così la gioia che scaturisce dall'aver attinto, in Gesù, il senso della vita che è: incontrare e conoscere Dio, dimorare in lui come

centro luminoso di festa e di gioia che vuole comunicare al suo popolo questo grido salvifico [...] «il Signore, tuo Dio, in mezzo a te è un salvatore potente. *Gioirà per te*, ti rinnoverà con il suo amore, esulterà per te con grida di gioia» (Sof 3,17) (EG 4).

L'evangelizzazione è la condivisione gratuita di questa gioia! Non è un di più della vita della Chiesa: coincide col suo essere. È – dice il Papa – «il paradigma di ogni opera della Chiesa» (EG 15). È dare ciò che si è ricevuto per la gratitudine e la gioia incontenibile che questo dono porta con sé. È dare perché solo così si possiede veramente quello che si è ricevuto, anzi solo così lo si riceve in misura ancora più grande: «Date e vi sarà dato – promette Gesù –: una misura buona, pigiata, colma e traboccante vi sarà versata nel grembo, perché con la misura con la quale misurate, sarà misurato a voi in cambio» (Lc 6,38).

3. Tutto – eccoci alla seconda delle formule proposte da papa Francesco – è *questione di sguardo*. Cogliere il *kairós*, il momento propizio, che oggi interpella la Chiesa, e ciascuno di noi, significa *convertire il nostro sguardo*: guardare in altro modo e in altra direzione.

Guardare con altri occhi e da un'altra prospettiva, dunque: alla missione della Chiesa, a ciò che noi siamo, al mondo, in concreto, a ciascuno dei nostri fratelli e delle nostre sorelle. Con libera e grata decisione, occorre lasciare che lo Spirito Santo risvegli in noi l'esperienza che ci fa accogliere ed esercitare, per la fede, uno sguardo nuovo, illuminato dalla luce e dall'amore di Gesù. Non lo sguardo triste, spento, annoiato, scettico di chi, in definitiva, è prigioniero di se stesso.

Papa Francesco non ha timore di affondare il bisturi dello sperimentato maestro spirituale e della prudente guida pastorale nella piaga che infetta la vita della nostra società ma, spesso, anche della Chiesa: l'individualismo

sfrenato, ma intimamente vuoto e persino disperato, che tra i cristiani si traveste anche sotto i panni di quella «mondanità spirituale» che spinge a vivere anche le cose più sante secondo lo spirito del mondo. Tutto, allora – scrive la *Lumen fidei* –, diventa idolatria, «un pretesto per porre se stessi al centro della realtà, nell'adorazione dell'opera delle proprie mani» (LF 13).

La fede e la gioia del vangelo nascono, invece, sempre di nuovo e ogni giorno in modo nuovo, dall'esperienza stupita di essere liberati dalla schiavitù di questo sguardo chiuso, narcisista o avido, che è lo sguardo incurvato su di sé, per acquistare uno sguardo trasparente e slanciato fuori e oltre: lo sguardo della fede, dell'amore, della speranza di cui Gesù ci fa dono nel soffio rigenerante e vivificante del suo Spirito. Quello sguardo che guarda fuori di sé, appunto, a Dio, al prossimo, al mondo creato, con stupore, con gratitudine, con tenerezza, sempre al di là, attratto dal bene che ci è donato e dal bene che ci attende.

Ma anche qui occorre attenzione. Perché questo sguardo germoglia, in noi, dallo scoprire lo sguardo d'amore con cui noi per primi siamo guardati da Dio. «Gesù – così il Vangelo di Marco ci consegna l'istantanea di uno di questi sguardi indescrivibili, e fissati per l'eternità, del Maestro e Signore – fissò lo sguardo su di lui, e lo amò» (Mc 10,21) (cf. EG 269). Riconoscere di essere guardati da questo sguardo (cf. EG 164), riconoscere e credere che Dio, in Gesù, mi guarda e mi ama così: è la fede, la scoperta del senso della vita, la liberazione dalla schiavitù dell'immanenza chiusa in sé, la sorgente della gioia vera e saporosa che non inganna e non delude. Così lo compendia in densa sintesi la prima lettera di Giovanni, in una confessione di lode e di fede che è il filo d'oro della *Lumen fidei*: «Noi abbiamo riconosciuto e creduto all'amore che Dio ha per noi. Dio è amore; chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio dimora in lui» (1Gv 4,16).

È questo il cuore vivo, pulsante, inesausto dell'annuncio cristiano. Esso, e non altro – scrive il Papa – «deve occupare il centro dell'attività evangelizzatrice e di ogni intento di rinnovamento ecclesiale» (EG 164). Un centro vivo, divino, «trinitario»: «Il fuoco dello Spirito che si dona sotto forma di lingue di fuoco e ci fa credere in Gesù Cristo, che con la sua morte e risurrezione ci rivela e ci comunica l'infinita misericordia del Padre» (EG 164). È questo «l'annuncio che risponde all'anelito d'infinito che c'è in ogni cuore umano». Di qui le caratteristiche che oggi, sempre e ovunque, esso deve esibire, pena la sua sterilità e il suo rifiuto addirittura a priori:

Che esprima l'amore salvifico di Dio previo all'obbligazione morale e religiosa, che non imponga la verità e che faccia appello alla libertà, che possieda qualche nota di gioia, stimolo, vitalità, e un'armoniosa completezza che non riduca la predicazione a poche dottrine a volte più filosofiche che evangeliche»(EG 165).

Si tratta, in una parola, di *lasciarci trasformare dallo sguardo di Cristo per farlo nostro* (cf. EG 162): per vedere, amare, discernere, parlare e agire coi suoi occhi, col suo cuore, con la sua mente, col suo «stile». È tutto qui l'inesauribile mistero d'amore in cui l'esistenza cristiana in ultima istanza sorprendentemente consiste!

Non si tratta, dunque, soltanto d'imparare – da Gesù – le sue parole e i suoi gesti. Si tratta, d'*imparare lui*. Il beato Antonio Rosmini la definiva «inoggettivazione morale in Gesù Cristo», che è, scriveva:

La formula più breve della cristiana perfezione, e di qui viene l'espressione solenne: *in Cristo*. L'uomo cristiano dee (*sic!*) sentire, pensare, fare, e patire, avere, essere ogni cosa, in Cristo. Qui ritorna ancora il precetto dell'apostolo: *Hoc sentite in vobis, quod et in Christo Jesu* (Fil 2,5) (*Teosofia*, n. 898; *Opere*, vol. 13, p. 209).

San Giovanni della Croce, il mistico Dottore, dal canto suo, così penetrava nello Spirito il segreto più fondo e coinvolgente di quest'identificazione personale con Gesù, quella di cui l'apostolo Paolo scrive: «*Non vivo più io, ma Cristo vive in me*» (Gal 2,20):

Quando c'è unione d'amore, la persona dell'Amato è tratteggiata e riprodotta così al vivo, che l'Amato s'identifica con l'Amante, così che con tutta verità si può dire che l'Amato viva nell'amante e l'amante nell'Amato. E nella trasformazione degli amanti la somiglianza prodotta dall'amore è tale, che si può affermare che ciascuno è l'altro e tutti e due sono uno. La ragione è che, nell'unione e trasformazione d'amore, ognuno cede il possesso di sé all'altro, e ciascuno lascia se stesso e si dona e si scambia con l'altro. E così ognuno vive nell'altro, e l'uno è l'altro, e per trasformazione d'amore tutti e due sono uno solo (*Cantico spirituale*, Str. 12, 7).

«La fede – leggiamo nella *Lumen fidei* – non solo *guarda a Gesù*, ma *guarda dal punto di vista di Gesù*, con i suoi occhi: è una partecipazione al suo modo di vedere» (LF 18).

4. Ma in concreto – ci possiamo chiedere –, che cosa significa tutto ciò per la nuova tappa evangelizzatrice che la Chiesa è chiamata a vivere?

Ecco la terza formula che papa Francesco ci propone: questa nuova tappa ci chiede di essere *contemplativi della Parola e insieme contemplativi del popolo di Dio* (cf. EG 154).

L'espressione è forte, quasi paradossale, e vuol essere senz'altro provocatoria: ma per renderci più consapevoli di un tratto fondamentale e qualificante dell'evangelizzazione, soprattutto oggi. È, questa, infatti, un'esigenza del vangelo: «*La contemplazione che lascia fuori gli altri* – scrive il Papa – *è un inganno*» (EG 281). Qual è, in realtà, il fine della contemplazione di Dio Trinità d'amore, in Gesù, sua Parola fatta carne, nel soffio dello Spirito Santo, se non servire lui, la Parola fatta carne, nella carne dei fratelli per dar gloria al Padre che è nei cieli? San Tommaso d'Aquino non compendia la missione del predicatore e del maestro di teologia (lo ricorda il Papa, che più volte cita con venerazione il Dottore Angelico) nel motto che egli ha reso celebre: «*Contemplari et contemplata aliis tradere*» (cf. EG 150)?

Se la contemplazione rimanda, certo, all'interiorità del discepolo che contempla il volto di Dio nello sguardo di Cristo, che, anzi, sempre più si lascia intimamente trasformare dallo sguardo del Cristo crocifisso e risorto che lo penetra con tenerezza e forza nella luce dello Spirito; essa, per ciò stesso, è spinta a guardare – con questa luce negli occhi – a quegli «altri» cui il discepolo è inviato per comunicar loro quanto ha gratuitamente contemplato, udito, toccato, gustato. Occorre, dunque,

accettare di essere ferito per primo da quella Parola che ferirà gli altri, perché è una Parola viva ed efficace, che come una spada «penetra fino al punto di divisione dell'anima e dello spirito, fino alle giunture e alle midolla, e discerne i sentimenti e i pensieri del cuore» (Eb 4,12) (EG 150).

Ciò che più colpisce, nella formula di papa Francesco: *contemplativi della Parola e contemplativi del popolo di Dio*, è il riferimento al popolo di Dio. Che cosa significa essere «contemplativi del popolo di Dio»? Significa – e la spiritualità di sant'Ignazio di Loyola, di cui il Papa è figlio, lo incarna – cogliere e promuovere ovunque le tracce della presenza di Dio tra gli uomini e nelle cose umane in quanto tutto è creato e ricreato in Cristo *ad maiorem Dei gloriam*.

L'esercizio stesso del ministero petrino come lo concepisce e lo vive papa Francesco – dal momento in cui, affacciandosi dopo il conclave che lo ha eletto alla loggia della basilica vaticana, ha invocato l'intercessione della Chiesa di Roma per ricevere la benedizione propiziatrice del Padre – è

posto sotto il segno dell'umiltà, dell'ascolto, della prossimità, del servizio, dell'amore vibrante e concreto al popolo di Dio. Non è difficile riconoscere, in tutto ciò, un'eco dell'insegnamento del Concilio Vaticano II sulla Chiesa popolo di Dio in cammino che campeggia nel secondo capitolo della *Lumen gentium* (LG) e che, a ben vedere, illumina il magistero conciliare in tutte le sue espressioni.

Così come ci è grato, in questo accento peculiare e appassionato dell'insegnamento di papa Francesco, veder rifluire nella comunione della Chiesa una e cattolica, a beneficio ed edificazione di tutti, il frutto spirituale e apostolico del cammino sofferto e della ricca esperienza di fede e condivisione vissuti, in questi ultimi decenni, dalla Chiesa in America Latina.

Basti accennare ad alcuni aspetti in cui il Papa declina questo atteggiamento che c'invita a far nostro secondo le nostre sensibilità, i nostri compiti, i nostri talenti.

Innanzitutto, egli è convinto che «la Chiesa ha bisogno di vicinanza per contemplare, commuoversi e fermarsi *davanti all'altro*», così da «rendere presente la fragranza della presenza vicina di Gesù e il suo sguardo personale». È per questo – sottolinea – che «la Chiesa dovrà iniziare i suoi membri – sacerdoti, religiosi e laici – a questa “arte dell'accompagnamento”, perché tutti imparino sempre a *togliersi i sandali davanti alla terra sacra dell'altro* (cf. Es 3,5)» (EG 169).

In secondo luogo – e il Papa cita in proposito, ancora una volta, san Tommaso d'Aquino – occorre promuovere in noi la consapevolezza che ciascun altro, in Cristo, è in qualche modo *un'unica cosa con ciascuno di noi* (cf. *S.Th.*, II-II, q. 27, a. 2; cf. EG 199). «Come Cristo abbraccia in sé tutti i credenti, che formano il suo corpo, il cristiano comprende se stesso in questo corpo, in relazione originaria a Cristo e ai fratelli» (LF 22).

La fede, infatti, celebrata nel Battesimo e nell'Eucaristia, ci fa tutti – per dirla con san Tommaso – «quasi una persona mystica» in Cristo Gesù (cf. *S.Th.*, III, q. 48, a.2, ad *1um*; Gal 3,28). Per essa il credente sperimenta e confessa «che il centro dell'essere, il segreto più profondo di tutte le cose – scrive il Papa – è la comunione divina», la SS.ma Trinità, Padre, Figlio e Spirito Santo, della cui vita d'inesauribile e sorprendente amore siamo resi partecipi in Cristo Gesù, affinché tutti siano una cosa sola come il Padre e il Figlio sono una cosa sola (cf. Gv 17,21-23) (cf. LF 45).

Da ciò deriva – e il Papa ne accentua l'urgente pertinenza per lo stile dell'esistenza cristiana e per la cultura in cui esso ha da incarnarsi – «*una logica nuova*» (cf. LF 20 e 27). «Si tratta – spiega – *di un modo relazionale di guardare* il mondo, che diventa conoscenza condivisa, visione nella visione dell'altro e visione comune su tutte le cose» (LF 27). È il mistero della Chiesa *in atto*: sacramento – insegna il Vaticano II – e cioè segno e strumento, in Cristo, dell'unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano (cf. LG 1).

Ciò si intensifica e ci ferisce al cuore ogni volta di nuovo, *crudamente*, quando anche a noi, oggi, Dio rivolge la pressante e accorata domanda: «Dov'è Abele, tuo fratello?» (cf. Gen 4,9). In lui, «nel fratello, si trova il permanente prolungamento dell'incarnazione per ognuno di noi: “Tutto quello che avete fatto a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me” (Mt 25,40)» (EG 179). Proprio per questo, «nel cuore di Dio c'è un posto preferenziale per i poveri» (EG 197), così che, «per la Chiesa, l'opzione per i poveri – scandisce il Papa – è una categoria teologica prima che culturale, sociologica, politica o filosofica» (EG 198).

Non si tratta solo di lavorare alacremente, con intelligenza, perseveranza e comunione d'intenti per l'integrazione nella società, a tutti i livelli, di chi in qualunque modo è povero, emarginato, escluso, scartato (cf. EG 187), ma di disporsi con umiltà a imparare da essi: perché, «con le loro sofferenze, conoscono il Cristo sofferente. È necessario – esorta il Papa – che tutti ci lasciamo evangelizzare da loro. La nuova evangelizzazione è un invito a riconoscere la forza salvifica delle loro esistenze e a porle al centro del cammino della Chiesa» (EG 198).

La dottrina sociale della Chiesa, in verità, ci insegna che «Dio, in Cristo, non redime solamente la singola persona, ma anche le relazioni sociali tra gli uomini» (*Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, n. 52; cf. EG 178). Nella misura in cui il Dio annunciato dal vangelo di Gesù «riuscirà a regnare tra di noi, la vita sociale sarà uno spazio di fraternità, di giustizia, di pace, di dignità per tutti» (EG 180). È questo il lievito buono del vangelo che la Chiesa è chiamata a spargere a piene mani, con pazienza, fiducia, coraggio e fantasia, nella pasta della società e del mondo di oggi in tumultuosa e vorticoso trasformazione, mostrandosi a fatti ciò che è per dono: «Germe e inizio in terra del regno di Dio» (cf. LG 5).

Di qui, infine, la bellezza e ricchezza di *quel dialogo*, con tutti e con ciascuno, in cui Paolo VI, interpretando lo spirito del Concilio, indicava

nell'*Ecclesiam suam* il «nome nuovo», adatto ai tempi, dell'evangelizzazione. Il dialogo, commenta papa Francesco:

È molto di più che la comunicazione di una verità. Si realizza per il piacere di parlare e per il bene concreto che si comunica tra coloro che si vogliono bene per mezzo delle parole. È un bene che non consiste in cose, ma nelle stesse persone che scambievolmente si donano nel dialogo (EG 142).

In una parola – anch'essa inedita e suggestiva – nel dialogo vissuto in Cristo noi «*allarghiamo la nostra interiorità*»: non solo per comunicare la bellezza e la gioia di quanto abbiamo contemplato dell'amore di Dio, ma, spiega papa Francesco:

Per ricevere i più bei regali del Signore. Ogni volta che ci incontriamo con un essere umano nell'amore, ci mettiamo nella condizione di scoprire qualcosa di nuovo riguardo a Dio. Ogni volta che apriamo gli occhi per riconoscere l'altro, viene maggiormente illuminata la fede per riconoscere Dio (EG 272).

5. Da ognuna delle tre formule che papa Francesco ci propone, e che, tra le altre, ho voluto qui ricordare – *una tappa nuova, un nuovo sguardo, contemplativi della Parola e del popolo di Dio* – scaturiscono una serie ricca ed esigente di vie e impegni concreti per la nostra vita personale e comunitaria. Uscire da noi stessi, lasciarci attrarre da Cristo nell'orbita dell'amore di Dio, e con e in lui andare verso i fratelli, i più poveri, gli esclusi, gli scartati, abitando con loro le periferie esistenziali e sociali del nostro mondo per accendervi la luce, la misericordia, la giustizia, la fraternità che testimoniano al mondo il cuore del Padre. È «la dinamica dell'esodo e del dono – sottolinea il Papa –, dell'uscire da sé, del camminare e del seminare sempre di nuovo, sempre oltre» (EG 21). È l'«orizzonte più grande», l'utopia evangelica «che ci apre al futuro come causa finale che attrae» (EG 222), accendendo il nostro cuore, i nostri occhi, il nostro progettare la vita, l'educazione, la cultura, l'azione sociale.

Per dare concretezza e realismo a questo affascinante e sfidante programma, ecco infine un salutare principio che ci aiuta e ci sostiene nell'intraprendere, promuovere, ritmare con perseveranza e fiducia i passi condivisi e audaci che – come Chiesa, ma a partire dall'esperienza di ciascuno – tutti siamo chiamati oggi a fare. È la quarta formula che l'*Evangelii*

gaudium ci propone: «*Dare priorità al tempo*». Ascoltiamo ancora una volta ciò che papa Francesco ci dice:

[Occorre] occuparsi di iniziare processi più che di possedere spazi. Il tempo ordina gli spazi, li illumina e li trasforma in anelli di una catena in costante crescita, senza retromarcie. Si tratta di privilegiare le azioni che generano nuovi dinamismi nella società e coinvolgono altre persone e gruppi che le porteranno avanti, finché fruttifichino in importanti avvenimenti storici. Senza ansietà, però con convinzioni chiare e tenaci (EG 223).

Iniziare processi, in ascolto e discernimento della voce dello Spirito, significa far spazio a Dio e agli altri nella nostra vita, nella vita della Chiesa, nella vita della società, intraprendendo un cammino comune in obbedienza alla voce di Dio e a servizio del bene dei fratelli, sopportando anche il conflitto, quando si dia, per trasformarlo con tenacia in un anello di collegamento a un nuovo processo (cf. EG 227); accogliendo con sguardo aperto e riconciliando con misericordia, pazienza e discernimento le differenze in cui si esprime, come in un arcobaleno di pace, l'inesauribile luce dell'amore di Dio nelle opere e nei giorni dell'uomo e del mondo creato in cui egli vive e cammina (cf. EG 228).

Questo saggio e prudente principio – *dare priorità al tempo, iniziare processi più che occupare spazi* – ci ispira e ci incalza, ma insieme ci dà speranza, serenità e forza nell'intraprendere con coraggio e determinazione le vie percorrendo insieme le quali ciò che oggi lo Spirito dice alla Chiesa possa davvero segnare una tappa nuova dell'evangelizzazione e, proprio per questo, della storia dell'umana civiltà. La parola di Dio, conclude il Papa con accento profetico:

Ha in sé una potenzialità che non possiamo prevedere. Il vangelo parla di un seme che, una volta seminato, cresce da sé anche quando l'agricoltore dorme (cf. Mc 4,26-29). La Chiesa deve accettare questa libertà inafferrabile della Parola, che è efficace a suo modo, e in forme molto diverse, tali da sfuggire spesso le nostre previsioni e rompere i nostri schemi (EG 22).

**QUALE ESPERIENZA DI DIO OGGI?
SFIDE E MOTIVI PER RIGENERARE
LA VITA SPIRITUALE DELLA COMUNITÀ
NELLEVANGELII GAUDIUM**

FRANCESCO ASTI

PATH 13 (2014) 275-286

Il fondamento della vita interiore è proprio l'incontro con Gesù che spinge a un rinnovamento della propria vita. Le difficoltà della vita interiore si manifestano soprattutto nelle relazioni umane e nell'apostolato, per cui sembra rendere vano l'annuncio del vangelo. Il presente lavoro individua a partire dall'*Evangelii gaudium*¹ alcune problematiche su cui poter lavorare per dare nuovo slancio alla vita spirituale.

1. L'esperienza di Dio oggi, problematiche e sfide

In un mondo condizionato dall'alta tecnologia globalizzante, dai rapporti umani veloci e instabili parlare di esperienza di Dio sembrerebbe poco popolare (cf. EG 2). Eppure fare esperienza di Dio nelle difficoltà di oggi è possibile ed è auspicabile per la salvaguardia della stessa vita dell'uomo. La presenza di Dio nel suo cuore non è un prodotto secondario della coscienza, fattore ancestrale che lo determina nella comprensione della morte o della vita, ma è esperienza di relazione intima e personale che esplicita maggiormente la sua natura e la sua finalità: «Voi siete luce del mondo» (Mt 5,14).

¹ Cf. FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), Figlie di San Paolo, Milano 2013 (EG).

La relazione con l'Altissimo nella rivelazione ebraico-cristiana non solo svela la realtà di Dio, ma manifesta nel contempo l'essenza dell'uomo (cf. Es 3,14). In un legame proficuo per la creatura ogni aspetto dell'essere umano viene a essere illuminato e ogni suo lato buio viene compreso per favorire la crescita dell'intero genere umano.² Per la filosofa e teologa Edith Stein fare esperienza di Dio significa incontrarlo nella quotidianità, là dove parole e immagini tendono a esprimere, per quanto sia possibile, la bellezza travolgente dell'incontro, fino a raggiungere il silenzio adorante di chi ama senza misura.³

La condizione necessaria, perché si possa fare una vera e propria esperienza di Dio è essenzialmente la resa di tutta la persona umana nelle mani del Creatore (cf. Gen 32,24-34).⁴ L'arrendersi a Dio comporta una lotta, là dove la battaglia ha esiti incerti; non è dato nulla per scontato o per già previsto.⁵ Lottare con Dio è sperimentare la sconfitta, saggiare l'amaro calice della debolezza umana e dell'impossibilità ad agire. L'arrendersi nelle sue mani comporta un partecipare intimamente al suo progetto di vita, al suo desiderio di condiscendenza che si esprime nell'incarnazione del suo Verbo. Dio che abita il cuore dell'uomo manifesta il suo desiderio di essere in comunione con tutti e con tutta la creazione. È proprio l'annuncio gioioso di volere essere in comunione familiare con la sua creatura che l'impegno per gli altri diventa esperienza di condivisione e di oblazione. Arrendersi a Dio significa riconoscerlo in ogni piccolo della storia (cf. Mt 25,40).

L'esperienza di Dio non è, di conseguenza, un affare intimistico che si conclude in un'esaltazione del proprio io, ma è partecipazione alla realizzazione del progetto di Dio, fare di «Cristo il cuore del mondo».⁶ L'incontro con Gesù è esperienza di profonda relazione con la realtà umana, per cui ogni forma di evangelizzazione trova la sua fonte ispiratrice in quel legame originario e originale con Dio, annunciato e testimoniato dal suo Verbo incarnato.

Ogni forma di apostolato trova la sua anima nella vita interiore, cioè in quella comunione con la Santissima Trinità che si esplicita in relazioni

² Cf. VERONICA GIULIANI, *Un tesoro nascosto*, vol. II, Edizioni S.T.E, Città di Castello 1969-1987, 413.

³ E. STEIN, *Le vie della conoscenza di Dio*, in ID., *Sui sentieri della verità*, San Paolo, Ciniello Balsamo (MI) 1991, 213.

⁴ *Ivi*.

⁵ GIOVANNI CLIMACO, *La scala*, Edizioni Qiqajon, Magnano (BI) 2005, 92.

⁶ *Liturgia delle Ore*, Lunedì della seconda settimana, Vespri, antifona 3.

positive e propositive e in scelte per la salvaguardia della vita umana.⁷ Tale esperienza di Cristo che ciascun credente sperimenta è il fondo comune suscitato dallo Spirito Santo che determina armonicamente la crescita dell'intera comunità. La vita di comunità non è frutto della somma delle singole esperienze, quasi fosse un'operazione matematica, bensì è esperienza del gruppo che vive il messaggio del Risorto nella piena e gioiosa accoglienza dei doni dello Spirito Santo (cf. At 2,42-48). Si potrebbe affermare che vi è un'oggettività della vita spirituale che si manifesta nel costruire relazioni affettive mature e impegnate cristianamente. Per il santo vescovo di Ginevra Francesco de Sales, che si era dedicato all'evangelizzazione a partire dalla formazione delle coscienze con la direzione spirituale, la vita interiore ha come finalità la santificazione che avviene nel riconoscimento di ruoli e di doveri all'interno della Chiesa. Non vi può essere una comunità formata e santa, se non vi è un credente che si applica con generosità a realizzare nel proprio stato la chiamata del Signore.⁸ I Padri conciliari hanno recepito il grande insegnamento degli autori spirituali, proponendo il cammino di santità come esperienza entusiasmante di tutta quanta la comunità credente senza nascondere le difficoltà che si possono incontrare quando si fa esperienza della salita verso la vetta celeste.⁹

Le difficoltà non possono essere considerate solo ed esclusivamente come macigni che si ergono a sbarramento del cammino, ma momenti altamente formativi, sfide da cogliere perché il messaggio di salvezza di Cristo si realizzi effettivamente nella vita quotidiana del credente. Nell'*Evangelii gaudium* papa Francesco sottolinea come la vita spirituale non può non alimentare «l'incontro con gli altri, l'impegno nel mondo, la passione per l'evangelizzazione» (EG 78). Quando ciò non accade, vi è un'accentuazione dell'individualismo, una crisi di identità, un calo del fervore. Ciò non è riscontrabile solo nel singolo credente, ma a volte anche delle stesse comunità stanche e poco aperte al soffio dello Spirito Santo.

Perché si possa far brillare l'esperienza di Cristo nel cuore del credente come di tutta quanta la comunità bisogna considerare tre mali della vita spirituale che bloccano la crescita della santità.

⁷ Cf. J.-B. CHAUTARD, *L'anima di ogni apostolato*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2007⁶.

⁸ Cf. FRANCESCO DE SALES, *Filotea. Introduzione alla vita devota*, Paoline, Milano 1984, 27.

⁹ CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* (21 novembre 1964) (LG), nn. 39-42.

– Innanzitutto l'accidia egoistica che i Padri della Chiesa designavano come il diavoleto del meridiano.¹⁰ Per Giovanni Climaco,

l'accidia è paralisi dell'anima, infiacchimento della mente, trascuratezza dell'ascesi, odio della professione; dichiara beato chi vive nel mondo, e accusa Dio di essere senza misericordia e senza amore per gli uomini; è atonia nella salmodia, astenia nella preghiera, ferrea dedizione nel servizio, solerzia al lavoro manuale e disponibilità all'obbedienza.¹¹

La commiserazione è la fonte che nutre l'accidia, per cui si ha poca stima di se stessi o della comunità. L'accidia è un malessere, cioè uno stato di turbamento che non permette di procedere con gioia ai propri compiti e doveri. Gli accidiosi sono di natura indolenti; scelgono di non scegliere, di stare alla finestra senza comprometersi nelle vicende del mondo anche se dolorose e frustranti. Il Papa propone uno dei pensieri malvagi che i Padri della Chiesa combattevano per far crescere la gioia della vita religiosa. La lettura data segue la scia della grande tradizione spirituale sia dell'Oriente che dell'Occidente. Vi è ancora oggi questo male che frena ogni iniziativa frutto dello Spirito Santo. L'accidia diventa egoistica, in quanto produce effetti deleteri sulla comunità, per cui si avverte una continua insoddisfazione per ogni attività pastorale che si svolgono (cf. EG 82). L'accidia comunitaria può essere combattuta, quando tutti si confrontano con la parola di Dio, quando si ascolta nuovamente la Parola che rigenera lo spirito:

Non amate l'accidia che, come sapete, è odiata dal Signore. Sono a vostra disposizione i documenti dogmatici delle Sacre Scritture assieme ai loro commentatori che sono davvero campi fioriti, dolci frutti del paradiso celeste con i quali le anime dei fedeli vengono istruite per la loro salvezza.¹²

Solo con il gustare il vangelo il singolo come la comunità può ritrovare la forza di motivare ogni azione personale e pastorale.

– Altro male paralizzante è il pessimismo spirituale. Il senso di sconfitta perenne produce un diffuso pessimismo che distrugge il senso profondo del vangelo, riducendolo a un'utopia per pochi. Nella vita spirituale questo atteggiamento disfattista segna negativamente il cammino della santità che

¹⁰ EVAGRIO PONTICO, *Per conoscere lui*, Edizioni Qiqajon, Magnano (BI) 1996, 195.

¹¹ GIOVANNI CLIMACO, *La scala*, 237.

¹² CASSIODORO, *Le istituzioni*, Città Nuova, Roma 2001, 122.

si manifesta, al contrario, come scelta gioiosa e coraggiosa nell'affrontare le difficoltà della vita. Il pessimista non accoglie e né desidera che lo Spirito operi la sua azione trasformatrice e rigeneratrice, perché è chiuso in un solitario splendore e non desidera essere messo in gioco:

Nessuno può intraprendere una battaglia se in anticipo non confida pienamente nel trionfo. Chi comincia senza fiducia ha perso in anticipo metà della battaglia e sotterra i propri talenti (EG 85).

La conseguenza del pessimismo spirituale è la tristezza che i Padri della Chiesa stigmatizzavano come esperienza di malinconia fino a diventare depressione. Cassiano sottolinea al vescovo Castore che la tristezza

confondendo tutte le salutari decisioni dell'anima, rilassandone il vigore e la costanza, la rende come instupidita e paralizzata, tenuta dal pensiero della disperazione. Perciò, se ci siamo proposti di combattere la battaglia spirituale e, con Dio, di vincere gli spiriti della malizia, dobbiamo con ogni possibile vigilanza custodire il nostro cuore dalla tristezza. Come la tarma rode l'abito e il verme il legno, così la tristezza rode l'anima. Essa induce a sottrarsi a ogni buona conversazione e non permette di accettare una parola di consiglio neppure da amici sinceri, né di dare loro una risposta buona o pacifica: al contrario avviluppata tutta l'anima colmandola di amarezza e di accidia.¹³

La tristezza rode l'anima e mostra il lato negativo della persona, cioè quella sottile insoddisfazione frutto dell'invidia che non sa gioire dei risultati ottenuti.¹⁴ La comunità, segnata dal pessimismo individuale, si comporta come rassegnata dinanzi alle difficoltà di una società che non aspetta il Signore o che lo nega radicalmente. Si chiude in se stessa in atteggiamenti difensivi. Mai soddisfatta di ciò che si può proporre senza più annunciare il vangelo in continua lotta in se stessa (cf. 1Cor 3,1-9).

– Non ultima difficoltà che l'uomo e la donna spirituale devono affrontare per annunciare il vangelo della gioia è proprio la lotta contro la mondanità spirituale. Papa Francesco descrive questo ulteriore pensiero negativo che

consiste nel cercare, al posto della gloria del Signore, la gloria umana e il benessere personale. È quello che il Signore rimproverava ai Farisei: «E

¹³ CASSIANO IL ROMANO, *Al vescovo Castore. Gli otto pensieri viziosi*, in NICODIMO AGHIORITA - MACARIO DI CORINTO (edd.), *Filocalia*, vol. 1, Gribaudo Editore, Milano 1982, 146.

¹⁴ MASSIMO IL CONFESSORE, *Sulla carità*, III Centuria, 91, in NICODIMO AGHIORITA - MACARIO DI CORINTO (edd.), *Filocalia*, vol. 2, Gribaudo Editore, Milano 1983, 95-96.

come potete credere, voi ricevete gloria gli uni dagli altri, e non cercate la gloria che viene dall'unico Dio?» (Gv 5,44). Si tratta di un modo sottile di cercare «i propri interessi, non quelli di Gesù Cristo» (Fil 2,21) (EG 93).

La vanagloria dissemina i «Bravo, Bravo», lodando le sole capacità dell'uomo senza riconoscere la potenza del Creatore che nella sua provvidenza tutto regge e trasforma.¹⁵ Per Giovanni Climaco

il vanaglorioso è un credente idolatra, che in apparenza onora Dio, ma in realtà cerca di piacere agli uomini e non a Dio. Vanaglorioso è chiunque ama mettersi in mostra: il suo digiuno rimane senza ricompensa, e la sua preghiera è inutile e inopportuna, perché sia l'uno che l'atra sono fatti per la lode degli uomini.¹⁶

L'interesse si concentra o sulle proprie idee o sulla propria forza, per cui si potrebbe dire che la vanagloria è frutto dello gnosticismo e neopelagianesimo spirituale (cf. EG 94). In entrambi i casi il credente si pone come centro della relazione con Dio, non aprendosi all'azione dello Spirito Santo. Lo spostamento manifesta come l'intelligenza e la volontà dell'individuo non sono orientate al possesso del Sommo Bene, ma alla sola acquisizione di beni momentanei. Lo stesso credente si trova in una situazione di squilibrio, per cui non mostra la presenza di Dio, ma la sua effimera potenza. In effetti, lo gnosticismo si manifesta con atteggiamenti trionfalistici che non guardano la realtà effettiva in cui il soggetto vive. Il Papa fa riferimenti espliciti:

Questa oscura mondanità si manifesta in molti atteggiamenti apparentemente opposti ma con la stessa pretesa di «dominare lo spazio della Chiesa». In alcuni si nota una cura ostentata della liturgia, della dottrina e del prestigio della Chiesa, ma senza che li preoccupi il reale inserimento del vangelo nel popolo di Dio e nei bisogni concreti della storia. In tal modo la vita della Chiesa si trasforma in un pezzo da museo o in un possesso di pochi (EG 95).

Non si tratta di minimalismo liturgico quanto piuttosto ritornare alla fonte della preghiera comunitaria che nella sua semplicità è presenza perenne di Dio. Lo stesso Giovanni della Croce con incisività afferma che certe liturgie non aiutano l'interiorizzazione e di conseguenza non fa crescere la comunità nel timore di Dio:

Voglio solo parlare delle cerimonie che, per essere esenti da quelle maniere sospette, vengono praticate oggi con devozione indiscreta da molte persone

¹⁵ AGOSTINO, *Le confessioni*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1997³, 10, 36.

¹⁶ GIOVANNI CLIMACO, *La scala*, 304-305.

le quali rispondono tanta efficacia e hanno tanta fiducia nel modo con cui sono solite compiere le loro orazioni e devozioni da credere che, mancando o allontanandosi di un sol punto da quei limiti, esse non otterranno frutto né saranno ascoltate dal Signore, confidando di più in quella esteriorità che nel vivo dell'orazione, non senza grande irriverenza e offesa di Dio.¹⁷

Il segno liturgico non può essere svuotato del suo significato, quando diventa ridondante. Al contrario, il neopelagianesimo spirituale si manifesta con posizioni autoreferenziali e prometeici (cf. EG 94). Nel campo della Chiesa tale espressione si consolida con atteggiamenti fortemente manageriali, per cui fa sembrare la comunità un'azienda da dirigere. Ad esempio, san Bernardo disapprova il comportamento di certi prelati che sono più legati al denaro e al potere anziché al pascere il gregge con sentimenti materni. Lo scopo della loro missione è il governo del popolo di Dio, seguendo la croce di Cristo. Afferma che le loro mammelle sono sterili, perché vivono dissimulando.¹⁸ Non possono esortare, perché ogni loro parola è vana per il cattivo esempio che danno, né provano compassione, in quanto il denaro non spinge verso sentimenti empatici.

Attualmente fare esperienza di Dio non significa produrre e commercializzare il sacro, bensì testimoniare con la vita che Dio in Gesù Cristo ha salvato il mondo, trasformando l'umanità e l'universo intero segnato dal peccato e dalla morte. La grande tradizione spirituale della Chiesa viene condensata nelle proposizioni del Concilio di Trento, là dove la remissione dei peccati non è disgiunta dal cammino di santità a cui è chiamata tutta quanta la Chiesa:

La giustificazione non è soltanto la remissione dei peccati, ma anche la santificazione e il rinnovamento dell'uomo interiore per mezzo dell'accoglimento libero della grazia e dei doni, per cui l'uomo da ingiusto che era diventa giusto, da nemico di Dio diventa amico.¹⁹

Il rinnovamento interiore del credente è fondamentale, perché si possano superare le difficoltà che papa Francesco ha evidenziato. La santità è af-

¹⁷ GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita del monte Carmelo*, in ID., *Opere*, Postulazione generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1985, III, 43, 2.

¹⁸ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sermoni sul Cantico dei Cantici*, 2 voll., Vivere in, Roma 1986: *Sermone X*, II, 3; *Sermone XXIII*, I, 2; *Sermone XXIX*, III, 6; *Sermone XLI*, IV, 6.

¹⁹ H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum, definitionum e declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Romae 1976³⁶, 1528.

fare di tutti, perché la Chiesa riceve dallo Spirito doni e ministeri secondo la disposizione e la cooperazione del singolo credente. In questo modo lo Spirito corrisponde alle esigenze e alle necessità che la Chiesa ogni giorno eleva a Dio per favorire la crescita comune.²⁰

2. La mistica del quotidiano, ovvero la vita santa

I mali presentati diventano sfide che spingono i credenti a riprendere il largo per gettare le reti fidandosi della parola del Salvatore. C'è bisogno oggi di riscoprire la mistica del quotidiano, quella indicata come via maestra dai Padri della Chiesa: l'unità fra il credere, lo sperare e il vivere. Fare esperienza del mistero adorato comporta

scoprire e trasmettere la «mistica» di vivere insieme, di mescolarci, di incontrarci, di prenderci in braccio, di appoggiarci, di partecipare a questa marea un po' caotica che può trasformarsi in una vera esperienza di fraternità, in una carovana solidale, in un santo pellegrinaggio (EG 87).

L'esperienza viva della presenza di Cristo nel cuore del credente non può non diventare solidarietà, fraternità, condivisione con chi è ai margini della società. In una bella riflessione, che don Luigi Sturzo consegnò nel pieno della sua maturità a un giornale americano, possiamo scorgere il frutto del vangelo vissuto nella continua comprensione del progetto di Dio. Lo statista afferma che l'ottimismo, la tolleranza e l'esperienza di Dio sono le fondamenta del suo pensare politico, cioè del suo impegno per rinnovare con la grazia di Dio le relazioni fra le persone:

Ottimismo, cioè fiducia nell'umanità; tolleranza, cioè rispetto delle personalità degli altri uomini; misticismo, cioè unione di sentimenti spirituali con il Verbo eterno – Dio – mi sono stati confermati, sembra strano, da un'avita fatta di fervore di lotte nel campo più aspro e più agitato, quello della politica.²¹

Proprio nei campi più difficili del pensare e dell'agire umano l'azione dello Spirito muove il credente a testimoniare con la vita la presenza di

²⁰ *Ibid.*, 1529.

²¹ L. STURZO, *Quel che mi ha insegnato la vita*, in «The Weekly Mail» del 25 settembre 1926. Il testo si può trovare anche in L. STURZO, *La vera vita. Sociologia del soprannaturale*, Vivere in, Roma 2006², 206-207.

Cristo. L'essere cristiano offre uno sguardo nuovo sulle vicende del mondo; è un angolo visuale che consente di vivere in profondità la propria umanità.

La quotidianità è il vero banco di prova, dove si sperimenta la gioia di vivere nella comunione trinitaria. Karl Rahner indicava tale gioia come vita mistica, perché il credente si apre al mistero di Dio nella concretezza della sua esperienza individuale e comunitaria.²² Nella mischia brilla la presenza consolante dello Spirito che conduce ogni credente all'incontro con Dio. San Paolo utilizza due espressioni centrali, perché si possa parlare di unione fra ciò che si crede, si spera e si ama e le vicende del mondo: vivere in forza dello Spirito e camminare seguendo lo Spirito (cf. Gal 5,25). Entrambe indicano dinamismo interiore ed esteriore, personale e comunitario. La lotta si concretizza grazie all'azione del frutto dello Spirito che si oppone alle opere della carne. Quest'ultime allontanano il credente dalla sua vera realizzazione. Sempre san Paolo indica che l'effervescenza dello Spirito produce un rinnovamento dell'umanità; la trasforma, perché possa ritrovare la sua vera essenza. La realizzazione del credente non sta nel prendersi spazi individuali a scapito degli altri, bensì nell'armonizzare tutte le forze in campo per crescere in vista del regno eterno. Si potrebbe affermare che la realizzazione personale è vera quando gli altri si sono realizzati nel portare a compimento il progetto di Dio per la loro vita. In questo modo la vita spirituale è profondamente generosità, perché il credente si lascia guidare dallo Spirito a essere totalmente degli altri. Si diventa così responsabili del genere umano, perché collaboratori della grazia di Dio che opera nel cuore del credente. La collaborazione è coscienza piena della responsabilità a cui tutti i credenti sono chiamati nel corrispondere all'azione di Dio nella storia. In questo modo percepirà chiaramente che il suo lavoro è un seguire ciò che Dio desidera per il bene della comunità.

Nell'ottica della collaborazione risulta chiara la chiamata alla santità di vita. Il modello di tale santità è Cristo, che insegna con la sua vita come ritornare ad abbracciare il Padre celeste (cf. LG 40). Il suo sacrificio vespertino ha aperto nuovamente le porte del regno all'umanità decaduta dal peccato grazie al dono dello Spirito che guida l'umanità alla verità tutta intera (cf. Gv 16,13). In Gesù il maestro e il modello coincidono; anzi egli stesso ha coscienza che la sua vita e il suo insegnamento sono un'unica realtà a cui i

²² Cf. K. RAHNER, *The Mystical Way in Everyday Life: Sermons, Prayers and Essays*, Orbis Books, Maryknoll 2010; H.D. EGAN, *Karl Rahner: Mystic of Everyday Life*, Crossroad Publishing, New York 1998.

discepoli devono far riferimento costante: «Portate su di voi il mio giogo e imparate da me che sono mite e umile di cuore» (Mt 11,29). Il ristoro delle loro anime consisterà nel aver realizzato il suo insegnamento vitale. Non è, quindi, una dottrina da imparare a memoria quanto piuttosto uno stile di vita in cui Dio guida e protegge i passi di coloro che si affidano a lui. Certo non è riducibile a pura prassi, in quanto il suo insegnamento riporta il discepolo a considerare tutta la storia della salvezza realizzando così la legge dell'amore per Dio e per il prossimo. Nel brano di Matteo Gesù propone l'idea dell'imitazione che non assume i tratti di un rinnegamento della personalità di chi imita quanto piuttosto l'assimilazione nell'amore delle persone in questione.

L'imitazione è il gioco dell'amato e dell'amante che reciprocamente si comprendono e si aprono nell'accogliersi a vicenda. Il fulcro della vita mistica non sarà altro che la perfetta configurazione a Cristo che sant'Alfonso de' Liguori traduceva con l'espressione forte di «uniformità alla volontà di Cristo».²³ L'assimilazione alla volontà di Cristo avviene, perché Gesù è l'origine dell'amore, di ogni perfezione che conduce la creatura a riconoscersi sua parte integrante di Gesù. L'imitazione dei sentimenti è l'essere in unione santa; sperimentare così che la santità di Gesù è propria del credente che si trova immerso nei suoi sentimenti più reconditi dove Gesù percepisce la sua figliolanza nei riguardi del Padre (Fil 2,1-11).

Quali sono questi sentimenti che costituiscono l'oggetto da imitare? Se la perfezione dei discepoli deve essere quella del Padre celeste, la realizzazione è quella del cuore misericordioso di Cristo, amore offerto del Padre per ciascuno di noi. Il volto del Padre è Gesù stesso; il cuore del Padre pulsa nel sangue offerto del Figlio che ama dello stesso amore oblativo di suo Padre. L'imitazione, dunque, è una via per giungere nelle profondità della divinità di Gesù; per mezzo di essa si tocca con mano l'amore infinito del Padre che riunisce tutta la creazione nella persona del Figlio, che si è donato per rigenerare l'universo in vista della ricapitolazione finale. Nei secoli la sequela di Gesù è stata vissuta come un approfondire sempre più il legame del discepolo con il suo Maestro. L'imitazione viene recepita come piano educativo per entrare in comunione con tutta la Santissima Trinità. Tale esperienza si esprime con un atteggiamento di uniformità alla sua divina volontà, per tutto il vissuto dell'uomo è orientato incondizionatamente

²³ ALFONSO M. DE LIGUORI, *Modo di conversare continuamente ed alla familiare con Dio*, Bettinelli Editore, Verona 1992³.

a piacere a Dio. Queste espressioni hanno segnato la vita di tantissimi discepoli che hanno sperimentato l'unione a Dio per mezzo della santissima umanità di Gesù. L'uniformità si esprime particolarmente nel far proprio la ricchezza di sentimenti che mossero la vita di Cristo. Ad esempio, la mitezza, la generosità, il dominio di sé sono il frutto dello Spirito (Gal 5,22). I sentimenti di Gesù maturano tutta la persona del credente fino a condurlo a scoprire che la sua immagine somigliante è quella del Figlio di Dio impressa nel suo cuore e indebolita dall'attrazione della carne. La lotta fra la carne e lo spirito spinge il credente a migliorare nella sua umanità tendendo sempre più all'incontro trasformante con Cristo. Il frutto dello Spirito in lui sarà il ritrovare un sano equilibrio tipico dell'alunno che segue il suo maestro.

L'unità profonda che vi è fra le parole di Gesù e il suo modo di vivere lo rende speciale agli occhi di tutti: insegna come un rabbino, ma vive come un profeta. Il cammino del suo discepolato è esigente non solo per l'idea di imitazione, ma soprattutto per la radicalità delle sue scelte. Gesù è un maestro esigente nelle sue scelte. Propone ai suoi una vita senza compromessi con il peccato e con la pigrizia spirituale. Il suo cammino è per i coraggiosi che si lasciano interrogare dal senso profondo della vita. La radicalità costituisce così la nota caratteristica della sua sequela in cui il discepolo è posto in un continuo atteggiamento di scelta. Infatti nei vangeli ogni personaggio ha sempre un rapporto forte e a volte contrastante con Gesù di Nazaret. Quando tale rapporto è autentico, lo stesso Messia invita l'ascoltatore a diventare discepolo aprendo il cuore e la mente alla voce del Padre e ad accogliere la forza trasformante dello Spirito di Dio. Il Maestro chiede, quindi, ai suoi discepoli una radicalità di vita che è frutto dell'azione libera e liberante di Dio. Mettere il Padre al primo posto significa orientare diversamente le scelte vitali, gli interessi e le proprie aspirazioni. Il primato di Dio nella vita del credente è essenziale, perché possa compiersi una vera conversione del cuore. Dio viene prima di ogni scelta del discepolo, perché si possa realizzare la perfetta comunione con lui. Il programma di questa radicalità è rappresentato dalle beatitudini (cf. Mt 5). La felicità consiste nell'andare contro corrente, nel sovvertire il ragionamento umano per far emergere le esigenze di Dio. Il discorso di Gesù racchiude il valore della povertà dell'Antico Testamento con un'apertura universale sulla perfetta sequela che ogni uomo e ogni donna può compiere quando incontra Dio nella sua vita. Chi vuole realizzare

la perfezione deve percorrere la via di Dio; una piccola via che ai più sembra stretta, quando non si lascia a Dio l'opera di salvezza. Coloro che sono miti, giusti, misericordiosi hanno come padre Dio, perché come bambini si sono affidati alla sua opera educativa che li ha guidati per sentirei imperscrutabili al ragionare umano. La qualità della vita sta nell'amare Dio e il prossimo con tutta la forza della mente, del cuore e della volontà (cf. Mc 12,30). L'origine di tutto il programma educativo risiede nell'amore che trasforma, converte i cuori più induriti e le società più chiuse.

Tutti sono chiamati a essere discepoli di Gesù ognuno a secondo del grado dell'amore che lo muove a vivere gli insegnamenti del Maestro. La santità si realizza grazie all'amore e al desiderio di piacere sempre più a Dio (cf LG 41).

La carità rende il credente santo: non vi è solo lo sforzo morale, ma lo slancio dell'amore che attira e spinge nel cammino della vita. L'aspetto ontologico dell'essere originati da Dio non è, però, separabile dall'aspetto morale, da come un credente vive quotidianamente. La carità vissuta nell'imitazione di Cristo ha un risvolto etico, ecclesiale e sociale che è ben visibile nella storia dei santi. Ogni credente è chiamato da Dio a vivere la sua santità nel concreto dell'esistenza sperimentando il limite umano e la sovrabbondanza ricchezza della sua grazia (cf LG 41).

La cooperazione avviene nell'accogliere la grazia e facendola lavorare nell'intimità del credente. La santità è un continuo lavoro di Dio nell'intimità del credente in cui Dio si fa presente come origine e fine di ogni sua azione e di ogni suo pensiero. In questo modo Dio sarà presente in ogni circostanza della vita del credente. In ogni avversità del credente la Santissima Trinità è all'opera confortando, sanando ed elevandolo nel suo amore.

3. Conclusioni

La vita mistica apre il nostro sguardo all'orizzonte ultimo, la comunione con la Santissima Trinità che è la fonte della nostra vita e del nostro gaudium. Nell'esperienza storica del credente si incunea la presenza trasformante dello Spirito Santo che conduce tutta la comunità alla sua piena realizzazione. Le difficoltà del momento non bloccano le aspirazioni dei cristiani, anzi nel turbinio del mondo è svelato il mistero della compassione di un Dio che ha scelto di accompagnare ogni uomo alla sua piena realizzazione. La gioia è il sentimento che contraddistingue i salvati.

LA DIPENDENZA DELL'IDEA DALLA REALTÀ NELL'EVANGELII GAUDIUM DI PAPA FRANCESCO

GIOVANNI CAVALCOLI

PATH 13 (2014) 287-316

1. Realismo e idealismo

Nei paragrafi 231-233 dell'*Evangelii gaudium*¹ papa Francesco fa un balzo improvviso nella gnoseologia per mostrare quanto il realismo gnoseologico sia importante per una sana ed efficace evangelizzazione. Per contro, condanna, secondo una tradizione ormai consolidata nel magistero della Chiesa da secoli, la gnoseologia idealistica iniziata da Cartesio² e che giunge, nei suoi logici sviluppi, sino all'idealismo trascendentale tedesco del sec. XIX. Caratteristica, infatti, del realismo è il principio secondo il quale «la realtà è superiore all'idea» (EG 231), superiore, s'intende, dal punto di vista ontologico, in quanto l'idea nell'atto conoscitivo umano ha un *esse diminutum*, è una rappresentazione o una similitudine del reale elaborata dalla mente (EG 231), interna alla mente, per mezzo della quale il pensiero coglie o raggiunge la realtà esterna. Come dice il Papa (EG 232): «L'idea – le elaborazioni concettuali –, è in funzione del cogliere, comprendere e dirigere la realtà». Questa resta esterna in se stessa, ma viene immanentizzata nella mente o resa presente alla mente grazie all'idea.

¹ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013) (EG), in (24 novembre 2013) (EG), in «Il Regno-Documenti» 21 (2013) 641-693.

² Le opere di Cartesio furono messe all'*Indice* nel 1663. Una buona critica a Cartesio si trova nelle opere di J. MARITAIN, *Tre riformatori*, Morcelliana, Brescia 1964; ID., *Le songe de Descartes*, Buchet&Chastel, Paris 1932.

Certo, il pensiero o l'idea hanno sede nel soggetto, e quando si dice che raggiunge la realtà esterna, non s'intende evidentemente che viaggi nello spazio come fosse un'onda elettromagnetica, ma ci si riferisce alla previa attività dei sensi, i quali loro sì che agiscono nello spazio e instaurano un contatto fisico del soggetto con l'oggetto. Ma è chiaro che per effetto dell'esperienza sensibile e usando l'esperienza sensibile l'intelletto forma l'idea di una data realtà *entro se stesso* raggiungendo, quindi, il reale immaterialmente *entro se stesso* a modo di rappresentazione intenzionale. Così l'essenza della cosa resta la stessa pur mutando condizione di esistenza: da essenza reale diventa essenza pensata, diventa idea.

La realtà è superiore all'idea perché questa è una semplice riproduzione mentale imperfetta, fallibile e limitata della realtà, la quale sola è vera sostanza, mentre l'idea è un accidente dell'intelletto. La realtà esiste anche indipendentemente dalle nostre idee, mentre le nostre idee non esistono se non in ordine alla realtà e in funzione della realtà, che è il fondamento e la regola della loro verità. La realtà fa da modello alle nostre idee, mentre le nostre idee possono modellare solo accidentalmente e modalmente una realtà, e ciò solo sulla base di una loro previa adeguazione alla realtà. Molte realtà esistono senza che ne abbiamo un'idea: esistono molte cose alle quali non pensiamo, né mai penseremo, mentre abbiamo la verace idea di una cosa reale, se questa cosa esiste realmente, indipendentemente da noi. La realtà, in quanto conosciuta, diventa idea, ma in se stessa, fuori di noi, resta sempre realtà.

Le idee dipendono da noi, le produciamo noi. La realtà dipende da Dio che l'ha creata. Per questo si giunge a sapere che Dio esiste non partendo da una supposta idea innata o apriorica di Dio, ma interrogando la realtà e comprendendo che se essa esiste nella sua contingenza, non può esistere se non grazie a una causa prima che è Dio. Non è vero che per riconoscere il finito si deve avere l'idea dell'infinito. È vero il contrario: il finito è evidente per se stesso. È invece partendo dall'esperienza del finito, che non dà sufficiente ragione della sua esistenza, che poniamo, come causa della sua esistenza, l'infinito divino. L'idea di Dio, quindi, non è un modello ideale apriori, grazie al quale sappiamo, per un semplice esame del contenuto di questo ideale, che Dio esiste nella realtà, ma è un'idea sublime (*id quo nihil maius cogitari potest*), che ci facciamo né possiamo non farci, una volta che abbiamo dimostrato, partendo dalla realtà sensibile e applicando il principio di causalità in modo radicale, che nella *realtà* esiste una

causa prima di tutte le cose e che chiamiamo «Dio». Questo è il cammino della ragione verso Dio indicato dalla stessa Sacra Scrittura (Sap 13,5 e Rm 1,19-20), il cammino del realismo biblico, eminentemente rappresentato, per espresso riconoscimento della Chiesa, dal realismo aristotelico-tomista. Da qui il fatto che la Chiesa raccomanda il realismo, contro l'idealismo e il modo idealista di dimostrare l'esistenza di Dio.³

Non ha senso chiedersi con Cartesio come da supposte idee innate e in particolare dal *cogito* o dall'autocoscienza considerati come *primum cognitum* possiamo dimostrare l'esistenza della realtà, come possiamo «gettare un ponte» sulla realtà. Non ha senso, dopo avere irragionevolmente dubitato della testimonianza dei sensi e di ogni cosa, chiedersi se c'è una

³ Una buona apologia del realismo e un'efficace critica all'idealismo si trova, oltre che nelle opere di Cornelio Fabro, di Jacques Maritain e di Joseph de Tonquédec, anche in E. TOCCAFONDI, *La ricerca critica della realtà*, Edizioni Arnoldo, Roma 1941. Il principio fondamentale della confutazione dell'idealismo si trova già in S. Tommaso, *Sum. Theol.*, I, q. 85, a.2, laddove l'Aquinate dimostra che l'oggetto del sapere non è l'idea umana (*species*), ma il reale. Nulla qui a che vedere con la concezione platonico-agostiniana della filosofia come visione delle idee, perché qui si tratta delle idee divine e non di quelle umane e del resto è evidente che anche per il realista la realtà è attuazione di un'idea divina. La gnoseologia agostiniana è realista in quanto riconosce senza difficoltà l'esistenza della realtà esterna e quindi la verità del sapere come adeguazione dell'idea umana al reale. L'idea divina in Agostino non è vista direttamente, ma solo di riflesso nella coscienza. Tale gnoseologia differisce dalla gnoseologia tomista perché in Agostino l'intelletto è messo in un rapporto più stretto con Dio con la dottrina dell'illuminazione, mentre Tommaso sottolinea l'autonomia dell'intelletto agente e possibile con la loro attività astrattiva. Il realismo agostiniano si può riassumere in questi due principi: «Corpus quo [anima] velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus annuntiat», AGOSTINO, *De Gen. ad litt.*, XII, 24, 51; t. 34, col. 475, cit. da E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Vrin, Paris 1969, 74; «omnis res quamcumque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui. Ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito», AGOSTINO, *De Trin.*, IX, 12, 18; ty. 42, col. 970, cit. da GILSON, *Introduction*, 73. Agostino contro Cartesio ammette la veracità del senso: «Ipsaque visio quid aliud, quam sensus ex ea re quae sentitur informatus? [...] corpus quo formatur sensus oculorum, cum idem corpus videtur, et ipsa forma quae ab eodem imprimitur sensui, quae visio vocatur; [...] sensus ergo vel visio, idest sensus formatus extrinsecus», AGOSTINO, *De Trin.*, XI, 2, 4; t. 42, col. 987, cit. da GILSON, *Introduction*, 283. Per questo l'intelletto conosce servendosi del senso: «Nemo de illo corpore utrum sit intelligere potest nisi cui sensus quidquam de illo nuntiarit», AGOSTINO, *Epist.* XIII, 4; t. 33, col. 78, cit. da GILSON, *Introduction*. La nota diffidenza di Agostino nei confronti dei sensi non gli impedisce in fin dei conti di riconoscere che essi sono capaci di verità. Del resto, come potremmo sapere di errare se non potessimo rifarci a un criterio di verità? Cartesio, pertanto, sbaglia quando afferma che non dobbiamo fidarci dei sensi perché ci accorgiamo che in certi casi ci ingannano. Quando il senso sbaglia, è lo stesso senso che corregge se stesso. Non c'è bisogno di ricorrere a nessun *cogito*.

realtà esterna raggiungibile dalle idee, una realtà alla quale le nostre idee sono conformi, oppure se esse se ne stanno per conto loro, se la realtà esiste e come possiamo dimostrare la sua esistenza. Infatti, ogni dimostrazione suppone l'evidenza primaria e incontrovertibile dell'esistenza delle cose. Se dubitiamo di questa esistenza indubitabile, nessun *cogito* ci verrà in soccorso, a meno che non si tratti di quel *cogito* ragionevole che si rende credibile supponendo quell'esistenza della realtà, che, cacciata dalla porta, dovrà entrare dalla finestra. È vero che col *cogito* posso cogliere la realtà del mio io (*sum*), ma siamo daccapo: come posso cogliere tale realtà, se non è quella di un io che precedentemente ha conosciuto le cose? Altrimenti questo «io» è un vano fantasma.

Il dubbio cartesiano non è il vero dubbio metodico o ipotetico che fonda e fa da ingresso nel sapere, ma è un dubbio forzato e irragionevole, che non si risolve affatto col *cogito* come coscienza di dubitare, perché, come osserva san Tommaso, il dubitare non è un vero pensare, ma è un blocco o un'oscillazione del pensiero, come sarebbe una vista sdoppiata nella miopia. La buona vista vede un oggetto preciso e non è confusa tra il sì e il no. Per questo Cartesio avrebbe dovuto dire: «Dubito e quindi *non penso*». E penso sul serio se penso a una cosa che percepisco immediatamente e oggettivamente. Ciò mi porta alla certezza di pensare, ma perché penso a *quella cosa*, non perché mi dò a un dubbio stolto, come quello proposto da Cartesio. È la precisa visione di cui sopra, cioè la percezione sensibile, il punto di partenza del sapere. Saggezza vuole che si sappia di che cosa si deve dubitare e che cosa invece è indubitabile, ed è stolto dubitare delle verità indubitabili, com'è per esempio la verità del senso.

Anche Tommaso parla nel *Commento alla Metafisica di Aristotele* di un'«universalis dubitatio de veritate», ma per capire poi subito che essa è *impossibile* e non può essere vissuta. È un'ipotesi assurda, che va immediatamente scartata, appena ci si accorge della sua stoltezza, anche se è possibile confutarla in base al principio di non-contraddizione. Del resto, sarebbe impossibile dubitare, se non si facesse riferimento certo a un presupposto indubitabile che consente di dubitare e che giustifica il dubbio, dato che lo stesso dubbio, se è sensato, nasce perché stiamo cercando un'ulteriore verità sulla base di quella iniziale *già trovata*. Il sapere inizia con la certezza, non col dubbio, per cui questo non può coinvolgere l'intero oggetto del sapere, ma sempre un settore limitato.

Come ebbe a dire giustamente Étienne Gilson, profondo conoscitore di Cartesio, se alla partenza del conoscere noi spezziamo col dubbio i ponti con la realtà sensibile e con ogni realtà e pretendiamo partire dall'idea, dopo, con tutti gli artifici possibili e immaginabili, è impossibile ricostruire il ponte. O questo lo gettiamo fin dall'inizio senza traumi e senza incertezze, ma con quella spontaneità normale, anche se vigile⁴ e non ingenua, che è propria del realismo, o si crea tra l'idea e la realtà un abisso incolmabile, un dualismo inconciliabile, che nessun ponte potrà più attraversare.

La conoscenza umana, fatta di senso e di intelletto, perché l'uomo è costituito di anima e di corpo, questo ci insegna il realismo, non conosce punto di partenza più naturale, certo ed evidente di quello dei sensi, anche se è vero che la certezza dell'autocoscienza conseguente a questa conoscenza iniziale, è più certa e più salda, benché più oscura, in quanto attinge al mondo dello spirito, che è l'essere saldo per eccellenza.

La verità del senso è la base empirica dell'edificio della verità, mentre indubbiamente i principi della ragione sono la luce intellettuale certissima che illumina l'esperienza. Se si mettono in crisi questi fondamenti e questi principi, crolla tutto l'edificio del sapere e vanamente ci si illude di elevarsi allo spirito e alla coscienza, sotto pretesto che sono piani ontologici superiori e più importanti.⁵

⁴ Cf. il realismo critico di Maritain nel suo J. MARITAIN, *Les degrés du Savoir*, Desclée de Brouwer, Bruges 1932.

⁵ La coscienza della verità delle nostre idee non è che la maturazione piena di un'esperienza della verità, che inizia con la percezione del senso e con la stessa sensazione. Se la verità non cominciasse a venirci dai sensi, il nostro pensiero non la potrebbe raggiungere, non perché non possa esistere un pensiero capace di cogliere il vero anche senza passare dal senso – qui sta l'errore dell'empirismo –; ma questo non è l'intelletto umano; è l'intelletto angelico, perché l'angelo è un puro spirito senza corpo e quindi senza l'apparato della sensibilità. Qui sta il *proton pseudos* della gnoseologia cartesiana: l'aver assimilato il conoscere umano a quello dell'angelo. Il rosso del sangue non è una modificazione o un prodotto della mia vista, ma è una proprietà reale del sangue. Che poi il rosso sia un qualcosa di chimicamente o fisiologicamente descrivibile e giustificabile, questo è un altro discorso. Ma quando il linguaggio comune dice che il sangue è rosso, esprime l'*essere rosso* del sangue, senza rendersi conto della portata *metafisica* e realistica di questo giudizio, perché infatti tocca nientemeno che la *realtà dell'essere*, il che non è altro che il cogliere il *reale* ovvero la *verità*. E quindi esprime una qualità del sangue e non un modo d'essere dell'occhio. E qui raggiungiamo l'assioma fondamentale del realismo, per il quale tanto il senso che l'intelletto possono cogliere, mediante la rappresentazione, la verità, che è data dal contatto col reale, *adaequatio intellectus et rei*. Che poi il vedere abbia un aspetto fisiologico, per il quale l'occhio è modificato dal suo funzionamento e da irradiazioni che giungono dall'oggetto, non c'è dubbio; ma non bisogna

Lungi da noi l'errore materialista che fa sorgere lo spirito dalla materia. Parlare di superiorità della realtà rispetto all'idea non è necessariamente materialismo, in quanto, se è vero che l'idea è prodotto del nostro spirito, tuttavia la più umile realtà materiale, se vogliamo averne un'idea esatta, fa da regola e fondamento di verità per l'idea che ne abbiamo e l'essere o *actus essendi* di questa realtà materiale, in quanto reale, è superiore all'*esse intentionale* o *esse cognitum* della nostra idea. Questa, in quanto entità spirituale, supera nella fattispecie il suo oggetto materiale; ma questo a sua volta, in quanto sostanza reale, supera l'*esse intentionale* o rappresentativo dell'idea.

Lo spirito è somma realtà e in Dio è idea sussistente, di per sé superiore al mondo della materia. Siamo noi che dobbiamo avere l'umiltà di riconoscere che il nostro conoscere ha umili inizi, alla pari degli animali, e che solo nell'umiltà e nell'obbedienza al reale, ecco il realismo, si raggiunge la grandezza e l'altezza del sapere morale, spirituale, metafisico e teologico, fino al sapere soprannaturale della fede.

Dunque, come esseri umani, animali razionali e non puri spiriti o semidei, noi possiamo salire al cielo solo partendo dalla terra. È solo Dio, che è già in cielo, che scende sulla terra. L'inizio sensibile del sapere non vuol dire assolutamente che noi possiamo conoscere solo le cose materiali,⁶ ma

confondere l'aspetto intenzionale del vedere con le sue condizioni materiali. Un conto è il compito dell'oculista o del fisiologo della vista e un conto è la competenza del gnoseologo. L'intenzionalità del senso, senza ancora assurgere a quella dell'intelletto, comporta già l'immaterialità del conoscere e quindi l'esperienza della verità, per la quale il soggetto rappresenta immaterialmente l'oggetto. È solo perché il senso coglie il vero, che noi possiamo dire che un daltonico non ha la vista normale, perché possiamo confrontare un occhio che vede bene a uno che vede male. Ma se non avessimo un criterio oggettivo del vedere normale, come potremmo riconoscere il soggettivismo ingannevole della vista daltonica? C'è da scommettere che, se Cartesio avesse conosciuto il daltonismo, avrebbe tratto pretesto anche da lì per dubitare della veracità del senso.

⁶ Il famoso principio: «Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu», non vuol dire che l'oggetto dell'intelletto o dell'idea siano solo le cose o realtà sensibili, ma che per raggiungere quelle spirituali dobbiamo partire da quelle sensibili e far riferimento a esse con l'uso dell'immaginazione: la *conversio ad phantasmata*, della quale parla san TOMMASO, *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 7. K. RAHNER nel suo *Spirito nel mondo*, Vita e Pensiero, Milano 1989 (or. ted. 1964), spiega questa *conversio ad phantasmata* come se si trattasse di un atto che scaturisce dall'intelletto e non un adattarsi dell'intelletto alle condizioni della sensibilità, lasciando trasparire una concezione idealistica della conoscenza, che non corrisponde a quella di san Tommaso, ma che Rahner insisterà ancora ad attribuire all'Aquinate in ulteriori sue opere come, per es., in K. RAHNER, *Uditori della parola*, Edizioni Borla, Torino 1977. È evidente che nell'esperienza troviamo solo cose sensibili. In ciò gli empiristi hanno ragione. Tut-

solo che giungiamo alle realtà spirituali indirettamente e analogicamente *per symbola, per causalitatem, negationem et eminentiam, per speculum et in aenigmate* (cf. 1Cor 13,12), mediante la concezione analogica e partecipativa dell'essere.⁷

L'idealismo ha voluto tagliare i ponti con la realtà esterna sin dall'inizio, quasi essa fosse inaffidabile, alla ricerca di un principio di certezza più radicale e sicuro, che fosse veramente primo. Ma qui vale bene il proverbio: «Chi non si accontenta dell'onesto, perde il manico con tutto il cesto». Cartesio crede ancora alla realtà esterna, ma si è rifiutato di partire da essa pensando di trovare il vero principio nel suo *cogito*. Vuol riguadagnarla per un'altra via, forzata e contorta senza percorrere quella più normale e sicura del realismo e del senso comune.⁸

Con tutto ciò, l'idealista non è uno scettico o un fenomenista e neppure un empirista o un positivista, che si ferma ai dati dell'esperienza del senso, no; portando alle stelle il potere del pensiero umano, si vanta di conoscere la realtà e la realtà assoluta, anzi Dio stesso meglio del realista, che per lui è ingenuamente e grossolanamente schiavo dei pregiudizi, delle apparenze e delle illusioni. Per l'idealista la filosofia è semplicemente l'idealismo. Il realismo non è per nulla filosofia, non è sapere certo e oggettivo, ma è il comune e volgare opinare o fantasticare dell'uomo della strada, che si dà una patina di scientificità e rigore speculativo, ma che ancora, ammesso che ci riesca, non si è elevato alla dignità del sapere filosofico.

Così l'idealismo nato da Cartesio intraprende spavalidamente un cammino nella certezza di avanzare nella verità assoluta come luce del mondo e vittoria della scienza dopo le lunghe tenebre e misere favole del realismo. L'idealismo si ritiene il vero realismo, se il realismo ha lo scopo di conoscere il reale così com'è nella sua massima elevatezza e profondità.

tavia è possibile e doveroso superare o trascendere l'esperienza per trovare la realtà spirituale. Ma questa scoperta, pertanto, non avviene grazie al *cogito* cartesiano come fossimo angeli o addirittura Dio, ma bensì nell'orizzonte della nozione trascendentale e analogica dell'essere.

⁷ Cf. il trattato di T. TYN, *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, Edizioni ESD, Bologna 1991 (anche per i tipi di Fede&Cultura, Verona 2009²).

⁸ Su questa facoltà fondamentale e universale della ragione naturale, a suo tempo studiata da Réginald Garrigou-Lagrange, cf. le dotte ricerche di Antonio Livi e della sua Associazione filosofica internazionale *International Science and Common sense Association*.

2. La parabola dell'idealismo

Così gli idealisti successivi, credendo che l'invenzione di Cartesio fosse una via di non ritorno, verità definitiva, la «filosofia moderna», che superava per sempre la «vecchia metafisica»,⁹ avendo però capito che l'impresa di riagganciare la realtà esterna sulla base del *cogito* è impossibile¹⁰ e non volendo rinunciare al *cogito*, finirono col negare semplicemente una realtà esterna all'idea – la «cosa in sé» – e un essere esterno presupposto al pensiero. Tutto deve essere nell'io e nulla al di fuori. Solo l'io esiste, che finisce per essere identificato con Dio.

Ma il risultato di questa operazione è stato mistificatorio e deludente per non dire tragico. L'idea che basta a se stessa è solo l'idea divina. Il progetto di ridurre l'essere al pensato, o il reale al razionale, può dar l'impressione di padroneggiare l'essere e addirittura l'essere assoluto e quindi può dare l'ebbrezza di sentirsi assolutamente liberi. E invece un pensare umano che non sia più pensiero dell'essere, che ne è il nutrimento e la ragion d'essere, come rilevava giustamente Gustavo Bontadini, ma il pensiero che pone solo se stesso, in realtà svuota se stesso, si separa dall'essere e cade nel nichilismo e nell'insensatezza, come appare chiaramente da certe posizioni del pensiero postmoderno.¹¹

L'idealismo è l'effetto di un intelletto insofferente dei propri limiti, empio, prevaricatore e tracotante, dalla voracità insaziabile e dalle ambizioni senza confini, portato a invadere i diritti della realtà e derubare Dio sistematicamente dei propri attributi e delle proprie prerogative per attribuirli a sé, salvo poi alla fine a trovarsi come il figliol prodigo a nutrirsi delle carrube che mangiano i porci (cf. Lc 15,11-17).

⁹ Cf. G.G.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Edizioni Laterza, Bari 1963, 36.

¹⁰ Il tentativo di recuperare o ritrovare il realismo sulla base dell'idealismo, magari con la sicurezza di trovare l'anima profonda del realismo e del tomismo, è un tentativo ricorrente, ma alla fine vano per il motivo riferito sopra di Gilson. Lo troviamo, per es., in Joseph Maréchal, che parte da Immanuel Kant: J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, Museum Lessianum - Librairie Félix Alcan, Louvain - Paris 1926 e in Gustavo Bontadini, il quale parte da Giovanni Gentile: G. BONTADINI, *Studi sull'idealismo*, Vita e Pensiero, Milano 1995.

¹¹ Cf. gli studi di V. POSSENTI, *Il nichilismo teoretico e la «morte della metafisica»*, Armando Editore, Roma 1995; ID., *Terza navigazione. Nichilismo e metafisica*, Armando Editore, Roma 1998.

Dopo il passo iniziale compiuto da Cartesio viene quello compiuto da Immanuel Kant. Cartesio mantiene la distinzione fra l'idea e la realtà, benché parta dall'idea (*cogito*) anziché dalla realtà. Kant mantiene anche lui la realtà distinta dall'intelletto – la «cosa in sé» –, ma adesso l'idea chiede ancora di più dalla realtà e umilia la realtà («cosa in sé»). La realtà esterna esiste, ma è inconoscibile, puramente pensabile (*noùmeno*); c'è qualcosa, ma non si sa che cos'è. Con tutto ciò Kant non rinuncia a un sapere certo, oggettivo e necessario: la scienza della «pura ragione» e la scienza dei fenomeni. Tuttavia, tanto la prima che la seconda sono cartesianamente una deduzione dell'«io penso», anche se l'esperienza sensibile resta necessaria, solo però per la «materia» e non per la «forma» dell'oggetto della scienza dei fenomeni. Quanto alla critica della pura ragione, essa è apriori e non ha bisogno dell'esperienza: basta il *cogito*, come in Cartesio.

L'idea, che in Cartesio resta «immagine della realtà»¹² diventa in Kant «Ideale della ragione»,¹³ che consiste nel «concetto di una cosa in sé, di un *ens realissimum, omnitudo realitatis*»,¹⁴ concetto che «non presuppone l'esistenza di un tale essere, che si conforma all'ideale, ma solo l'idea di esso».¹⁵ Questo ente è Dio, ma in Kant Dio non è più come in Cartesio, erede qui del realismo, una realtà esterna all'idea, ma è una suprema idea. Ma si badi bene: non un'idea realmente sussistente, come il Dio del realismo,¹⁶ ma un'«idea della ragione», prodotto dalla ragione e immanente alla ragione.

Il *cogito* in Johann G. Fichte invade ulteriormente il campo della realtà eliminando la cosa in sé. Essa è «un prodotto della rappresentazione dell'intelligenza»,¹⁷ è «una mera invenzione senza realtà alcuna»,¹⁸ è una «chimera bella e buona».¹⁹ Per questo «il realismo presuppone qualcosa che in nessun modo è nella coscienza [...] e che quindi è un'escogitazione

¹² CARTESIO, *Meditazioni metafisiche*, III meditazione, Edizioni Laterza, Bari 1968, 96.

¹³ I. KANT, *Critica della ragion pura*, Edizioni Laterza, Bari 1965, 465.

¹⁴ *Ibid.*, 466.

¹⁵ *Ibid.*, 467.

¹⁶ Anche per san Tommaso Dio è un'idea, ma idea coincidente con l'*esse subsistens*, suprema idea come suprema realtà (*Sum. Theol.*, I, q. 14, a. 4, q. 15). Certo, per Tommaso la ragione può farsi un'idea di Dio, ma questa idea non è Dio, il quale esiste nella realtà esterna e non solo rappresentato nella ragione.

¹⁷ Cit. da L. PAREYSON, *Fichte*, vol. 1, Edizioni di «Filosofia», Torino 1950, 184.

¹⁸ *Ivi.*

¹⁹ *Ivi.*

ben arbitraria e problematica». ²⁰ «Se si parla di cosa in sé, chiedo che si dica qualcosa di ragionevole dopo aver fatto astrazione da ogni coscienza e da ogni ragione». ²¹ «Il postulato della cosa in sé lo si può chiamare il postulato della non ragion pura». ²²

Luigi Pareyson riferisce che per Fichte «le cose sono così poco indipendenti dall'intelligenza, che persino il pensiero naturale le fa dipendere, col mito della creazione dall'intelligenza divina». ²³ Non esiste una cosa in sé indipendente dalla coscienza che ne abbiamo, e anche ciò che appare alla coscienza ingenua del realista, l'idealista sa che in realtà questa «cosa in sé» non è che il prodotto dell'io che è una reinterpretazione del *cogito* cartesiano, i cui poteri erano già stati ampliati da Kant nel modo che abbiamo visto. Fichte li aumenta ancora, tanto da sottrarre alla potenza divina creatrice considerata sprezzantemente un «mito», il principio dell'esistenza delle cose. Esse per Fichte non sono che l'effetto della produzione originaria dell'io che ormai diventa un io assoluto, piano superiore dell'io empirico oggetto della comune esperienza e, in fondo, della stessa riflessione cartesiana. L'ideale rappresentato dall'io assorbe ancor di più in sé il reale. Per Fichte il realista crede di trovare con le sue rappresentazioni una realtà a lui esterna che trascende la sua coscienza; invece l'idealista che scopre la vera realtà, trova quello che l'io originariamente agente (ossia il *cogito*) liberamente produce. Qui sta il «fondamento della spiegazione delle rappresentazioni». ²⁴ In tal modo la filosofia «non è produttrice di conoscenze: essa è soltanto osservatrice dello spirito umano nella produzione originaria di ogni conoscenza». ²⁵

L'assunto principale della filosofia per Fichte è di cogliere la realtà della coscienza e dell'esperienza. «Questo è il punto principale di ogni filosofia reale». ²⁶ «L'atto con cui l'io si pone e con sé pone tutto ciò che accade realmente: perciò l'idealismo è una filosofia completamente reale, in cui non ha luogo nessuna invenzione arbitraria». ²⁷ Il *sum* che Cartesio ricava

²⁰ *Ivi.*

²¹ *Ivi.*

²² *Ivi.*

²³ *Ivi.*

²⁴ *Ibid.*, 187.

²⁵ *Ibid.*, 188.

²⁶ *Ivi.*

²⁷ *Ibid.*, 189.

dal *cogito*, non è tanto una deduzione logica, come sarebbe: «Penso perché esisto», quanto un'esplicitazione del *cogito*, ossia dell'atto del pensare. Il reale comincia così ad essere assorbito nell'ideale. Tuttavia, per Cartesio il *sum* resta pur sempre una realtà che non si identifica col pensiero, ma è colta dal pensiero. Per Cartesio il suo io non è un prodotto della sua idea, ma è un ente, una *res* creata da Dio. Per questo Cartesio sente il bisogno di dimostrare l'esistenza di Dio. Invece Fichte interpreta l'*ergo* che segue al *cogito* come *atto produttivo di essere*, effetto del libero atto del *cogito* identico all'io, atto per il quale l'io non pone solo l'autocoscienza, ma l'essere stesso dell'io, sicché l'io non è una creatura che abbia bisogno di un Dio creatore, ma è io assoluto che esiste da sé e a sé, mentre l'essere si avvia decisamente a essere identificato col pensiero e col pensato: «L'io pone se stesso assolutamente».²⁸

Come per Kant, così per Fichte Dio non è reale, ma ideale. Solo il finito, la coscienza umana è reale. «Dio è un ideale abbozzato secondo l'idea dell'attività pura dell'io».²⁹ Dio come io assoluto, è meta irraggiungibile dell'attività dell'io empirico:

L'io pone se stesso assolutamente [...] Si parla di un'idea dell'io, che dev'essere posta necessariamente a base della sua esigenza pratica infinita, ma che è irraggiungibile per la nostra coscienza, e quindi non può mai presentarsi immediatamente in questa (ma ben mediatamente, nella riflessione filosofica).³⁰

Dio «è un'idea impensabile, che tuttavia ci è posta come lo scopo pratico supremo».³¹ L'io è «infinito prodotto, infinita attività [...] questo è un circolo, ma non è un circolo vizioso, poiché esso è quel circolo, da cui la ragione non può uscire, perché esso contiene ciò, che è assolutamente certo per se stesso e in forza di se stesso».³² «Io sono assolutamente; cioè: io sono assolutamente perché sono; sono assolutamente ciò che sono».³³ È evidente come questo «io» si arroga l'attributo dell'autosussistenza, propria del Dio biblico (cf. Es 3,14). E di fatti per Fichte questo «io» è Dio, non è

²⁸ *Ibid.*, 113.

²⁹ *Ibid.*, 119.

³⁰ *Ivi.*

³¹ *Ibid.*, 120.

³² *Ivi.*

³³ *Ivi.*

l'individualità empirica del filosofo, il quale si pone sul piano del finito in uno sforzo (*Trieb*) infinito di raggiungere l'assoluto. Ma questa distinzione tra il finito umano e l'infinito divino non convince, perché, se l'io assoluto pone se stesso («primo principio», l'autocoscienza, il *cogito*), l'io umano per Fichte non dipende da Dio nel suo esistere, non è creato da Dio ed esterno a Dio, il quale non è causa dell'esistenza dell'io finito, ma anche l'io finito («secondo principio», la coscienza umana) si pone assolutamente da sé come «non-io» opposto all'io assoluto, benché posto dall'io assoluto al suo interno, dato che solo l'io assoluto esiste: «Di questo elemento eterogeneo», ossia del non-io, «non possiamo dire null'altro, se non che esso non è derivabile dall'intima essenza dell'io».³⁴

L'io, dunque, non pone la realtà o l'esistenza del finito ossia del non-io come da lui distinta, perché «l'io abbraccia in sé tutta la realtà, cioè una realtà infinita e illimitata»,³⁵ ma pone nella propria essenza in senso ideale o razionale l'essenza del non-io, o più precisamente «contrappone»³⁶ a sé nel suo interno il non-io. Dunque, un unico io dal punto di vista dell'esistenza o della realtà, anche se due essenze distinte – io e non-io – dal punto di vista logico, razionale o ideale. Appare a un tempo la dialettica e l'istanza monistico-panteistica, che saranno sviluppate da Friedrich Schelling e da G.W. Friedrich Hegel. Tuttavia, Fichte resta ancora legato a Kant e quindi al realismo ammettendo un non-io opposto all'io, come osserva Adriano Bausola:

Fichte [...] mantiene ancora la prospettiva kantiana, per cui la coscienza è limitata da qualcosa di esterno ad essa, assolutamente, e non sa riconoscere nell'io un principio onnicomprensivo. Questo passo sarà compiuto da Schelling, nella duplice direzione, di affermare l'immanenza gnoseologica dell'essere alla coscienza (e di questa all'autocoscienza in un unico atto), e l'immanenza metafisica di ogni essere all'io (l'esterno non è più tale rispetto all'io, non solo nel senso che l'essere è immanente al pensare, ma anche nel senso che il pensare produce l'essere): la coscienza [umana] sarà dedotta totalmente dall'autocoscienza [divina] e non solo, come in Fichte, le determinazioni che l'autocoscienza deve produrre (facentesi coscienza

³⁴ *Ibid.*, 116.

³⁵ *Ibid.*, 114.

³⁶ *Ivi.*

determinata e così e così congegnata), in quanto urtata da un dato originario esterno che è quello che produce l'opposizione dei due principi.³⁷

Con Schelling si fa più forte l'intenzione monistica e l'esigenza dell'identità dell'assoluto uno e onnicomprensivo, l'uno-tutto dell'antico stoicismo, per cui egli si sforza di eliminare quello che egli giudica «dualismo» in Fichte tra finito e infinito, tra reale e ideale, tra pensiero ed essere. Tutto deve essere veramente nell'io e identico all'io, come del resto lo stesso Fichte aveva desiderato, ma non era riuscito a raggiungere o non aveva avuto l'audacia di raggiungere, perché trattenuto kantianamente e realisticamente dalla consapevolezza che non può esistere una perfetta identità tra l'uomo e Dio. Per questo, per Fichte l'uomo tende e si sforza verso Dio, ma non lo raggiunge mai e la filosofia è solo «filosofia del finito», anche se poi l'io assoluto non è altro che la dimensione alta dell'io empirico. Per questo Fichte fu accusato di ateismo. Egli reagì sdegnato, ma non si accorgeva quanto il suo «io assoluto» offrisse un'ansa alla grave accusa. Invece Schelling, ispirandosi a Baruch Spinoza, ed esplicitando lo stesso io assoluto di Fichte, erede del *cogito* cartesiano, ammette francamente e con maggior audacia di Fichte, un'«intuizione intellettuale» originaria immediata, anche se non concettuale, dell'assoluto. Per Schelling il sistema filosofico, ossia quello idealistico,

«che cerchi l'origine delle cose in un'attività dello spirito, la quale sia ideale e reale insieme, appunto perché è il più perfetto idealismo, dovrebbe essere in pari tempo il più perfetto realismo. E cioè il più perfetto realismo è quello che conosce le cose in sé e immediatamente, esso è possibile soltanto in una natura, la quale non veda nelle cose, che la sua propria realtà, circoscritta dalla propria attività.³⁸

Così Schelling crede di avere abolito del tutto la separazione fra ideale (soggettivo) e reale (oggettivo), che ancora restava in Fichte nella dottrina dell'«urto», che l'io umano finito riceve dall'esterno, residuo dialettizzato della kantiana «cosa in sé», la quale peraltro non fondava più l'esperienza, perché Fichte si studia di far entrare la stessa esperienza all'interno dell'attività costruttrice o «immaginazione produttiva» dell'io assoluto.

³⁷ A. BAUSOLA, *Lo svolgimento del pensiero di Schelling*, Vita e Pensiero, Milano 1969, 20-22.

³⁸ F.W.J. SCHELLING, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Edizioni Laterza, Bari 1990, 100.

Sorge allora l'assoluto schellinghiano, totale indifferenza di soggetto e oggetto, ideale e reale, finito e infinito, universale e singolare rispetto a ogni differenza e opposizione, ma così privo di intellegibilità che susciterà la famosa ironia hegeliana delle «vacche nere». Così Hegel respinge la concezione schellinghiana in nome della scienza e della razionalità del concetto, che comporta la distinzione, l'opposizione e il sillogismo. In Hegel il reale è razionale e il razionale è reale, sicché l'«intuizione» schellinghiana perde la sua ineffabile indeterminatezza, che la rende aperta a tutto e al contrario di tutto.³⁹ Così però avviene nel razionalismo hegeliano che la stessa contraddizione entra in Dio, per cui l'identità divina è pagata al prezzo della contraddizione e il razionalismo si trasforma, come già osservò Richard Kroner, nel più aspro degli irrazionalismi.

Hegel porta a compimento l'*identificazione dell'essere col pensiero*, che è il *trend* contenuto nel *cogito* cartesiano e che diventa così il *dogma fondamentale* dell'idealismo trascendentale,⁴⁰ noto anche ai ragazzi del liceo, dogma che distingue l'idealismo dal realismo, il quale viceversa ammette questa identità *solo* in Dio,⁴¹ mentre distingue nell'uomo il pensiero o l'idea umana dalla realtà o dall'ente oggetto del pensiero, *intellectus* e *res*. Come a dire che distingue il pensabile dal pensato, il pensante da suo pensiero.

Stupisce quindi infinitamente, per non dire che scandalizza e provoca a sdegno l'interpretazione truffaldina del pensiero di san Tommaso, proposta da Karl Rahner,⁴² il quale vorrebbe tranquillamente sostenere che quell'identificazione costituisce il nucleo profondo e autentico del pensiero tomista, equivoco gravissimo poderosamente confutato a suo tempo dal Cornelio Fabro.⁴³ Hegel descrive l'idealismo in questi termini:

Nel pensiero, che la coscienza ha attinto, e cioè che la coscienza singola è, in sé, essenza assoluta, la coscienza ritorna in sé medesima [...] Il movimento di tale coscienza ha compiuto in lei questo: di aver posto la singolarità nel suo completo sviluppo o la singolarità che è coscienza effettuale, come il negativo di lei stessa, vale a dire come l'estremo oggettivo [la coscienza pone il suo oggetto] [...] e, mantenendosi la coscienza in questa sua negati-

³⁹ Cf. questa critica a Schelling in G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Edizioni Laterza, Bari 1981, 383-390.

⁴⁰ Ovvero l'identificazione dell'idea con la realtà.

⁴¹ Cf. S. TOMMASO, *Sum. Theol.*, I, q. 14,a.4; q. 15,a.3.

⁴² In K. RAHNER, *Uditori della parola*, Borla, Torino 1977, 66-73.

⁴³ Cf. C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Rusconi, Milano 1974.

vità, costituisce nella coscienza come tale la sua essenza [...] La coscienza, enuncia se stessa: è la certezza di essere ogni verità [...] L'autocoscienza è ragione [...] Come ragione, l'autocoscienza, fatta sicura di se stessa, è certa di se stessa come realtà, ossia è certa che ogni realtà non è niente di diverso da lei; il suo pensare è esso stesso, immediatamente, l'effettualità, verso la quale essa si comporta dunque come idealismo.⁴⁴

Per la qualità un essere determinato è distinto da un altro essere determinato o è, appunto, un essere determinato; esso è per se stesso o esiste mediante questa semplicità con sé. Ma con ciò esso è essenzialmente pensiero. Qui si comprende che l'essere è pensare.⁴⁵

L'idealismo è logica:

La logica si determinò come la scienza del pensiero puro, scienza che aveva per suo principio il puro sapere, l'unità [ossia l'io come *cogito*] non astratta, ma concreta e vivente, perciò che in essa è come superata l'opposizione, propria della coscienza, fra un soggettivo essere per sé [l'io empirico] e un secondo essere simile, un essere oggettivo [la cosa] ed è conosciuto l'essere come puro concetto in se stesso e il puro concetto come il vero essere.⁴⁶

Hegel, che era luterano, era convinto di dare con la sua gnoseologia e col suo stesso sistema, un'interpretazione moderna del cristianesimo. Del resto il *cogito* di Cartesio non era stato stabilito da un filosofo che si considerava cattolico e fu lodato addirittura dal card. Pierre de Bérulle? Non c'è dubbio che la soggettivistica idea luterana della coscienza si combinava bene con l'autocoscienza cartesiana. Eppure Martin Lutero restava realista come realista è la gnoseologia biblica, e mai avrebbe ammesso che Cristo fosse una semplice idea della sua mente.

3. Idealismo e cristianesimo

Invece, la persuasione che l'idealismo, per la sua apparente spiritualità, servisse meglio del realismo scolastico giudicato un oggettivismo «superato»,⁴⁷ per comprendere modernamente l'essenza profonda del cristianesimo, finì per affermarsi non solo negli ambienti protestanti, ma, a

⁴⁴ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1988, 193-194.

⁴⁵ *Ibid.*, 45.

⁴⁶ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, Edizioni Laterza, Bari 1984, 43.

⁴⁷ Un rozzo slogan che ha avuto molto credito di recente, tanto da ingannare anche teologi ed esegeti, è che il realismo scolastico risentirebbe del cosiddetto «dualismo greco»,

partire dal modernismo dei tempi di san Pio X – si veda, per esempio, Lucien Laberthonnière – si è gradualmente insinuata, dopo il tentativo di Joseph Maréchal⁴⁸ di accostare san Tommaso a Kant, anche nella teologia cattolica, fino ai nostri giorni – si veda, per esempio, Rahner – nonostante i numerosi richiami in contrario da parte del magistero della Chiesa, fino allo stesso Concilio Vaticano II, il quale, com'è noto, raccomanda il pensiero di san Tommaso.

All'inizio del secolo scorso furono gli stessi idealisti a propagandare questa tesi falsa e insidiosa, eppure seducente, secondo la quale l'idealismo tedesco, in fondo, non è che un'interpretazione geniale ed efficace del cristianesimo più conforme alla Scrittura e adatta alla cultura moderna, che non il realismo scolastico di san Tommaso. In fondo, la vecchia tesi protestante anticattolica. Ci si mise Giovanni Gentile,⁴⁹ il quale descrive col suo linguaggio efficace, icastico ed entusiasta l'idealismo in questi termini, con la pretesa, inoltre, di proporre un idealismo più compiuto e coerente di quello di Hegel:

L'idealismo che si disse assoluto [quello appunto di Hegel], non fu propriamente tale, perché ammetteva un'idea in sé che non è per sé, ed è perciò idea senza essere spirito; ammetteva un'idea fuori di sé, alienata da sé, esteriorizzata e fissata nella sua esteriorità, di qua anch'essa dallo spirito. Bisognava che l'idea si manifestasse tutta spirito, ed essenzialmente spirito. Bisognava che l'idealismo trascendentale, di cui quello assoluto vuole essere la forma più coerente, si facesse veramente trascendentale, concependo dell'io l'attività a priori come assolutamente trascendentale, immanente cioè nell'esperienza, perché creatrice dell'esperienza. Che essa non può creare, se non assorbe in sé originariamente quella materia della stessa esperienza, che Kant le contrapponeva. Questo si propone di fare l'idealismo attuale, per cui l'idea, come idea, non è avanti all'atto spirituale, ma è quest'atto. E quest'atto può essere, perché quest'atto non presuppone a sé nulla: né come natura, né come idea; e si sottrae pertanto a ogni preconetto naturalistico secondo l'antica aspirazione cristiana diretta all'affermazione della realtà spirituale, come

contrario alla mentalità biblica, come se l'idealismo non covasse nel suo seno dualismi ben peggiori, come quello di ammettere in Dio la presenza del male.

⁴⁸ Cf. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*.

⁴⁹ Una buona critica a G. Gentile si trova in E. CHIOCCETTI, *La filosofia di Giovanni Gentile*, Vita e Pensiero, Milano 1922; A. ZACCHI, *Il nuovo idealismo italiano di B. Croce e G. Gentile*, Libreria Francesco Ferrari, Roma 1925; M. CORDOVANI, *Cattolicesimo e idealismo*, Vita e Pensiero, Milano 1928.

creazione della stessa attività affermate. L'idealismo attuale, recando a forma rigorosamente coerente il principio dell'idealismo trascendentale, ritorna all'originaria intuizione del cristianesimo, che è il fermento di tutta la civiltà moderna.⁵⁰

Non lasciamoci fuorviare dall'uso qui del termine «creazione», che nulla ha a che vedere con il dogma cristiano della creazione, che è, come dice l'Aquinate, *productio totius entis ex nihilo sui et subiecti* da parte di Dio e solo di Dio. In Gentile, invece, come in tutto l'idealismo, il «creare» è semplicemente produrre idee scambiate per la realtà o la pretesa dell'uomo di sostituirsi a Dio nel creare la realtà mediante le idee.

La concezione gentiliana del cristianesimo fu accolta da G. Bontadini, il quale già nel 1929⁵¹ sostenne la tesi che l'idealismo costituisce l'inveramento del realismo garantendo ciò che il realismo non è riuscito a raggiungere: cogliere l'essenza profonda dello spirito. Da qui la conseguenza che la vera interpretazione dello spiritualismo cristiano sarà data non dal realismo, ma dall'idealismo. L'idealismo, quindi, sarebbe un rimedio al realismo. Dice il Bontadini:

L'idealismo suppone l'esperienza realistica, suppone i reiterati tentativi di arrivare alla realtà ultima delle cose, e la coscienza del loro insuccesso e lo smarrimento di trovarsi al di qua della realtà, *in umbra mortis*; contro tale smarrimento l'idealismo reagisce richiamando l'uomo alla realtà innegabile del proprio pensiero [...] Che è pensiero e dunque pensiero di qualche cosa e perciò certezza, oltre che di se stesso, di questo qualche cosa in quanto oggetto del pensiero. È a questo momento [...] che sorge il concetto di una realtà che è in quanto è pensata o conosciuta.⁵²

Queste parole di Bontadini mostrano che egli non ha capito nulla di che cos'è il realismo, presentando spropositatamente l'idealismo come fosse la luce che emerge dalle tenebre. È vero che si danno circostanze nelle quali la mente deve arrendersi all'impenetrabilità di certe realtà o della natura o del divino, ma in altre abbiamo la gioia di penetrare nel fondo del reale, come quando con Tommaso d'Aquino scopriamo l'analogia dell'es-

⁵⁰ G. GENTILE, *La religione. Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia; Discorsi di religione*, Edizioni Sansoni, Firenze 1965, 335.

⁵¹ Vedi il saggio G. BONTADINI, *Valutazione analitica e valutazione dialettica della filosofia moderna*, in ID., *Studi sull'idealismo*, Vita e Pensiero, Milano 1995, 221-237.

⁵² *Ibid.*, 276.

sere o la differenza tra l'essenza e l'essere o l'immensità della causa prima. Identificare il realismo con la lugubre e disperata condizione di trovarsi *in umbra mortis*, è una calunnia gravissima e un fraintendimento totale.

«La realtà innegabile del proprio pensiero», per usare le parole di Bontadini, realtà la cui scoperta egli ascrive al merito luminoso dell'idealismo, era, per la verità, già nota al realismo da parecchi secoli prima di Cartesio, con l'ulteriore coscienza, di elementare buon senso, che la *res* che è oggetto dell'intelletto è pensata quando è *già* conosciuta, ma *prima* essa esiste in sé, per conto proprio, prima di essere pensata, sicché la realtà esiste anche se non ne abbiamo l'idea e, pertanto, l'oggetto primo dell'intelletto, principio della certezza, non è l'idea della realtà ma la realtà in se stessa, conosciuta per mezzo dei sensi e, se abbiamo l'idea della realtà e possiamo farne oggetto di conoscenza, è perché in precedenza abbiamo conosciuto la realtà. Il *cogito* cartesiano presenta in maniera distorta e falsa quello che da sempre la sana ragione e la buona filosofia conoscevano perfettamente e con totale certezza.

Bontadini è stato discepolo di Gentile e il suo pensiero risente dell'idealismo gentiliano dell'atto puro, che è puro essere e puro pensiero creatore dell'essere. Ma per Gentile l'essere si identifica hegelianamente col divenire, mentre Bontadini riscopre l'essere parmenideo, che è esente dal divenire e dalla molteplicità, anche se Parmenide appare come il primo degli idealisti con la sua identificazione dell'essere col pensiero (*to autò to noèin kai to èinai*). Bontadini si professò cattolico e si sforzò, come abbiamo visto, di conciliare l'idealismo col cristianesimo, respingendo l'immanenza totale dell'essere nell'atto di pensare il pensiero («autoconcetto»), propria della filosofia gentiliana, e quindi recuperando il pensiero non come pensiero di se stesso, ma come pensiero dell'essere, anche se pure in Bontadini il pensiero resta intrascendibile e non ha un essere presupposto fuori di lui. Tuttavia, Bontadini ammette Dio creatore e recupera la dottrina parmenidea dell'essere, dottrina che può avere qualche somiglianza con quella dello *ipsum esse* di san Tommaso. Senonché, però, per Tommaso l'*esse* non è l'*ipsum esse*, ma il primo è analogico e abbraccia tanto il creato quanto il creatore, mentre il secondo è univoco e si riferisce solo a Dio. Ciò permette a Tommaso di non aver problemi a congiungere il divenire con l'essere, mantenendoli distinti e ammettendo il divenire nella creatura ma non nel creatore.

Invece per il parmenidismo bontadiniano il divenire diventa un rompicapo, perché sembra contraddire l'essere; e da qui sorgerà la metafisica di Emanuele Severino,⁵³ il quale in nome del principio parmenideo di non-contraddizione, esclude dal reale il divenire giudicato contraddittorio. Bontadini non se la sente di negare la realtà del divenire, quindi dell'ente sensibile, tanto che la sua prova dell'esistenza di Dio si basa proprio sulla necessità di sciogliere l'apparente contraddittorietà del divenire: se Dio non esistesse, trionferebbe l'esistenza assurda di un mondo contraddittorio, elevato alla dignità dell'assoluto, come in fondo succede in Hegel. Se, invece, l'assoluto è Dio, essere assoluto e identità assoluta, è salvo il principio di non-contraddizione. Ci si può chiedere però se Bontadini salva la dignità ontologica del divenire ovvero del mondo. Se, alla maniera di Parmenide, esiste solo l'essere necessario, che ne è del contingente? Se il vero essere è solo l'uno o, come si esprime Bontadini, è l'«intero» (si veda la «totalità» hegeliana), che ne è del molteplice?

Dimostrare l'esistenza di Dio facendo leva solo sul principio di non-contraddizione non basta. Siamo solo sul piano dell'essenza, ma non raggiungiamo l'esistenza. Siamo solo all'interno dell'idea, ma non tocchiamo la realtà. Occorre anche il principio di causalità efficiente, che si pone sul piano del reale. Non basta l'univocità dell'essenza, ma occorre anche l'analogia e la partecipazione dell'essere. Infatti è solo grazie all'analogia che si concilia l'essere col divenire e quindi Dio col mondo. Infatti, dato che Dio è *somma realtà* – «omnitudo realitatis», «ens realissimum», come dice giustamente persino Kant – non basta, per dimostrarne l'esistenza reale, starsene solo sul piano delle idee per quanto sublimi,⁵⁴ al fine di trovare un'idea assoluta non-contraddittoria, che chiamiamo «Dio». Bisogna stare sul piano del reale e partire da esso, piano che ci è dato inizialmente dall'esperienza delle cose sensibili esterne. Occorre interrogarsi sulla loro *causa prima* e solo allora si giunge a conoscere con certezza il vero Dio, il quale certo è somma idea – in ciò gli idealisti hanno ragione – ma è al contempo essere assoluto, *ipsum esse*, causa dell'essere finito.

⁵³ Una buona critica a E. Severino in C. FABRO, *L'alienazione dell'Occidente*, Edizioni Quadrivium, Genova 1981.

⁵⁴ Come rilevò san Tommaso, il famoso «argomento ontologico» di sant'Anselmo non è alieno da questo difetto e non per nulla esso piace agli idealisti, i quali però ne ignorano l'aspetto realistico tirandolo completamente dalla loro parte.

Bontadini vorrebbe risolvere il problema con la sua gnoseologia dell'«unità dell'esperienza»,⁵⁵ esperienza globale dell'ente, a un tempo sensibile e intellettuale,⁵⁶ per la quale, secondo la tradizione idealista, non si dà astrazione dell'intelligibile universale dal sensibile particolare, ma l'astratto e il concreto stanno insieme, l'intelletto «sperimenta» simultaneamente l'ente come sensibile e intelligibile a un tempo. In tal modo il divenire diventerebbe lo stesso apparire sensibile dell'essere assoluto. Non più un essere fuori della coscienza, che entra successivamente nella coscienza grazie all'esperienza sensibile, ma l'essere o l'«Intero» è sin dall'inizio nella coscienza e per la coscienza. In fondo non si tratta altro che di uno sviluppo del *cogito* cartesiano.

Come in tutti gli idealisti – cosa che si ritrova anche nell'ontologismo del sec. XIX – anche in Bontadini l'intelletto non passa dalla potenza all'atto, com'è normale in tutte le creature, angeliche e umane, ma è in atto *sin dal principio* (*res cogitans*), sul modello del *Prologo* del Vangelo secondo Giovanni: ma qui si tratta del Verbo divino!

Ciò, pertanto, comporta un germe di panteismo, giacché questo pensiero in atto per essenza è solo una prerogativa del *sapere divino*. Per Bontadini l'essere è bensì, dunque, oggettivo: la coscienza dipende dall'essere; ma è anche soggettivo: l'essere dipende anche dalla coscienza e non può stare senza la coscienza. Come a dire: quella cosa la penso perché esiste, e va bene; ma esiste anche perché la penso. Ma sono forse Dio per far essere ovvero per creare le cose? Si direbbe – se l'espressione popolare mi è consentita – che Bontadini vuol salvare capra e cavoli. Abbiamo qui un compromesso confusionario tra realismo e idealismo, che non trova il

⁵⁵ Così il Bontadini definisce l'unità dell'esperienza: «È la totalità delle cose che si pensano, in quanto si pensano (di pensiero concreto che risolve la sensazione). Immanenza è uguaglianza del reale e dell'unità dell'esperienza. Trascendenza è maggioranza del reale – poca o molta che sia – sull'unità dell'esperienza», BONTADINI, *Studi sull'idealismo*, 59; cf. anche le pp. IX, XV, 55, 56, 59, 64, 101, 110, 123, 125, 127, 129, 135-137, 143, 144, 179, 235. Ricordiamoci però che la «trascendenza» bontadiniana non comporta un essere fuori del pensiero (*extra animam*), ma l'essere è sempre nel pensiero (*in anima*). Bontadini ha trattato a fondo della sua gnoseologia in G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 1995.

⁵⁶ Qui la gnoseologia di Bontadini assomiglia a quella di Edmund Husserl e di Martin Heidegger, che però non abbiamo lo spazio per esaminare. Basti dire che mentre Husserl preferisce il termine «visione» (*Anschauung*), Heidegger parla di «precomprensione» (*Vorverständnis*). Cf. anche il *Vorgriff* di Rahner.

vero punto di convergenza (cosa, come abbiamo visto, non impossibile), ma finisce tutto sommato per asservire assurdamente il realismo all'idealismo. L'idealismo di Gentile, nonostante lo sforzo di Bontadini per liberarsene, ha lasciato la sua traccia.

4. Papa Francesco critico dell'idealismo

Papa Francesco nell'*Evangelii gaudium* non presenta una critica articolata dell'idealismo. Tuttavia, si sente il carisma di Pietro anche su questo punto delicatissimo per la stessa *possibilità della fede*. Egli nella sua esortazione apostolica fa alcune brevi ma profonde osservazioni che centrano il problema e danno la soluzione.⁵⁷

L'osservazione basilare che fa il Papa è che l'idealismo *separa il pensiero dall'essere reale*, mentre, concependo l'essere come essere pensato,⁵⁸ *lo identifica col pensiero*. In tal modo il pensiero si chiude presuntuosamente su se stesso considerando reale solo quanto entra nel suo orizzonte. Così osserva il Pontefice:

L'idea staccata dalla realtà origina idealismi e nominalismi inefficaci, che al massimo classificano o definiscono, ma non coinvolgono. Ciò che coinvolge è la realtà illuminata dal ragionamento (EG 232).

L'idealista non pone a suo oggetto il reale, ma la sua stessa idea, precludendosi il contatto col reale. Egli assolutizza la sua idea e la sostituisce al reale. L'idea fa da schermo al reale e il reale rimane fuori. Ovvero l'idea non fa vedere il reale, ma lo nasconde. Oppure il reale è scambiato per la sua idea. L'idealismo, osserva il Papa, genera astratte teorie, che non fanno presa sulla realtà e neppure sono ispirate alla realtà, perché l'idealista non vive a contatto con la realtà, ma solo con le proprie idee. L'idealismo, quando va bene, si ferma sull'essenza e non attinge all'esistente. Per questo il Papa rileva come «al massimo» questi idealismi, «classificano o definiscono, ma non coinvolgono», perché il coinvolgimento, soprattutto pratico, suppone un ragionamento fondato sul reale e non su semplici idee.

⁵⁷ La questione dell'idealismo è così importante per la salvaguardia della fede, che si potrebbe auspicare un documento impegnativo del Papa sull'argomento.

⁵⁸ *Esse est percipi* di George Berkeley. Per usare il linguaggio scolastico, si ha l'identificazione dell'*esse reale* con l'*esse cognitum*.

Il Pontefice associa opportunamente idealismo e nominalismo perché Guglielmo di Ockham si può considerare un precursore dell'idealismo cartesiano. Infatti, nell'una come nell'altra gnoseologia l'intelletto non coglie un'essenza universale nella realtà, ma solo nella mente. Per questo nell'uno come nell'altro caso l'oggetto del sapere non è la realtà esterna, ma ciò che sembra essere tale all'individuo o al soggetto.⁵⁹ È vero che poi le due gnoseologie si differenziano per il fatto che mentre Ockham pone la percezione sensibile e l'intuizione intellettuale dell'individuo concreto esterno, Cartesio e poi soprattutto Kant ammettono un sapere universale, ma anche l'universalismo o trascendentalismo idealista in fin dei conti è fasullo e non riesce a evitare il soggettivismo o relativismo gnoseologico di Ockham per il fatto che la mente resta sempre chiusa nelle proprie idee senza raggiungere il reale.

Da qui il *quot capita, tot sententiae*, dal quale neanche l'idealismo riesce a sfuggire, nonostante il suo grande sforzo – soprattutto in Fichte e in Edmund Husserl – teso a fondare una scienza rigorosa e oggettiva. Resta sempre, invece, che il soggetto pone una tesi non in forza di un'*adaequatio intellectus ad rem*, ma perché, come osserva Hans-Georg argutamente, Jürgen Habermas ha interesse a porla. Mentre, d'altra parte, come osserva Gadamer, il soggetto si accosta al dato e lo interpreta sempre sotto l'influsso di un presupposto ideologico (si veda la *Vorverständnis* di Martin Heidegger), che non consente una pura oggettività. Il soggetto, con la scusa dell'aspetto soggettivo dell'atto e del modo del conoscere, ha sempre bisogno di intrufolarsi nell'oggetto per mutarlo e stabilirlo o «costruirlo» come piace a lui.⁶⁰ Siamo sempre, in fondo, nella linea delle «forme a priori» di kantiana memoria.

Quanto al dualismo cartesiano, che parte con lo staccare l'idea dal reale, esso dipende dal fatto che in Cartesio manca, oltre che una sana

⁵⁹ Cf. TOMMASO, *Sum. Theol.*, I, q. 85, a.2: «Id quod videtur est verum». Il «fenomenismo» denunciato da san Pio X nella *Pascendi* fa riferimento all'empirismo, al positivismo e al kantismo, ma alla fine corrisponde a tutto il movimento idealistico e alla stessa fenomenologia husserliana, che pone l'essere non in sé indipendente dalla coscienza, ma come «correlato» della coscienza e «costituito» dalla coscienza, la quale non coglie il senso, ma *dà o conferisce* senso all'oggetto.

⁶⁰ L'attuale cosiddetta teoria del «gender» non fa che riflettere questa gnoseologia, per cui io non sono davanti a un dato oggetto – per es. il sesso – che sono tenuto a rispettare così com'è, ma sono libero di determinare il sesso secondo il mio arbitrio.

idea della conoscenza sensibile, una metafisica dell'analogia dell'essere, che riconosce nel reale rapporti che fondano l'armonia tra senso e intelletto, conoscenza e coscienza, conoscenza e realtà. Cartesio risente della metafisica suareziana, essenzialista, univocista del sapere e della realtà.⁶¹ Invece, in una metafisica realista, tanto l'idea che la realtà appartengono seppur diversamente all'orizzonte dell'essere per gradi,⁶² in modo simile e analogico; nell'essere convergono e si distinguono, il che assicura la separazione e, a un tempo, il collegamento tra il pensiero e l'essere. Viceversa, nell'idealismo, con la sua caratteristica dialettica, l'essere o appare del tutto estraneo al pensiero o tende a identificarsi col pensiero, per cui tutto è uno, conducendo alla fine al monismo assoluto del panteismo hegeliano e gentiliano. L'idealista, se vuol distinguere, separa e se vuol unire, confonde.

Cartesio non ha colto che la realtà non è un oggetto mediato e inevitabile, che abbia bisogno di essere dimostrato. Ciò che è mediato non è il dato sensibile, ma l'idea. Né, d'altra parte, se abbiamo un'idea e desideriamo sapere se corrisponde alla realtà, c'è altro mezzo che *contattare la stessa realtà*. È vero che il contatto è mediato dall'idea e che in certo modo dall'idea si passa alla realtà. Ma non nel senso inventato da Cartesio, che noi cominciamo con idee innate o col *cogito*, dai quali si ricava o si deduce o si dimostra che la realtà esiste. Nel processo conoscitivo umano le cose non vanno affatto così, ma si comincia con un intelletto potenziale, che ancora non sa nulla e col contatto immediato con la realtà sensibile, dal quale si ricava l'idea della realtà.

Il problema gnoseologico semmai è quello di capire come sia possibile che la realtà sia in noi e al contempo fuori di noi. Diciamo allora che è in noi come idea ed è fuori di noi in se stessa. È chiaro che una volta che ci siamo fatti l'idea di una realtà contattata col senso, in base all'idea-ricordo che ne abbiamo, possiamo tornare a contattare o a pensare quella realtà, e quindi possiamo riflettere sull'idea, che diventa oggetto di conoscenza ovvero di coscienza, e abbiamo la scienza della logica. Se, poi, si tratta di una realtà spirituale come la coscienza, anche di questa possiamo farci un'idea, ma quest'idea è possibile solo quando riflettiamo sulla nostra coscienza

⁶¹ Cf. E. GILSON, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris 1981; J.-F. COURTINE, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suarez*, Vita e Pensiero, Milano 1999.

⁶² Da qui la dottrina della partecipazione. Vedi gli studi di Fabro e di Tyn e in generale della scuola domenicana.

già attuata dal contatto diretto e sensibile con la realtà esterna. Ipotizzare, invece, come fa Cartesio un *cogito* privo di riferimento a contenuti sensibili precedentemente acquisiti, è come pretendere di parlare dello stomaco a prescindere dalla sua funzione di digerire il cibo.

La riflessione sulla propria coscienza, dal canto suo, non richiede l'uso di nessun concetto o idea. Questo è l'unico caso, nel quale cogliamo la realtà dello spirito, ovvero del nostro spirito senza mediazione rappresentativa. In ciò Cartesio ha ragione. Ma questo lo avevano già detto Aristotele, Agostino e Tommaso.⁶³ E, comunque, anche questo atto del nostro spirito non ci autorizza affatto a identificare la *realtà* del nostro spirito col *concetto* o *idea* del nostro spirito. Il nostro spirito o, se vogliamo, il nostro io resta sempre esistente in sé *indipendentemente da noi* e *distinto* dall'idea, dal pensiero o dalla coscienza che ne abbiamo, mentre è solo l'idea del nostro spirito o del nostro io che la produciamo noi come *verbum mentis, ens intentionale* o *esse cognitum*.

Il nostro io non è un nostro pensiero o una nostra idea, ma è realtà che non dipende da noi, ma dalla potenza creatrice divina. Il nostro essere non è identico al pensiero o all'idea che abbiamo di noi stessi, anche se essi sono veri. Un conto è la realtà di noi stessi, un conto l'idea che ci facciamo di noi stessi. Porre il proprio io, come fanno Fichte e Gentile, come effetto del proprio io e comunque porre l'autocoscienza come identica all'essere del proprio io o del proprio spirito, vuol dire pretendere di sostituirsi a Dio creatore, oltre a cadere nell'assurdo di una causa che causa se stessa.

Nell'atto conoscitivo si dà una certa coincidenza dell'idea con la realtà, ovvero del pensiero con l'essere. Il pensiero raggiunge l'essere senza, tuttavia, assorbirlo, ma lasciandolo fuori in se stesso. Come dice Heidegger, la verità deve «lasciar essere l'essere». Si tratta però solo di un'identificazione intenzionale, ma non reale. San Tommaso ripete spesso al riguardo il detto di Aristotele: «Intellectus in actu est intellectum in actu». D'altra parte, bisogna pure ammettere tale coincidenza, altrimenti ciò che abbiamo in mente non corrisponderebbe a ciò che esiste nella realtà e la verità della conoscenza sarebbe impossibile, anche se è vero quanto dice lo Stagirita: «Non è la pietra che è nell'anima, ma è l'immagine della pietra».

⁶³ TOMMASO, *De Veritate*, q. 10. a.8. cf. su questo tema importantissimo, F.-X. PUTALLAZ, *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1991.

La realtà è nello spirito sotto forma di idea. In ciò abbiamo un punto di convergenza tra realismo e idealismo. Siccome però quest'ultimo riduce l'essere al pensiero pensante o pensato, ecco che subito si crea l'abisso. Per il realismo l'essere è *esterno*, ma non *estraneo* al pensiero. Anzi l'essere è fatto per il pensiero e viceversa. Così la coscienza di conoscere la verità comporta la consapevolezza che la nostra idea corrisponde alla realtà esterna. La conoscenza della verità comporta questa consapevolezza. Però, se non avessi questa consapevolezza, che comincia con la conoscenza sensibile, non potrei raggiungere nessuna autocoscienza.

L'idea, quindi, è vera quando è coscientemente congiunta alla realtà; essa per converso si separa dalla realtà quando perde di vista la verità e cade nell'errore. Il Papa fa notare come essa resta pura idea, da sola, isolata, sterile, improduttiva, perdendo la sua incidenza pratica. Nell'idealismo l'idea si chiude presuntuosamente su se stessa rifiutandosi di sottomettersi alla realtà e con la pretesa di sostituirsi alla realtà o di identificarsi con essa. Nell'idealismo l'idea umana, che non si sottomette al reale, pretende di essere superiore alla realtà, prerogativa, questa, che è esclusivamente propria dell'idea divina, coincidente con Dio stesso, il *Logos*. In tal modo nell'idealismo la sapienza umana pretende di pareggiare la sapienza divina. L'uomo, come osserva il Pontefice, non si pone più in un atteggiamento di umile obbedienza e messa in pratica della Parola divina, ma pretende di dettar legge alla realtà come fosse Dio. Sorge da qui un'etica sganciata dal riferimento al reale; etica che, quindi, può prendere le direzioni più aberranti, non essendo più regolata da una legge oggettiva, ma dal puro arbitrio del proprio io. Papa Francesco allora avverte:

Non mettere in pratica, non condurre la Parola alla realtà, significa costruire sulla sabbia, rimanere nella pura idea e degenerare in intimismi e gnosticismi che non danno frutto, che rendono sterile il suo dinamismo (EG 233).

Il Papa aveva già parlato in altre occasioni del pericolo dello gnosticismo. Esso consiste nella pretesa della superbia umana di ottenere o possedere una conoscenza divina per natura e non per grazia, tale da superare e correggere gli insegnamenti stessi di Cristo e della Chiesa. L'idealismo si pone su questo piano nel momento in cui pretende di pareggiare il sapere umano rappresentativo alla scienza divina creatrice. Mentre l'idea divina è progetto e principio di essere grazie alla divina volontà creatrice, l'idea

umana, se non poggia su di una realtà preesistente alla quale è adeguata, fuoriesce dalla verità e non produce che ideologie.

Il reale, per il realismo, è esterno, presupposto e dato all'idea umana, al pensiero umano. È da esso indipendente e ad esso precedente. Per questo il reale contingente, nella sua contingenza, richiede di essere causato da una causa dell'essere che non può che essere Dio. L'uomo, invece, può causare la sua idea del reale, ma non certo lo stesso reale. L'idealismo che riduce il reale all'idea, finisce con l'attribuire all'uomo un potere creativo, che egli non ha, sostituendosi a Dio e causando simultaneamente l'ateismo, per il quale l'uomo si afferma negando Dio, e generando il panteismo, per il quale l'uomo si identifica con Dio.

Certo anche l'idea umana, con l'uso della volontà, ha un certo potere sulla realtà morale e artificiale, ma tale potere deve sempre essere l'effetto di una previa adeguazione del pensiero umano all'essere, dell'*intellectus ad rem*, e della volontà alla legge divina, senza di cui non esiste né la verità speculativa, né la verità pratica e per conseguenza non esiste il bene morale. Se l'idea è un elaborato della mente, un ente di ragione o intenzionale, la realtà, dice il Papa «semplicemente è» (EG 233), ossia è l'ente che esercita l'atto d'essere. L'idea, dunque, è distinta dalla realtà, ma tra l'una e l'altra ci dev'essere un rapporto, una comunicazione. Continua il Papa:

Esiste anche una tensione bipolare tra l'idea e la realtà [...] Tra le due si deve instaurare un dialogo costante, evitando che l'idea finisca per separarsi dalla realtà (EG 233).

L'idea si adegua alla realtà per cogliere la verità. La realtà pratica è effetto dell'idea morale. La realtà creata è progettata dall'idea creatrice divina.

Secondo Cartesio il realismo, secondo il quale le mie idee rispecchiano una realtà o cose fuori di me, è un inganno, ciò che l'idealismo successivo, per esempio con Fichte, esprimerà con l'asserzione che la cosa in sé non è fuori ma dentro l'io, o di Hegel secondo il quale la cosa coincide col concetto della cosa oppure di Gentile e Bontadini, secondo i quali non esiste essere fuori del pensiero. Dice Cartesio nel raccontare come egli giunse al *cogito*:

Un'altra cosa ancora asserivo, che a causa dell'abitudine che avevo di credermi, pensavo di percepire assai chiaramente, sebbene, veramente, non la percepissi affatto, e cioè che vi erano delle cose fuori di me, donde proce-

devano quelle idee e alle quali esse erano del tutto simili. Ed era in questo che m'ingannavo.⁶⁴

Cartesio, poi, si dà a confutare il realismo con due «ragioni» dimostrative,⁶⁵ in corrispondenza di due apparenti ragioni di fatto: la prima è che il realismo «gli sembra essere insegnato dalla natura» e la seconda, che «queste idee», ossia quelle realistiche, «non dipendono dalla volontà, perché sovente esse si presentano a me mio malgrado».⁶⁶ E commenta: «Non vedo nulla che mi sembri più ragionevole che il giudicare che questa cosa esterna invia e imprime in me, piuttosto che altro, un'immagine simile a sé».⁶⁷ Ora, per Cartesio, questo è un inganno. E si dà a dimostrare l'inganno. Per quanto riguarda la prima ragione, afferma:

Quando dico che mi sembra che ciò mi sia insegnato dalla natura, io intendo soltanto, con questa parola *natura*, una certa inclinazione che mi porta a credere questa cosa, e non una luce naturale che mi faccia conoscere che essa è vera. Ora, queste due cose differiscono molto fra loro, perché io non saprei revocare in dubbio nulla di ciò che la luce naturale mi fa vedere esser vero.⁶⁸

La «luce naturale» è quella che ha guidato Cartesio alla scoperta del *cogito*. Invece l'«inclinazione» sarebbe una propensione ingannevole, della quale Cartesio non si fida. E prosegue:

E quanto all'altra ragione e cioè che queste idee debbono venire d'altronde, poiché non dipendono dalla mia volontà, non la trovo convincente neppure essa. Perché, come quelle inclinazioni di cui parlavo si trovano in me, nonostante non s'accordino sempre con la mia volontà, così può essere che in me vi sia qualche facoltà o potenza, adatta a produrre queste idee senza l'aiuto di cose esteriori, benché essa non mi sia ancora conosciuta.⁶⁹

E fa il paragone col sogno, nel quale la mente forma idee senza ricavarle dalle cose. Fichte prenderà spunto da questa supposta «facoltà» per elaborare la sua teoria dell'«immaginazione produttiva».

⁶⁴ CARTESIO, *Meditazioni metafisiche*.

⁶⁵ *Ibid.*, 98.

⁶⁶ *Ivi*.

⁶⁷ *Ivi*.

⁶⁸ *Ibid.*, 99.

⁶⁹ *Ivi*.

Per Cartesio l'idea non è ricavata dalla realtà per mezzo dei sensi, ma sono i sensi che colgono la realtà alla luce dell'idea innata o apriori, e più precisamente alla luce del *cogito*. E siccome il *cogito* contiene l'idea di Dio, è alla luce di Dio *primum cognitum* che alla fine, per Cartesio, noi cogliamo la verità delle cose esterne. Cartesio non è ancora l'idealista come sarà quello tedesco del sec. XIX, il quale non crede a una realtà esterna all'idea. Cartesio è ancora in linea col realismo nell'ammettere una cosa in sé esterna all'io, un essere fuori del pensiero, una *res extra animam*, per dirla con san Tommaso. Solo però che, capovolgendo il processo del conoscere e dandogli un indirizzo più simile a quello angelico che a quello umano, fa imboccare alla gnoseologia una strada, al termine della quale, soprattutto con Hegel, il sapere umano si pone come creatore della realtà, per cui o si identifica con la scienza divina (Hegel) o pretende di sostituirla (Karl Marx).

La storia dell'idealismo è la storia dell'uomo che, centrato su se stesso, costruisce la torre di Babele, e gradualmente ma sistematicamente deruba Dio dei suoi attributi e se li appropria, imitando l'empietà di Prometeo o la sconsideratezza di Icaro, per sostituirsi alla fine, o credendo di sostituirsi, completamente a Dio, naturalmente in modo del tutto illusorio, tale da provocare le più immani tragedie, come ha dimostrato la storia del secolo scorso.

S'impone oggi più che mai la necessità e il dovere, a cui il Papa certamente allude, di abbandonare una volta per tutte l'idealismo cartesiano che, soprattutto nei suoi sviluppi ottocenteschi fino al secolo scorso, tanti guai ha procurato alla cultura e all'umanità e di ritrovare e mantenere la visione realistica perfettamente conforme alla divina rivelazione e da secoli raccomandata dalla Chiesa fino a papa Francesco.

È chiaro che non si può rifiutare in blocco, come inopportuno è avvenuto in passato, una produzione filosofica immensa, quale quella idealistica, elaborata con grande impegno e a volte non senza genialità e acutezza di vedute, da grandi filosofi da quattro secoli a questa parte. Si tratta, invece, di fare una sapiente, lunga e paziente opera di discernimento e di vaglio, assumendo il buono e l'utile e scartando il pericoloso e il nocivo, come del resto sempre ha fatto e fa una sana critica filosofica. Anche i virus e i veleni vanno conservati, come fa un istituto di chimica o di farmacologia, per motivi terapeutici o curativi o di ricerca. C'è, inoltre, da considerare il

pressante invito al dialogo interculturale che ci viene dal Concilio Vaticano II. Soprattutto occorre, però, sfatare il radicato pregiudizio secondo il quale il *cogito* cartesiano costituirebbe una svolta epocale e un progresso radicale nella storia della filosofia, una nuova e definitiva definizione del filosofare dopo secoli e millenni di incertezza e di dubbio. Questo merito semmai va riservato alla nascita del cristianesimo, per non parlare della rivelazione biblica veterotestamentaria e di altre grandi culture o religioni dell'umanità, come quella greca, cinese o quella indiana.

Il tentativo di costruire sulla base dell'idealismo non ha prodotto i frutti sperati, ma anzi, a conti fatti, ha messo in pericolo la civiltà, perché quello che ha di buono il *cogito* esisteva già, mentre già si aveva avuta esperienza della sua carica dissolvente.⁷⁰ Così, se mi è consentito il linguaggio commerciale in una materia così delicata, si può dire che quella di Cartesio è stata una grande «montatura», sostenuta da un lancio pubblicitario sistematico ben orchestrato, organizzato da una coalizione politico-economica delle forze europee egemoni razionalistico-protestanti, con un'abile e tenace penetrazione negli ambienti accademici prima civili e oggi purtroppo anche ecclesiali. La fortuna di Cartesio *non è dovuta al valore intrinseco della sua filosofia*, com'è stato per i Platone, gli Aristotele, gli Agostino o i Tommaso, impostisi in un clima di libertà e vero spirito scientifico e quindi per il valore proprio del loro pensiero, che è la *philosophia perennis*, ma a un'abile scelta strategica, un'astuta operazione culturale, condotta con ostinazione in grande stile, sulla base di una perspicace lettura dei segni dei tempi e dell'occasione storica.

La scuola cartesiana evolutasi fino a Hegel e oltre, fino ad oggi, è stata conservata ad arte al fine evidente di avvilire e possibilmente distruggere la tradizione cattolica, probabilmente con la collaborazione della massoneria (si veda in ciò Fichte) e dell'ebraismo anticristiano (si veda in ciò Spinoza), e di farla apparire un'ideologia superata, oscurantista e reazionaria. Non c'è dubbio che gli idealisti sanno ben curare la loro immagine presentandola come la luce dell'avvenire e il faro del progresso dell'umanità.

⁷⁰ Viene in mente l'episodio che si racconta di un giovane compositore, il quale chiese al famoso Gioacchino Rossini un parere su di una sua opera musicale. E l'arguto musicista rispose: «C'è del buono e c'è del nuovo. Peccato che il buono non sia nuovo e il nuovo non sia buono».

Occorre quindi convincerci che rifiutare questo pregiudizio non è un tornare indietro, al vecchio, all'incerto, al superato, ma è porre le condizioni indispensabili per un avvenire sano e fecondo del pensiero e quindi dell'azione. È un mantenere le fila con la verità del passato, la quale verità non è passata ma sempre presente. Mi riferisco in modo particolare all'immenso patrimonio sapienziale e dottrinale dei Padri e dei Dottori della Chiesa, specialmente san Tommaso d'Aquino, così bene in armonia con la Sacra Scrittura e la tradizione cattolica, interpretate dal magistero della Chiesa. Viceversa, il cristianesimo cattolico nel corso della storia è stato in perenne contatto con questa tradizione sapienziale e non senza rapporti con il cristianesimo protestante, il quale molto presto, accortosi delle affinità del *cogito* cartesiano col soggettivismo luterano, ha scelto l'idealismo come interpretazione filosofica del credo luterano. Ma ciò per la verità non ha prodotto particolari benefici all'insieme della civiltà cristiana, che da allora si trova in uno stato di perenne conflitto interno.

Il Concilio Vaticano II offre un rimedio a questa situazione con l'ecumenismo, il quale, per essere ben condotto e non risolversi in un meccanismo che gira a vuoto, per non dir di peggio, va assolutamente messo in armonia con le raccomandazioni conciliari relative alla funzione del tomismo nella formazione del clero e nell'insegnamento e nella ricerca teologica. È solo a questa condizione che potremo dire di aver attuato il Concilio, messaggio di rinnovamento cristiano per il nostro tempo ideato da san Giovanni XXIII sulla base di una più profonda visione della realtà del mondo moderno e del mistero della salvezza.

**EVANGELII GAUDIUM:
COME DISTINGUERE, SENZA SEPARARE,
IL FINE E LA MISSIONE DELLA CHIESA**

MIGUEL DE SALIS

PATH 13 (2014) 317-329

Un aspetto che colpisce immediatamente il lettore dell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium*¹ è che papa Francesco non si preoccupa tanto di fare un'analisi delle condizioni in cui l'uomo attuale si trova, del mondo in cui abita; egli piuttosto spende più energie per parlare di Gesù e delle sfide che i suoi discepoli devono affrontare. Certamente i segni dei tempi sono presenti, ma il Papa sembra avere una tale familiarità con essi, e presupporre nel lettore una simile conoscenza, che si sente dispensato dal trattenervisi troppo.

In questo senso, *Evangelii gaudium* è un documento che supera l'abituale discorso «postconciliare europeo» – che solitamente si snoda nella diagnosi dei tempi postmoderni attraverso l'immancabile corredo sociologico –, e riesce a portare l'annuncio cristiano in un ambiente ormai saturato di scienze della religione, rendendosi capace di offrire Cristo in modo nuovo e di offrire un rimedio alla sterilità. Siamo davanti a un nuovo modo di guardare il mondo, sulla scia della Costituzione *Gaudium et spes*, ma in una chiave diversa o, se vogliamo, si tratta di un passo avanti sul cammino inaugurato dalla Costituzione pastorale del Vaticano II.

¹ Cf. FRANCESCO, Esortazione apostolica post-sinodale *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013) (EG), in «Il Regno-Documenti» 21 (2013) 641-693.

Un secondo punto che desta attenzione riguarda la presenza del documento di Aparecida del 2007,² approvato dall'assemblea del Consiglio episcopale latinoamericano, e dell'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* di Paolo VI.³ A questi due documenti occorre aggiungerne un'altro, la Costituzione conciliare *Lumen gentium* (LG), che papa Francesco prende come base per la trattazione dei diversi temi della sua esortazione (cf. EG 17). Non è quindi azzardato affermare che questo documento ha una dimensione ecclesiological fondamentale, fondata sull'immagine di Chiesa offerta dal Concilio e sulla missione che ad essa è stata affidata dal Signore.

Trattandosi di un documento corposo, non è possibile prendere in esame tutti gli argomenti ecclesiological ivi esaminati, per cui mi concentrerò sui due primi capitoli e, all'interno di essi, su di un unico argomento: i rapporti che intercorrono tra il fine e la missione della Chiesa. A mio avviso, qui troviamo una luce nuova su questo tema e, di conseguenza, uno stimolo per rilanciare il pensiero cattolico sulla Chiesa, che da diversi anni sembra vivere in una *impasse*.

1. La questione del rapporto fine-missione della Chiesa

A un primo sguardo, sembra che il fine e la missione della Chiesa siano una stessa cosa. Di fatto si possono usare i due termini come sinonimi, come si può vedere in tanti discorsi sulla Chiesa. Talvolta i testi ecclesiological che operano una distinzione tra i due, si servono della continuità e delle differenze che intercorrono tra l'attuale e la futura economia della salvezza. Nella mia riflessione essi acquisiscono un senso che, non essendo totalmente diverso, vuole rispettare una distinzione fondamentale senza la quale ci si può trovare davanti ad aporie e vie senza uscita.

Per fine della Chiesa intendo qui ciò che Dio ci ha rivelato sullo stato finale della Chiesa, nella consumazione escatologica. La Chiesa è paragonata al campo da cui è già stata stirpata la zizzania, mentre il buon grano è raccolto nel deposito; essa è raffigurata anche nella nuova Gerusalemme che discende dal cielo, dove non c'è nessun tempio perché il Signore Dio e

² V CONFERENZA GENERALE DELL'EPISCOPATO DELL'AMERICA LATINA ED I CARAIBI, *Aparecida: documento conclusivo* (29 giugno 2007), cf. *Documento di Aparecida*, EDB, Bologna 2014.

³ Cf. PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (8 dicembre 1975), in *Enchiridion Vaticanum* (EV), vol. 5, EDB, Bologna 1980¹¹, 1588-1716.

l'Agnello sono il suo tempio (cf. Ap 21,22). L'immagine del campo aiuta a vedere gli aspetti di continuità tra il momento della lenta crescita del regno e la sua pienezza; e quella della nuova Gerusalemme, invece, sottolinea di più il carattere di novità insito nell'azione divina che si avrà alla fine del mondo. In tale Chiesa, come afferma la lettera agli Ebrei riportando una promessa dei profeti antichi che riguarda la nuova alleanza, nessun uomo dirà al suo compagno «conosci il Signore», perché allora ognuno avrà nel proprio cuore la legge di Dio e compirà amorosamente la sua volontà (cf. Eb 8,10-11). Questo momento finale della Chiesa, in cui essa sarà rivelata nella sua pienezza e perfezione, è pieno di attività, perché tutti vedranno Dio faccia a faccia, regneranno con lui e con l'Agnello, il che indica il rapporto di ogni cristiano con il Dio uno e trino e con gli altri, nei nuovi cieli e nella nuova terra: un rapporto che durerà eternamente, senza noia e senza stanchezza. Quindi, nella sua pienezza, la Chiesa si identificherà con il regno di Dio, e ciò costituirà la perfetta manifestazione della gloria divina, che non avrà fine. In questo dare gloria a Dio consiste l'attività della Chiesa *in patria*, e sembra difficile usare il termine «missione» per definirla.

Infatti la missione della Chiesa viene solitamente descritta sulla scia delle parole di Gesù prima della sua ascensione:

Andate dunque e fate discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro a osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ed ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo (Mt 28,19-20).

Nei testi di ecclesiologia, la missione della Chiesa in terra si sviluppa ordinariamente, con maggiore o minore estensione, nell'annuncio, nella celebrazione dei sacramenti (raffigurata nel Battesimo) e nella cura pastorale del gregge dei credenti in Cristo. L'inculturazione, la purificazione delle strutture del mondo, la diffusione della pace, la cristianizzazione della cultura, la santificazione del mondo, ecc, sono approfondimenti che si trovano negli studi sulla Chiesa e si possono riferire a questo mandato originale di Cristo, chiosato in diversi modi negli altri scritti del Nuovo Testamento.

Normalmente l'ecclesiologia contemporanea guarda la distinzione tra fine e missione attraverso LG 5, ove la Chiesa non viene identificata *simpliciter* con il regno di Dio, del quale costituisce piuttosto il germe e l'inizio. In alcuni testi, specialmente nell'ambito asiatico, si descrive la Chiesa come sacramento del regno, cercando così di mostrare il rapporto che intercorre

tra l'attuale missione della Chiesa e l'obiettivo trascendente che essa si sforza di raggiungere quando svolge la sua missione. Il termine «sacramento» descrive la presenza del definitivo nella storia, dell'eterno nel tempo.⁴ In altri testi ecclesologici il termine «sacramento» viene considerato come il più adatto per descrivere la Chiesa, poiché aiuta a sottolineare la centralità di Cristo, evita l'autoreferenzialità, facilita la spiegazione dei motivi per cui la Chiesa ha una struttura e agisce in questo mondo in una determinata maniera. Il limite di questa spiegazione consiste nella minimizzazione della presenza del fine della Chiesa nella sua vera e propria realtà, dando un peso eccessivo alla missione come motivo della configurazione che la Chiesa assume in questo mondo: di conseguenza, la forma della Chiesa, dipende troppo dal modo di intendere e di impostare la missione che ogni autore possiede, e viceversa. In definitiva, quando il rapporto tra fine e missione non viene ben approfondito, vi è il rischio di una lettura troppo diversificata della missione, tante volte orientata verso un'efficacia meramente umana, oppure manca capacità creativa perché si rimane troppo legati a una concreta forma storica della Chiesa.

Occorre aggiungere che la teologia della missione è stata fatta, spesso, senza un collegamento organico con l'ecclesiologia, specialmente negli anni precedenti il Vaticano II. Dopo il Concilio essa si è sviluppata molto, con una dimensione teologica consistente, radicata nella Santissima Trinità, ma non sempre di pari passo con i progressi ecclesologici. Di fatto, il rapporto Chiesa-mondo, fondamentale per impostare correttamente il discorso sul luogo e la missione della Chiesa, non è stato considerato ai fini di una riflessione più integrata tra Chiesa e missione, poiché è un argomento su cui non esiste ancora una comunanza di visione tra i teologi.⁵

Bastino queste considerazioni per mostrare che l'ecclesiologia deve chiarire l'impiego che fa del termine «sacramento» (questione alla quale

⁴ Ciò non si deve confondere con altri modi di impiegare il termine «sacramento», come sintesi dell'elemento visibile e di quello invisibile, dell'elemento spirituale e di quello materiale, come unione dell'elemento divino e dell'elemento umano, che può descrivere la Chiesa in quanto realtà complessa (cf. LG 8). Il termine «sacramento» viene usato per tutti questi binomi, nonché per descrivere direttamente la missione della Chiesa nel mondo durante l'attuale economia della salvezza. Quindi, si tratta di un uso che deve essere ben precisato, affinché non si passi dall'analogia all'equivocità, creando più confusione che chiarezza.

⁵ Cf. E. BUENO DE LA FUENTE, *Panorama de la ecclesiología actual*, in «Burgense» 47 (2006) 58-61; G. COLZANI, *Missione*, in G. CALABRESE - PH. GOYRET - O. PIAZZA (edd.), *Dizionario di ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, 866-879.

non ci dedicheremo ora) e per rendersi conto di alcune delle difficoltà riguardanti la distinzione tra fine e missione della Chiesa, che l'ecclesiologia considera spesso come sinonimi. Riguardo a questo problema è di enorme interesse ciò che papa Francesco ha voluto scrivere nell'*Evangelii gaudium*, poiché offre alcune riflessioni che aiutano a distinguere, senza separare, il fine e la missione della Chiesa. Dunque indicano l'uscita dai vicoli ciechi in cui l'ecclesiologia si è trovata negli ultimi decenni.

2. Risposte del Papa alla questione del rapporto tra fine e missione della Chiesa

Le parole del Papa nei primi numeri dell'esortazione apostolica rompono lo schema abituale di una Chiesa ormai fondata da Cristo e che, prima dell'ascensione, ha ricevuto una missione ben determinata. Sembra che il Pontefice consideri che la Chiesa trascende la missione e, allo stesso tempo, ritenga che la missione superi le possibilità della Chiesa. Si esce dal paradosso considerando che la Chiesa, intesa nella sua pienezza, trascende infatti ciò che essa può fare in terra o, ancor più, pensando che la Chiesa è molto più di una scuola di pensiero, di una casa editrice, di un'associazione culturale, di un'istituzione di solidarietà sociale, anche se essa può infatti fondare scuole, associazioni, case editrici, ecc. per facilitare la sua missione. D'altra parte, si esce dal paradosso tenendo anche conto della povertà della figura istituzionale della Chiesa qui in terra quando la compariamo con la missione affidatale da Cristo, visto che quest'ultima riguarda la *salus animarum* per tutti gli uomini, da raggiungere – per usare termini biblici – attraverso lo scandalo della predicazione. Come si vede, il paradosso si scioglie quando consideriamo la diversità di sensi della parola «Chiesa» e della parola «missione», il che è presente nella lettera del Papa, anche se non pare che qui si concentri il suo pensiero.

A mio avviso sembra che il Pontefice abbia una visione della Chiesa come una realtà che è sempre da perfezionare nella storia e che, inoltre, ha ricevuto una missione molto più grande di lei (cf. EG 129). In questo senso si può dire che l'idea di papa Francesco è quella di una Chiesa sempre «incompiuta», finché non sia arrivata alla parusia. Il suo pensiero resiste a ogni tentativo di racchiudere la Chiesa in uno schema, in uno stato di cose, in una tipologia di azioni e, persino, in una precisa pratica organizzativa (cf. EG 111).

Non si tratta tanto della cosiddetta «riserva escatologica», quanto dell'effetto travolgente della presenza di Cristo risorto e dello Spirito Santo nella Chiesa. Ciò che ci è stato dato da Dio è molto più di quanto possiamo esprimere con parole umane, e la missione trascende le nostre forze e le nostre previsioni, essendo in questo senso «ingovernabile» da parte degli uomini e della stessa Chiesa pellegrina (cf. EG 121 e 129). Vi è qualcosa che ci coinvolge e ci trascina, stimolando lo sviluppo di tutte le risorse umane, sino a un superamento – tante volte non immaginabile – delle nostre facoltà e delle nostre forze. La presenza di Cristo con i suoi, insieme allo Spirito Santo, è dunque un dato fondamentale della visione della Chiesa di papa Francesco ed *Evangelii gaudium* mostra alcune delle implicazioni di questa verità, condensate nell'apertura agli altri (cf. EG 91, 99-101 e 113), nella coscienza – a diversi livelli – dell'incompiutezza della comunità o, se vogliamo, nell'idea di «comunità missionaria» che non si chiude in se stessa, e infine anche nell'uso del verbo *primerear* e nella visione del cristiano come «discepolo-missionario».⁶

Il testo di EG 24 del documento, dove si parla di una Chiesa in uscita, e quello di EG 49, in cui si parla di Chiesa «accidentata», fanno riferimento alla chiusura, alle false sicurezze di chi ha inteso un determinato *status quo* o, se vogliamo, un determinato modo di intendere ed esercitare la missione, come fine della Chiesa. La loro lettura fa ricordare la leggenda russa di san Nicola e san Cassiano, raccontata da Vladimir Solov'ëv, in cui i due santi si trovano davanti a una persona bisognosa d'aiuto: l'uno si sporca per aiutarla e l'altro sta indietro, preoccupato di non sporcarsi. San Pietro premia il santo che si è sporcato la veste.⁷ Il racconto del grande pensatore russo è

⁶ Cf. EG 21-26 e 120. La visione del cristiano come un «essere per» Dio e gli altri, tipica di papa Benedetto XVI, coincide nei suoi tratti fondamentali con il «discepolo-missionario» di papa Francesco.

⁷ «Una leggenda popolare russa ci racconta che san Nicola e san Cassiano, mandati dal paradiso a visitare la terra, videro un giorno sulla loro strada un povero contadino il cui carretto carico di fieno era profondamente impantanato, così che tutti gli sforzi che egli faceva per far avanzare il suo cavallo erano vani. «Andiamo a dare una mano a quel brav'uomo», disse san Nicola. «Me ne guarderò bene», rispose san Cassiano, «avrei paura di sporcare la mia clamide». «Aspettami, allora, oppure vai avanti senza di me», disse san Nicola e, sprofondando senza timore nel fango, aiutò vigorosamente il contadino a tirar fuori il suo carretto dal solco. Quando, terminato il lavoro, raggiunse il suo compagno, san Nicola era tutto coperto di fango e la sua clamide sporca e lacerata sembrava il vestito di un povero. Grande fu la sorpresa di san Pietro quando lo vide arrivare in questo stato alle porte del paradiso. «Ehi! Chi ti ha ridotto così?», gli chiese. San Nicola raccontò il fatto. «E tu?», chiese san Pietro a

una critica a una certa staticità che egli riscontrava nella Chiesa ortodossa russa di allora, ma può essere anche un richiamo molto attuale, sia per il cristianesimo orientale che per quello occidentale. Toni analoghi, purtroppo molto polemici, aveva l'accusa di Johann Baptist Metz, negli anni '70 del secolo scorso: il cristianesimo non può chiudersi in un imborghesimento autosufficiente e individualista, che guarda più al cielo che alla terra per giustificare la propria infertilità.

Il Papa non vuole che la Chiesa viva della mera «amministrazione» di ciò che già c'è, ma la soluzione che indica non va direttamente nel senso di trovare un altro «modo di fare». Egli auspica una Chiesa che sperimenti una *conversione missionaria*, suscitata dalla contemplazione della Chiesa stessa nel suo stato finale. Di fatto, prendendo in prestito le parole dell'enciclica *Ecclesiam suam* di Paolo VI,⁸ egli invita tutti a guardare la Chiesa così come Gesù l'ha vista e amata (cf. Ef 5,27), comparandola con la Chiesa pellegrina di oggi. Papa Francesco ricorda, poi, che la conversione porta all'apertura, alla riforma, intendendo quest'ultima come *fedeltà* alla propria vocazione.⁹ Di qui proviene anche una tensione che non finirà mai nell'at-

san Cassiano, “non eri con lui durante questo incontro?”. “Sì, ma io non ho l'abitudine di immischiarmi in faccende che non mi riguardano e prima di tutto ho pensato a non offuscare il candore immacolato della mia clamide”. “Bene”, disse san Pietro, “tu, san Nicola, che non hai avuto paura di sporcarti per tirar fuori dai guai il tuo prossimo, d'ora in avanti sarai festeggiato due volte all'anno e sarai considerato da tutti i contadini della santa Russia il più grande santo dopo di me. E tu, san Cassiano, accontentati del piacere di avere una clamide immacolata: avrai la tua festa solo negli anni bisestili, una volta ogni quattro anni”», V. SOLOV'EV, *La Russia e la Chiesa universale*, La Casa di Matriona, Milano 1989, 65.

⁸ PAOLO VI, Lettera enciclica *Ecclesiam suam* (6 agosto 1964), in EV 2, 163-210.

⁹ «Paolo VI invitò ad ampliare l'appello al rinnovamento, per esprimere con forza che non si rivolgeva solo ai singoli individui, ma alla Chiesa intera. Ricordiamo questo testo memorabile che non ha perso la sua forza interpellante: “La Chiesa deve approfondire la coscienza di se stessa, meditare sul mistero che le è proprio. [...] Deriva da questa illuminata e operante coscienza uno spontaneo desiderio di confrontare l'immagine ideale della Chiesa, quale Cristo vide, volle e amò, come sua Sposa santa e immacolata (Ef 5,27), e il volto reale, quale oggi la Chiesa presenta. [...] Deriva perciò un bisogno generoso e quasi impaziente di rinnovamento, di emendamento cioè dei difetti, che quella coscienza, quasi un esame interiore allo specchio del modello che Cristo di sé ci lasciò, denuncia e rigetta”. Il Concilio Vaticano II ha presentato la conversione ecclesiale come l'apertura a una permanente riforma di sé per fedeltà a Gesù Cristo: “Ogni rinnovamento della Chiesa consiste essenzialmente in un'accresciuta fedeltà alla sua vocazione. [...] La Chiesa peregrinante verso la meta è chiamata da Cristo a questa continua riforma, di cui essa, in quanto istituzione umana e terrena, ha sempre bisogno” (*Unitatis redintegratio*, n. 6). Ci sono strutture ecclesiali che possono arrivare a condizionare un dinamismo evangelizzatore; ugualmente, le buone strutture servono quando c'è

tuale economia della salvezza: non esiste un momento in cui i cristiani possano dire che hanno ormai compiuto la missione o l'hanno già organizzata in modo definitivo, per cui da tale momento in poi sia sufficiente soltanto mantenerla. In pratica, per convertirsi bisogna contemplare nuovamente ciò che Dio ha pensato per la Chiesa *alla fine*, contemplare la Chiesa nel suo stato finale, e rendersi conto della distanza che c'è tra il fine e l'attuale vita della Chiesa. Chi dimentica come sarà la Chiesa alla fine non saprà mai in quale luce esaminarsi, e la conversione rimarrà uno sterile desiderio di «fare diversamente» privo di conseguenze durevoli.

Più avanti, nel testo del Papa, si ha l'impressione che il rinnovamento prospettato sia motivato principalmente dalla missione e non dal fine (cf. EG 27). In realtà, però, non è così, per due ragioni.

– In *primo luogo*, perché la sua visione della fedeltà alla vocazione non consiste nello svolgimento ottuso – né autosufficiente – di determinate attività comandate da Cristo. La vocazione viene indicata dal fine e dalla missione: non soltanto dal fine (la santità), né soltanto dalla missione, ma da entrambi. Infatti, l'idea di missione che ha il Papa è inseparabile dal fine e non si può limitare all'evangelizzazione delle persone o alla *plantatio Ecclesiae*.

– In *secondo luogo*, perché sappiamo che al Vaticano II il rinnovamento e la riforma erano sì orientati alla santità della Chiesa, ma anche alla missione. Entrambi i motivi compaiono nei testi conciliari e, in realtà, sebbene sia possibile sottolineare più l'uno che l'altro, non si possono dissociare: nessuna riforma è finalizzata solo all'efficacia missionaria, né a una santità scollegata dal servizio agli altri.

Su un altro versante, quando il Santo Padre in EG 26 si riferisce alla necessaria riforma delle strutture umane della Chiesa,¹⁰ le considera come

una vita che le anima, le sostiene e le giudica. Senza vita nuova e autentico spirito evangelico, senza «fedeltà della Chiesa alla propria vocazione» qualsiasi nuova struttura si corrompe in poco tempo» (EG 26).

¹⁰ Il termine «strutture» applicato alla Chiesa vuol significare le diverse organizzazioni e attività in cui la Chiesa si presenta, che trascendono le persone concrete, e non ha la pretesa di identificare la struttura organica (al singolare) che la Chiesa di Cristo presenta permanentemente nella storia. Perciò, anche se la struttura fondamentale della Chiesa esiste concretamente in strutture storiche ben determinate, non s'identifica con queste, cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Temi scelti di ecclesiologia* (7 ottobre 1985), cap. 5.1, in EV 9, 1711-1712.

un elemento alquanto ambiguo, che riceve la sua bontà dalla vita e dallo spirito che lo vivifica, e non dalla missione o dalla necessità per la quale è stato creato. Siamo in un contesto molto diverso dalla dialettica strutturalista degli anni '20 e '30 (nella teologia protestante) e degli anni post-conciliari (nella teologia cattolica). Per il Papa le strutture servono al fine e qualsiasi surrogato del fine, identificandolo nella preservazione delle strutture concrete attuali, è una tentazione da evitare, come già Benedetto XVI aveva segnalato durante il suo ultimo viaggio in Germania. La direzione indicata da papa Francesco consiste nel primato della vita divina nella sua pienezza, già misteriosamente presente, anche se con tante limitazioni, nella Chiesa che cammina sulla terra. Perciò, grazie a una vita cristiana autentica, le strutture possono servire adeguatamente la missione e, all'occorrenza, rinnovarsi. La dimensione spirituale presente nella visione del Pontefice è fondamentale per poter uscire dai discorsi tesi all'ottimizzazione della missione o polarizzati sulla significatività della Chiesa per l'uomo moderno.

3. Le tentazioni che la Chiesa trova nel cammino verso la sua pienezza, viste alla luce del rapporto tra fine e missione

L'immagine di Chiesa presente nell'*Evangelii gaudium* è quella del popolo di Dio che cammina sulla terra, tra consolazioni di Dio e difficoltà interne ed esterne; un'immagine che ricorda chiaramente LG 8c-d e 9c (cf. EG 80 e 111-114). Una Chiesa sempre in contatto con Dio, ma che deve sopportare difficoltà e superare ostacoli. Tuttavia papa Francesco aggiunge a questo popolo un vissuto comunitario, di carattere familiare o, comunque con una qualità di rapporti che resiste all'individualismo che dissolve la società attuale, specialmente in alcuni Paesi. Questa «comunione» è più una caratteristica morale, un modo di vivere, che una nozione sociale stabile o una vera e propria definizione di Chiesa. L'accento è messo sui rapporti personali, sull'integrazione e sulla comune filiazione nei confronti di Dio Padre (cf. EG 47 e 67, tra altri luoghi).

Si potrebbero indicare diverse ragioni per questa enfasi di papa Francesco, ma per il nostro proposito basta indicarne due: il momento storico che viviamo e il rapporto tra il fine e la missione della Chiesa. Il Papa è cosciente delle difficoltà in cui volge la società attuale. Infatti, se nel pontificato di Benedetto XVI occorreva recuperare la ragione grazie all'aiuto della fede, nell'*Evangelii gaudium* di Francesco si tratta di recupe-

rare i legami sociali naturali, logorati da tre secoli di individualismo liberale, attraverso il vissuto comunitario cristiano, anch'esso bisognoso di un rinnovamento nella carità (cf. EG 78 e 92). Perciò il Pontefice afferma che il problema del male annidato nelle strutture della società non si può risolvere soltanto attraverso un comportamento individuale virtuoso, perché è la stessa società consumistica che deve essere modificata: da un insieme di egoismi associati si deve passare all'attenzione agli altri, specialmente ai deboli. Il vissuto comunitario della Chiesa – che non si identifica con la struttura della Chiesa né si discosta dialetticamente da essa – riveste, così, una grande importanza. Esso è fondato sul destino finale della Chiesa, in certo modo anticipato e fonte di speranza, e realizzato nella vita della Chiesa in un modo sempre migliorabile e con difficoltà. Le mancanze trovate non devono scoraggiare nessuno, né devono essere occasione di cercare di anticipare la condizione finale della Chiesa elevando barriere che favoriscono la chiusura egoistica, limitano la missione ecclesiale e, in fin dei conti, hanno un sapore di donatismo o di gnosticismo (cf. EG 91-92). Dunque, il vissuto comunitario, che normalmente è ritenuto come elemento di continuità tra questa economia salvifica e la pienezza finale, viene considerato qui con una dimensione missionaria che, realizzandosi, lo perfeziona. Il donatismo e lo gnosticismo, invece, vengono letti come atteggiamenti di alcune persone o gruppi che sono conseguenza dell'anticipazione indebita del vissuto finale all'attuale economia della salvezza, presentandosi così come uno dei casi di confusione tra fine e missione.

La seconda ragione dell'attenzione di papa Francesco alle persone e ai rapporti tra le persone nella Chiesa è quella di evitare un'idea di Chiesa polarizzata sulle strutture, sulle cose penultime. Il Papa non è tanto interessato a spiegare il senso delle strutture quanto a incoraggiare direttamente il vissuto cristiano, perciò egli offre una visione più spirituale della Chiesa (cf. EG 111-114). Il primo richiamo che viene in mente quando pensiamo al binomio strutture-persone è l'opposizione romantica tra la logica dell'istituzione e quella della persona, che ha certamente qualcosa di vero. Infatti, nella storia dell'umanità non sempre la logica dell'istituzione è stata al servizio delle persone alle quali era rivolta. Un esempio paradigmatico lo offre Giovanni quando svela il pensiero del Sinedrio secondo cui è bene che un giusto muoia per la sopravvivenza del regime vigente tra Israele e l'Impero Romano (cf. Gv 11,49-50). Alla fine del Settecento e nell'Otto-

cento la reazione a simili abusi fu propugnata dal liberalismo attraverso il richiamo all'autonomia della persona nei confronti della società, dello stato e di qualsiasi forma organizzativa, anche se spesso con accenti polemici e talvolta esagerati, quando veniva dimenticata la natura sociale dell'uomo. Presto ci si accorse che il liberalismo cadeva nella stessa tentazione che cercava di scongiurare.

Anche oggi il Papa avverte del pericolo di cadere nella logica della preservazione delle strutture storiche e concrete della Chiesa. La tentazione più forte è quella di guardare tali strutture alla luce del bene, per esempio, considerandole collegate alla missione divina ricevuta in un modo così stretto da conferire loro un decisivo carattere di realtà ultime. La predicazione di Giovanni Battista agli ebrei che venivano da lui mette in guardia dalla falsa sicurezza di avere Abramo come padre, come se ciò dispensasse dalla necessità di penitenza e di conversione. La risposta del Precursore va proprio al nocciolo della questione: Dio può suscitare «figli d'Abramo» dalle pietre (cf. Lc 3,8), il che significa che la salvezza viene da Dio e non dalla «padronanza», o dal «dominio» dei mezzi. L'appartenenza al popolo eletto è in se stessa qualcosa di santo, definitivo¹¹ e pieno di promesse. Ma essa non può essere considerata una «garanzia di salvezza» che rende buone tutte le azioni e le imprese di chi ne beneficia, dispensando dall'impegno di una continua conversione e dell'apertura alla vita con Dio e con gli altri. L'immagine impiegata da Giovanni il Battista, per cui l'azione di Dio può fare in modo che una pietra diventi un figlio di Abramo, non è l'attestazione dell'arbitrarietà divina, bensì l'affermazione della necessaria distinzione tra salvezza e mezzi della salvezza; la consapevolezza della relativa povertà dei mezzi rispetto a ciò per cui sono stati predisposti, e della trascendenza del fine sui mezzi.

Quando ci si rende conto di questa tentazione, si comprende meglio l'avvertimento del Papa sul pericolo di impostare l'evangelizzazione secondo il paradigma del «bicchiere pieno», cioè di pensare che l'azione missionaria sia possibile soltanto quando si realizzano determinate condizioni di santità, di spiritualità personale, o si verificano quelle circostanze che possono – presumibilmente – garantirle. Si tratta di uno dei modi di ridurre la

¹¹ La definitività, ovviamente, va intesa secondo le due alleanze: la prima, che ha costituito il popolo d'Israele, è un dono di Dio definitivo e senza pentimento (cf. Rm 11,28-29); la seconda ha una definitività costruita sulla precedente e la perfeziona.

portata della missione, un modo di dominarla e, al contempo, di chiudersi a una conversione missionaria; è una tentazione di stampo donatista (cf. EG 121). Lo stesso avvertimento si può applicare all'atteggiamento pelagiano, che il Papa identifica con l'attaccamento a forme del passato che, a torto, si ritengono fonti della salvezza e si padroneggiano con spirito di superiorità nei confronti degli altri (cf. EG 93-94); in pratica, si tratta di una riduzione della missione a determinati tipi di azione o di opere, che è causata da una distinzione tra fine e missione della Chiesa molto carente.

Un'altra tentazione è quella di dare agli elementi permanenti voluti da Dio nella sua Chiesa un fine diverso da quello per cui il Signore li ha donati alla Chiesa, in pratica, servendosi di essi per un fine penultimo e dimenticando il loro rapporto con il fine ultimo. Un esempio eclatante di tale distorsione si trova nella prima tentazione del diavolo a Gesù, in cui gli viene suggerito di usare la propria condizione di Figlio di Dio per sfamarsi. Si trattava di soddisfare una vera necessità umana, legittima, servendosi dal potere divino. Anche nella seconda tentazione, narrata da Matteo, e nella terza raccontata da Luca (Mt 4,5-7; Lc 4,9-12), il punto focale è l'uso della parola di Dio – che in se stessa è un dono santo – per anticipare i tempi di Dio secondo una logica umana: si tratta di esercitare la missione in un modo diverso da quello prospettato da Dio, giustificandolo con la Parola dello stesso Dio. Come si vede, anche le cose più sante, possono essere usate per fini penultimi (al servizio di se stessi) e la missione può essere impostata e vissuta male.¹² Nella pratica ciò può essere evitato soltanto attraverso una spiritualità che nasca dalla percezione del fine ultimo e non solo dalla missione, come si può cogliere nelle parole del Papa con cui denuncia la «mondanità spirituale»:

La mondanità spirituale, che si nasconde dietro apparenze di religiosità e persino di amore alla Chiesa, consiste nel cercare, al posto della gloria del Signore, la gloria umana e il benessere personale. È quello che il Signore rimproverava ai farisei [...] Si tratta di un modo sottile di cercare «i propri interessi, non quelli di Gesù Cristo» (Fil 2,21) (EG 93).

Questa tentazione non si può smascherare a partire dalla sola missione ecclesiale, perché essa non nega la missione, bensì lo scopo della missio-

¹² Riferendosi agli operatori pastorali papa Francesco afferma: «Il problema non sempre è l'eccesso di attività, ma soprattutto sono le attività vissute male, senza le motivazioni adeguate, senza una spiritualità che permei l'azione e la renda desiderabile» (EG 82).

ne. La tentazione del fariseo non è quella di fare ciò che non è permesso dalla legge di Dio, ma di farlo con uno spirito, un cuore e un fine che non sono quelli voluti da Dio (la sua gloria). Così, nell'*Evangelii gaudium*, papa Francesco unisce, attraverso la spiritualità, il fine e la missione, offrendo una risposta a questa tentazione di separarli (cf. EG 94-97).

4. Conclusione

In questo documento ci troviamo di fronte al rinnovamento del grande tema ecclesologico del popolo di Dio e non a un semplice recupero di tale tema, che avrebbe riportato l'ecclesiologia alle questioni di cinquant'anni fa. Il rinnovamento consiste in una considerazione del popolo di Dio nel suo vissuto di comunione, una comunione molto collegata a ciò che la vita ecclesiale è nella sua ricchezza attuale e a ciò che sarà, trasfigurata, nella pienezza finale. La qualità dei rapporti tra i cristiani, nella consapevolezza della comune filiazione e della fratellanza suscitata dallo Spirito di Cristo, non si cristallizza in una tipologia specifica, perché può sempre aprirsi di più grazie alla novità perenne della Trinità e può essere creativa di fronte alle sollecitazioni dell'umanità di ogni epoca.

Possiamo affermare che il Pontefice riesce a distinguere senza separare il fine dalla missione della Chiesa attraverso una visione del popolo di Dio più collegata alla spiritualità e più attenta alle sfide dei cristiani. Raggiunge lo stesso obiettivo grazie a una migliore percezione del fine, di ciò che la Chiesa sarà, e attraverso una considerazione del rapporto tra la missione, il fine e la vita della Chiesa (e dei cristiani nel loro insieme).

Come si è visto, con ciò egli evita le tentazioni gnostica, pelagiana e donatista, fondate sull'indebito anticipo del fine all'attuale economia salvifica. Il Papa riesce, inoltre, a smascherare il fariseismo consistente nella fiducia ottusa nel compito ricevuto, nel dominio della verità e dell'azione, nella convinzione che il possesso – il dominio – del fine si raggiunga attraverso il possesso dei mezzi, con la conseguente confusione tra fine e missione, un errore sempre in agguato nella vita della Chiesa. A mio avviso, con la sua visione maggiormente spirituale, il Papa ha offerto all'ecclesiologia un aiuto che avrà notevoli conseguenze nel futuro, perché sblocca il circolo vizioso che legava troppo strettamente ogni visione di Chiesa all'impostazione della missione, senza un sano rapporto con il fine della Chiesa stessa.



KRZYSZTOF NYKIEL – MANLIO SODI – PAOLO CARLOTTI
SABATINO MAJORANO – AGOSTINO MONTAN – SOFIA TAVELLA

DIVORZI - NUOVE NOZZE CONVIVENZE

Quale accompagnamento ministeriale e pastorale?



 IF PRESS

THE MONASTIC FACE OF THE NEW EVANGELIZATION: A MONK IN DIALOGUE WITH ARCHBISHOP ROWAN WILLIAMS

JEREMY DRISCOLL, OSB

PATH 13 (2014) 331-341

In this essay I want to bring three conversation partners together: Archbishop Rowan Williams in the address that he delivered to the Synod on the New Evangelization when he was still the Anglican Archbishop of Canterbury; myself, a monk, reacting to that address precisely as a monk; and Pope Francis in his apostolic exhortation that followed the Synod, *Evangelii gaudium*.¹

It was my privilege to participate, as an invited theologian, in the Synod on the New Evangelization held in the Vatican from October 7-28, 2012. For years now, simply because I am by profession both a monk and a theologian, I have been considering what the specificity of a monastic contribution might be in the effort of the whole Church to undertake a New Evangelization. Naturally, participating in the Synod was a rich and rewarding experience; and most of its details did not in any direct way concern monastic life. But there was one experience that especially moved me and touched me precisely as a monk thinking about New Evangelization. It was the address delivered by Archbishop Rowan Williams to the whole assembly of the Synod in the presence of the Holy Father, Benedict XVI. This was a beautifully crafted address, full of wisdom and insight. I found in his words help in thinking about ancient monastic values and practices

¹ FRANCIS, Apostolic Exhortation *Evangelii gaudium* (November 24, 2013) (EG), in http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (09.26.2014).

in a fresh way – the “new ardor, the new methods, the new expressions” which monks must also find as they participate in the New Evangelization. I want to summarize here some of his main points. He was not speaking directly to monks. And so, as I summarize him, I react as a monk might to his various points.² I want also to enter this dialogue by beginning with some inspiring remarks from Pope Francis’ *Evangelii gaudium*. That exhortation, of course, had not been written at the time my imagination was so sharply sparked by Archbishop Williams, but many of Pope Francis’ words combine well with what the Archbishop was suggesting a year before the publication of the exhortation, and they are a useful door through which to enter upon a systematic dialogue with the Archbishop’s address.

1. Through the Door of *Evangelii gaudium*

In EG 164, Pope Francis says:

The *kerygma* is trinitarian. The fire of the Spirit is given in the form of tongues and leads us to believe in Jesus Christ who, by his death and resurrection, reveals and communicates to us the Father’s infinite mercy.

As we will shortly see, what Archbishop Williams is urging shows us a way of prayer that will take us deeply into this trinitarian mystery. Shortly after this, the Pope adds: “Jesus Christ loves you; he gave his life to save you; and now he is living at your side every day to enlighten, strengthen and free you”. The Pope is presenting this as the central message of the *kerygma*. Archbishop Williams will show concrete steps to making “at your side every day to enlighten, strengthen and free you” a reality.

In EG 165 Pope Francis says:

All Christian formation consists of entering more deeply into the kerygma [...] It is the message capable of responding to the desire for the infinite which abides in every human heart.

Archbishop Williams is urging ways of deeper entry into the trinitarian mystery and forcefully preaching that in Jesus Christ the desires of the

² The Archbishop’s talk can be found at his website: The paragraphs are numbered, and my citations give the number of the paragraph cited. See <http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/2645/archbishops-address-to-the-synod-of-bishops-in-rome> (09.26.2014).

human heart are at last met. The tone of his Synod address is similar to what Pope Francis next says; namely, that the *kerygma*

...has to express God's saving love which precedes any moral and religious obligation on our part; it should not impose the truth but appeal to freedom; it should be marked by joy, encouragement, liveliness and a harmonious balance which will not reduce preaching to a few doctrines which are at times more philosophical than evangelical.

The Pope then mentions "certain attitudes which foster openness to the message: approachability, readiness for dialogue, patience, a warmth and welcome which is non-judgmental". I as a monk observe here that although monasteries are frequently involved in direct announcement of the *kerygma*, in fact, in many cases what can be attractive about a monastery is that the message of Christ is not necessarily directly announced, but just the fact that the monastery simply exists in its own right. The monastery itself *is* the "word" of evangelization. It offers not so much the propositional content of Christian faith, but rather relationships with other human beings and with the divine dimension which life in Christ makes possible.

When in EG 167 Pope Francis speaks about the importance of employing the *via pulchritudinis* in every form of catechesis, he wants to show that proclaiming Christ is

something beautiful, capable of filling life with new splendour and profound joy, even in the midst of difficulties. [...] a renewed esteem for beauty [is] a means of touching the human heart and enabling the truth and goodness of the Risen Christ to radiate within it.

Archbishop Williams shows how deepening ways of prayer are themselves a way of beauty and consequently attractive, and I will argue that monasteries must renew their ardor to show the same.

In EG 168 Pope Francis says:

...it is helpful to stress again and again the attractiveness and the ideal of a life of wisdom, self-fulfilment and enrichment. In the light of that positive message, our rejection of the evils which endanger that life can be better understood.

The Archbishop's talk does not shrink from challenging the deep moral evils of our time and the discipline that is needed to counteract

these, but I think that he very successfully evoked what Pope Francis calls “the attractiveness of a life of wisdom”. Monasteries are surely called upon to evoke the same.

2. Archbishop Rowan Williams at the Synod

But let us turn now to a more systematic examination of what was said by Archbishop Williams that day in the Synod Hall. He placed his remarks in the context of the Second Vatican Council, the fiftieth anniversary of whose opening was being observed during the Synod. He noted that the Council was in many ways a “rediscovery of *evangelistic* concern and passion, focused not only on the renewal of the Church’s own life but on its credibility in the world” (n. 2).

2.1. *A Renewal of Christian Anthropology*

He went on to develop what he considers one of the most important aspects of the theology of the Council; namely, a Renewal of Christian Anthropology. Rooted, according to him, in thinkers like Henri de Lubac and Jacques Maritain, the Council recovered a stronger sense of the significance of the fact that human beings are made in God’s image and that grace can and does perfect that image so long overlaid by sin. “In such a light,” the Archbishop said, “to proclaim the Gospel is to proclaim that it is at last possible to be properly human...” (n. 3).

If, however, we are to speak of anthropology as a significant part of the Council’s teaching, it is important to clarify that this does not mean that we are replacing the evangelistic task by a program of humanization. No, rather, he says, “It is the faith itself that shapes the work of humanizing and the humanizing enterprise will be empty without the definition of humanity given in the Second Adam” (n. 4). Pope Francis says virtually the same in other words at EG 178:

The very mystery of the Trinity reminds us that we have been created in the image of that divine communion, and so we cannot achieve fulfilment or salvation purely by our own efforts. From the heart of the Gospel we see the profound connection between evangelization and human advancement, which must necessarily find expression and develop in every work of evangelization.

Archbishop Williams notes that faith could develop the anthropological question in any number of directions, but he concentrates on one in particular. Good patristic theologian that he is, he develops a dimension that is profoundly christological and trinitarian, relying, without saying so, on the implications of the theological decisions taken by the first four great Ecumenical Councils. He begins:

To be fully human is to be recreated in the image of Christ's humanity; and that humanity is the perfect human "translation" of the relationship of the eternal Son to the eternal Father, a relationship of loving and adoring self-giving, a pouring out of life towards the Other (n. 5).

This is an extremely rich and suggestive formulation. It is a description of what he earlier called "being properly human". He goes on to call it "a contemplative humanity", meaning by that the Son's selfless attention to his Father is an adoring gaze and a being gazed upon in love. The new humanity announced by Christian faith is that human beings are invited into this divine gaze of love through the human nature that the divine Son has assumed. Grasping the new humanity in these terms and at this depth is surely a part of the new ardor and new expression that New Evangelization wants to promote, and surely a monastery ought to be place where the task is engaged on this deep level.

2.2. *Discipline, Formation, Practice*

Growing into this new humanity is a process. It requires discipline, formation, practice – things that monks presumably know about. Christ's own contemplation of the Father is to be a model for our humanity. It is, the Archbishop says: "To be open to all the fullness that the Father wishes to pour into our hearts" (n. 6). But how can such openness come about in a humanity prone to being closed to it? The Archbishop suggests that what is needed are "minds made still and ready to receive". As a monk, I pause on this phrase. Monks would do well to borrow these words for the development of a vocabulary of "new expressions" which the New Evangelization within monasticism is searching for. Would we not renew our "ardor" by sharpening our monastic practices in such a way as, first, to be sure our own minds are stilled and ready to receive, and then, by creating spaces in our monasteries where others can receive the same from us?

Something else is required, our Anglican friend says, to enter into the process of passing over to this new humanity; namely, that “our self-generated fantasies about God and ourselves [be] reduced to silence”. This is strong language, and it comes out of the best of the traditions around contemplative prayer rooted in various of the monastic movements. This is an enormous spiritual task, needed perhaps more than ever in our times. “Self-generated fantasies about God” is a very vivid way of expressing the problem corrected and overcome by God’s revelation in Christ Jesus. To enter and occupy this new vision of God requires that other versions of God – versions generated by our own self-generated fantasies – be silenced. Silencing mistaken versions of God, silencing them at their roots – I find here once again a place where monasticism is called to make a contribution and where it has in its tradition of practices and prayer the resources to do so. We need to take up this wisdom, this treasure, with fresh vigor and find new methods for sharing it. Williams says:

With our minds made still and ready to receive, with our self-generated fantasies about God and ourselves reduced to silence, we are at last at the point where we may begin to grow (n. 6).

I used the triad discipline, formation, practice. Those are the kinds of words that at first glance can seem dour, and monastic life becomes dour if we lose track of why we engage in these, for asceticism is not a value in itself but only in relation to the goal toward which it leads us. The contemplative humanity that models itself on the incarnate Son’s contemplation of the Father’s love for him and his love for the Father is something that is in fact utterly attractive and gives energy, purpose and direction to any life. It is, to use still other words from this stirring presentation, “a humanity so delighted and engaged by the glory of what we look towards that we are prepared to embark on a journey without end to find our way more deeply into it, into the heart of the trinitarian life” (n. 6). I think this is what monks want to be. I think this is the sort of person we want to call to our monasteries. I think this is what would render a monastery itself to be the “word” of evangelization. It is a community of people who “are prepared to embark on a journey without end to find [their] way more deeply [...] into the heart of the trinitarian life”.

2.3. *A Contribution from the Early Church's Monastic Tradition*

Having got this far, Williams next turns to the monastic tradition in the early Church. At first he does not call it monastic but simply “early Church”. Nonetheless, the ideas he briefly summarizes and uses to make his next point are in fact the structures of thought that undergird the desert monasticism and Cappadocian trinitarian theology that are combined in the very influential theological-monastic synthesis of Evagrius Ponticus. Williams probably did not want to say all that to bishops gathered in Synod from every part of the world. It might have distracted them and tempted them to think that he was getting too far afield. But it is an observation that monks should be able to make about what he does at this point in his talk. The fact that he so ably summarizes monastic practices and displays their relevance for the whole Church very much caught my attention as someone wanting to reflect on the specificity of the monastic contribution.

What does Williams next do with the monastic tradition toward which he has turned? He is urging what he has called a “contemplative humanity”. And now he wants to specify that we are not talking about “some private religious experience that will make us feel secure or holy”. Instead, contemplative humanity that is in the pattern of Christ’s self-forgetful gaze toward his Father causes us in fact to be able at last to look at one another and at the whole of creation in truth. It was the monastic tradition that bequeathed to the whole Church the spirituality of what was necessary to arrive at this truthful looking on one another and on the creation. There are three basic steps or categories. First, there is what Williams calls “learning to discipline our greedy instincts and cravings”. With this language he is referring to the whole ascetical project of monastic life. Unable to go into it in any detail in his relatively short address to the Synod, he was nonetheless drawing attention to it as a constitutive element of what is needed in the process of growing into this new humanity that the Gospel proclaims. I am suggesting that it is for us monks to recognize that this element needed by the whole Church and the world is in principle at least what our tradition considers fundamental; namely, “learning to discipline our greedy instincts and cravings”.

Such discipline, however, is not an end in itself. It leads somewhere. It leads to a second step, identified here by the Archbishop, completely in line with Evagrian teaching, as “the natural contemplation that perceived and venerated the wisdom of God in the order of the world and [allows] us

to see created reality for what it truly [is] in the sight of God". Surely this could be a monastic contribution to something sorely needed in our times: a regard for one another and for the natural world that is rooted in the truth of what God created and why God created in the first place. Creation – certainly not for exploitation and dominance, but rather for communion, a communion that mirrors the very communion of the trinitarian relations.

This is why natural contemplation of the created order leads in a third step seamlessly into what Evagrius and Rowan Williams with him call simply "theology". "True theology [that is] the silent gazing upon God that is the goal of all our discipleship" (n. 7). This is a point of arrival in Williams' development so far, and from it he forms an important conclusion. He says, "In this perspective, contemplation is very far from being just one kind of thing that Christians do: it is the key [...] to the essence of a renewed humanity that is capable of seeing the world and other subjects in the world with freedom" (n. 8). Why the word "freedom" here? His expansion on the word should catch the attention of monks, for it is what monastic practices are designed precisely to deal with. He means "freedom from self-oriented, acquisitive habits and the distorted understanding that comes from them". And why is it important that monks try to renew the ardor with which they make the contribution of this monastic wisdom to the Church and world? I use the Archbishop's expressions:

To put it boldly, contemplation is the only ultimate answer to the unreal and insane world that our financial systems and our advertising culture and our chaotic and unexamined emotions encourage us to inhabit. To learn contemplative practice is to learn what we need so as to live truthfully and honestly and lovingly. It is a deeply revolutionary matter (n. 8).

2.4. *Contemplative Practice and the New Evangelization*

We are following the Archbishop of Canterbury's lead here in describing a new humanity, the process of "becoming a new person, a person in communion with God and others through Jesus Christ". He insists that "contemplation is an intrinsic element in this transforming process", and his address to the Synod was in effect an appeal – I do not think it would be exaggerated to call it a plea – not to lose sight of this contemplative dimension that must underlie the more practical and concrete initiatives more

immediately associated with the New Evangelization (n. 9). In this plea for contemplation he comes again to a development of its trinitarian dimensions, and his patristic background once more shows itself. The contemplation he urges is a practice that would “allow the prayer of Christ, God’s own relation to God, to come alive in me”. He continues:

Invoking the Holy Spirit is a matter of asking the third person of the Trinity to enter my spirit and bring the clarity I need to see where I am in slavery to cravings and fantasies and to give me patience and stillness as God’s light and love penetrate my inner life (n. 10, 11).

I think he is perfectly articulating the monastic tradition in talk like this. He hands monks on a platter compellingly crafted “new expressions” to which they must give concrete embodiment in the lives of their monasteries.

“The prayer of Christ coming alive in me” – here is a blunt theological statement of what we are doing hour after hour in our monastic choir as we sing the various hours. Invoking the Holy Spirit to purify me as I pray that he may “give me patience and stillness as God’s light and love penetrate my inner life” – I would advise novices with words like these. But all monks are always novices. So is the Church and world that look to monks in hopes that the archetypal figure of the monk will make the contribution particularly suited to it in the society of Church and world. At the end of each of their chanted psalms and canticles, monks bow low and praise the Holy Trinity. Done with renewed ardor, they would surely be reminded every time that in the choir the prayer of Son comes alive in each of them, the Holy Spirit gives to each stillness and knowledge, the Father is known and glorified through the Son and in the Holy Spirit. This is the gazing upon God that is the goal of our discipleship – and that goal converges with the goal of the New Evangelization.

2.5. On the Periphery of Institution and Hierarchy

One more feature of the Archbishop’s talk can help to stimulate our reflection about monastic communities and the kind of roles they might be asked to play in the future of the New Evangelization. It is an observation that he makes about new and renewed religious communities, and although his examples of such communities are not primarily monastic, we can hear his remarks as at least potentially applying to us. He says:

Those who know little and care less about the institutions and hierarchies of the Church these days are often attracted and challenged by lives that exhibit something of this. [this = “the humanity we have discovered in our contemplative encounter”.] It is the new and renewed religious communities that most effectively reach out to those who have never known belief or who have abandoned it as empty and stale.

As examples he mentions Taizé, Bose, Sant’ Egidio, the Focolare, Comunione e Liberazione. What they all have in common, he says, is that they “offer a discipline of personal and common life that is about letting the reality of Jesus come alive in us”. In fact, throughout the world many monasteries, especially those with schools but also those with other activities, find themselves fairly closely involved with “the institutions and hierarchies of the Church”. This is obviously something good because sustained involvement helps them to understand deeply their sense. But monks would do well not to forget what is being pointed out here about the monastic potential for attracting “those who know little and care less” about the institutions.

In *Evangelii gaudium* Pope Francis shares such sentiments about how the Church as institution is perceived:

The Church, as the agent of evangelization, is more than an organic and hierarchical institution; she is first and foremost a people advancing on its pilgrim way towards God. She is certainly a mystery rooted in the Trinity, yet she exists concretely in history as a people of pilgrims and evangelizers, transcending any institutional expression, however necessary (EG 111).

Especially the potential of monastic hospitality shows itself in this dimension. If monks renew their own ardor for living the life and if their doors are open to any and all seekers of the spiritual dimensions of existence, what could be attractive in monastic communities for them would be the witness of – Williams provides once again a fresh expression – “a discipline of personal and common life that is about letting the reality of Jesus come alive in us” (n. 12). Certainly that says in a fresh way what life in a monastic community is all about.

3. Conclusion

I have summarized a good deal, though not all, of the Archbishop of Canterbury’s address to the bishops of the Roman Catholic Church gathered

in synod. As I mentioned, during the Synod I was very much struck by the force of his presentation; and I found my monastic imagination entirely engaged. I have tried to indicate some of that here. In the Synod Hall there was a palpable spiritual energy that could be felt after the delivery of this address, and it expressed itself in a beautiful, lively exchange between the Archbishop and some of the Synod fathers who shared their reactions on the floor of the whole assembly. If I am correct in discerning the monastic underpinnings of this address, or in any case, the compatibility of its contents with the monastic life, then I don't think it would be incorrect to interpret the enthusiastic reaction of the Synod fathers as an expression on their part of a desire for what monks may be particularly well suited to offer to Church and world, whether they recognize the monastic source or not.

Archbishop Williams finished with a reminder that could well serve as a reminder to all involved in the New Evangelization. When we hear the term New Evangelization, there can a temptation to think too quickly that the task is new programs and more innovative planning. Eventually it probably is. But the Archbishop reminds us that

...evangelisation is always an overflow of something else – the disciple's journey to maturity in Christ, a journey not organized by the ambitious ego but the result of the prompting and drawing of the Spirit in us.

Not the ambitious ego, he says. New Evangelization is more than just the “next best thing” in the Church. Of course, we want “once again to make the Gospel of Christ compellingly attractive to men and women of our age”. But if that is to happen with any authenticity and durability, it surely cannot be something produced by the ambitious ego. Rather, it will come from our being in renewed and ardent touch with what makes the Gospel compelling to ourselves. I borrow Rowan Williams' final words to the Synod and apply them more broadly to all who would think about and discuss the New Evangelization:

So I wish you joy in these discussions – not simply clarity or effectiveness in planning, but joy in the promise of the vision of Christ's face, and in the fore-shadowings of that fulfillment in the joy of communion with each other here and now (n. 17).

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

«RELAZIONE»?
UNA CATEGORIA
CHE INTERPELLA



a cura di
MANLIO SODI - LLUÍS CLAVELL



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

LA CONVERSIÓN MISIONERA, FUENTE DE LA REFORMA DE LA IGLESIA EN *EVANGELII GAUDIUM*

CARLOS MARÍA GALLI

PATH 13 (2014) 343-355

La elección de Francisco, primer obispo de Roma y Papa latinoamericano, muestra que el viento de Dios sopla con fuerza en el pueblo de Dios en y desde el Sur. La novedad de su ministerio petrino, expresada en muchos acontecimientos, se condensa en la exhortación *Evangelii gaudium* (EG). Este pontificado reformador y misionero hunde sus raíces tanto en la figura singular de Jorge Mario Bergoglio como en su arraigo en la Iglesia latinoamericana y en el proyecto misionero de la V Conferencia General del Episcopado de América Latina y El Caribe celebrada en 2007 en Aparecida (A). También, en su compenetración con la incipiente pero promisoría teología argentina postconciliar.

Un punto central de la exhortación es el llamado a la *conversión misionera* (EG 30) como la apertura necesaria para que la Iglesia entre en «una permanente reforma de sí por fidelidad a Jesucristo» (EG 26). Para desarrollar el tema presento a Francisco como un icono pastoral de nuestra Iglesia en el corazón de la urbe (1); sintetizo la dinámica de *Evangelii gaudium* (2); considero al pueblo de Dios como sujeto de la misión (3); analizo la conversión misionera como fuente de reforma eclesial (4); y me remonto a la fuente primera de toda renovación: la ternura del amor de Dios (5).

1. Francisco, de la periferia del *orbe* al corazón de la *urbe*

Interpretar el sopro de Dios en esta hora de la Iglesia y del mundo es un ejercicio de la profecía, es decir, del conocimiento de la fe que discierne

lo que gesta Dios en la historia. Estamos llamados a auscultar los signos de los tiempos desde el Evangelio. La conciencia histórica percibe en los hechos presentes no sólo los frutos del pasado sino los signos de un futuro que «se está gestando».¹

El eje político-cultural del mundo se movió durante siglos en torno al Mar Mediterráneo y, después, alrededor del Océano Atlántico. Sin dejar esos escenarios, el siglo XXI gira hacia el Océano Pacífico, en cuyas orillas están tanto América como Asia. En el plano lingüístico, el castellano es la lengua más hablada en el catolicismo, la segunda en el Occidente y la cuarta en el mundo: inglés, chino mandarín, bengalí, español. El 90% de los hispanohablantes vivimos en América.

El 68% de los católicos vive en los continentes del Sur. En cien años se ha dado una inversión en la composición del catolicismo. En 1910 el 70% de los bautizados católicos vivía en el Norte (65 en Europa) y 30% en el Sur (24 en América Latina). En 2010 el 32% vivía en el Norte (24 en Europa, 8 en Norteamérica) y el 68% en el Sur: 39% en América Latina, 16 en África, 12 en Asia, 1 en Oceanía. En América Latina vive la Iglesia con más historia común, más población y mayor integración. J.M. Bergoglio expresó siempre su pertenencia eclesial y cultural a América Latina.

«En la Iglesia sopla un viento del Sur».² Tomé esta imagen en un aporte al Sínodo de los Obispos de 2012 sobre *La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana*.³ El Espíritu Santo «sopla donde quiere» (Jn 3,8) y está soplando como «una fuerte ráfaga de viento» (Hch 2,2) desde las iglesias de África, América Latina y Asia. En 2013 la revolucionaria renuncia de Benedicto XVI y la revolucionaria elección de Francisco trajeron al Papa del sur del Sur. Las periferias del *orbe* se hicieron presentes en el corazón de la *urbe*. La Iglesia de Roma preside la comunión católica en el amor y, unida a ella, cada iglesia es un centro animador de vida cristiana. En Copacabana el Papa dijo: «Esta semana, Río se convierte en el centro de la Iglesia, en su corazón vivo y joven».⁴ La Iglesia latinoamericana, siendo periferia, se torna un centro en una Iglesia policéntrica, porque «una

¹ B. LONERGAN, *Método en teología*, Sígueme, Salamanca 1972, 173; cf. 179.

² W. KASPER, *Chiesa cattolica. Essenza - realtà - missione*, Queriniana, Brescia 2012, 46.

³ Cf. C.M. GALLI, *En la Iglesia sopla un viento del Sur*, en «Teología» 108 (2012) 101-172.

⁴ Cf. FRANCISCO, *Saludo a los jóvenes en el paseo marítimo*, en *La revolución de la ternura. XXVIII Jornada Mundial de la Juventud Río 2013*, PPC Cono Sur, Buenos Aires 2013, 12.

excesiva centralización [...] complica la vida de la Iglesia y su dinámica misionera» (EG 32).

El nuevo obispo de Roma asume la eclesiología del Concilio Vaticano II, la gran gracia de Dios para renovar la Iglesia del siglo XX y la brújula segura para orientar su navegación en este siglo. Promueve los intercambios entre las iglesias particulares y busca un ejercicio integral de la colegialidad. Él es el garante tanto de la unidad como de la diversidad (cf. *Lumen gentium* [LG], n. 13c). Por eso reconoce a las iglesias más sufridas y elige a obispos de Haití y de Burkina Faso entre los nuevos cardenales.

Francisco es un pastor y un pastoralista. Antes de ser obispo, siendo rector del Colegio Máximo de la Compañía de Jesús, fue el primer párroco de la parroquia San José en San Miguel, en el Gran Buenos Aires, donde animó una evangelización capilar. Enseñó teología pastoral en la Facultad de Teología de los jesuitas argentinos. En 1991 fui llamado a sucederlo en el curso de *Teología Pastoral Fundamental*, que yo daba en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina.

2. El programa de la exhortación *Evangelii gaudium*

La «alegría del Evangelio» es un documento de teología pastoral, disciplina teológica que comprende desde la fe la acción evangelizadora de la Iglesia en la historia. El texto es original en su contenido y su estilo. Responde al pedido de hacer un documento con lo aportado por el Sínodo de 2012 (EG 16) pero desarrolla una reflexión personal con siete grandes temas (EG 17), perfilando «un determinado estilo evangelizador que invito a asumir en cualquier actividad que se realice» (EG 18). La exhortación tiene

un sentido programático y consecuencias importantes. Espero que todas las comunidades procuren poner los medios necesarios para avanzar en el camino de la conversión pastoral y misionera, que no puede dejar las cosas como están (EG 25).

La convocatoria a una «nueva salida misionera» (EG 20) se orienta a cambiar todo lo que no puede seguir como está. La estructura discursiva se articula en cinco capítulos. «La transformación misionera de la Iglesia» (EG 19-49), desarrolla una eclesiología misionera para comunicar «la frescura original del Evangelio» (EG 19). «En la crisis del compromiso comunitario» discierne los signos de este tiempo que provocan desigualdad en la

sociedad y las tentaciones que afectan el fervor apostólico en la Iglesia (EG 50-109). El capítulo tercero tiene como título el contenido de la exhortación: «El anuncio del Evangelio».⁵ Se centra en el pueblo de Dios, sujeto histórico de la evangelización, y en varias formas de la proclamación del kerigma: la piedad popular, la conversación personal, la predicación homilética, la catequesis mistagógica, el acompañamiento pastoral (EG 110-175). Los últimos capítulos dan respuestas teóricas y prácticas a los dos grupos de desafíos del capítulo segundo. «La dimensión social de la evangelización» considera los nexos entre el anuncio evangelizador y el compromiso social centrándose en la inclusión de los pobres y el diálogo por la paz (EG 176-258). «Evangelizadores con espíritu» expone motivos de una mística evangelizadora (EG 259-288). El final se articula con el inicio, en el cual el Papa propone una nueva etapa marcada por la alegría.

En esta exhortación quiero dirigirme a los fieles cristianos para invitarlos a una nueva etapa evangelizadora marcada por esa alegría e indicar caminos para la marcha de la Iglesia en los próximos años (EG 1).

En la encíclica *Lumen fidei* (LF) Francisco mostró «la alegría de la fe» (LF 47) que, con su belleza, ilumina el camino de la vida, aún en medio de la noche oscura (LF 57). Francisco admira dos exhortaciones de Pablo VI de 1975: *Gaudete in Domino* (GD) y *Evangelii nuntiandi* (EN). Al padre Bergoglio siempre le conmovió la frase:

Conservemos la dulce y confortadora alegría de evangelizar, incluso cuando hay que sembrar entre lágrimas (EN 80).

Fui perito en Aparecida y colaborador de la Comisión de redacción, dirigida por el card. Bergoglio. Doy testimonio de que él tuvo la iniciativa de citar ese texto en la Conclusión del Documento (A 552). En su intervención previa al Cónclave, pronunció tres veces la frase: la dulce y confortadora alegría de evangelizar (EN 80). El primer título, «La alegría que se renueva y se comunica» (EG 2-8), sale al paso a la tristeza individualista. El segundo título es la frase citada: «La dulce y confortadora alegría de evangelizar» (EG 14-18). Frente a las tentaciones de la acedia y el pesimismo, el pontífice quiere alentar «la alegría evangelizadora» (EG 83), «que nada ni nadie nos podrá quitar» (EG 84).

⁵ Cf. V. FERNÁNDEZ - P. RODARI, *Il progetto di Francesco*, EMI, Bologna 2014, 29-41, esp. 31.

La alegría del Evangelio que llena la vida de la comunidad de los discípulos es una alegría misionera (EG 21).

La primera motivación para evangelizar es el amor de Jesús que hemos recibido, esa experiencia de ser salvados por él que nos mueve a amarlo siempre más. Pero ¿qué amor es ese que no siente la necesidad de hablar del ser amado, de mostrarlo, de hacerlo conocer? Si no sentimos el intenso deseo de comunicarlo, necesitamos detenernos en oración para pedirle a él que vuelva a cautivarnos [...] No hay nada mejor para transmitir a los demás (EG 264).

3. La eclesiología del pueblo de Dios misionero

Francisco orienta una nueva etapa evangelizadora «en base a la doctrina de la Constitución dogmática *Lumen gentium*» (EG 17). Quiere una *Iglesia misio-céntrica* pensando, como expresó Marie-Joseph Le Guillou, «la Iglesia a la luz de la misión».⁶ Sigue a Pablo VI: «La Iglesia existe para evangelizar» (EN 14). Propone «la transformación misionera de la Iglesia» (EG 19-51). «Una Iglesia en salida» (EG 20-24) se centra en Cristo por la conversión y en el hombre por la misión. Al canonizar a Pedro Fabre el Papa dijo: «Sólo si se está centrado en Dios es posible ir hacia las periferias del mundo».⁷

El documento nombra cinco veces a Pablo VI y tiene veintinueve citas suyas, quince de *Evangelii nuntiandi*. Así como la exhortación de Pablo VI asumió los aportes de la asamblea sinodal de 1974 sobre la evangelización, la de Francisco toma contribuciones del Sínodo celebrado en 2012, citando treinta de sus *Proposiciones finales*. Quien conoce el pensamiento de Bergoglio nota que el documento es *una creación totalmente original de Francisco* y expresa su visión de la evangelización.

En la reciente asamblea pastoral diocesana de Roma (16 de junio 2014), el Papa dijo que la *Evangelii nuntiandi*

es el mejor documento pastoral del postconcilio, que no ha sido superado [...] es una cantera de inspiración, una cantera de recursos para la pastoral

⁶ Cf. M.J. LE GUILLOU, *La misión como tema eclesiológico*, en «Concilium» 13 (1966) 450.

⁷ FRANCISCO, *La compañía de los inquietos*, en «L'Osservatore Romano» 10 de enero 2014, 2.

[...] el testamento pastoral del gran Pablo VI [...] que sea siempre un punto de referencia.⁸

Esa exhortación es *un documento pastoral único*, muy articulado teológicamente. Francisco no repite esa estructura pero la supone, amplía y actualiza. Ambos textos resaltan la *absoluta novedad de Jesucristo* (EN 18, 23, 75; EG 11, 13, 14). El capítulo primero profundiza en la Iglesia evangelizada y evangelizadora, en proceso de conversión (EN 13-24). El cuarto desarrolla la dimensión social de la evangelización iniciada en el capítulo tercero de 1975 (EN 29-39). El quinto presenta la espiritualidad evangelizadora en fidelidad creativa a Pablo VI (EN 74-80) y Juan Pablo II (*Redemptoris missio*, nn. 87-91).

Francisco se apoya en una eclesiología del pueblo de Dios misionero. El Papa comparte aportes de la *comunidad teológica argentina*, sobre todo la teología argentina del pueblo de Dios, el pueblo y la pastoral popular.⁹ Ella piensa al «pueblo» con dos sentidos análogos, uno eclesial y otro civil, con una desemejanza tan fuerte como la semejanza. En la exhortación aparecen tres sentidos del término «pueblo»: el pueblo de Dios en clave eclesiológica (EG 111-134); el pueblo civil en sentido filosófico-social (EG 217-237); el «gusto espiritual de ser pueblo» (EG 268- 274). La Iglesia es el pueblo de Dios peregrino en la historia y encarnado en las culturas (EG 115). Este Pueblo

es un *misterio* que hunde sus raíces en la Trinidad pero tiene su concreción histórica en un pueblo peregrino y evangelizador, lo cual siempre trasciende toda necesaria expresión institucional (EG 111).

Bergoglio siempre habló de la Iglesia como el «santo pueblo fiel de Dios» (EG 95, 130), completando una frase de *Lumen gentium* (LG 12a). Cuando el elegido obispo de Roma pide al pueblo que rece por él, reconoce su subjetividad creyente y orante. El capítulo tercero mira al pueblo de Dios como el sujeto del anuncio del Evangelio (EG 111-134). Explica su catholicidad inclusiva de las personas y los pueblos en «un pueblo para todos»

⁸ FRANCISCO, *Con la puerta abierta... una madre tierna y acogedora*, en «L'Osservatore Romano» 20 de junio 2014, 3.

⁹ Cf. J.C. SCANNONE, *Papa Francesco e la teologia del popolo*, en «La Civiltà Cattolica» 3930 (2014) 571-590.

(EG 112-114) y «un pueblo con muchos rostros» (EG 115-118). Me alegro que reaparezca esta categoría en el magisterio pontificio reciente.

El pueblo de Dios está presente en todos los pueblos de la tierra (LG 13). «Este pueblo de Dios se encarna en los pueblos de la tierra, cada uno de los cuales tiene su cultura propia» (EG 115). Francisco usa la imagen del rostro en sentido eclesial, empleada por Juan Pablo II respecto de la inculturación.

En los distintos pueblos, que experimentan el don de Dios según su propia cultura, la Iglesia expresa su genuina catolicidad y muestra la belleza de este rostro pluriforme (EG 116; NMI 40).

La teología de la piedad popular de Francisco parte de la relación entre el pueblo de Dios y las culturas.¹⁰ La historia muestra que el cristianismo, constituido según la lógica de la encarnación, adquiere variados rostros socioculturales. «No haría justicia a la lógica de la encarnación pensar en un cristianismo monocultural y monocorde» (EG 117). El evangelio, de sí transcultural, puede hacerse cultura en cada pueblo sin imponer formas determinadas ajenas. La piedad popular es *la forma peculiar de vivir la fe de la mayoría de los católicos en una determinada modalidad cultural* (EG 122). El Papa reconoce el valor de la *piedad católica popular* (EG 68-70, 122-126). Ella expresa el corazón cristiano, mariano y místico del pueblo de Dios en América Latina. Benedicto XVI aseveró:

Dos son las figuras que han hecho creer a los hombres en América Latina: por un lado, la Madre de Dios en Guadalupe, y por otro, el Dios que sufre, que sufre también en toda la violencia que ellos mismos han experimentado.¹¹

Aparecida afirmó el valor de la piedad popular como forma de encuentro con Cristo (A 258-265) y la llamó «espiritualidad o mística popular» (A 262-263). En este tema *Evangelii gaudium* cita varias veces los documentos de Aparecida (nn. 98, 102, 103, 104, 106, 107) y de Puebla¹² (n. 98). Su ca-

¹⁰ Cf. C.M. GALLI, *La fuerza evangelizadora de la piedad católica popular en la exhortación Evangelii gaudium*, en «Phase» 54 (2014) 269-298.

¹¹ BENEDICTO XVI, *Luz del mundo. El Papa, la Iglesia, los signos de los tiempos*, Herder, Barcelona 2010, 172.

¹² Cf. III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina, Puebla 27 de enero - 13 de febrero 1979*, c. 3, n. 98.

pítulo *Evangelización y religiosidad popular* (nn. 444-469) ya es un clásico, por lo que fue citado en 1992 por el *Catecismo de la Iglesia católica* (nn. 1674-1676).

4. La conversión misionera para la reforma de la Iglesia

La novedad de Francisco está ligada a la novedad de Aparecida.¹³ El primer tema, «la reforma de la Iglesia en salida misionera» (EG 17), requiere una «pastoral en conversión» (EG 25-33). Recrea las propuestas de Aparecida acerca de la conversión pastoral y la renovación misionera (A 365-372). La dinámica impulsada por la misión latinoamericana aporta a la reforma misionera de toda la Iglesia, que debe realizarse diversamente en cada iglesia local. Un «estado permanente de misión» (EG 25, cita de A 551) implica que «la salida misionera es el paradigma de toda la Iglesia» (EG 15). Francisco tiene un sueño:

Sueño con una opción misionera capaz de transformarlo todo [...] La reforma de estructuras que exige la conversión pastoral sólo puede entenderse en este sentido: procurar que todas ellas se vuelvan más misioneras (EG 27).

Repíte las palabras: conversión, misión, reforma. Señala que los cambios de las estructuras son para que «se vuelvan más misioneras» (GE 27). Incluye la conversión del papado y del gobierno central de la Iglesia (EG 32). El proyecto de Francisco se puede resumir así: la Iglesia se renueva por la conversión misionera; la conversión y la misión son fuentes y pilares en los que se apoya la reforma de la Iglesia. La *Ecclesia semper reformanda* es una *Ecclesia in statu conversionis* y una *Ecclesia in statu missionis*. La Iglesia está llamada a la conversión para realizar la vocación misionera recibida de Cristo, que la integra en la historia trinitaria de la misión. Lo expresa un texto conciliar preparado con la ayuda de Yves Congar y Joseph Ratzinger,¹⁴ que Benedicto

¹³ Cf. C.M. GALLI, *Francesco e la Chiesa latinoamericana*, en «Il Regno-Attualità» 2 (2014) 57-63.

¹⁴ Cf. Y. CONGAR, *La missione e le missioni nelle prospettive del Concilio Vaticano II*, en «Sacra Doctrina» 11 (1966) 5-13; J. RATZINGER, *La mission d'après les autres textes conciliaires*, en J. SCHÜTTE (ed.), *L'activité missionnaire de l'Église. Decret «Ad gentes»*, Cerf, Paris 1967, 121-147.

XVI recordó en 2012:¹⁵ «La Iglesia peregrinante es por su naturaleza misionera» (AG 2). Aparecida cita el texto al abrir su sección pastoral (A 347).

Francisco, ordenado presbítero en 1969 y obispo en 1992, es el primer Papa que no estuvo en el Concilio pero fue formado durante y por el Concilio. La exhortación tiene diecisiete citas del Vaticano II (siete de *Lumen gentium*) pero todo el contenido urge su realización. Creo que Francisco fue elegido para completar las reformas pendientes del Vaticano II. Desea avanzar en la reforma de la Iglesia soñada por el Concilio. Dijo a la «La Civiltà Cattolica» que el Concilio hizo una relectura del evangelio a la luz de la cultura contemporánea y que su dinámica es absolutamente irreversible.¹⁶ Para el Papa,

el Concilio Vaticano II presentó la conversión eclesial como la apertura a una permanente reforma de sí por fidelidad a Jesucristo (EG 26, cita *Unitatis redintegratio*, n. 6).

El mismo número del decreto sobre el ecumenismo citó la frase del V Concilio de Letrán (1517): «Toda renovación de la Iglesia consiste esencialmente en el aumento de la fidelidad a su vocación». En esa línea, el Papa dijo: «Para mí, la gran revolución es ir a la raíces, reconocerlas y ver lo que esas raíces tienen que decir al día de hoy».¹⁷ Así sintetiza las dinámicas convergentes de *ressourcement* y *aggiornamento*.

Algunas actitudes para la reforma eclesial propuestas por Francisco son: la centralidad del amor en perspectiva evangelizadora (EG 10, 121, 156); la comunión como la armonía de las diferencias por obra del Espíritu (EG 117, 228, 237); la paciencia con los límites y los procesos (EG 24, 44, 223); la renovación a partir del *kerigma* evangélico y en el seno de la tradición eclesial (EG 26, 116, 164). Esas actitudes, que no están así sistematizadas, parecen coincidir con las cuatro condiciones que, ya en 1950, fijaba Y. Congar en su audaz propuesta para llevar adelante una «verdadera reforma católica» o «un reformismo sin cisma»: la primacía de la caridad y de la finalidad pastoral; la permanencia en la comunión de la totalidad católica;

¹⁵ Cf. BENEDICTO XVI, *Tal vez, el mejor recuerdo del Concilio*, en «L'Osservatore Romano» 15 de julio 2012, 7.

¹⁶ Cf. A. SPADARO, *Entrevista a Papa Francisco*, en «La Civiltà Cattolica» 3918 (2013) 449-477, cf. 454.

¹⁷ H. CYMERMAN, *Entrevista al Papa Francisco*, en «L'Osservatore Romano» 20 de junio 2014, 6.

la paciencia para evitar los apuros y las demoras; el retorno a la tradición originaria sin caer en innovaciones por adaptaciones superficiales.¹⁸

Si bien Francisco muestra la imprescindible conversión del corazón (EG 182, 201, 230), reitera que la conversión al evangelio se da por «una pastoral en clave misionera» (EG 35). La «conversión misionera» (EG 30) procura una Iglesia itinerante y «callejera» (EG 106) aunque pueda accidentarse; no una Iglesia miedosa, quieta y encerrada, que puede enfermarse (EG 49). Si todo el pueblo de Dios anuncia el evangelio (EG 111-134), se requiere la conversión de todos los bautizados mediante la fuerza evangelizadora de la piedad popular (EG 122-126). Cada fiel cristiano es convocado a ser un protagonista activo de la misión porque «todos somos discípulos misioneros» (EG 119-121). El Papa nos interpela:

La misión [...] no es una parte de mi vida, o un adorno que me puedo quitar; no es un apéndice o un momento más de la existencia. Es algo que yo no puedo arrancar de mí ser si no quiero destruirme. Yo soy una misión en esta tierra y para eso estoy en este mundo (EG 273).

5. El Evangelio de la ternura del amor misericordioso

El llamado a la conversión nace de la ternura del amor gratuito del Dios «rico en misericordia» (Ef 2,4). El anuncio surge de la iniciativa primera de Dios y depende del primado de su gracia (EG 112).

En toda la vida de la Iglesia debe manifestarse siempre que la iniciativa es de Dios, que «él nos amó primero» (1Jn 4,10) y es Dios quien «hace crecer» (1Co 3,7). Esta convicción permite conservar la alegría en medio de una tarea tan exigente y desafiante que toma nuestra vida por entero. Nos pide todo, pero al mismo tiempo nos ofrece todo (EG 12).

La Iglesia «vive un deseo inagotable de brindar misericordia, fruto de haber experimentado la infinita misericordia del Padre» (EG 24). Francisco proclama *la revolución de la ternura de Dios* iniciada con la encarnación del Hijo (EG 88). En sus mensajes navideños en Buenos Aires, Bergoglio afirmaba, contemplando la imagen del Niño Jesús, que *Dios es ternura*. Con Juan XXIII, canonizado junto con Juan Pablo II en el Domingo de la

¹⁸ Cf. Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, du Cerf, Paris 1950, 231-352.

Misericordia, Francisco simboliza «la Iglesia de la caridad»,¹⁹ que muestra la sencilla humanidad de nuestro Dios. Desde sus primeros pasos expresa que la Iglesia vive *el tiempo de la misericordia de Dios*, representada por la dulce bondad de Juan XXIII, la doctrina de la misericordia de Juan Pablo II, el primado de la caridad en Benedicto XVI.²⁰ Destaco que una *fuentes de Evangelii gaudium* es la *Summa Theologiae* de santo Tomás de Aquino. Él está mencionado tres veces (EG 37, 43 y 171) y citado en catorce notas (EG 35, 40, 44, 47, 48, 93, 105, 117, 133, 166, 191). El Doctor común es un *magíster* que desarrolló, sobre todo al final de su vida, una notable teología de la vida cristiana. Aquí están sus enseñanzas sobre la ley nueva de la gracia del Espíritu Santo; la organicidad de las virtudes en la caridad; la misericordia como la mayor expresión exterior de amor al prójimo. La inspiración del texto refleja la forma de hacer teología en la Argentina, que procura una fecundación entre lo clásica y lo contemporáneo. El Papa actualiza la enseñanza tomista sobre la primacía del amor misericordioso (ST II-II, 30, 4, c y ad 2um).

Por ello [Santo Tomás] explica que, en cuanto al obrar exterior, la misericordia es la mayor de todas las virtudes: «En sí misma la misericordia es la más grande de las virtudes, ya que a ella pertenece volcarse en otros y, más aún, socorrer sus deficiencias. Esto es peculiar del superior, y por eso se tiene como propio de Dios tener misericordia, en la cual resplandece su omnipotencia de modo máximo» (ST II-II, 30, 4 y ad 1um) (EG 37).

La respuesta a la segunda objeción del mismo artículo lo dice con más claridad aún: «Summa religionis christianae in misericordia consistit quantum ad exteriora opera» (ST II-II, 30, ad 2um).

Francisco evangeliza por lo que es, dice y hace. La unión entre la expresión de su rostro, el mensaje de sus palabras y la fuerza de sus actos es la raíz de su notable credibilidad. En Lampedusa manifiesta una Iglesia cercana a los migrantes, cuando una de cada siete personas del mundo se desplazó de su lugar de origen. Sus gestos son signos del reino de Dios y señalan la dirección de los cambios.

¹⁹ Cf. G. LAFONT, *L'Église en travail de réforme. Imaginer l'Église catholique II*, Cerf, Paris 2011, 145-168.

²⁰ Cf. FRANCISCO, *Tiempo de misericordia*, en «L'Osservatore Romano» 14 de marzo 2014, 4-5; cf. W. KASPER, *La misericordia. Clave del evangelio y de la vida cristiana*, Sal Terrae, Santander 2013, 11-28 y 177-199.

El Obispo de Roma expresa el amor entrañable de la Iglesia-Madre siguiendo la tradición patrística latina y la teología contemporánea.²¹ Le gustan las imágenes femeninas de la Iglesia. Habla de ella como «una madre de corazón abierto» (EG 46-49; cf. A 370).²² Es un discípulo de san Ignacio de Loyola, quien en sus *Ejercicios espirituales* nombra a «nuestra sancta Madre Iglesia hierarchica» (nn. 353, 363). La Iglesia es como una madre que abre las puertas de su casa no sólo para que entren más hijos sino también para que los que están en el hogar salgan al encuentro de todos (EG 46). El amor maternal por la fe de los sencillos se advierte al acentuar más «el *credere in Deum* que el *credere Deum*» (EG 124). Según la teología tomista del acto de la fe (ST II-II, 2, 2), recreada pastoralmente en la Argentina,²³ el *credere in Deum*, la orientación o tendencia hacia Dios como fin último, sostenido en el *credere Deo* o adhesión confiada a Dios como testigo y garante de la verdad, tiene prioridad sobre el *credere Deum* o conocimiento de la revelación de Dios y de su plan salvador. El *credere in Deum* se perfecciona en el *amare Deum*, en la caridad que une a Dios y al prójimo en Dios. La experiencia de la fe y la atención pastoral han de concentrarse más en la fe hecha piedad filial y amor fraterno que en el mero desarrollo conceptual de sus contenidos (EG 124).

Nomen est omen. El Papa jesuita eligió el nombre del *Poverello* recordando la recomendación hecha a san Pablo: *no te olvidas de los pobres* (Ga 2,10; cf. EG 193-196). En Asís recordó la unión de Francisco con Jesús, que lo volvió un *alter Christus*, y su entrega a la misión confiada: *repara mi casa*. Se identificó con el amor a los pobres desde su abrazo a *la señora Pobreza*; con el carisma pacificador cifrado en el lema *paz y bien*; con la fraternidad

²¹ Cf. H. DE LUBAC, *La maternidad de la Iglesia*, en ID., *Las Iglesias particulares en la Iglesia universal*, Sígueme, Salamanca 1974, 143-231; H.U. VON BALTHASAR, *La maternidad envolvente de la Iglesia*, en ID., *El complejo antirromano. Integración del papado en la Iglesia universal*, BAC, Madrid 1981, 185-229.

²² Cf. FRANCISCO, *En la universidad de las mamás*, en «L'Osservatore Romano» 20 de septiembre 2013, 12.

²³ Cf. R. FERRARA, *Fidei infusio y revelación en Santo Tomás de Aquino: Summa Theologiae I-II q. 100 a. 4 ad 1m*, en «Teología» 23-24 (1974) 24-32. Sobre la aplicación pastoral de la teología tomista del acto de fe ver R. TELLO, *La nueva evangelización*, Ágape, Buenos Aires 2008, 47-52; E. BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe. La fe de los pobres de América Latina según Rafael Tello*, Ágape, Buenos Aires 2012, 167-232.

con lo creado en la alabanza del *Canto de las creaturas*.²⁴ Su nombre simboliza tres dramas actuales: la pobreza, la paz, la creación.

En el capítulo social el Papa desarrolla dos temas por su relación con el futuro (EG 185, 258): la inclusión de los pobres (EG 186-216) y el diálogo por la paz (EG 217-258). Francisco presenta *el lugar privilegiado de los pobres en el corazón de Dios y de la Iglesia* (EG 186-216).²⁵ Él mira la realidad desde los pobres, en especial desde el sufrimiento de los «sobrantes» de una cultura del descarte (EG 53), expresión de mismo Bergoglio en Aparecida (A 65). Por eso denuncia la nueva idolatría del dinero que contiene una «profunda crisis antropológica» (EG 55).²⁶ El evangelio se expresa en «la opción por los últimos, por aquellos que la sociedad descarta y desecha» (EG 195). El Papa enseña: *a*) «El corazón de Dios tiene un sitio preferencial para los pobres, tanto que hasta él mismo “se hizo pobre” (2Co 8,9)» (EG 197); *b*) «Para la Iglesia la opción por los pobres es una categoría teológica antes que cultural, sociológica, política o filosófica» (EG 198). Pienso que esa sección es la mejor exposición de un texto pontificio sobre Cristo y los pobres. Por eso reafirma:

Por eso quiero una Iglesia pobre para los pobres. Ellos tienen mucho que enseñarnos. Además de participar del *sensus fidei*, en sus dolores conocen al Cristo sufriente. Es necesario que todos nos dejemos evangelizar por ellos (EG 198).

María acompaña al pueblo de Dios misionero, como dice el relato del *Nican Mopobua* sobre la Virgen de Guadalupe (EG 286). Enseña «el estilo mariano en la actividad evangelizadora de la Iglesia [...] la humildad y la ternura» (EG 288). Es la estrella de la nueva evangelización (EN 81; EG 287).

²⁴ Cf. FRANCISCO, *Homilía en la plaza de San Francisco*, en «L'Osservatore Romano» 11 de octubre 2013, 5.

²⁵ Cf. C.M. GALLI, *Las novedades de la evangelización y la opción por los pobres en la exhortación Evangelii gaudium*, en «Corintios» XIII 149 (2014) 79-109.

²⁶ Cf. FRANCESCO, *Prefazione*, en G. MÜLLER, *Povera per i poveri*, LEV, Città del Vaticano 2014, 5-12.

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

GIANCARLO CARONELLO

ERIK PETERSON

LA PRESENZA TEOLOGICA
DI UN *OUTSIDER*



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

LA VITA CONSACRATA NELLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE

SANTIAGO M^A GONZÁLEZ SILVA, cmf

PATH 13 (2014) 357-366

Per comprendere il tema che ora ci occupa, la prospettiva è necessariamente genetica. Il punto attuale di arrivo esplicita un'origine ben determinata. Nell'esordio dell'*Evangelii gaudium*¹ c'è un rimando esplicito alla parte conclusiva dell'*Evangelii nuntiandi*.²

Come ogni documento, sceglie accuratamente la prima frase da cui verrà tratto il titolo. «La gioia del vangelo riempie il cuore e la vita intera di coloro che si incontrano con Gesù» (EG 1). È notevolissima la forza di tipo assiomatico, generata da due fattori: la brevità che scolpisce l'asserto e l'affermazione indiscutibile che schiaccia il dubbio contrario, sul quale poggia l'immobilismo. L'arezza critica si autoesaltava da maturità intellettuale. Jürgen Habermas conosceva la malattia. Desiderava «mobilitare la ragione moderna contro il disfattismo che le cova dentro».³

Prima del Conclave, il card. Jorge Mario Bergoglio suggeriva un atteggiamento chiaro:

Si è fatto riferimento all'evangelizzazione. È la ragion d'essere della Chiesa. «La dolce e confortante gioia di evangelizzare» (Paolo VI).

¹ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013) (EG), LEV, Città del Vaticano 2013.

² Cf. PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (8 dicembre 1975) (EN), in *Enchiridion Vaticanum* (EV), vol. 5, EDB, Bologna 1980¹¹, 1588-1716.

³ J. HABERMAS, *Contro il disfattismo della ragione moderna. Per un nuovo patto tra fede e ragione*, in «Teoria politica» XXIII (1/2007) 7.

La carica propositiva era molto esplicita:

Evangelizzare implica zelo apostolico. Evangelizzare presuppone nella Chiesa la «parresia» di uscire da se stessa. La Chiesa è chiamata a uscire da se stessa e ad andare verso le periferie, non solo quelle geografiche, ma anche quelle esistenziali.⁴

Sembra che siano state queste parole a stimolare l'orientamento dei cardinali.

1. Ispirazione sorgiva

Non siamo, però, all'aneddoto intrascendente. Le parole di Paolo VI appartengono all'*Evangelii nuntiandi*. Lo verifichiamo in tre paragrafi. Il primo, a completare la citazione:

Conserviamo dunque il fervore dello spirito. Conserviamo la dolce e confortante gioia d'evangelizzare, anche quando occorre seminare nelle lacrime.⁵

Ci troviamo alla parte conclusiva, dove il futuro punta come risorsa sul fervore dello spirito e sulla santità. Questa doppia garanzia è l'argine alla tentazione che pare incombente:

Possa il mondo del nostro tempo, che cerca ora nell'angoscia, ora nella speranza, ricevere la buona novella non da evangelizzatori tristi e scoraggiati, impazienti e ansiosi, ma da ministri del vangelo, la cui vita irradia fervore, che abbiano per primi ricevuto in loro la gioia del Cristo (EN 80).

Papa del Vaticano II, non cedette all'ottimismo ingenuo, ma prevede l'inadeguatezza di operai che potevano interiormente crollare.

Più di qualsiasi, merita evidenza un secondo paragrafo. La consapevolezza della missione raggiunge una formula icastica:

Evangelizzare è la grazia e la vocazione propria della Chiesa, la sua identità più profonda. Essa esiste per evangelizzare (EN 14).

Quando parla degli operai dell'evangelizzazione, il Papa scrive un paragrafo dedicato ai religiosi, che getta luce sul rapporto tra evangelizzazione e vita consacrata. Vi trova

⁴ «Palabra Nueva», Revista de la Arquidiócesis de la Habana, 26 marzo 2013.

⁵ EN 80. La prima volta i documenti ecclesiali verranno citati per esteso, con l'indicazione del numero; in seguito, attraverso le sigle in uso.

un mezzo privilegiato per un'evangelizzazione efficace. Con la stessa intima natura del loro essere si collocano nel dinamismo della Chiesa, assetata dell'assoluto di Dio, chiamata alla santità. Di questa santità essi sono testimoni (EN 69).

Se qualcuno volesse obiettare l'uso del termine «mezzo», il richiamo alla santità nella testimonianza personale svuota quell'eccezione. Il ragionamento prosegue sulla stessa linea:

Con la loro vita sono il segno della totale disponibilità verso Dio, verso la Chiesa, verso i fratelli. In questo essi rivestono un'importanza speciale nel contesto di una testimonianza che, come abbiamo affermato, è primordiale nell'evangelizzazione (EN 69).

E questo terzo paragrafo abborda, pure, l'incidenza di tale contributo:

Chi non considera l'apporto immenso che essi hanno dato e che continuano a dare all'evangelizzazione? Grazie alla loro consacrazione religiosa, essi sono per eccellenza volontari e liberi per lasciare tutto e per andare ad annunciare il vangelo fino ai confini del mondo. Essi sono intraprendenti, e il loro apostolato è spesso contrassegnato da una originalità, una genialità che costringono all'ammirazione (EN 69).

Sono parole che suonano lontane da quanto i consacrati oggi sono costretti a subire. Non solo avversari storici, ma pure fratelli di fede, magari con responsabilità ecclesiali, provano l'impeto di uno zelo autocertificato nell'acrimonia delle critiche fatte a loro comodo.

2. Intermezzo preparatorio

L'impresa evangelizzatrice non partì, anzi, peggiorò. San Giovanni Paolo II scrisse l'enciclica *Redemptoris missio* «circa la permanente validità del mandato missionario». Con questa diagnosi severa:

“La missione è un problema di fede, è l'indice esatto della nostra fede in Cristo e nel suo amore per noi. La tentazione oggi è di ridurre il cristianesimo a una sapienza meramente umana, quasi scienza del buon vivere.”⁶

⁶ GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Redemptoris missio* (7 dicembre 1990), LEV, Città del Vaticano 1990, 11.

Si possono addurre correnti varie della teologia, però la radice profonda è qui: nell'indebolimento della propria coscienza credente.

Non può esserci dubbio che l'esortazione *Vita consecrata*, sempre di Giovanni Paolo II, costituisca il documento maggiore nel presente soggetto. La terza parte viene intitolata *Servitium caritatis*, a caratterizzare la missione dei consacrati. Abbandona qualsiasi visione accidentalista dell'apostolato, per asserire una fondata consustanzialità.

Si può allora dire che la persona consacrata è «in missione» in virtù della sua stessa consacrazione, testimoniata secondo il progetto del proprio Istituto. Quando il carisma fondazionale prevede attività pastorali, è ovvio che testimonianza di vita e opere di apostolato e di promozione umana sono ugualmente necessarie: entrambe raffigurano Cristo, che è insieme il consacrato alla gloria del Padre e l'inviato al mondo per la salvezza dei fratelli e delle sorelle.⁷

La vita consacrata è già costitutivamente in missione;⁸ di più le diverse componenti fino alla promozione umana sono «ugualmente necessarie» nella configurazione a Cristo.

Altro documento lo conferma e rileva in particolare la preziosità del lavoro apostolico svolto dalle donne consacrate.⁹ Ma l'accento più decisivo proviene da un'osservazione semplicemente quotidiana: «Nell'esercizio di questa missione apostolica, *essere e fare* sono inseparabili».¹⁰

Intanto, un concatenarsi di eventi focalizzavano l'interesse sul tema della nuova evangelizzazione.¹¹ Limitandoci al più immediato, segnaliamo: la celebrazione del Sinodo su «la nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana» (7- 28 ottobre 2012). Libri e articoli si moltiplicavano, però il dibattito stagnava. I concetti, nell'accumulo indistinto, facevano l'impressione di girare a vuoto. Neanche l'*Instrumentum laboris* andava

⁷ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Vita consecrata* (25 marzo 1996), LEV, Città del Vaticano 1996, 72.

⁸ P.C. KUK, *La comunione missionaria, la vita consacrata nella teologia postconciliare*, Città Nuova, Roma 2011, 267-269.

⁹ CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, Istruzione *Ripartire da Cristo: un rinnovato impegno della vita consacrata nel terzo millennio* (19 maggio 2002), LEV, Città del Vaticano 2002, 9.

¹⁰ *Ibid.*, 34.

¹¹ Per ricostruire i passaggi di significato nell'espressione, P. MARTINELLI, *La vita consacrata nel Sinodo dei Vescovi sulla nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede*, in «Claretianum ITVC» 53 (4/2013) 82-85.

oltre il vago tentativo, quando avvicinava la vita consacrata.¹² L'assemblea contava oltre un quarto di partecipanti che apparteneva alla vita consacrata. Onestamente han fatto la loro parte, ma senza concentrarsi più di tanto. È stato Benedetto XVI a dare la partenza essenziale: «La Chiesa non comincia con il “fare” nostro, ma con il “fare” e il “parlare” di Dio».¹³ Gli interventi, pur nella molteplicità d'indirizzo, si uniscono in profondità,

soprattutto sulla necessità di vivere intensamente la Chiesa, mistero di comunione, come il vero soggetto della nuova evangelizzazione. Al centro non stanno le strategie ma la vita della Chiesa, *in primis* il cammino di conversione richiesto a ciascuno personalmente e come comunità ecclesiali.¹⁴

Nell'elenco delle *Proposizioni finali*, la n. 50 è dedicata interamente alla vita consacrata.¹⁵ Non manca il riconoscimento del lavoro svolto lungo la storia della Chiesa. Tuttavia, in questo momento di nuova evangelizzazione, si fissa un obiettivo primario:

Vivere la loro identità di persone consacrate in modo radicale e con gioia. La testimonianza di una vita che manifesta il primato di Dio e che, attraverso la vita comune, esprime la forza umanizzante del vangelo è un potente annuncio del regno di Dio.

Con diligente puntualità, si tracciano le coordinate ecclesiali:

In comunione coi pastori della Chiesa, nella corresponsabilità coi laici e nella fedeltà ai rispettivi carismi, offrirà un importante contributo alla nuova evangelizzazione.

Si avanza con puntiglio espansivo:

Il Sinodo chiede agli Ordini e alle Congregazioni religiose una disponibilità piena ad andare alle frontiere geografiche, sociali e culturali dell'evangelizzazione. Il Sinodo invita i religiosi a muoversi verso i nuovi areopaghi della missione.

Inedito e pertinente il riferimento alla vita contemplativa: «Poiché la nuova evangelizzazione è essenzialmente una realtà spirituale, il Sinodo

¹² SINODO DEI VESCOVI - XIII ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA, *La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana, Instrumentum laboris*, LEV, Città del Vaticano 2012, 114.

¹³ In «L'Osservatore Romano», mercoledì 10 ottobre 2012, 7.

¹⁴ MARTINELLI, *La vita consacrata nel Sinodo*, 99.

¹⁵ SINODO DEI VESCOVI - XIII ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA, *Trasmettere la buona notizia. Proposizioni - Elenco finale*, Propositio n. 50: *Vita consacrata*, In «Il Regno-Documenti» 19 (2012) 601.

sottolinea anche la grande importanza della vita contemplativa nella trasmissione della fede.» Anzi, «spera che la nuova evangelizzazione spinga molti più fedeli ad abbracciare questa forma di vita». L'assise «termina con una più chiara consapevolezza della complessità del tema affrontato». ¹⁶ Capiscono di essere all'inizio e manca la chiarezza su quale direzione prendere.

3. Nuovo esito

Al contrario, dai primi gesti e parole di papa Francesco emerge costante un orientamento che tocca il suo vertice nell'*Evangelii gaudium*.

Concentriamo l'attenzione sulla «vita consacrata». Il primo riscontro pare molto deludente. Come tale, la dicitura si registra una sola volta (EG 102), «consacrazione» 1 volta (EG 107), ambedue in contesto vocazionale; leggiamo «persone consacrate» 2 volte (EG 78 e 100), soggetti collettivi di enumerazione; «religiosi» 1 volta (EG 169) con senso identico: una presenza irrilevante. Si tratta di una scelta linguistica precisa. Il Papa non vuole protagonismo di alcuna categoria:

L'evangelizzazione è compito della Chiesa. Ma questo soggetto dell'evangelizzazione è ben più di una istituzione organica e gerarchica, poiché anzitutto è un popolo in cammino verso Dio (EG 111).

Il collettivo, però, non costituisce una massa indistinta.

Ciascun battezzato, qualunque sia la sua funzione nella Chiesa e il grado di istruzione della sua fede, è un soggetto attivo di evangelizzazione e sarebbe inadeguato pensare ad uno schema di evangelizzazione portato avanti da attori qualificati in cui il resto del popolo fedele fosse solamente recettivo delle loro azioni (EG 120).

3.1. Motivazione

L'avviamento effettivo conosce impedimenti diversi. Un «eccesso diagnostico», che non sempre è accompagnato da proposte risolutive e realmente applicabili. Neppure aiuta uno sguardo puramente sociologico (EG 50). Talvolta, si esplica un funzionalismo manageriale, carico di pianificazioni (EG 95).

¹⁶ MARTINELLI, *La vita consacrata nel Sinodo*, 116.

Paolo VI esortava gli evangelizzatori a conservare il fervore e la gioia. Benedetto XVI, alla chiusura del Sinodo, intravedeva:

Così sono i nuovi evangelizzatori: persone che hanno fatto l'esperienza di essere risanati da Dio, mediante Gesù Cristo. E la loro caratteristica è una gioia del cuore.¹⁷

Francesco riconosce una perdita e insiste per andare oltre: «Recuperiamo e accresciamo il fervore, “la dolce e confortante gioia di evangelizzare”» (EG 10). In questi anni è mancato il fervore. Se fosse comparso, avrebbe subito immediatamente una valanga di razionale sospetto, ma tutto il resto non potè supplire. Si capisce il ruolo dell'incontro personale con Gesù.

La prima motivazione per evangelizzare è l'amore di Gesù che abbiamo ricevuto, l'esperienza di essere salvati da lui che ci spinge ad amarlo sempre di più. Però, che amore è quello che non sente la necessità di parlare della persona amata, di presentarla, di farla conoscere?» (EG 264).

Indica il programma con parole di Giovanni Paolo II:

L'evangelizzazione, come gioiosa, paziente e progressiva predicazione della morte salvifica e della risurrezione di Gesù Cristo, dev'essere la vostra priorità assoluta (EG 110).¹⁸

Ben consapevoli di quale ne sia la forza d'irradiazione:

La proposta è *il regno di Dio* (Lc 4,43); si tratta di amare Dio che regna nel mondo. Nella misura in cui egli riuscirà a regnare tra di noi, la vita sociale sarà uno spazio di fraternità, di giustizia, di pace, di dignità per tutti (EG 180).

Quale criterio operativo suggerisce il *discernimento evangelico*, riformulando un'espressione di papa Wojtyła: «È lo sguardo del discepolo missionario che si nutre della luce e della forza dello Spirito Santo» (EG 50).

Non esiste alcun cedimento all'individualismo elitista, ma l'invito al piacere spirituale di essere popolo. Si noti come le parole subiscono una torsione del senso tradizionale:

¹⁷ BENEDETTO XVI, *Omelia* per la conclusione del Sinodo dei vescovi (28 ottobre 2012), in «L'Osservatore Romano» 29-30 ottobre 2012, 8.

¹⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione apostolica post-sinodale Ecclesia in Asia* (6 novembre 1999), LEV, Città del Vaticano 1999, 2.

accettiamo veramente di entrare in contatto con l'esistenza concreta degli altri e conosciamo la forza della tenerezza. Quando lo facciamo, la vita ci si complica sempre meravigliosamente e viviamo l'intensa esperienza di essere popolo, l'esperienza di appartenere a un popolo (EG 270).

Da questo radicamento si esterna, in linguaggio visionario, una proiezione universale:

Sogno una scelta missionaria capace di trasformare ogni cosa, perché le consuetudini, gli stili, gli orari, il linguaggio e ogni struttura ecclesiale diventino un canale adeguato per l'evangelizzazione del mondo attuale, più che per l'autopreservazione (EG 27).

L'obiettivo dei processi partecipativi non sarà principalmente l'organizzazione, bensì il sogno missionario di arrivare a tutti (EG 31). La vita consacrata può cogliere una sollecitazione precisa. Lo Spirito Santo arricchisce tutta la Chiesa che evangelizza con diversi carismi. Essi sono doni per l'intera Chiesa. Non sono un patrimonio chiuso, consegnato a un gruppo (EG 130).

3.2. *Unità di vita*

Questa energia propulsiva può allarmare. Sarà vista come una minaccia per l'unità di vita. Papa Francesco si dedica puntualmente a dissipare certi equivoci.

Quando la vita interiore si chiude nei propri interessi non vi è più spazio per gli altri, non entrano più i poveri, non si ascolta più la voce di Dio, non si gode più della dolce gioia del suo amore, non palpita l'entusiasmo di fare il bene (EG 2).

Chiaramente, l'intimismo non porta bene. Sbilancia, pure, la psicologia.

La tentazione appare frequentemente sotto forma di scuse e recriminazioni, come se dovessero esserci innumerevoli condizioni perché sia possibile la gioia (EG 7).

Si disegna un triangolo critico: «Un'accentuazione dell'*individualismo*, una *crisi d'identità* e un *calo del fervore*. Sono tre mali che si alimentano l'uno con l'altro» (EG 78). Il problema non sempre è l'eccesso di attività, sono le attività vissute male, senza le motivazioni adeguate, senza una spiritualità che permei l'azione e la renda desiderabile. Da qui deriva che i doveri stanchino, e a volte facciano ammalare (EG 82).

Lungo il testo, più volte si assumono, con viva collegialità, documenti episcopali. Anche su questo punto, Francesco propone l'insegnamento di *Aparecida*.¹⁹

La vita si rafforza donandola e s'indebolisce nell'isolamento e nell'agio. [...] Qui scopriamo un'altra legge profonda della realtà: la vita cresce e matura nella misura in cui la doniamo per la vita degli altri. La missione, alla fin fine, è questo (EG 10).

3.3. Impegni

Se matura la prospettiva di una nuova evangelizzazione come testimonianza dell'incontro con Cristo, l'esperienza spirituale si mostra fonte del rinnovamento e contribuisce a identificare un compito specifico della vita consacrata.²⁰ A questo punto, incontriamo una chiarissima priorità:

La bellezza stessa del vangelo non sempre può essere adeguatamente manifestata da noi, ma c'è un segno che non deve mai mancare: l'opzione per gli ultimi, per quelli che la società scarta e getta via (EG 195).

Nel dialogo coi Superiori generali, il Papa vi fece più riferimenti, che tramandava dalla sua esperienza come gesuita:

P. Arrupe parlava della povertà e diceva che è necessario un tempo di contatto reale con i poveri. Per me questo è davvero importante: bisogna conoscere la realtà per esperienza, dedicare un tempo per andare in periferia per conoscere davvero la realtà e il vissuto della gente.²¹

Pure il servizio alla fede chiede l'intervento dei consacrati. Uomini e donne che poggiano sulla convinzione, tendono a «ricreare l'adesione mistica della fede in uno scenario religioso plurale» (EG 70). Su questa nuova frontiera del credere incontriamo presenze significative dei religiosi e religiose.²²

Permettere la crescita della Chiesa per la via dell'attrazione. Dunque, la Chiesa deve essere attrattiva. Svegliate il mondo! Siate testimoni di un modo diverso di fare, di agire, di vivere!

¹⁹ V CONFERENZA GENERALE DELL'EPISCOPATO LATINO-AMERICANO E DEI CARAIBI, *Documento di Aparecida* (31 maggio 2007), 360.

²⁰ MARTINELLI, *La vita consacrata nel Sinodo*, 117-118.

²¹ A. SPADARO, «Svegliate il mondo!». *Colloquio di papa Francesco con i Superiori generali*, in «La Civiltà Cattolica» 3925 I (2014) 6.

²² G. DALPIAZ, *Come credono i consacrati?*, in S. GONZÁLEZ SILVA, *Come credono i consacrati?*, Ancora, Milano 2014, 22.

Mai un religioso deve rinunciare alla profezia. Così anche le periferie cambiano e se ne può fare un elenco sempre differente.²³

Una caratteristica della vita religiosa è, con sempre maggiore evidenza, l'assetto comunitario. Ciò si connette profondamente con l'idea della Chiesa comunione.²⁴ Devono cambiare tante strutture, insieme a mentalità persistenti, eppure sono le più disponibili a muoversi per uno statuto ecclesiale nuovo.

Forse il panorama di Chiese tradizionali non dilata spazi di speranza. Però se volgiamo lo sguardo ad altri continenti, cambia il quadro. E suscita lo stupore del Papa:

Che cosa vuole il Signore con le vocazioni che ci manda dalle Chiese più giovani? Non lo so dire. Ma mi pongo la domanda. Dobbiamo porcela.²⁵

L'esperienza della vitalità di comunità giovani, in crescita, creative viene più facilmente interpretata come azione dello Spirito. La vita religiosa che custodisce un punto d'equilibrio tra l'autonomia delle diverse realtà locali e l'istanza di comunione, ha potenzialmente maggiori capacità per affrontare le sfide relazionali ed istituzionali di una tale situazione.²⁶

Da consacrato, il Papa conosce questa dinamica. La fraternità religiosa, con tutte le differenze, è un'esperienza di amore che va oltre i conflitti.²⁷ In EG 227, dice: «Accettare di sopportare il conflitto, risolverlo e trasformarlo in un anello di collegamento di un nuovo processo. “Beati gli operatori di pace” (Mt 5,9)».

Certo, la vita consacrata può contribuire in modo specifico e incisivo alla nuova evangelizzazione. Di conseguenza, raccoglierà il frutto di un'autentica rinascita. Perché succede ogni volta così: consacrazione di vita e fecondità ecclesiale ovunque si danno in stretta corrispondenza.

²³ SPADARO, «*Svegliate il mondo!*», 5-7.

²⁴ MARTINELLI, *La vita consacrata nel Sinodo*, 118-119.

²⁵ SPADARO, «*Svegliate il mondo!*», 8.

²⁶ DALPIAZ, *Come credono i consacrati?*, 28-31.

²⁷ SPADARO, «*Svegliate il mondo!*», 13-14.

**«CHRIST BRINGS ALL NEWNESS» (EG 11):
THE IRENAEAN VISION OF *EVANGELII GAUDIUM***

ROBERT P. IMBELLI

PATH 13 (2014) 367-376

The Second Vatican Council is universally considered the most important ecclesial event of the twentieth century. And its importance has been newly highlighted by the historic canonization of two of its most significant participants: Pope Saint John XXIII and Pope Saint John Paul II. The first whose inspiration convened the Council; the second who was both participant and its authoritative interpreter.

As is well known, the rhythm which governed the Council's deliberations and labors was that of *ressourcement* and *aggiornamento*. The recovery of the wellsprings of Christian faith in the Sacred Scriptures and in the theological witness of the fathers of the Church inspired the urgency to communicate the faith afresh to the modern world. In effect, Vatican II signaled a desire and commitment for a new evangelization. No less an authority than Blessed Paul VI wrote in *Evangelii nuntiandi*:

The objectives of the council can be summed up in this single one: to make the Church of the twentieth century ever better suited to proclaim the Gospel to the people of the twentieth century (EN 2).¹

Moreover, Paul VI showed his keen awareness of the imperative to continue the conciliar dynamic of *ressourcement* / *aggiornamento*. He wrote:

¹ It is noteworthy that in *Evangelii gaudium* (EG) Pope Francis cites *Evangelii nuntiandi* (EN) a dozen times.

[The local churches] have the task of appropriating the essence of the Gospel message and of translating it, without the slightest betrayal of its essential truth, into the language that these particular people understand, then of proclaiming it in this language (EN 63).

Significantly, Pope Francis displays a like commitment to the creative tension of «appropriation» and «translation». In the section of *Evangelii gaudium* dedicated to «Preparing to Preach» (cf. EG 145-159), the Pope creatively applies this basic rhythm to the task of preaching. He writes, simply but profoundly, «A preacher has to contemplate the Word, but he also has to contemplate his people» (EG 154).

This two-fold contemplation, this double discernment, structures the preacher's craft, and the homily is its most concrete fruit. But, though these contemplative exercises are inseparable, they are not equally primary. The first, the contemplation of the Word, has primacy, as becomes clear in the following section of the Apostolic Exhortation: «Evangelization and the Deeper Understanding of the Kerygma» (EG 160-175). Here Pope Francis insists: «[The kerygma] needs to be the center of all evangelizing activity and all efforts at Church renewal» (EG 164). And he states unequivocally:

All Christian formation consists of entering more deeply into the *kerygma* which is reflected in and constantly illumines the work of catechesis, thereby enabling us to understand more fully the significance of every subject treated (EG 165).

Though the Pope in these sections of *Evangelii gaudium* speaks explicitly of the tasks of preaching and catechesis, I contend that the principles he invokes apply equally to the task of theology. Like preaching and catechesis, the theological task is to enter more deeply into the apostolic *kerygma*. For the *kerygma*, the primordial and fundamental proclamation of the Gospel, lies at the very heart of the Church's mission. The Church's *raison d'être* is to live and proclaim the joy at the heart of the Gospel:

Jesus Christ loves you; he gave his life to save you; and now he is living at your side every day to enlighten, strengthen, and free you (EG 164).

Thus every ecclesial activity, preaching, catechizing, theological reflection must have its ongoing point of reference and norm in this apostolic *kerygma*.

In the face of those who tend to sunder catechesis and theology (seeking thereby, so they suppose, to safeguard the proper role of theological

reflection), *Evangelii gaudium* points to a deeper continuity. For catechesis and theology are rooted in the Trinitarian kerygma of God's love for the world incarnated and revealed through Jesus Christ in the Holy Spirit.

The conciliar rhythm of *ressourcement* and *aggiornamento*, the homiletic rhythm of appropriation and translation, characterizes the theological task as well. But what may have been neglected in the years since the Council is that the deepest *ressourcement* is, in reality, a *re-sourcement*: a return to the unique Source who is Jesus Christ. Vatican II has been called, with some justification, an «ecclesiological Council» – given that two of its Constitutions (*Lumen gentium* and *Gaudium et spes*) address the nature and mission of the Church, while a third (*Sacrosanctum Concilium*) treats at length the Church's liturgy. But this fact can also conceal how Christologically saturated are the documents of the Council. After all, the «Light of the Nations» is not the Church, but Jesus Christ to whom the Church bears witness. And the ongoing need for purification and reform in the Church is so that she might be better conformed to Christ her Lord.

In this regard, I maintain that, though the four Constitutions of the Council bear most authority among its documents, the Dogmatic Constitution on Divine Revelation, *Dei Verbum* (DV) enjoys the status of a «prima inter pares». The reason is simple: without the recognition and confession that Jesus Christ is the «mediator and fullness of all revelation» (DV 2) the Church, the body of Christ, would have no distinctive identity and her liturgy would lack any sure foundation. All the teaching of the Council is governed by this Christological «depth grammar» that confesses the uniqueness and salvific universality of Jesus Christ.

Much has been accomplished since the Council in the areas of ecumenical and inter-religious dialogue. The Council has certainly advanced mutual understanding and respect among Christians and believers in other religious traditions. But this notable gain has sometimes come at the cost of compromising significant distinctions and differences. Thus the uniqueness and originality of Jesus has at times not received due attention. It has even been attenuated. Furthermore, polarization within the Church itself has played a role in neglecting or ignoring the Council's robust Christocentricity.

One can sense the anguish with which Benedict XVI composed the «Foreword» to the first volume of his book, *Jesus of Nazareth*. The

Pope Emeritus wrote about the effect of some historical-critical studies: «Intimate friendship with Jesus, on which everything depends, is in danger of clutching at thin air».² While Benedict XVI's immediate concern was the inner life of the Christian community, the late Cardinal Avery Dulles lamented the harmful effect of certain theological approaches and stances upon the Church's evangelizing mission. Dulles spoke of tendencies in contemporary Catholic theology «that inhibit a vigorous program of evangelization» by positing a «soteriological pluralism»: different ways of salvation for different peoples and cultures, rather than the unique Way who is Jesus Christ.³

In this theological and cultural context the opening words of *Evangelii gaudium* provide a clarion call to return to the living Center of the faith. Pope Francis writes:

The joy of the Gospel fills the hearts and lives of all who encounter Jesus. Those who accept his offer of salvation are set free from sin, sorrow, inner emptiness, and loneliness. With Christ joy is constantly born anew (EG 1).

Now, beyond this stirring proclamation of the *kerygma*, Pope Francis also makes a theological claim of surpassing importance. He does so by quoting the evocative declaration of the second century Father of the Church, Saint Irenaeus of Lyons. Irenaeus writes: «By his coming Christ brought with him all newness» (EG 11). So reads the English translation. But the Latin version is even richer and more concentrated: «Omnem novitatem attulit, semetipsum afferens».⁴ Christ brought all newness, by bringing himself! It is the person of Jesus Christ, the incarnate Word of God, who is the *novissimus*, the *eschatos*, both «alpha and omega, the first and the last, the beginning and the end» (Rev 22:13).

Thus a theology apt for the new evangelization must retrieve and extend this newness which makes Christianity distinctive among the world religions. Or, better, theology for the new evangelization must become

² J. RATZINGER/BENEDICT XVI, *Jesus of Nazareth: From the Baptism in the Jordan to the Transfiguration*, tr. A.J. WALKER, Doubleday, New York 2007, XII.

³ A. DULLES, *Evangelization for the Third Millennium*, Paulist Press, New York 2009, 81,85.

⁴ ST. IRENAEUS, *Adversus Haereses*, IV, 34, 1: PG 7, pars prior, 1083.

Christocentric in a more daring and comprehensive manner.⁵ In this light one may envision the theological task as not only «faith seeking understanding» (in Saint Anselm's classic formulation), but also as «hope seeking understanding». This latter expression derives from the oft-quoted verse of the First Letter of Peter: «Always be prepared to offer an account (*logos*) of the hope that is in you to anyone who inquires of you» (1Peter 3:15). And it is clear that this hope, which defines the Christian way of life, is founded upon «the resurrection of Jesus Christ from the dead» (1Peter 1:3). Moreover, Christian life is not only the expectation of a future consummation of our hope, but the present experience of the loving encounter with the risen and ascended Jesus. Peter bears witness to the experience of the early Christian community:

Though you have not seen Jesus, you love him. Though you do not now see him, you believe in him and you rejoice with unutterable and exceeding joy; thus you attain the goal (*telos*) of your faith: the salvation of your souls (1Peter 1:8,9).

The successor of Peter echoes this when he writes in *Evangelii gaudium*:

The primary reason for evangelizing is the love of Jesus which we have received, the experience of salvation which urges us to ever greater love of him (EG 264).

Hence, a theology that serves the new evangelization may rightly be characterized as «love seeking greater understanding». By thus rooting the theological task in the soil of faith, hope, and love, one not only underscores the Christological basis of faith, hope, and love, one also accents the inseparability of theology and spirituality.⁶

Evangelii gaudium is certainly not a theological treatise. But, as I have been suggesting, it sketches a theology of a markedly Irenaean tenor. In that same Irenaean spirit, Professor Khaled Anatolios, my colleague at Boston College, has spoken of theology as «ordered discourse on the newness of Christ and of the renewal of all things in Christ».⁷ It is well-known how

⁵ There are helpful essays in P. SCARAFONI (ed.), *Cristocentrismo: riflessione teologica*, Città Nuova, Roma 2002.

⁶ See the essays in P. CODA - V. DI PILATO (edd.), *Teologia «in» Gesù*, Città Nuova, Roma 2012.

⁷ The quote in the text comes from Anatolios' yet unpublished article: *The Nature and Method of Theology in the New Evangelization: A Patristic Reflection*. For his study of the

central to Irenaeus' thought is the Pauline notion of the «recapitulation of all things in Christ» (Eph 1:10). One of the challenges facing theology today is to offer a comprehensive vision of reality based upon the primacy of Christ: a «Christological ontology», if you will. Only such a theology can provide the requisite support for *Evangelii gaudium's* comprehensive vision of evangelization.

But here another similarity with Irenaeus arises. For we find ourselves in a spiritual and cultural context that, on more than one count, resembles that which confronted Irenaeus in the second century. The proclamation and witness to the faith today transpires in a context of recrudescing Gnosticism which assumes many guises and disguises. Superficially there may seem little affinity between the overblown metaphysical systems of second century Gnosticism and the cool skepticism regarding universal claims and grand narratives that characterizes postmodernity. Yet in the «evangelical discernment» (EG 50) that Pope Francis initiates in chapter two of the Apostolic Exhortation, he himself refers to the ongoing «attraction of Gnosticism». He defines this as

a purely subjective faith whose only interest is a certain experience or a set of ideas and bits of information which are meant to console and enlighten but which ultimately keep one imprisoned in his or her own thoughts and feelings (EG 94).

Like classical Gnosticism, the contemporary manifestation displays an aversion to the material and bodily, preferring «a purely spiritual Christ, without flesh and without the cross» (EG 88), «a disembodied Jesus who demands nothing of us with regard to others» (EG 89). This gnostic temptation is further reinforced and skewed by a culture and social order so often marred by «an economy of exclusion and inequality» (EG 53). Indeed, the imperatives of consumer capitalism lead to a «denial of the primacy of the human person» (EG 55) so that «human beings are themselves considered consumer goods to be used and then discarded» (EG 53).

As in the first century, so today the proclamation of the Gospel must often transpire, especially in the North Atlantic world, in a context that

«primacy of Christ» as the determinative norm in the development of Nicene Trinitarian doctrine, see K. ANATOLIOS, *Retrieving Nicaea: The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine*, Baker Academic, Grand Rapids, MI 2011.

seems «devoid of hope, without God in the world» (Eph 2:12). And the loss of God is accompanied by the loss of a substantive self. It comes as no surprise, then, that studies have been published over the past few decades, in the English-speaking world, bearing titles like «The Minimal Self» and «The Protean Self». They depict «selves» uneasy with relationships and wary of binding commitments. Little wonder that so many «marriages» end in separation and divorce.

Recently, the British literary scholar and cultural critic, Terry Eagleton has written an intriguing book entitled *Culture and the Death of God*. He speaks of the «spiritual vacuity» of late capitalist society in which men and women are either exploited or reduced to being consumers who are «passive, diffuse, provisional». The sole foundational certitude of «Man the Eternal Consumer» seems to be: «I buy therefore I am». In biting words Eagleton writes:

With the advent of postmodern culture, a nostalgia for the numinous is finally banished. It is not so much that there is no redemption as there is nothing to be redeemed ... [W]ith the emergence of postmodernism, human history arrives for the first time at an authentic atheism.⁸

Thus, in his view, «Postmodernism is in many ways a postscript to Nietzsche».⁹

Clearly, there are other cultural contexts (even in the North American world) to which the Church must proclaim the joy of the Gospel. However, through globalization, the consumerist and therapeutic frenzy of late capitalism is spreading apace. As Pope Francis asserts: «In the prevailing culture, priority is given to the outward, the immediate, the visible, the quick, the superficial and the provisional» (EG 62). And the consequence is that «the individualism of our postmodern and globalized era favors a lifestyle which weakens the development and stability of personal relationships and distorts family bonds» (EG 67).

In his massive study, *A Secular Age*, the Canadian Catholic philosopher, Charles Taylor traces the emergence of secularity in modernity. A significant strength of his study lies in his clear appreciation of the real gains that secularization has brought in terms of respect for individual rights and fostering

⁸ T. EAGLETON, *Culture and the Death of God*, Yale University Press, New Haven 2014, 190.

⁹ *Ibid.*, 185.

freedom of religion. Therefore Taylor's recognition of the weaknesses of secularity and its devolution in postmodernity is all the more credible. One of his primary concerns is the attitude he calls «excarnation», an attitude which takes a number of forms. At its most basic excarnation is the implicit denial of our embodiedness, our constitutive relationality, our vulnerability and mortality. In the face of pervasive excarnational forces in contemporary culture, Taylor contends that Christianity (and Catholicism in particular) must labor «to recover a sense of what the Incarnation can mean».¹⁰

With this notion of «excarnation», then we rejoin the recognition of the Gnosticizing tendencies latent in so much of our consumerist-driven and privatizing secular culture. These tendencies have been noted and lifted up by figures as diverse as Pope Francis, the cultural critic Terry Eagleton, and the philosopher Charles Taylor. They offer independent and converging discernments regarding the spirits animating so much of contemporary culture. And not all the spirits are beneficent!

Confronted with this situation Christians turn to the scriptural imperatives as criteria for discernment. Foremost among these is the injunction in the First Letter of John:

Beloved, do not believe every spirit, but test the spirits to see whether they are of God [...] By this you know the Spirit of God: every spirit which confesses that Jesus Christ has come in the flesh is of God (1Jn 4:1,2).

Incarnation not excarnation is the first and primary test. But the second extends our understanding of Incarnation to embrace not only the incarnate Son of God, but also his Eucharistic body and his ecclesial body. Thus Paul writes:

Let each examine himself or herself, and so eat of the bread and drink of the cup. For anyone who eats and drinks without discerning the body, eats and drinks judgment upon themselves (1Cor 11:28,29).

It is clear that Paul's discernment concerns both the Lord's Eucharistic body and his ecclesial body that is being sundered between those who suffer physical hunger and those who feast, like Dives, in abundance.

A final New Testament injunction regarding discernment is relevant. Paul exhorts the Romans:

¹⁰ C. TAYLOR, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 2007, 753.

Do not be conformed to this age, but be transformed by the renewal of your mind, that you may discern what is the will of God: what is good and acceptable and perfect (Rom 12:2).

And the proof of their genuine discernment is that they present their bodies «as a living sacrifice, holy and acceptable to God» (Rom 12:1).

From these three passages we can gather three precious criteria of discernment. The principle and foundation is the faith-filled confession that Jesus Christ has come in the flesh. The second is the recognition of the inseparable connection between confession of the Lordship of Jesus and realization of his presence in the Eucharist and in the community which worships in his name. Finally, the Church as the Body of Christ must both incorporate his once and for all sacrifice in their daily sacrificial living and be a witness to an often hostile world by their transformed existence. Thus on every count the Christian way bespeaks incarnation not excarnation.

The three criteria we have briefly recalled are operative in Pope Francis' «evangelical discernment» throughout *Evangelii gaudium*, but they have a particular prominence in chapter four that treats «The Social Dimension of Evangelization». He insists that to restrict the salvation wrought in Christ to the private sphere or the purview of the individual is to impoverish Christ's redemptive action. In a striking assertion the Pope writes:

God's word teaches that our brothers and sisters are the prolongation of the incarnation for each of us: «As you did it for one of these, the least of my brethren, you did it for me» (Mt 25:40) (EG 179).

In explicating further the sense he gives to «the prolongation of the incarnation», Pope Francis draws upon a theme so dear to Saint Irenaeus: that of recapitulation. He insists that salvation concerns the whole person in every aspect of his life, both in this world and in the world to come. The Pope writes:

This is the principle of universality intrinsic to the Gospel, for the Father desires the salvation of every man and woman, and his saving plan consists in «gathering up all things in Christ, things in heaven and things on earth» (Eph 1:10) (EG 181).

This «recapitulation» of all things in Christ, putting all under the headship of Christ, is ingredient to the newness that Jesus brings in bringing himself. It bespeaks not merely a moral solidarity, but an ontological solidarity

in which men and women find their truest identity as members of the body of Christ and thus members of one another. To recognize this new reality requires a true *metanoia*, a new consciousness and practice. Indeed, it requires «a new mindset which thinks in terms of community and the priority of the life of all over the appropriation of goods by a few» (EG 188).

Hence all catechetical and theological renewal must be governed by the «epistemic primacy», the absolute *novum* of Jesus Christ.¹¹ *Evangelii gaudium*, from first to last, honors this epistemic primacy of Jesus Christ. Further it meets Charles Taylor's challenge by setting forth a program of evangelization that offers a comprehensive outline of what the Incarnation means and what its implications are. *Evangelii gaudium's* catholic vision embraces the personal, the social, the economic, and the political. It counters the gnostic temptation of «excarnation» today, as Irenaeus did in the second century. The Church in this sublime vision serves not only as a «field hospital», but also as a «contrast society».¹²

Abstract

Il Concilio Vaticano II ha voluto presentare la buona notizia di Gesù Cristo agli uomini di oggi in modo a loro comprensibile, inaugurando così la nuova evangelizzazione. Tuttavia, per vari motivi culturali e storici, il profondo cristocentrismo del Concilio è stato spesso trascurato nel post-Concilio. Il magistero di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI ha nuovamente messo in rilievo l'unicità e l'universalità di Gesù Cristo. Nell'Evangelii gaudium papa Francesco ha ribadito in modo singolare la centralità assoluta di Cristo, citando la famosa frase di sant'Ireneo: «[Cristo], nella sua venuta, ha portato con sé ogni novità». Quest'articolo discerne nella visione teologica-pastorale del Papa un richiamo a proclamare la completa incarnazione di Dio nel mondo contro ogni gnosticismo. Un compito essenziale della teologia è, dunque, approfondire il senso e le implicazioni della nuova creazione inaugurata nel mistero pasquale del nuovo Adamo.

¹¹ For a careful development of the notion of «epistemic primacy», see B. MARSHALL, *Trinity and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge 2000. For its applicability to the Christian Theology of Religions, see G.R. SUMNER, *The First and the Last: The Claim of Jesus Christ and the Claims of Other Religious Traditions*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 2004.

¹² I have developed these ideas at greater length in R.P. IMBELLI, *Rekindling the Christic Imagination: Theological Meditations for the New Evangelization*, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 2014.

GOSPEL, CHURCH AND THE SIGNS OF THE TIMES

GEORGE KARAKUNNEL

PATH 13 (2014) 377-390

The Apostolic Exhortation, *Evangelii gaudium* (EG) mentions the gathering of the Synod to discuss evangelization as involving a pneumatological discernment of the signs of the times. The statement in the introductory section of the document says:

Attentive to the promptings of the Holy Spirit who helps us together to read the signs of the times, the XIII Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops gathered from 7-28 October 2012 to discuss the theme: *The New Evangelization for the Transmission of the Christian Faith*. (EG 14).¹

¹ The same expression occurs in EG 51 and 108 which are respectively in the beginning and end of chapter two. In EG 51 Pope Francis speaks citing from *Ecclesiam suam* of Paul VI. Note 54 shows the reference to it. The texts are the following: «It is not the task of the Pope to offer a detailed and complete analysis of contemporary reality, but I do exhort all the communities to an “ever watchful scrutiny of the signs of the times” (54). This is in fact a grave responsibility, since certain present realities, unless effectively dealt with, are capable of setting off processes of dehumanization which would then be hard to reverse. We need to distinguish clearly what might be a fruit of the kingdom from what runs counter to God’s plan. This involves not only recognizing and discerning spirits, but also – and this is decisive – choosing movements of the spirit of good and rejecting those of the spirit of evil. I take for granted the different analyses which other documents of the universal magisterium have offered, as well as those proposed by the regional and national conferences of bishops. In this Exhortation I claim only to consider briefly, and from a pastoral perspective, certain factors which can restrain or weaken the impulse of missionary renewal in the Church, either because they threaten the life and dignity of God’s people or because they affect those who are directly involved in the Church’s institutions and in her work of evangelization». «As I mentioned above, I have not sought to offer a complete diagnosis, but I invite communities to complete and enrich these perspectives on the basis of their awareness of the challenges fac-

The phrase, «signs of the times» is employed here as related to the Synod's work which preceded the document, *Evangelii gaudium*. The reference to the signs of the times can be seen as in continuity with previous official documents among which *Gaudium et spes* (GS) is the most known for it. After stating the mission that the Church bears to humanity, the Pastoral Constitution of Second Vatican Council spoke of the duty to scrutinize the signs of the times and interpret them in the light of the Gospel (GS 4). Throughout the Pastoral Constitution the phrase reoccurs.² Its usage can be seen also in other documents of Vatican II.³ Though the expression is found in the New Testament, its meaning in Vatican II is not exactly the same.⁴ In the conciliar pre-history, especially in the writings and addresses of Pope John XXIII, the expression, signs of the times found place.⁵ The initiative of John XXIII had a lasting influence. This was taken up and used by Paul VI.⁶ In the present usage the meaning of the signs of times continues to be the same as in the writings of John XXIII and Paul VI.

The motive behind the usage both in the Council and pre-conciliar history is evangelical. The whole introductory part of *Gaudium et spes*, which is devoted to featuring the contemporary world does a scrutiny of the signs of the times. The approach based on the signs of the times manifested a new style, capable of a warm appeal to the Gospel implied in human experience, a Church of witness, not of power.⁷ Looking at the present-day world, Pope Francis, in his Apostolic Exhortation, has taken this approach

ing them and their neighbours. It is my hope that, in doing so, they will realize that whenever we attempt to read the signs of the times it is helpful to listen to young people and the elderly. Both represent a source of hope for every people. The elderly bring with them memory and the wisdom of experience, which warns us not to foolishly repeat our past mistakes. Young people call us to renewed and expansive hope, for they represent new directions for humanity and open us up to the future, lest we cling to a nostalgia for structures and customs which are no longer life-giving in today's world».

² Vide GS 11,17,19,21,23, 30,36,41,42(twice),43,44,50,54,55,62, 63, 73, 85,90, 93.

³ Cf. *Unitatis redintegratio*, n. 4; *Apostolicam actuositatem*, nn. 14, 16; *Dignitatis humanae*, n. 15; *Presbyterorum ordinis*, n. 9.

⁴ C. MOELLER, «History of the Constitution», *Commentary on the Documents of Vatican II*, vol. V, Burns & Oates, Westminster 1969, 35-36.

⁵ Cf. *Pacem in terris*, nn. 126-130; The Opening address of John XXIII to the Council, *Humanae salutis*, in AAS 54 (1962) 789.

⁶ PAUL VI, Encyclical *Ecclesiam Suam*, n. 50.

⁷ D. GOERGEN, *Current Trends: From Social Doctrine to Gospel Values and Signs of the Times*, in «Spirituality Today» 35 (2/1983) 155-169.

revealing an originality which is in continuity with the pastoral vision of the Church. The purpose of this short study is to highlight the importance of this approach and its methodology for preparing an encounter between the Gospel and the world under the lead of the Church which carries a mission entrusted to it by Jesus Christ.

1. Gospel: the Way of the Church

The Church is the community of the Gospel. There is only one answer to the question, which way the Church should go? The answer is simply this: the way of the Gospel of Jesus Christ. Being members of the Church makes a qualitative difference for all who belong to it because they are followers of Jesus who constantly rejoice in the Gospel. The initial words of the Apostolic Exhortation underline this: «The joy of the Gospel fills the hearts and lives of all who encounter Jesus» (EG 1). This joy of the Gospel is ever new and needs to be shared (EG 2). Therefore the Church goes forth and reaches out to all with the message of the Gospel which remains as the basic norm and criterion for the Church.

In *Evangelii gaudium* the ecclesial image is of the Church that «goes forth». But as it emphasizes, this going forth is purposeful and has clear objective. Setting out «to meet others in order to reach the fringes of humanity does not mean rushing out aimlessly into the world» (EG 46). The Church's move is purposive and is meant to serve the Gospel. In the process of going forth and sharing the joy of the Gospel, Pope Francis warns about the face of a missionary Church which cannot be one of worldly beauty and glamour:

Let us go forth, then, let us go forth to offer everyone the life of Jesus Christ. Here I repeat for the entire Church what I have often said to the priests and laity of Buenos Aires: I prefer a Church which is bruised, hurting and dirty because it has been out on the streets, rather than a Church which is unhealthy from being confined and from clinging to its own security. I do not want a Church concerned with being at the centre and then ends by being caught up in a web of obsessions and procedures (EG 49).

Evangelii gaudium speaks of «spiritual worldliness» which is associated with self-seeking under the pretext of piety and even love of the Church. They are after power, prestige, pleasure and economic security (EG 93).

Some are even no longer content to live as part of the greater Church community but stoke a spirit of exclusivity, creating an «inner circle». Instead of belonging to the whole Church in all its rich variety, they belong to this or that group which thinks itself different or special (EG 98).

The characteristics of the Church which is in conformity with the Gospel, according to Yves Congar are *Koinonia*, *Diakonia* and *Martyria* (Communion, Service, Witness).⁸ In the context of the world of today Pope Francis wants to bring renewal to the Church so that the Church can manifest true communion and become a community of service and witness. In his vision of a serving Church which shows special concern for the poor Pope Francis dissolves the boundaries between evangelization and the work of justice.⁹

In the missionary outreach of the Church the Gospel provides certain priorities which Pope Francis explains clearly:

If the whole Church takes up this missionary impulse, she has to go forth to everyone without exception. But to whom should she go first? When we read the Gospel we find a clear indication: not so much our friends and wealthy neighbours, but above all the poor and the sick, those who are usually despised and overlooked, «those who cannot repay you» (Lk 14:14). There can be no room for doubt or for explanations which weaken so clear a message. Today and always, «the poor are the privileged recipients of the Gospel», and the fact that it is freely preached to them is a sign of the kingdom that Jesus came to establish. We have to state, without mincing words, that «there is an inseparable bond between our faith and the poor». May we never abandon them (EG 48).

A Church which is outward-looking and opting for the poor and the abandoned looms large over the pages of *Evangelii gaudium*. The ecclesiology of the Apostolic Exhortation is an anthropologically oriented one with an emphasis on «good news to the poor» (Lk 4:18). If the Gospel is normative for the life of the Church, the same Gospel has to be the way of the Church. Pope Francis, following Vatican II, emphasizes «ecclesial conversion» as openness to a constant self-renewal born of the fidelity to Jesus Christ (EG 26). Following Pope John Paul II, he emphasizes mission for the evangelization of the world today. Ecclesial introversion and self-

⁸ Y. CONGAR, *Power and Poverty in the Church*, Geoffrey Chapman, London 1965, 137-138.

⁹ *Editorial*, in «The Tablet» 30 November 2014, 2.

preservation are dangers which must be overcome by Church's missionary option (cf. EG 27).

2. Discernment of the signs of the times

To fulfill her missionary task the Church needs to read the signs of times. This implies observing people and events, trends and movements which bring opportunities for the Gospel.

Whenever we make the effort to return to the source and to recover the original freshness of the Gospel, new avenues arise, new paths of creativity open up, with different forms of expression, more eloquent signs and words with new meaning for today's world. Every form of authentic evangelization is always new (EG 11).

One singular phenomenon which has far-reaching influence over the whole human horizon today is globalization. It can work for good or bad. Though its benefits are to be appreciated, it has led to the peripheralization and marginalization of many. The ambiguity of globalization with its double face, one bright and another dark has been underlined by sociologists and theologians.¹⁰ Globalization in itself may not be evil. But those who steer its course take wrong tracks and contribute to the misery of many. *Evangelii gaudium* touches upon the theme of globalization (EG 54, 62) as one of the major signs of the times with several consequences which call for discernment in the light of the Gospel. The Gospel of Jesus, which carries message of integral human welfare, welfare of the whole being and of all human beings inclusive of the entire human habitat, can direct the way of a globalized world (EG 182).¹¹

Many points of the Apostolic Exhortation are linked to the Church's social teachings to which several references are made.¹² While acknowledg-

¹⁰ J.L. ALLEN JR., *The Future Church*, Doubleday, New York 2009, 258.

¹¹ Cf. also BENEDICT XVI, Encyclical Letter *Caritas in veritate* (29 June 2009) (CiV), n. 18.

¹² The following end-notes with their numbers show the extensive reference *Evangelii gaudium* has made to the social teachings of the Church: [EG 142] PONTIFICAL COUNCIL FOR JUSTICE AND PEACE, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, n. 52; [EG 148] PONTIFICAL COUNCIL FOR JUSTICE AND PEACE, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, n. 9; [EG 151] PONTIFICAL COUNCIL FOR JUSTICE AND PEACE, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, n. 12. [EG 152] PAUL VI, Apostolic Letter *Octogesima Adveniens* (14 May 1971), n. 4: AAS 63 (1971) 403; [EG 154] PONTIFICAL COUNCIL FOR JUSTICE AND PEACE,

ing the limits of the Apostolic Exhortation, Pope Francis makes observation of various features of the contemporary world and emphasizes the grave responsibility of all communities to set things right according to God's plan:

It is not the task of the Pope to offer a detailed and complete analysis of contemporary reality, but I do exhort all the communities to an «ever watchful scrutiny of the signs of the times». This is in fact a grave responsibility, since certain present realities, unless effectively dealt with, are capable of setting off processes of dehumanization which would then be hard to reverse. We need to distinguish clearly what might be a fruit of the Kingdom from what runs counter to God's plan. This involves not only recognizing and discerning spirits, but also – and this is decisive – choosing movements of the spirit of good and rejecting those of the spirit of evil (EG 51).

The Church's commitment to evangelization cannot be fulfilled without attending to the specific context in which the Church lives. The Apostolic exhortation therefore is to all communities to do the scrutiny of the signs of the times arising from their life-situations by which the negative forces that work against the Kingdom of God can be identified and eliminated. At the same time communities by their creative involvement should promote whatever is favourable to God's Kingdom. This is what *Evangelii gaudium* means when it speaks of «choosing movements of the spirit of good and rejecting those of the spirit of evil». Here one can also see the theological importance of the signs of the times. As Marie-Dominique Chenu has observed in his commentary on *Gaudium et spes*, the signs of the times «form in their own way a *theological locus* where the

Compendium of the Social Doctrine of the Church, n. 157; [EG 155] PAUL VI, Apostolic Letter *Octogesima Adveniens* (14 May 1971), n. 23: AAS 63 (1971) 418; [EG 156] PAUL VI, Encyclical Letter *Populorum Progressio* (26 March 1967), n. 65: AAS 59 (1967) 289; [EG 162] JOHN PAUL II, Encyclical Letter *Centesimus Annus* (1 May 1991), n. 41: AAS 83 (1991) 844-845; [EG 164] JOHN PAUL II, Encyclical Letter *Sollicitudo Rei Socialis* (30 December 1987), n. 42: AAS 80 (1988) 572; [EG 181] PONTIFICAL COUNCIL FOR JUSTICE AND PEACE, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, n. 161. [EG 179] PAUL VI, Encyclical Letter *Populorum Progressio* (26 March 1967), n. 76: AAS 59 (1967) 294-295; [EG 188] Cf. *Catechism of the Catholic Church*, n. 1910; PONTIFICAL COUNCIL FOR JUSTICE AND PEACE, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, n. 168.

faithful should seek to find positively or negatively the promptings and callings of the Spirit».¹³

3. The Challenges of the Living Context

The signs of the times arise from the living context of each community and they present its challenges to the work of evangelization. Looking into the characteristics of the world in front of us, Pope Francis shows that the effective communication of the truth of the Gospel to the people of today requires language and expression adapted to their context (cf. EG 41). Speaking about «the limits of language and circumstances» *Evangelii gaudium* shows the importance of present context which has a decisive role to play in the work of evangelization.

We see then that the task of evangelization operates within the limits of language and of circumstances. It constantly seeks to communicate more effectively the truth of the Gospel in a specific context, without renouncing the truth, the goodness and the light which it can bring whenever perfection is not possible. A missionary heart is aware of these limits and makes itself «weak with the weak [...] everything for everyone» (1Cor 9:22). It never closes itself off, never retreats into its own security, never opts for rigidity and defensiveness. It realizes that it has to grow in its own understanding of the Gospel and in discerning the paths of the Spirit, and so it always does what good it can, even if in the process, its shoes get soiled by the mud of the street (EG 45).

The call to missionary conversion is the need of the time for each particular Church. This is one that leads not only to a new language of communication, but also to a renewal of customs and practices in the Church. Pope Francis says:

In her ongoing discernment, the Church can also come to see that certain customs not directly connected to the heart of the Gospel, even some which have deep historical roots, are no longer properly understood and appreciated. Some of these customs may be beautiful, but they no longer serve as means of communicating the Gospel. We should not be afraid to re-examine them. At the same time, the Church has rules or precepts which

¹³ M.-D. CHENU, *Les Signes des temps. Reflexion theologique*, in Y. CONGAR - M. PEUCHMAURD (edd.), *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale «Gaudium et spes»*, vol. II, Cerf, Paris 1967, 208.

may have been quite effective in their time, but no longer have the same usefulness for directing and shaping people's lives (EG 43).

The renewal of the Church is the result of continuous response to the challenges arising from its context. Pastoral and missionary conversion will not allow the Church to leave matters as they are (EG 25). The words of Pope Paul VI cited in *Evangelii gaudium* places renewal in the right perspective:

The Church must look with penetrating eyes within herself, ponder the mystery of her own being [...] This vivid and lively self-awareness inevitably leads to a comparison between the ideal image of the Church as Christ envisaged her and loved her as his holy and spotless bride (cf. Eph. 5:27), and the actual image which the Church presents to the world today [...] This is the source of the Church's heroic and impatient struggle for renewal: the struggle to correct those flaws introduced by her members which her own self-examination, mirroring her exemplar, Christ, points out to her and condemns.¹⁴

4. Signs of the times and Church's Engagement for the Gospel

The Apostolic Exhortation, though it does not want to give a comprehensive analysis, it does describe several aspects of the socio-cultural reality in the world today. The following paragraph is a significant opening to the complex situation before the Church which carries the message of the Gospel to humanity:

In our time, humanity is experiencing a turning-point in its history, as we can see from the advances being made in so many fields. We can only praise the steps being taken to improve people's welfare in areas such as health care, education and communications. At the same time we have to remember that the majority of our contemporaries are barely living from day to day, with dire consequences. A number of diseases are spreading. The hearts of many people are gripped by fear and desperation, even in the so-called rich countries. The joy of living frequently fades, lack of respect for others and violence are on the rise, and inequality is increasingly evident. It is a struggle to live and, often, to live with precious little dignity. This epochal change has been set in motion by the enormous qualitative,

¹⁴ PAUL VI, Encyclical Letter *Ecclesiam suam* (6 August 1964), nn. 9,10,11, in AAS 56 (1964) 611-612, cit. in EG 26.

quantitative, rapid and cumulative advances occurring in the sciences and in technology, and by their instant application in different areas of nature and of life. We are in an age of knowledge and information, which has led to new and often anonymous kinds of power (EG 52).

The text cited above is part of a well-articulated and penetrating chapter of *Evangelii gaudium*.¹⁵ The scrutiny of the signs of the times does not mean merely collecting information with some statistical data, but calls for solidarity and involvement of the Church through which *diakonia* of the Gospel is carried out. Pope Francis allows no room for pessimism which was cautioned by John XXIII. The Gospel makes the Church missionary, courageous and happy in the midst of challenges.¹⁶ The analysis of today's situation leads him to certain Gospel-based perceptions which are related to the social, economic and cultural realities of today's world. They shine out as significant titles of paragraphs in the Apostolic Exhortation. Below the subtitle «Some Challenges of Today's World» (EG 52-75), the following points are brought in: «No to an economy of exclusion» (EG 53-54); «No to the new idolatry of money» (EG 55-56); «No to a financial system which rules rather than serves» (EG 57-58); «No to the inequality which spawns violence» (EG 59-60). The significance of all these is that there is a close relationship between announcing Christ and shaping human community, between faith and social responsibility. Archbishop Giampaolo Crepaldi has pointed out the deepening of theme «the preferential option for the poor» in chapter four as one important novelty of *Evangelii gaudium*.¹⁷

There are many contradictions in today's world. The sad situation of the poor and marginalized in today's society must be critically viewed in the light of the Gospel. Pope Francis has a sharp view on the situation of an economy of exclusion. He says:

Just as the commandment «Thou shalt not kill» sets a clear limit in order to safeguard the value of human life, today we also have to say «thou shalt not» to an economy of exclusion and inequality. Such an economy kills.

¹⁵ M. SEMERARO, *Introduzione*, in PAPA FRANCESCO, *Evangelii gaudium Esortazione apostolica*, San Paolo, Cinisello B. 2014, 20-21.

¹⁶ A.M. VALLI, *Missionaria, audace, gioiosa: ecco la Chiesa secondo Francesco. Un documento per cambiare passo*, in FRANCESCO, *Evangelii gaudium Esortazione apostolica*, Ancora Editrice, Milano 2013, 5ff.

¹⁷ G. CREPALDI, *Postfazione*, in PAPA FRANCESCO, *Esortazione apostolica Evangelii gaudium*, Edizioni Cantagalli, Siena 2014, 247-248.

How can it be that it is not a news item when an elderly homeless person dies of exposure, but it is news when the stock market loses two points? This is a case of exclusion. Can we continue to stand by when food is thrown away while people are starving? This is a case of inequality. Today everything comes under the laws of competition and the survival of the fittest, where the powerful feed upon the powerless. As a consequence, masses of people find themselves excluded and marginalized: without work, without possibilities, without any means of escape (EG, 53).

There are people who say that inequality is inevitable, desirable and necessary for economic growth. This goes against Catholic Church's teaching.¹⁸ Speaking about capitalism associated with free market which defends trickle down theories saying that such economic growth will «inevitably succeed in bringing grater justice and inclusiveness in the world»(EG 54). As Pope Francis says:

This opinion which has never been confirmed by the facts, expresses a crude and naïve trust in the goodness of those wielding economic power and in the sacralized workings of the prevailing economic system. Meanwhile, the excluded are still waiting. To sustain a lifestyle which excludes others, or to sustain enthusiasm for that selfish ideal, a globalization of indifference has developed. Almost without being aware of it, we end up being incapable of feeling compassion at the outcry of the poor, weeping for other people's pain, and feeling a need to help them, as though all this were someone else's responsibility and not our own. The culture of prosperity deadens us; we are thrilled if the market offers us something new to purchase; and in the meantime all those lives stunted for lack of opportunity seem a mere spectacle; they fail to move us (EG 54).

Despite all odds Pope Francis finds the contribution of the Church to today's world is worthy of praise (EG 76). The service of those involved in the pastoral work finds appreciation and encouragement in the exhortation. Pope Francis says:

The pain and the shame we feel at the sins of some members of the Church, and at our own, must never make us forget how many Christians are giving their lives in love. They help so many people to be healed or to die in peace in makeshift hospitals. They are present to those enslaved by different addictions in the poorest places on earth. They devote themselves to the education of children and young people. They take care of the elderly who

¹⁸ J. BORELLI, *Power to the People of God*, in «The Tablet» 7 December 2013, 6.

have been forgotten by everyone else. They look for ways to communicate values in hostile environments. They are dedicated in many other ways to showing an immense love for humanity inspired by the God who became man. I am grateful for the beautiful example given to me by so many Christians who joyfully sacrifice their lives and their time. This witness comforts and sustains me in my own effort to overcome selfishness and to give more fully of myself (EG 76).

The globalized culture of today offers many values and new possibilities. But at the same time it can also limit, condition and do harm (EG 79). The multi-faceted and complex nature of globalization has been observed by Benedict XVI and he wanted that it must be grasped in the diversity and unity of all its different dimensions, including the theological dimension (cf. CiV 42). The vision of Francis and Benedict XVI regarding a globalized culture converge in proposing fraternity, communion and sharing of goods. In this way it will be possible to overcome the «globalization of indifference» and selfishness (CiV 42; EG 61ff).

The challenge of missionary spirituality is enormous in the present-day culture. According to the document, if it is not properly responded, the agents of evangelization can fall into a heightened individualism, a crisis of identity and a cooling of fervour which are three evils that fuel one another (EG 78). The Exhortation speaks about the danger of a practical relativism which it considers more dangerous than doctrinal relativism. *Evangelii gaudium* says:

This practical relativism consists in acting as if God did not exist, making decisions as if the poor did not exist, setting goals as if others did not exist, working as if people who have not received the Gospel did not exist. It is striking that even some who clearly have solid doctrinal and spiritual convictions frequently fall into a lifestyle which leads to an attachment to financial security, or to a desire for power or human glory at all cost, rather than giving their lives to others in mission. Let us not allow ourselves to be robbed of missionary enthusiasm! (EG 80).

5. From the signs of the times to the Fullness of God's Reign

The discernment of the signs of the times is related to the theology of kingdom. The Gospel, as *Evangelii gaudium* states, is about the *kingdom of God* (Lk 4: 43). It is a present reality, but it is future-oriented. The impli-

cations of the kingdom of God for the present have not been always spelt clearly in theology.

To the extent that God reigns within us, the life of society will be a setting for universal fraternity, justice, peace and dignity (EG 180).

Citing *Evangelii nuntiandi* of Paul VI, *Evangelii gaudium* says: «Evangelization would not be complete if it did not take account of the unceasing interplay of the Gospel and of man's concrete life, both personal and social». The transformative value of the Gospel for the society finds its emphasis in Pope Francis who says:

It is no longer possible to claim that religion should be restricted to the private sphere and that it exists only to prepare souls for heaven (EG 182).

Two important concerns of *Evangelii gaudium* for the world today are: first, the inclusion of the poor in society and second, peace and social dialogue.

Each individual Christian and every community is called to be an instrument of God for the liberation and promotion of the poor, and for enabling them to be fully a part of society. This demands that we be docile and attentive to the cry of the poor and to come to their aid (EG 187).

The economic policies and distribution of income should aim at reducing poverty and inequality. There is much to be corrected in the world of economy.

As long as the problems of the poor are not radically resolved by rejecting the absolute autonomy of markets and financial speculation and by attacking the structural causes of inequality, no solution will be found for the world's problems or, for that matter, to any problems. Inequality is the root of social ills (EG 202).

Evangelization as involving dialogue and promoting peace is a large theme in which different areas of human activity come in (EG 185, 217, 238ff).¹⁹

¹⁹ The Apostolic Exhortation of John Paul II, *Ecclesia in Asia* (EA) emphasized the importance of the theme of dialogue as required by the mission of the Church. Cf. EA 24-31. EA also spoke of the service of human promotion which includes preferential option for the poor and various forms of involvement. Cf. EA 32-41.

Theological approach from the consideration of the signs of the times does not stop short at the social level. *Evangelii gaudium* points out that evangelization means to make the kingdom of God present in our world. Yet «any partial or fragmentary definition which attempts to render the reality of evangelization in all its richness, complexity and dynamism does so only at the risk of impoverishing it and even of distorting it» (EG 176). The Gospel vision of the kingdom of God is that it is already present in this world and is growing like the small seed which grows into a big tree.

The kingdom is here, it returns, it struggles to flourish anew. Christ's resurrection everywhere calls forth seeds of that new world; even if they are cut back, they grow again, for the resurrection is already secretly woven into the fabric of this history, for Jesus did not rise in vain. May we never remain on the sidelines of this march of living hope! (EG 278).

6. Conclusion

Every period of history is a time of growth for the kingdom of God. The work of the Church on earth is to be at the service of the kingdom. The Gospel tells us that the service of the Church should be directed especially to the weak and the vulnerable. The homeless, the addicted, refugees, indigenous peoples, the elderly are the people to whom the Church is especially sent. The creation of a more fraternal and peaceful world is part of the integral message of the Gospel. Christians are also called to watch over and protect the fragile world in which the human family lives (EG 216). The fullness of God's Reign cannot come until all human persons and the whole human person with the entire creation receive care and attention. Christian eschatological vision should shape history and prepare the world for a new heaven and new earth. The words of theologian, Gerald O'Collins are pertinent here:

Christian obligation is to transform the world, not to renounce it. We should seek heavenly life through earthly life; we are not confronted by the choice of either heaven or earth.²⁰

²⁰ G. O'COLLINS, *Man and His New Hopes*, Herder, New York 1969, 118.

The Pastoral Constitution on the Church in the Modern World stated:

Earthly progress must be carefully distinguished from the growth of Christ's Kingdom. Nevertheless, to the extent that the former can contribute to the better ordering of the human society, it is of vital concern to the Kingdom of God (GS 39).

The Apostolic Exhortation of Pope Francis carries the vision of Vatican II and applies it in the present-day circumstances of the Church and the world. To do this, it has followed an approach based on the reading of the signs of the times and responding to them in the light of the Gospel.

DIE KIRCHE WIRD ZUM ZEITWORT. WAS MAN VON DER SPRACHE DES PAPSTES LERNEN KANN

BERNHARD KÖRNER

PATH 13 (2014) 391-401

Nach seiner Wahl hat Papst Franziskus Kirche und Welt nicht lange im Ungewissen gelassen, worauf es ihm ankommt: Die Kirche müsse – so hat er es bereits im Vorkonklave gesagt – von allen Formen der Selbstbezogenheit frei werden und ihre Sendung leben.¹ Was er bei verschiedenen Anlässen oft wiederholt hat, das hat er in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* (EG) vom 24. November 2013 zusammengefasst. Er betont, «das das, was ich hier zu sagen beabsichtige, eine programmatische Bedeutung hat und wichtige Konsequenzen beinhaltet» (EG 25).² Schon der Titel des ersten Kapitels bestätigt das – es geht dem Papst um «Die missionarische Umgestaltung der Kirche».

Diesem Kapitel ist die folgende Interpretation gewidmet. Sie wendet einen Gedanken, den der Religionsphilosoph und Bischof von Aachen Klaus Hemmerle (1929-1994) formuliert hat, auf das Schreiben des Papstes an.³ Hemmerle hat – wie noch gezeigt werden soll – in seinen *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* eine Art zu denken vorgestellt, in der

¹ So bereits im Vor-Konklave, wie der Kardinal von Havanna mit Zustimmung des Papstes mitgeteilt hat.

² In diesem Beitrag wird das Schreiben des Papstes durch die Sigle EG bezeichnet; die Belege für die wörtlichen Zitate finden sich immer im Text selbst.

³ Zu Person, Leben und Wirken von Klaus Hemmerle vgl. vor allem W. HAGEMANN, *Verliebt in Gottes Wort. Leben, Denken und Wirken von Klaus Hemmerle, Bischof von Aachen*, Echter-Verlag, Würzburg 2008.

– so formuliert er etwas wortspielerisch – das Hauptwort das Verb ist.⁴ Das Schreiben von Papst Franziskus kann und soll in diesem Beitrag unter diesem Vorzeichen gelesen werden: «Kirche» wird darin von einem Hauptwort zu einem Zeitwort. Wenn man diesen Interpretationsschlüssel anwendet, dann zeigt sich nicht nur eine neue Art, die Kirche zu denken, sondern auch eine neue Art, die Kirche zu leben. Und wenn nicht alles täuscht, dann ist das das Anliegen von Papst Franziskus.

1. Der Papst plädiert für eine missionarische Neuausrichtung

Ausgehend vom Missionsauftrag Jesu (Mt 28,19-20) spricht Papst Franziskus in seinem Apostolischen Schreiben von einer Kirche «im Aufbruch». Darin sieht der Papst ein Leitmotiv im Wort Gottes – angefangen von Abraham bis in das Heute der Kirche. Und so plädiert er für einen missionarischen Aufbruch der Kirche: «Die Freude aus dem Evangelium, die das Leben der Gemeinschaft der Jünger erfüllt, ist eine missionarische Freude» (EG 21). Und an anderer Stelle: Die «innige Verbundenheit der Kirche mit Jesus ist eine Verbundenheit auf dem Weg, und die Gemeinschaft “stellt sich wesentlich als missionarische *Communio* dar”» (EG 23).⁵

In dieser dynamischen Sicht der Kirche unterscheidet Papst Franziskus fünf Momente: «Die Initiative ergreifen, sich einbringen, begleiten, Frucht bringen und feiern» (EG 24). Wenn man sich auf dieses Programm einlässt, dann bedeute das für die Seelsorge eine «Neuausrichtung» (EG 25). Im Anschluss an die Generalversammlung der Bischöfe Lateinamerikas in Aparecida (2007) spricht der Papst von einem «Zustand permanenter Mission» (EG 25).⁶

Damit die Kirche diese Ausrichtung erreicht, braucht es eine «unauf-schiebbare kirchliche Erneuerung» (EG 27). Der Papst plädiert für eine

⁴ Vgl. K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, in ID., *Ausgewählten Schriften* (hg. R. Feiter), Bd. 2., Herder-Verlag, Freiburg 1996, 124-161, hier: 141-142. Ursprünglich wurden die Thesen veröffentlicht in K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*. Johannes-Verlag, Einsiedeln 1976.

⁵ Papst Franziskus zitiert JOHANNES-PAUL II. mit seinem Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Christifideles laici* (1988), 32.

⁶ Vgl. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2007 (Stimmen der Weltkirche 41), 551.

missionarische Entscheidung, «die fähig ist, alles zu verwandeln, damit die Gewohnheiten, die Stile, die Zeitpläne, der Sprachgebrauch und jede kirchliche Struktur ein Kanal werden, der mehr der Evangelisierung der heutigen Welt als der Selbstbewahrung dient» (EG 27). Das gelte für die ganze Kirche, die Pfarren, die verschiedenen kirchlichen Einrichtungen, Basisgemeinden, kleine Gemeinschaften und Bewegungen (EG 29), für jede Teilkirche unter ihrem Bischof (EG 30).

Bei dieser missionarischen Ausrichtung der Kirche müsse man einige Kriterien beachten. Mit Thomas von Aquin mahnt er, «den Gläubigen das Leben nicht schwer zu machen» und unsere Religion in eine Sklaverei zu verwandeln, während «die Barmherzigkeit Gottes wollte, dass sie frei sei» (EG 43).⁷ Außerdem mahnt er die konkreten Umstände der Verkündigung in Rechnung zu stellen. Sie bringen es mit sich, dass man nicht bei jeder Gelegenheit alles sagen kann, was eigentlich gesagt werden könnte. Der Grund dafür sei, dass sich auch die Evangelisierung «innerhalb der Grenzen der Sprache und der Umstände bewegt» (EG 45). Das soll nicht zu einem Minimalismus führen, denn wer verkündigt, «versucht immer, die Wahrheit des Evangeliums in einem bestimmten Kontext bestmöglich mitzuteilen, ohne auf die Wahrheit, das Gute und das Licht zu verzichten, die eingebracht werden können, wenn die Vollkommenheit nicht möglich ist» (EG 45). In allem soll die Kirche eine «Mutter mit offenem Herzen» (EG 46) sein, «eine Kirche mit offenen Türen» (EG 46), denn sie «ist berufen, immer das offene Haus des Vaters zu sein» (EG 47). Das bedeutet nicht nur offene Kirchentüren, sondern auch einen großzügigen Zugang zum Leben und zu den Sakramenten der Kirche (EG 47).

Als wolle er angesichts eines Weges, der selbstverständlich auch riskant sein kann, Mut machen, wiederholt der Papst, was er schon oft gesagt hat:

Mir ist eine «verbeulte» Kirche, die verletzt und beschmutzt ist, weil sie auf die Straßen hinausgegangen ist, lieber, als eine Kirche, die aufgrund ihrer Verschllossenheit und ihrer Bequemlichkeit, sich an die eigenen Sicherheiten zu klammern, krank ist (EG 49).

Nicht das Risiko soll beunruhigen, sondern etwas anderes:

Wenn uns etwas in heilige Sorge versetzen und unser Gewissen beunruhigen soll, dann ist es die Tatsache, dass so viele unserer Brüder und

⁷ Papst Franziskus zitiert THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* I-II.107.4.

Schwestern ohne die Kraft, das Licht und den Trost der Freundschaft mit Jesus Christus leben, ohne eine Glaubensgemeinschaft, die sie aufnimmt, ohne einen Horizont von Sinn und Leben (EG 49).

2. Die Frage nach einem Denken, das der Wirklichkeit gerecht wird

Man wird dem leidenschaftlichen Schreiben des Papstes nicht gerecht, wenn man es als Aufgabe für das *theologische Denken* betrachtet. Für den Papst geht es in diesem Schreiben in erster Linie um das *Leben* der Kirche. Er setzt die katholische Lehre von der Kirche voraus, so wie sie im Zweiten Vatikanischen Konzil ihre Ausprägung gefunden hat. Aber – und das ist der Grundgedanke dieses Beitrags – das Schreiben des Papstes, das geistlich tief verwurzelt ist und auf die Praxis der Kirche und der Christen zielt, bedeutet *auch* eine Herausforderung für das theologische Denken – gerade deshalb, weil es um das Leben der Kirche geht.

Wenn man die Kirche angemessen denken will, dann muss man sich zuerst in Erinnerung rufen, dass nicht jedes Denken der Wirklichkeit in ihren verschiedenen Dimensionen gewachsen ist. Eine bestimmte Art zu denken kann wie ein zu enges Korsett sein, das verhindert, dass die Wirklichkeit angemessen wahrgenommen wird. Das kann z.B. der Fall sein, wenn die Frage beantwortet werden soll, was der Menschen ist. Bis heute wird dabei wie selbstverständlich auch von der Seele des Menschen gesprochen. Noch vor allen tief schürfenden Überlegungen kann dieser Begriff einfach als eine Warnung verstanden werden: Du wirst dem Menschen nicht gerecht, wenn du ihn ausschließlich mit Begriffen denkst, die der materiellen Welt entnommen sind.

Was an diesem Beispiel deutlich wird, das gilt generell: Wie kann die Wirklichkeit angemessen gedacht werden? Diese Frage wird umso dringlicher, wenn man beachtet, dass sich auch das Denken ändern kann und dass es im Denken epochale Umbrüche gibt.⁸ Sie können dazu führen, dass eine bestimmte Art zu denken das Gedachte nicht mehr sichtbar macht und unverständlich wird. Einen solchen Umbruch hat der Religionsphilosoph Klaus Hemmerle mit seinen *Thesen zu einer*

⁸ Darauf hat vor allem Bernhard Welte im Blick auf die Ausprägung des christologischen Dogmas aufmerksam gemacht; vgl. B. WELTE, *Die Krise der dogmatischen Christusaussagen*, in ID., *Wege in das Geheimnis des Glaubens*, Herder, Freiburg 2007, 105-130.

trinitarischen Ontologie im Blick. So sieht er sich vor die Aufgabe gestellt, die Grundbegriffe des Denkens neu zu bestimmen, philosophisch gesprochen: eine neue Ontologie zu entwerfen. Sein Vorschlag ist eine «Ontologie, die vom unterscheidend Christlichen ausgeht».⁹ Das unterscheidend Christliche aber ist – so Hemmerle – Gott, und zwar Gott, der sich in Jesus von Nazareth als sich hingebende Liebe zeigt. Daher gehe es in einer trinitarischen Ontologie darum, das, «was ist, aus der Liebe, aus dem Sich-Geben neu und unverkürzt zu lesen».¹⁰ Und so macht sich Hemmerle zum Anwalt eines neuen Denkens, und dieses Denken – so die eingangs angesprochene Idee dieses Beitrages – kann helfen, die Eigenart des Sprechens von Papst Franziskus zu verstehen.

3. Ein neues Hauptwort: das Verb

Klaus Hemmerle schlägt also vor, alles, was ist, von der Liebe her zu verstehen. Das bedeutet nach seinen eigenen Worten eine «Verlagerung des Schwerpunktes aus dem Selbst ins Andere».¹¹ Damit wird Beziehung zur zentralen Kategorie, die alles verständlich macht. Sie steht nicht nur für eine neue Sicht der Wirklichkeit, sondern auch für einen neuen Vorgang des Sehens:

Beziehung, Bewegung werden nicht als ein neues Prinzip statuiert, aus dem sich alles doch wiederum in einsamer Deduktion ableiten ließe. Nur eines bleibt: das Mittun jener Bewegung, welche die Agape selbst ist. Diese Bewegung ist der Rhythmus des Seins; es ist der Rhythmus des Gebens, das sich selber gibt.¹²

Das heißt: Es soll nicht darüber gesprochen werden, was Beziehung oder die Bewegung der Beziehung ist (einschließlich der Folgerungen, die sich daraus ergeben), sondern es soll der Beziehung buchstäblich nachgegangen, es soll die Beziehung mitvollzogen werden. Hemmerle plädiert also dafür, dass z.B. die Beziehung zwischen Lehrer und Schüler

⁹ HEMMERLE, *Ausgewählte Schriften* (Anm. 4), 140.

¹⁰ *Ibid.*, 141.

¹¹ *Ibid.*, 140.

¹² *Ibid.*, 141. Hemmerles pointierte Rede vom Sich-geben lässt die Gegenseite, das Empfangen in den Hintergrund treten; es könnte m.E. aber aus der Logik seiner Ausführungen unschwer ergänzt werden.

nicht durch eine abstrakte Definition umschrieben, sondern dadurch in den Blick genommen wird, dass nachgezeichnet wird, was in einer solchen Beziehung geschieht. In diesem Geschehen ist die Lehrer-Schüler-Beziehung Wirklichkeit.

So wird verständlich, was Hemmerle meint, wenn er feststellt: Das «Hauptwort eines solchen Denkens ist nicht mehr das Substantiv, sondern das Verb. Vom Mitgang mit dem Vorgang aus eröffnet sich, was vorgeht, wer vorgeht, woher und wohin das Vorgehen geht».¹³ Für Hemmerle steht außer Zweifel, dass die ganze Wirklichkeit auf diese Weise erfasst werden kann. Etwas ist nur etwas Bestimmtes in vollzogenen Beziehungen; und etwas als etwas erkennen heißt Beziehungen nachzeichnen. Um noch einmal auf das Beispiel des Lehrers zurückzukommen: Ein Lehrer ist Lehrer insofern er charakteristische Beziehungen (vor allem zu seinen Schülern) lebt. Und was ein Lehrer ist, das zeigt sich, wenn man diese Beziehungen ins Auge fasst. Und so stellt Hemmerle verallgemeinernd fest:

Ein Ding, ein Subjekt, ein Seiendes läßt sich nur verstehen und kann sich nur vollbringen in seinem Akt. Und dieser Akt ist Konstitution, Mitteilung, Abgrenzung und Einfügung in einen umgreifenden Zusammenhang. Außerhalb seines Aktes «ist» nichts – wobei Akt nicht die Nivellierung des Standes in sich selber bedeutet, sondern gerade seine Konstitution.¹⁴

Wenn Hemmerle für seinen Zugang zur Wirklichkeit einen so umfassenden Anspruch erhebt, dann muss das auch für die Kirche gelten. Auch die Kirche wird in ihren Beziehungen und Bewegungen verständlich, in denen sie sich zugleich konstituiert. Um nur die grundlegendsten Beziehungen zu nennen: Die Kirche ist Kirche, wenn sie von Jesus Christus, ihrem Ursprung, kommt. Sie ist Kirche, wenn sie zu den Menschen in Beziehung tritt und ihnen in Wort und Tat vermittelt, was das Anliegen Jesu war bzw. ist. Darin erweist sich auch die Kirche als eine relationale Größe, als eine Wirklichkeit-in-Beziehung. In diesen Beziehungen ist sie Kirche; und sie wird dadurch als Kirche verständlich, dass sie eingefügt und abgegrenzt wird in einen umgreifenden Zusammenhang. Dieser denkerische Zugang – so die These dieses Beitrags – scheint der Art und Weise

¹³ *Ibid.*, 141-142.

¹⁴ *Ibid.*, 142. Diese Formulierung weckt naturgemäß die Angst vor einem Aktualismus, in dem das Beständige aufgelöst wird. Dazu kann an dieser Stelle nur gesagt werden, dass Hemmerle die Gefahr sieht und dazu auch klärend Stellung bezieht; vgl. *Ibid.*, 145-147.

besonders gerecht zu werden, wie Papst Franziskus von der Kirche und ihrer Umgestaltung spricht.

4. Eine Sprache, die bewegt

Die Kirche kommt bei Papst Franziskus auf doppelte Weise in Bewegung: einerseits dadurch, weil es ihm um eine Reform der Kirche geht; andererseits weil das Ziel der Reform ebenfalls Bewegung ist – eine Kirche, die ihre Sendung wahrnimmt. Ziel ist, dass die Kirche verwirklicht, was das Zweite Vatikanische Konzil von ihr gesagt hat: «Die Kirche ist ihrem Wesen nach missionarisch».¹⁵ Nimmt man diese Aussage ernst, dann gibt die Kirche ihr Wesen, also sich selbst auf, wenn sie diese missionarische Bewegung nicht lebt. Davon ist Papst Franziskus offensichtlich zu tiefst überzeugt. Und deshalb will er die ganze Kirche dazu bewegen, dass sie nicht nur durch einzelne Gemeinschaften, sondern als ganze ihre missionarische Ausrichtung ernst nimmt: «Versetzen wir uns in allen Regionen der Erde in einen “Zustand permanenter Mission”» (EG 25).

Für eine missionarische Kirche sind zwei Beziehungen grundlegend – die Beziehung zu dem, der sie sendet, und die Beziehung zu denen, denen ihre Sendung gilt. Diese Beziehungen machen die Kirche aus, in ihnen wird bzw. ist die Kirche sie selbst: Kirche. Nun sprechen natürlich auch die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils diese Beziehungen an. Abgesehen von dem Zitat aus dem Missionsdekret kann z. B. auf die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* hingewiesen werden. Sie erinnert gleich an ihrem Beginn an Ursprung und Ziel der kirchlichen Sendung: «Christus ist das Licht der Völker».¹⁶ Und «seine Herrlichkeit, die auf dem Antlitz der Kirche widerscheint»,¹⁷ soll alle Menschen erleuchten. Auch die Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* spricht gleich zu Beginn beide Dimensionen an – das Hören auf das Wort Gottes und seine Verkündigung.¹⁸ Die Beispiele ließen sich vermehren. Was ist dann neu bei

¹⁵ ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Dekret *Ad gentes* über die Missionstätigkeit der Kirche, n. 2.

¹⁶ ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Dogmatische Konstitution *Lumen gentium* über die Kirche, n. 1.

¹⁷ *Ivi.*

¹⁸ Vgl. ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Dogmatische Konstitution *Dei Verbum* über die Offenbarung, n. 1.

Papst Franziskus? Der grundlegende Inhalt ist es nicht – der Papst stellt natürlich die Glaubenslehre der Kirche nicht auf den Kopf. Neu ist in *Evangelii gaudium*, dass die Sendung der Kirche besonders herausgehoben, ja auf umfassende Weise zum Thema gemacht wird.

Aber neu ist vor allem die Sprache. Es ist nicht die vorsichtig abwägende, um dogmatische Eindeutigkeit bemühte Sprache des Konzils, sondern ein leidenschaftliches Plädoyer für ein dringendes Anliegen. Auch in diesem Schreiben setzt Papst Franziskus das dogmatisch Verbindliche als selbstverständlich voraus.¹⁹ Aber der Unterschied in der Sprache scheint tief zu gehen. Es ist nicht nur eine andere und hilfreiche sprachliche Verpackung – sie wirkt auch zurück auf das, was auf neue Weise vorgestellt wird. Man könnte den Unterschied *versuchsweise* so charakterisieren: Franziskus macht den Schritt von einer Sprache dogmatischer Definitionen zu einer Sprache des kirchlichen Lebens. Und darin geschieht viel mehr als auf den ersten Blick sichtbar wird. Das zu erkennen – dazu hilft der Vergleich mit den Überlegungen von Klaus Hemmerle.

Es gibt also auf der einen Seite *die Sprache dogmatischer Definitionen*. Sie prägt meistens mehr oder weniger stark lehramtliche Aussagen. Sie hat ihr Recht und ihre Bedeutung und kann in bestimmten Situationen unverzichtbar sein. Die dogmatische Sprache sucht nach Antworten auf die Frage «Was ist...?» Sie ist die Sprache der kirchlichen Selbstvergewisserung. In ihr geht es um Definitionen und Festschreibungen. Weil in dieser Sprache das formuliert wird, was bleibende Geltung hat, tendiert sie allerdings zum Statischen und Abstrakten. Sie ist an Objektivität interessiert, und lässt in diesem Sinn den Hörer bzw. die Hörerin außer Acht. Schlimmstenfalls kann diese Sprache zu einem Glasperlenspiel werden, das wenig Bezug zur Lebensrealität erkennen lässt. Der Akzent liegt auf dem «gegläubten Glauben». Aber noch einmal: Trotz dieser Gefahr ist die Sprache der Dogmatik bedeutsam, ja unverzichtbar. Papst Franziskus wäre wohl der letzte, das zu leugnen.

Auf der anderen Seite – und das heißt im vorliegenden Zusammenhang: bei Papst Franziskus – dominiert eine andere Sprache, *die Sprache des kirch-*

¹⁹ Vgl. dazu sein *Interview mit Antonio Spadaro*, in dem Papst Franziskus erklärt, warum er über Themen der Sexualmoral nicht viel gesagt hat: «Das wurde mir vorgeworfen. Aber wenn man davon spricht, muss man den Kontext beachten. Im Übrigen kennt man ja die Ansichten der Kirche, und ich bin ein Sohn der Kirche».

lichen Lebens. Schon diese Bezeichnung macht deutlich, dass man auch über das kirchliche Leben definitiv, also dogmatisch sprechen kann. Aber im Gegenüber zur dogmatischen Sprache ist die Sprache des kirchlichen Lebens nicht am Wesen des Lebens interessiert, sondern daran, wie es gelebt wird. Sie weiß, dass es mit dogmatischen Aussagen allein nicht getan ist. Die Sprache des kirchlichen Lebens berichtet von Ereignissen, zeigt erzählend Zusammenhänge auf, zieht Konsequenzen, formuliert Appelle. Sie antwortet nicht auf die Frage «Was ist das...?», sondern auf die Frage «Wie geht das...?». Sie zieht nicht in erster Linie Grenzen (sie definiert nicht), sondern zeigt Möglichkeiten auf. Sie kann dem Kontakt mit der Wirklichkeit nicht ausweichen.²⁰ Und so macht es die Sprache des kirchlichen Lebens mit ihrem grundlegenden Gestus leichter, sich auf das, was in ihr gesagt wird, einzulassen.

5. Neue Sprache - neues Leben

Auch wenn diese Gegenüberstellung ein wenig schematisch ist und sich die beiden Sprachtypen auch überschneiden, so möchte ich doch die These vertreten: In *Evangelii gaudium* wird das definierte Hauptwort «Kirche» zum Zeitwort, das die Kirche in ihren Beziehungen zeigt und Bewegung signalisiert. Und mit dieser Sprache des kirchlichen Lebens bringt Papst Franziskus vieles ins Spiel bzw. wieder ins Spiel, was in der dogmatischen Sprache – selbst des Konzils – auf eigenartige Weise abgeblendet erscheint.

Kirche als Zeitwort – das meint eine Kirche, die sich *provokieren und bewegen lässt*, weil sie sich eben nicht primär an den Abgrenzungen (Definitionen) orientiert, sondern an den Aufbruchserzählungen (EG 20). Also:

Jeder Christ und jede Gemeinschaft soll unterscheiden, welches der Weg ist, den der Herr verlangt, doch alle sind wir aufgefordert, diesen Ruf anzunehmen: hinauszugehen aus der eigenen Bequemlichkeit und den Mut zu haben, alle Randgebiete zu erreichen, die das Licht des Evangeliums brauchen (EG 20).

²⁰ Interessant in diesem Zusammenhang ist die These von Papst Franziskus, dass die Wirklichkeit wichtiger ist als die Idee; vgl. EG 231-233.

Kirche als Zeitwort meint eine Kirche, die *ein Risiko eingeht*. Eine solche Kirche ist möglicherweise eine Kirche die Fehler macht, mit den Worten von Papst Franziskus: «eine „verbeulte“ Kirche» (EG 49). Und in drastischer Sprache fügt er hinzu:

Ich will keine Kirche, die darum besorgt ist, der Mittelpunkt zu sein, und schließlich in einer Anhäufung von fixen Ideen und Streitigkeiten verstrickt ist (EG 49).

Kirche als Zeitwort ist eine Kirche, in der es *Bewegungsraum* gibt, weil noch nicht alles festgeschrieben ist. Noch in der Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat Hans Urs von Balthasar eine Dogmatik kritisiert, deren Ziel es gewesen sei, auf der Landkarte des Glaubens auch die letzten weißen Flecken zu beseitigen. Inzwischen ist die Theologie in ihrem Anspruch bescheidener geworden. Papst Franziskus weist darauf hin, dass nicht nur die Theologie, sondern auch die Kirche Spielräume hat. Sie kann und will den Menschen Raum geben, muss sie nicht vereinnahmen, und kann sie gerade so ernst nehmen.

Vielleicht ist es ein verborgener Aspekt: Kirche als Zeitwort bedeutet auch, dass sie dazu ermutigt, *Gott im Heute zu finden*. Dogmen schützen das bleibend Denk- und Glaubwürdige. Aber – wer wüsste es nicht – Dogmen schreiben fest und lenken den Blick in die Vergangenheit. Das ist unverzichtbar. Aber es wird zum Problem, wenn man nicht mehr mit der Gegenwart und der Zukunft Gottes rechnet, mit dem Gott, von dem es an zentraler Stelle im Alten Testament heißt: «Ich bin der, der ich bei euch sein werde» (Ex 3,15). Mit diesem Gott rechnet der Papst.

Jedes Mal, wenn wir versuchen, zur Quelle zurückzukehren und die ursprüngliche Frische des Evangeliums wiederzugewinnen, tauchen neue Wege, kreative Methoden, andere Ausdrucksformen, aussagekräftigere Zeichen und Worte reich an neuer Bedeutung für die Welt von heute auf (EG 11).

Eine Kirche, die an diesen Gott glaubt, *gewinnt Freiheit*. Kirche als Zeitwort ist daher auch eine Kirche, die nicht domestiziert, sondern sich in Dienst nehmen lässt. Die Kirche – so Papst Franziskus – «muss die erlösende Liebe Gottes zum Ausdruck bringen, die jeder moralischen und religiösen Pflicht vorausgeht, sie darf die Wahrheit nicht aufzwingen und muss an die Freiheit appellieren, sie muss freudig, anspornend und lebendig sein» (EG 165).

Kirche als Zeitwort – das meint eine Kirche, *die von Freude geprägt ist*, weil sie auch auf ihrem zukünftigen Weg mit Gott rechnet. Sie ist nicht ängstlich und traurig, weil sich ‚die Welt‘ den kirchlichen Festschreibungen entzieht. Sie ist freudig, weil sie an der Freude des Evangeliums teilhat:

Die Freude des Evangeliums erfüllt das Herz und das gesamte Leben derer, die Jesus begegnen. Diejenigen, die sich von ihm retten lassen, sind befreit von der Sünde, von der Traurigkeit, von der inneren Leere und von der Vereinsamung. Mit Jesus Christus kommt immer – und immer wieder – die Freude (EG 1).

Ist das nicht alles ein wenig zu euphorisch? Nein. Keine Frage: Mit dem Apostolischen Schreiben des Papstes sind nicht alle Probleme, vor denen die Kirche steht, aus dem Weg geräumt. Er wird der letzte sein, der das leugnet. Aber Papst Franziskus hat daran erinnert, wo der Platz der Kirche ist. Nein – besser: Wo der Weg der Kirche ist. Er spricht eine Sprache, die einlädt, sich auf diesen Weg einzulassen – ohne künstlichen Optimismus, aber mit einer Hoffnung, die aus dem Glauben kommt.

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

IL METODO TEOLOGICO

TRADIZIONE, INNOVAZIONE,
COMUNIONE IN CRISTO



a cura di
MANLIO SODI



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

IL TEMPO SUPERIORE ALLO SPAZIO (EG 222): UN PRINCIPIO TEOLOGICO FONDAMENTALE PER L'AGIRE CRISTIANO

GIULIO MASPERO

PATH 13 (2014) 403-412

La *Lumen fidei* è la prima enciclica di papa Francesco,¹ che però si può dire essere stata scritta a quattro mani con papa Benedetto, in quanto dichiara esplicitamente nel suo *incipit* che il materiale di base era già stato preparato nel precedente pontificato. In questo senso si tratta di un documento «ponte» che unisce e mostra l'armonia in modo quasi tangibile tra i due Papi.

A una prima lettura è parso semplice distinguere le diverse mani nel testo. Così la comparsa al n. 57, praticamente alla fine del documento, del principio che il tempo è superiore allo spazio ha fatto subito pensare che ci si trovasse di fronte a una chiave di lettura teologica significativa del nuovo pontificato. Ciò è stato confermato nell'intervista a «La Civiltà Cattolica» del 19 settembre 2013,² dove papa Francesco spiega anche le origini di tale principio. Ma è in *Evangelii gaudium* nn. 222-223³ dove esso appare formulato in tutta la sua forza, presentandosi come elemento configurante dell'azione pastorale e di governo del Pontefice.

¹ Cf. FRANCESCO, Lettera enciclica *Lumen fidei* (29 giugno 2013) (LF), in «Il Regno-Documenti» 13 (2013) 385-404.

² Cf. A. SPADARO, *Intervista a papa Francesco*, in «La Civiltà cattolica» III (2013) 449-477.

³ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013) (EG), in «Il Regno-Documenti» 21 (2013) 682.

Nel presente contributo si tenta un'analisi sommaria di tale principio, cercando di metterne in luce la portata e il radicamento teologico. In particolare si assume qui la prospettiva, suggerita dallo stesso contesto delle affermazioni di papa Francesco, degli attributi di Dio e di come essi si riflettono nel Suo agire. Da qui, attraverso la connessione patristica tra economia e immanenza, si metterà in rilievo come l'affermazione che il tempo sia superiore allo spazio richiami la singolarità e il valore particolare della storia nella concezione cristiana e quindi punti verso una vera e propria teologia della storia.

1. L'origine del principio

Come accennato, la prima volta che il principio della superiorità del tempo rispetto allo spazio è apparso nel magistero di papa Francesco è alla fine della *Lumen fidei*, al punto di arrivo del quarto capitolo dedicato alla città di Dio, prima della conclusione mariana. Nel n. 57 la fede è presentata come luce che illumina le tenebre e guida nel cammino nel contesto della sofferenza umana lenita dalla compassione e vicinanza dei santi, come Francesco d'Assisi e Madre Teresa di Calcutta. Ai poveri e ai lebbrosi Dio non risponde con un ragionamento, ma con una presenza che li accompagna, «una storia di bene che si unisce a ogni storia di sofferenza per aprire in essa un varco di luce». In Cristo Dio si unisce al dolore umano, dando origine alla fede (cf. Eb 12,2) e donando la speranza. Il discorso entra così nella dimensione escatologica, perché la speranza spinge ad alzare la testa non per ribellarsi ma per guardare avanti, prendendo coscienza del fatto «che solo da Dio, dal futuro che viene da Gesù risorto, può trovare fondamenta solide e durature la nostra società». Così fede e speranza sono inseparabili fra di loro e sono dinamicamente unite alla carità che dilata il cuore dell'uomo fino ad abbracciare in Cristo ogni uomo e Dio stesso. Si scopre così che il futuro è dono divino e quindi casa eterna che rende abitabile il presente e sicuro il cammino. Qui irrompe il principio teologico oggetto della presente analisi:

Non facciamoci rubare la speranza, non permettiamo che sia vanificata con soluzioni e proposte immediate che ci bloccano nel cammino, che «frammentano» il tempo, trasformandolo in spazio. Il tempo è sempre superiore allo spazio. Lo spazio cristallizza i processi, il tempo proietta invece verso il futuro e spinge a camminare con speranza (LF 57).

Il contesto del principio è, quindi, quello della speranza e del rapporto tra il presente e il futuro. Immediatamente emerge l'opposizione polare rispetto allo spazio.⁴ Questo è legato alla frammentazione, al limite, mentre il tempo dice relazione a una sorgente infinita. Perciò l'agire cristiano deve escludere a priori ogni soluzione che riduce il tempo a spazio, cioè che abbassa un pensiero che muove dalla presenza di tale sorgente a un pensiero finito.

Il riferimento alla cristallizzazione riappare letteralmente nell'intervista a «La Civiltà Cattolica», dove il contesto teologico è più ricco, in modo tale da mettere meglio in risalto la profondità e la portata dell'affermazione:

Dio si manifesta in una rivelazione storica, nel tempo. Il tempo inizia i processi, lo spazio li cristallizza. Dio si trova nel tempo, nei processi in corso. Non bisogna privilegiare gli spazi di potere rispetto ai tempi, anche lunghi, dei processi. Noi dobbiamo avviare processi, più che occupare spazi.⁵

Il nucleo teologico centrale emerge qui con forza: Dio si manifesta nel tempo, si incarna, si rivela ed è sempre presente nella storia, in modo tale che, come per i discepoli con Gesù, il cristiano deve seguire, deve *camminare con*, rinunciando alla sicurezza degli spazi. Ciò permette anche di scorgere come l'affermazione non escluda il valore dei luoghi, perché Dio si è rivelato non solo in un tempo ma anche in luoghi determinati. Ma la dinamica stessa della rivelazione spinge verso ogni luogo, superando la logica della singolarità dello spazio, perché in quei luoghi concreti è iniziato un processo che attraverso la risposta libera dell'uomo è destinato a raggiungere tutti i popoli fino agli estremi confini della terra (cf. Mt 28,19).

Già Abramo, Mosè, i discepoli e in primo luogo Maria hanno imparato questo modo di agire di Dio, che inizia i processi, piuttosto che arroccarsi in spazi. Dio si fa uomo ed entra perfino nella morte, facendosi rinchiudere nello spazio del sepolcro, ma il senso di tutto ciò è il processo che ha così iniziato, che libera dalla morte per sempre, facendo traboccare la vita su ogni uomo. Tale modo di agire deve essere il paradigma dell'agire cristiano, che in quanto apostolo deve sempre uscire dalla sua terra verso le periferie,

⁴ Per il riferimento all'opposizione polare, si veda R. GUARDINI, *L'opposizione polare: saggio per una filosofia del concreto vivente*, Opere di Romano Guardini, Morcelliana, Brescia 1997.

⁵ SPADARO, *Intervista a papa Francesco*, 468.

deve sempre lasciare la sicurezza degli spazi per seguire il suo Maestro che continua a camminare nel tempo.

La formulazione del principio mette in evidenza una caratteristica che sembra emergere sempre più nel magistero di papa Francesco: la sua pastoralità non è solo frutto della sua esperienza o di alcune doti umane che lo contraddistinguono, ma si sprigiona dal nucleo stesso del cristianesimo, percepito dal Pontefice in tutta la sua forza anche teologicamente dirompente.

Effettivamente fin dai suoi albori, fin dal primo meditare di Maria nel suo cuore mosso dal «nulla è impossibile a Dio» comunicatole dall'angelo (cf. Lc 1,37), la teologia è pensiero che nasce dall'agire di Dio nella storia, pensiero dell'evento, *a posteriori* e non *a priori*. Papa Francesco sembra porre l'agire cristiano proprio nella sequenza che dall'agire divino nella storia porta alla costituzione di un pensiero autenticamente cristiano e quindi a una teologia che possa informare la prassi. Si va dall'agire divino all'agire del cristiano passando attraverso quel pensiero che nasce dalla meditazione del darsi di Dio nella storia.

Da questa prospettiva il principio della superiorità del tempo rispetto allo spazio si colloca al cuore dall'agire pastorale di papa Francesco, come si evince dalle fonti citate nella medesima intervista. Queste sono essenzialmente sant'Ignazio di Loyola e san Giovanni XXIII. A proposito del primo, dice il Pontefice:

Mi ha sempre colpito una massima con la quale viene descritta la visione di Ignazio: *Non coarctari a maximo, sed contineri a minimo divinum est*. Ho molto riflettuto su questa frase in ordine al governo, ad essere superiore: non essere ristretti dallo spazio più grande, ma essere in grado di stare nello spazio più ristretto. Questa virtù del grande e del piccolo è la magnanimità, che dalla posizione in cui siamo ci fa guardare sempre l'orizzonte. È fare le cose piccole di ogni giorno con un cuore grande e aperto a Dio e agli altri. È valorizzare le cose piccole all'interno di grandi orizzonti, quelli del regno di Dio.⁶

La massima ignaziana parla dell'agire divino, che non ha bisogno di grandi spazi, ma si fa piccolo, che sa farsi vicino, entrare nelle sofferenze, nei limiti, proprio perché è Dio. Egli è così grande che può farsi piccolo. E papa Francesco rilegge l'affermazione in termini di magnanimità, pre-

⁶ *Ibid.*, 453.

sentando questa virtù come chiave del governo e dell'autorità, in quanto assicura sempre l'apertura alla relazione con l'Altissimo che è l'unico capace di farsi veramente carico delle situazioni concrete. In questo modo la sentenza di Ignazio collega la dimensione teologica degli attributi di Dio e la speranza, che attraverso l'opposizione polare di spazio e tempo diventa chiave dell'azione per la costruzione del regno di Dio.

Si tratta, dunque, di guardare sempre il presente con occhi di eternità, con uno sguardo «sintonizzato» su quello di Dio. Tale «concordia» è rinvenuta da papa Francesco nel principio di buon governo proposto dal suo predecessore san Giovanni XXIII:

Questa massima offre i parametri per assumere una posizione corretta per il discernimento, per sentire le cose di Dio a partire dal suo «punto di vista». Per sant'Ignazio i grandi principi devono essere incarnati nelle circostanze di luogo, di tempo e di persone. A suo modo Giovanni XXIII si mise in questa posizione di governo quando ripeté la massima *Omnia videre, multa dissimulare, pauca corrigere*, perché, pur vedendo *omnia*, la dimensione massima, riteneva di agire su *pauca*, su una dimensione minima. Si possono avere grandi progetti e realizzarli agendo su poche minime cose. O si possono usare mezzi deboli che risultano più efficaci di quelli forti, come dice anche san Paolo nella Prima Lettera ai Corinzi.⁷

La forza dell'azione di governo viene presentata da una prospettiva autenticamente teologica, cioè ancorata al paradigma divino, al «modo di fare» di Dio. Non si tratta di controllare, di riformare, di trasformare, ma di individuare quei pochi elementi attraverso i quali Dio vuole riversare la sua forza nella storia, iniziando così un processo che sarà più efficace di qualsiasi azione di forza umana, perché segue la logica divina, che dagli inizi, dalla prima evangelizzazione, guida e assicura il cammino della Chiesa.

Ma ciò mette in evidenza il ruolo del discernimento: esso assurge ad elemento essenziale dell'azione, che deve essere fondata sulla lettura dei segni dei tempi.⁸ La fretta dell'azione si rivela negativa per l'azione stessa, perché l'agire cristiano – e in particolare l'agire di governo – può essere conformato sull'agire divino solo se si dedica tempo al discernimento, solo se si ascoltano le persone, solo se si parte dalla sofferenza concreta e reale.

⁷ *Ibid.*, 453-454.

⁸ Cf. *ibid.*, 454.

Da questa prospettiva, la forza con la quale papa Francesco mette al vertice delle sue preoccupazioni la carità, la povertà e la vicinanza a chi soffre non hanno una dimensione esclusivamente morale, ma sono riflesso di un agire anche di governo profondamente improntato sull'agire divino e sulla vita di colui del quale il Pontefice è vicario.

2. Il principio nell'*Evangelii gaudium*

Nell'*Evangelii gaudium* il principio della superiorità del tempo rispetto allo spazio appare nel quarto capitolo dedicato alla dimensione sociale dell'evangelizzazione, come primo dei quattro principi in cui è articolata la sezione sul bene comune e la pace sociale. Papa Francesco li definisce «quattro principi relazionati a tensioni bipolari proprie di ogni realtà sociale» e quindi li considera intimamente connessi alla dottrina sociale della Chiesa (cf. EG 221). Essi sono fondamentali per «la costruzione di un popolo in cui le differenze si armonizzino all'interno di un progetto comune» (EG 221). Sembra interessante notare come nell'esortazione apostolica il principio della superiorità del tempo rispetto allo spazio si inquadri in un contesto più grande, che riguarda ciò che la Chiesa ha da offrire all'uomo di oggi per aiutarlo a gestire e vivere la differenza, capacità oggi radicalmente in crisi in un contesto sociale dove la relazionalità fondata su una matrice teologica trinitaria è stata soppiantata da una impostazione dialettica.⁹

Il principio della superiorità del tempo rispetto allo spazio assume, dunque, nell'*Evangelii gaudium* una dimensione propriamente teologica e filosofica, resa ancor più evidente dai tre principi che l'accompagnano: *a)* l'unità prevale sul conflitto; *b)* la realtà è più importante dell'idea; *c)* il tutto è superiore alla parte. Tutti vengono declinati come risposta alla tensione tra pienezza e limite, come mostra EG 222:

Vi è una tensione bipolare tra la pienezza e il limite. La pienezza provoca la volontà di possedere tutto e il limite è la parete che ci si pone davanti. Il «tempo», considerato in senso ampio, fa riferimento alla pienezza come espressione dell'orizzonte che ci si apre dinanzi, e il momento è espressione del limite che si vive in uno spazio circoscritto. I cittadini vivono in tensione tra la congiuntura del momento e la luce del tempo, dell'orizzonte più grande, dell'utopia che ci apre al futuro come causa finale che attrae.

⁹ Cf. P. DONATI, *La matrice teologica della società*, Rubbettino, Soveria Manelli 2010.

Da qui emerge un primo principio per progredire nella costruzione di un popolo: il tempo è superiore allo spazio.

Ritorna ancora una volta l'espressione «tensione bipolare» che inquadra la superiorità del tempo sullo spazio nella sfida che la vita presenta a ogni uomo il cui cuore, impregnato di un desiderio infinito,¹⁰ si scontra costantemente con il limite. La dialettica con l'altro, che avvelena la vita sociale e che ne mette in pericolo la sussistenza, è la reazione più diffusa a ciò da parte della natura umana ferita dal peccato originale.

René Girard ha magistralmente messo in evidenza come il fenomeno religioso naturale sorge proprio dalla necessità di difendere la vita della società umana di fronte a questo istinto perverso. E la sua stessa analisi mette in evidenza la singolarità assoluta di Cristo di fronte alla tendenza dialettica dell'uomo che cerca di gestire la differenza e il limite facendo capri espiatori. Quest'ultimo atteggiamento si può riformulare come protezione del proprio spazio a discapito dell'altro, strategia che non tiene conto della relazione con una sorgente di bene più grande, indicata e resa accessibile da Cristo, appunto, nel tempo.

L'Accademico di Francia, che da molti anni risiede a Stanford in California, rinviene la causa di tale tendenza nella corruzione della struttura imitativa che caratterizza l'uomo in quanto immagine del Figlio di Dio, struttura imitativa che Cristo avrebbe redento con il suo perdono sulla croce. Gesù non viene fatto capro espiatorio, ma si offre come capro espiatorio, cioè come Agnello di Dio che toglie i peccati del mondo, per svelare il meccanismo mimetico e offrire a ogni uomo un cammino concreto per liberarsene nell'imitazione del Cristo stesso.¹¹

Guardare il presente con gli occhi di Cristo vuol dire contemplarlo a partire dalla sicurezza della relazione con Dio Padre, redimendo il momento presente dalla tentazione di essere ridotto a spazio – e quindi cristallizzato – grazie al riferimento al tempo. Si noti che papa Francesco parla di «co-

¹⁰ Ratzinger ha scritto: «La sete di infinito appartiene alla stessa natura dell'uomo, anzi è la sua essenza» (J. RATZINGER, *Guardare Cristo*, Jaca Book, Milano 2005, 15).

¹¹ R. GIRARD, *Vedo satana cadere come la folgore*, Adelphi, Milano 2001, 33. Il dialogo con la teologia ha avuto profondo influsso su René Girard, cf. R. SCHWAGER, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, Kösel-Verlag, München 1989 e R. GIRARD, *La pietra dello scandalo*, Adelphi, Milano 2004, 80.

struzione di un popolo». In questo richiama la concezione di popolo che si rinviene in Romano Guardini nella sua analisi dell'opera di Dostojevskij:

Il popolo di cui egli parla sono gli uomini che vediamo tutti i giorni, ma dietro ad essi si entra in un'altra sfera, in un ambito originario ed essenziale e gli uomini reali sono popolo nella misura in cui rivelano la presenza di questa altra sfera. Questo popolo è vicino a Dio.¹²

Sempre guardiniano, come già accennato, pare il riferimento all'opposizione polare, che il teologo italo-tedesco definiva nel seguente modo:

Questo rapporto peculiare in cui due momenti si escludono l'un l'altro e tuttavia si collegano l'un l'altro, questo rapporto che compare in ogni determinazione quantitativa, qualitativa e di forma, lo chiamo *opposizione*.¹³

Non si intende qui sostenere che Guardini sia la fonte di papa Francesco, ma solo che entrambi si rivolgono al concreto vivente e per questo dal loro pensiero emerge una struttura analoga a garanzia di un approccio non riduzionistico che sia fedele all'essenza del vangelo.

Chiaramente il documento magisteriale è rivolto all'agire ecclesiale, non solo per quanto riguarda il governo, ma per ogni comunità, superando una tentazione comune che è quella di dare preminenza alla logica umana dello spazio a discapito della logica divina del tempo: «Dare priorità al tempo significa occuparsi di iniziare processi più che di possedere spazi» (EG 223). Tale formulazione richiama anche la paternità, in quanto la generazione è proprio il dare inizio a una vita che poi si svilupperà. In questo senso il principio teologico ha una profonda radice trinitaria e sembra puntare al nucleo più decisivo della paternità del Santo Padre.

Il discorso di papa Francesco è profondamente pratico e tocca direttamente la questione del potere, che non è criticata in senso meramente moralistico, ma che è affrontata dalla prospettiva teologica. Si tratta di privilegiare con pazienza l'inizio di processi, a prescindere dalla ricerca del risultato immediato e del controllo, ai quali anche il senso di responsabilità e le migliori delle intenzioni potrebbero portare. Il valore propriamente teologico del principio si scorge nelle parole del beato Pedro Fabro citate in

¹² R. GUARDINI, *Dostojevskij*, Morcelliana, Brescia 1951, 15.

¹³ GUARDINI, *L'opposizione polare*, 29.

riferimento alla condizione che rende possibile la crescita e la libertà delle persone:

Per giungere a un punto di maturità, cioè perché le persone siano capaci di decisioni veramente libere e responsabili, è indispensabile dare tempo, con un'immensa pazienza. Come diceva il beato Pedro Fabro: «Il tempo è il messaggero di Dio» (EG 171).

La chiave ermeneutica del principio della superiorità del tempo rispetto allo spazio, che permette di agire liberamente, e quindi come figli, è, dunque, prettamente teologica, cioè l'affermazione della presenza e della manifestazione di Dio nella storia.¹⁴

3. Conclusione

Il principio della superiorità del tempo rispetto allo spazio sembra essere un *fil rouge* dalla grande profondità teologica. Esso punta verso una concezione propriamente teologica dell'eternità divina, intesa in modo non meramente statico, né come espressione di uno stato di absolutezza che escluda ogni possibilità di relazione. Questo era tipico della metafisica greca, per la quale esistevano solo lo spazio e la misura, al punto che il tempo era ridotto ad essi. Il Dio uno e trino, il Dio che si fa carne, invece, è vita che genera vita e quindi eternità che si esprime come capacità di presenza e relazione in ogni anfratto della storia, anche nel più buio. Nulla sfugge all'amore di Dio.

In questo senso la concezione propriamente teologica dell'eternità si traduce in una concezione propriamente teologica del tempo, che si può leggere come teologia della storia. Questa è quanto mai necessaria in un'epoca di crisi come quella della coscienza contemporanea, paradoss-

¹⁴ Il principio affiora ripetute volte negli insegnamenti di papa Francesco. Si veda, ad esempio, in un contesto pastorale, il messaggio del 16 giugno 2014 ai partecipanti al Convegno diocesano di Roma: «Dobbiamo recuperare la memoria, la memoria della Chiesa che è popolo di Dio. A noi oggi manca il senso della storia. Abbiamo paura del tempo: niente tempo, niente percorsi, niente, niente! Tutto adesso! Siamo nel regno del presente, della situazione. Soltanto questo spazio, questo spazio, questo spazio, e niente tempo. Anche nella comunicazione: luci, il momento, telefonino, il messaggio... Il linguaggio più abbreviato, più ridotto. Tutto si fa di fretta, perché siamo schiavi della situazione. Recuperare la memoria nella pazienza di Dio, che non ha avuto fretta nella sua storia di salvezza, che ci ha accompagnato lungo la storia, che ha preferito la storia lunga per noi, di tanti anni, camminando con noi».

salmente intrisa di senso storico, ma sempre meno capace di formulare il pensiero della storia.¹⁵

Ciò si deve tradurre in una comprensione dell'agire della Chiesa che rifletta quanto più fedelmente possibile l'agire di Dio, non in modo meramente imitativo – cosa di per sé impossibile a causa della trascendenza divina – ma come trasparenza nella propria vita della stessa presenza divina nella storia. Il tempo è superiore allo spazio perché la vita della Chiesa e il suo principio dinamico sono le missioni divine che sono radicate nelle processioni eterne. Il tempo può portare sempre novità e non è mai troppo tardi – non c'è mai spazio per il pessimismo – perché il Padre eternamente genera il Figlio in modo tale che la Trinità è sorgente perenne di novità. Veramente nulla è impossibile a Dio.

In questo senso la concezione profondamente teologica della superiorità del tempo rispetto allo spazio richiama la connessione patristica tra economia e immanenza, che anche la teologia del XX secolo ha cercato con forza di recuperare. Da tale prospettiva il compito del teologo è lasciarsi invadere dallo stupore nella contemplazione dell'agire divino per aiutare ogni uomo ad agire a partire da tale luce.

Papa Francesco chiama così i teologi a mettere il loro lavoro a servizio del nesso vitale tra l'agire di Dio e l'agire cristiano, perché gli uomini possano essere attratti dal Cristo e diventare in Lui popolo, il popolo di Dio.

¹⁵ Cf. F. BOTTURI, *Senso storico e storicità. L'aporia della fine della storia*, in C. ESPOSITO ET AL. (ed.), *Verum et certum*, Levante Editori, Bari 1998, 71.

**LO STILE DELLA TESTIMONIANZA CRISTIANA
NEL DIALOGO SOCIALE: SENSO DELLA FEDE
E COSCIENZA MORALE SECONDO PAPA FRANCESCO
(*EVANGELII GAUDIUM*, 255-257)**

LIVIO MELINA

PATH 13 (2014) 413-427

L'esortazione apostolica *Evangelii gaudium* di papa Francesco è pervasa da un fervido slancio missionario e da un'apertura al dialogo sociale. La Chiesa che il Papa argentino sogna e propone nella sua lettera programmatica è una «Chiesa in uscita» verso il mondo.¹ Ciò esige un cambiamento di stile ecclesiale,² una conversione profonda, che coinvolge tutta la Chiesa. Elemento essenziale di questa conversione è il rinnovamento del concetto di coscienza nel suo rapporto con la verità. In questo intervento vorrei proporre qualche riflessione sul nesso tra un tale concetto di coscienza e lo stile di testimonianza che il documento propone.

Per la verità papa Francesco non ha parlato direttamente di coscienza in *Evangelii gaudium*; lo ha invece fatto in alcuni interventi di dialogo a essa contigui. Così, prendendoli in considerazione nella luce dell'esortazione apostolica, si ha la possibilità di verificare, potremmo dire *in actu exercitu*, proprio attraverso il suo dialogo sul tema della coscienza, lo stile che egli intende suggerire nel documento post-sinodale.

¹ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013) (EG), n. 20, in «Il Regno-Documenti» 21 (2013) 645.

² Cf. CH. THEOBALD, *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità*, EDB, Bologna 2009.

1. Lo stile e le perplessità del dialogo sulla coscienza

All'inizio dello scorso autunno 2013, i giornali non solo italiani, ma di tutto il mondo dedicavano molto spazio alle interviste che il vescovo di Roma, Francesco, aveva concesso, e in particolare a quella il cui interlocutore era stato il giornalista Eugenio Scalfari sul quotidiano laicista «la Repubblica».³ Quest'ultimo salutò le risposte del Papa sull'autonomia della coscienza come un'inaspettata rottura con la tradizione e un'apertura alla modernità, che non aveva precedenti nella recente storia della Chiesa, andando ben oltre le affermazioni del Concilio Vaticano II.⁴ Ma è davvero così? È giustificato tanto clamore mediatico? Sono fondate talune inquietudini emerse nel mondo cattolico?

In primo luogo, mi pare opportuno ricordare che già il predecessore papa Benedetto XVI, in occasione di un analogo incidente mediatico, aveva dovuto far precisare dal direttore della Sala Stampa che in nessun modo le interviste di un Papa coinvolgevano l'esercizio del magistero del Sommo Pontefice. Le affermazioni riportate hanno, dunque, lo statuto di opinioni private, per quanto autorevoli. Inoltre, va osservato, con il vaticanista Andrea Tornielli, che buone ragioni militano a mettere in dubbio l'accuratezza del modo in cui il giornalista di «la Repubblica» riporta il pensiero del Papa.⁵

³ Lo scambio di lettere e l'intervista sono ora raccolti nell'*instant book*: PAPA FRANCESCO - E. SCALFARI, *Dialogo tra credenti e non credenti*, Einaudi - «La Repubblica», Roma 2013.

⁴ La tendenziosa interpretazione di Scalfari culmina col suo articolo del 29 dicembre 2013 su «La Repubblica», che con incredibile disinvoltura ermeneutica e rozzezza teologica arriva a sostenere che papa Francesco è un vero rivoluzionario, avendo abolito di fatto il peccato attraverso la sua concezione relativistica della libertà di coscienza e la sua idea (che un teologo dovrebbe qualificare come «marcionita») di un Dio solo misericordioso, contrapposto al Dio giudice inflessibile dell'Antico Testamento. Dopo qualche giorno il direttore della Sala Stampa, padre Federico Lombardi ha dovuto smentire queste affermazioni. Per un profilo dell'interlocutore di papa Francesco si veda: F. BUCCI, *Eugenio Scalfari. L'intellettuale dilettante*, Società Editrice Dante Alighieri, Roma 2013.

⁵ <http://2.andreatornielli.it/?p=6766> (18.10.2013). Del resto lo stesso papa Francesco, nell'altra intervista, concessa a padre Antonio Spadaro su «La Civiltà Cattolica», aveva ammesso trovarsi in difficoltà con le interviste giornalistiche e anzi di avere avuto talvolta problemi a riconoscersi con la prima risposta da lui data di getto, mentre avrebbe bisogno di riformulare il suo pensiero in un secondo momento, dopo qualche riflessione. In data 14 novembre, l'intervista di E. Scalfari pubblicata su «la Repubblica» è stata rimossa dal sito ufficiale della Santa Sede. Cf. A. SPADARO, *Intervista a papa Francesco*, in «La Civiltà cattolica» n. 3918, III (2013) 450.

Più affidabile, benché sempre ben distinta dall'autorità magisteriale, appare la lettera a Scalfari comparsa sul quotidiano «L'Osservatore Romano» e datata 4 settembre 2013, che nel volume curato dal giornalista viene poi semplicisticamente titolata: *La verità non è mai assoluta*. In effetti, in essa il Papa argentino dice testualmente:

Per cominciare, io non parlerei, nemmeno per chi crede di verità «assoluta», nel senso che assoluto è ciò che è slegato, ciò che è privo di ogni relazione. Ora, la verità, secondo la fede cristiana, è l'amore di Dio per noi in Gesù Cristo. Dunque, la verità è una relazione! Tant'è vero che anche ciascuno di noi la coglie, la verità, e la esprime a partire da sé: dalla sua storia e cultura, dalla situazione in cui vive, ecc.

Per trattare, dunque, della coscienza morale cristiana come principio del dialogo sociale, vorrei commentare quest'affermazione del Papa in due punti qualificanti: 1) il concetto relazionale e non «assoluto» di verità e 2) la condizione «storico esistenziale» del soggetto che la percepisce nella sua coscienza. Sarà così possibile delineare anche la figura della testimonianza cristiana in una società plurale come la nostra. A ciò ritengo utile premettere qualche considerazione circa la difficoltà della Chiesa nel confronto con la modernità sul tema della coscienza.

2. Il paradosso di una difficoltà per il pensiero cristiano

Il riferimento alla coscienza del soggetto, quale istanza ultima di giudizio morale, si presenta ineluttabile nell'epoca moderna. Come segnala Paul Valadier, nel momento in cui si entra in un regime di pluralità di visioni del mondo e di riferimenti valoriali, la coscienza segna il passaggio dalla dimensione etica, che si fonda sui costumi tradizionali di una società culturalmente omogenea (*mores*), alla dimensione specificamente morale, che implica la necessità per l'individuo di discernere quale sia davvero il giusto sulla base di una norma razionalmente vincolante.⁶ È nella coscienza che un tale discernimento avviene e che emerge l'obbligo morale conseguente. Ed è proprio sul discernimento che il primo Papa gesuita fa perno per il rinnovamento della presenza cristiana nel mondo (EG 50).

⁶ Cf. P. VALADIER, *Éloge de la conscience*, Seuil, Paris 1994, 11-50; la distinzione tra «etico» e «morale», con riferimento rispettivo ad Aristotele e a Immanuel Kant, viene elaborata da P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, cap. VII e VIII.

Occorre riconoscere con onestà che la Chiesa ha avuto una permanente difficoltà a confrontarsi con l'istanza della soggettività, che sembrava minacciare, almeno nelle sue teorizzazioni più radicali, il senso dell'oggettività, avvertito come costitutivo della dimensione metafisica e morale che sostiene tutto l'edificio del pensiero cristiano. Considerare la verità dal lato soggettivo dell'esperienza, ritenerla sempre e comunque collegata a un individuo storicamente determinato, non significa forse cadere nel relativismo gnoseologico e nel soggettivismo morale?

Papa Francesco ha ben presenti queste difficoltà, e difatti nella risposta a Scalfari dichiara di non avere nessuna intenzione di affermare che «la verità sia variabile soggettiva», ma piuttosto che «essa si dà a noi sempre e solo come un cammino e come una vita». ⁷ È dunque pur vero che la resistenza del pensiero cattolico al soggettivismo moderno e la necessità di opporsi al relativismo hanno portato a trascurare il riconoscimento della dimensione soggettiva della conoscenza, irrigidendo la verità in un oggettivismo personale e atemporale. Il che ha comportato un ritardo nell'ammettere il diritto alla libertà religiosa, che fu accolto solo nel Concilio Vaticano II, con la dichiarazione *Dignitatis humanae*. ⁸

Ciò nondimeno questa difficoltà storica della Chiesa nel confronto con la modernità sul tema della coscienza appare in qualche modo paradossale. In fondo la valorizzazione della persona e della sua dignità unica appartiene al patrimonio più profondo del cristianesimo, al punto che esso può rivendicare addirittura il merito di aver scoperto la coscienza e i suoi diritti inviolabili rispetto alla società e allo Stato. In sintonia con l'insegnamento di Gesù sul dovere di dare a Cesare ciò che è di Cesare, ma a Dio ciò che è di Dio (cf. Mt 22,21), i martiri cristiani sono i primi grandi testimoni del primato della coscienza di fronte allo Stato nella vita pubblica. Come ha sottolineato papa Benedetto XVI:

⁷ In merito si veda anche l'intervento di F. BOTTURI, *Che differenza c'è tra la «coscienza» di Francesco e quella di Scalfari?*, in «Il Sussidiario.net»: <http://www.ilsussidiario.net/News/Cultura/2013/9/21/PAPA-Che-differenza-c-e-tra-la-coscienza-di-Francesco-e-quella-di-Scalfari-/428825/> (18.10.2013).

⁸ CONCILIO VATICANO II, Dichiarazione *Dignitatis humanae* (7 dicembre 1965). Si veda in merito: PH. DUPONT, *La liberté religieuse*, Abbaye Saint-Pierre de Solesmes, Solesmes 1988, che documenta la coerenza dottrinale, pur nell'evoluzione storica del pensiero magisteriale cattolico.

I martiri della Chiesa primitiva sono morti per la loro fede in quel Dio che si era rivelato in Gesù Cristo, e proprio così sono morti anche per la libertà di coscienza e per la libertà di professione della propria fede, una professione che da nessuno Stato può essere imposta, ma invece può essere fatta propria solo con la grazia di Dio, nella libertà della coscienza.⁹

Inoltre, non è forse vero che il presupposto segreto e misconosciuto della stessa modernità è il risveglio della coscienza nella civiltà medioevale, tratto caratteristico del pensiero cristiano nei secoli XII e XIII, che ha avuto grandi protagonisti da Abelardo a san Tommaso d'Aquino, com'è stato messo in luce da Marie-Dominique Chenu?¹⁰ E dunque, quando si pone l'urgenza della valorizzazione della coscienza soggettiva, per il pensiero cristiano non si tratta di operare una rottura, ma piuttosto di sollecitare una più equilibrata considerazione all'interno del suo stesso patrimonio di esperienza e di dottrina.

3. Carattere relazionale della verità

Affrontiamo, dunque, il primo punto. Che la verità abbia un carattere relazionale, come affermato da Jorge Bergoglio nella lettera a Scalfari, non è affatto una novità dirompente nella grande tradizione teologica cattolica. Una tale convinzione trova la sua fonte originaria nell'affermazione di Gesù riportata dal vangelo di Giovanni, come risposta allo scetticismo dell'apostolo Tommaso: «Io sono la via, la verità e la vita» (Gv 14,6).

È noto il bellissimo commento di sant'Agostino, che sottolinea il primato di Gesù come «via», quale condizione soggettiva indispensabile perché i discepoli possano accedere alla «verità» e alla «vita»: è per mezzo della carne umana da lui assunta, che Gesù è la via, ed è solo per questo mezzo storico, personale e concretissimo, che la verità suprema, quella su Dio, non rimane a noi preclusa.¹¹ E tuttavia non per questo la verità perde il suo carattere obiettivo, trascendente e quindi «assoluto». Lo stesso san Tommaso d'Aquino, basandosi sull'esegesi agostiniana e approfondendola speculativamente, spiega che Cristo è insieme via e termine del cammino

⁹ BENEDETTO XVI, *Discorso* in occasione degli auguri natalizi alla Curia Romana (22 dicembre 2005).

¹⁰ M.-D. CHENU, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Vrin, Paris 1969.

¹¹ SANT'AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, disc. LXIX, 3 (ed. it. vol. 2, Città Nuova, Roma 1984, 237-241).

alla verità: in quanto Verbo di Dio, infatti, gli appartiene tutta la verità «assoluta» ed eterna dell'intelletto divino, che è il fine a cui aspira il desiderio dell'uomo, ma egli è anche via secondo la sua umanità, che ci raggiunge nella storia, affinché noi in un cammino graduale possiamo superare la nostra ignoranza di creature finite e di peccatori, e giungere alla mèta.¹²

La verità per il cristiano ha dunque fisionomia personale: essa non è riducibile alla coscienza del soggetto, perché la precede e si dà in una relazione con la persona di Gesù Cristo. È dunque trascendente, ma per essere percepita ha bisogno di un cammino nella storia da parte del soggetto. Dall'altro canto, il carattere personale della verità e il conseguente primato epistemologico della via esprimono l'irriducibilità della verità stessa a un concetto, di cui si possa pretendere di avere una presa esaustiva: «Si comprehendis non est Deus»,¹³ affermava sant'Agostino. E, infatti, per usare l'espressione ignaziana, tanto cara a papa Francesco, «Deus semper maior» (Dio è sempre più grande) di ciò che pensiamo aver compreso di lui, per cui la sua conoscenza, così come la conoscenza della verità, che in lui si fonda, è sempre per noi un'avventura e una sorpresa continua: «Dio lo si incontra solo camminando».¹⁴

E, nondimeno, esiste una mèta (la verità), che, pur trascendente, permette di identificare la via adeguata a raggiungerla, escludendo percorsi devianti abbandonati al mero relativismo prospettico dei punti di vista soggettivi. La verità non è un'idea, autonomamente stabilita nella mente umana, ma è la corrispondenza – cioè la relazione di adeguatezza – tra la mente e la realtà. E la realtà è una persona, la persona del Verbo di Dio, in cui sono le idee eterne del Creatore, perché in lui tutto è stato creato e di lui tutto consiste.¹⁵ Il tema della «via», che indica il cammino storico del soggetto, nella sua umanità, è dunque inscindibile da quello della «verità», che fonda la bontà di quella via. In effetti, con fine umorismo l'Aquinato osserva che è meglio zoppicare per la strada giusta, che correre per quella

¹² SAN TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, XIV, lez. II-III, nn. 1863-1872 (ed. it. vol. 3: XIII-XXI, Città Nuova, Roma 1992, 93-97).

¹³ SANT'AGOSTINO, *Sermo* 52, 16, in PL 38, 360.

¹⁴ SPADARO, *Intervista a papa Francesco*, 449-477, qui: 469. In questo spirito: M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, du Seuil, Paris 1987.

¹⁵ Cf. J. PIEPER, *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*, Kösel Verlag, München 1947.

sbagliata: infatti «chi cammina fuori strada, più corre e più si allontana dalla mèta».¹⁶

Mentre emerge il profilo cristologico e quindi personalistico della verità cristiana, si rende presente anche quello corrispondente della misericordia che si rivela nell'incarnazione. *Quid est veritas?*, chiedeva Pilato (Gv 18,38), anticipando lo scetticismo disincantato dell'uomo contemporaneo. Ma egli lo chiedeva di fronte a colui che di sé aveva detto: «Io sono la via, la verità e la vita» (Gv 14,6). Per questo l'anagramma della domanda del procuratore romano, escogitato dai medievali (*vir qui adest*), offre implicitamente la risposta alla questione: la verità è proprio l'uomo che è qui presente di fronte a te. La verità è nel rapporto continuo con la persona di Cristo, che nella sua umanità «rivela all'uomo se stesso e gli fa nota la sua altissima vocazione».¹⁷ E tale rivelazione è «rivelazione dell'amore e della misericordia».¹⁸ Il filosofo polacco Stanislaw Grygiel ha coniato una sua originale riformulazione della definizione tomista di verità: *adaequatio personae cum persona*,¹⁹ adeguarsi continuo della mia persona alla persona di Cristo, che mi rivela l'amore del Padre, origine e destino della vita.

Un analogo risultato lo si può raggiungere a partire dalla teologia paolina della coscienza, soprattutto se si analizza il nesso tra *συνείδησις* («coscienza») e *πίστις* («fede»), nel contesto sulla discussione circa la liceità di consumare carni offerte agli idoli (cf. 1Cor 8,7; Rm 14,1).²⁰ I termini «fede» e «coscienza» risultano quasi interscambiabili: per Paolo infatti la coscienza morale del cristiano si radica nella fede, cioè nel rapporto vissuto con Cristo. È da questo rapporto che scaturisce il criterio ultimo del discernimento di ciò che è bene e di ciò che è male. La verità dunque è nella relazione con Cristo. Per questo essa si dà solo in un cammino di avvicinamento e di purificazione della coscienza, che fa passare i cristiani

¹⁶ SAN TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, XIV, lez. II-III, n. 1870, (ed. it. 96).

¹⁷ CONCILIO VATICANO II, Costituzione *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965) (GS), n. 22, in *Enchiridion Vaticanum* (EV), vol. 1, EDB, Bologna 1971⁹, 1385.

¹⁸ GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Redemptor hominis* (4 marzo 1979), n. 9, in EV 6, 1192-1193.

¹⁹ Si veda: S. GRYGIEL, *Il pluralismo, l'unità, la verità*, in «Il Nuovo Areopago» 1 (2/1982) 100-105.

²⁰ Cf. A. MOLINARO - A. VALSECCHI, *La coscienza*, EDB, Bologna 1971, 18-24; C. SPICQ, *Connaissance et morale dans la Bible*, Éd. Universitaires Fribourg - du Cerf, Fribourg - Paris 1985, 68-87.

ancora «deboli» e soggetti all'influsso delle false opinioni mondane alla maturità di una coscienza «forte», radicata nella fede e capace di andare controcorrente.

La relazionalità della verità non significa, dunque, relativismo, come vorrebbe interpretare il giornalista Scalfari, proprio perché il carattere storico e graduale dell'accesso ad essa è fondato sulla sua trascendenza. C'è quindi una verità sul bene, che precede la coscienza e che non è la coscienza a determinare, ma a cui essa deve gradualmente conformarsi, ricercandola con sincerità e rettitudine di intenzione. Questi sono dunque i fattori che non chiudono la coscienza in un'autoreferenzialità arbitraria, ma piuttosto la spalancano alla ricerca della verità, in un itinerario di formazione permanente. La coscienza non è «il guscio della soggettività», a partire dal quale il bene e il male sarebbero semplicemente decisi da ciascuno secondo i propri gusti.²¹ Una tale soggettivizzazione condannerebbe la coscienza all'ambito del privato e dell'ineffabile, facendole perdere la forza di creare comunità attorno al bene.

Coerentemente con la grande lezione di John Henri Newman, occorre affermare che il primato della coscienza si fonda sul previo dovere della coscienza di obbedire alla verità, di ricercarla, di aprirsi a essa in umile e costante disponibilità.²² Come limpidamente afferma Carlo Caffarra:

Giudicare liberi dal condizionamento delle opinioni alla moda; giudicare liberi dalle proprie passioni e dai propri interessi; giudicare solo dalla sottomissione alla verità: questa è l'autonomia della coscienza.²³

Una tale autonomia della coscienza non è dunque un dato di partenza, ma piuttosto il punto di arrivo di un laborioso cammino di formazione, nel quale giocano fattori interni ed esterni e che in ogni caso si dà in un contesto non di isolamento individualistico e di autosufficienza, ma in una relazionalità costitutiva. Siamo così giunti al secondo punto in discussione:

²¹ Cf. J. RATZINGER / BENEDETTO XVI, *L'elogio della coscienza. La verità interroga il cuore*, Cantagalli, Siena 2009, 5-32.

²² J.H. NEWMAN, *A Letter adressed to His Grace the Duke of Norfolk, on occasion of Mr. Gladstone's Recent Expostulation of 1874*, Longmans - Green and Co., London 1920 (tr. it. V. GAMBÌ [ed.], *Lettera al Duca di Norfolk. Coscienza e libertà*, Paoline, Milano 1999).

²³ C. CAFFARRA, *L'autonomia della coscienza e la sottomissione alla verità*, in G. BORGONOVO (ed.), *La Coscienza. Conferenza Internazionale patrocinata dallo «Wethersfield Institute» di New York - Orvieto, 27-28 maggio 1994*, LEV, Città del Vaticano 1996, 160.

la figura della soggettività cristiana, che permette la percezione della verità e la formazione della coscienza.

4. La forma cristiana, virtuosa e comunionale, della soggettività morale

Chiediamoci: ma come può la coscienza aprirsi a questa verità che la supera e che chiede di diventare sua verità interiore? Entra già qui il tema della formazione della coscienza, cioè della preparazione del soggetto morale a esprimere giudizi di coscienza che siano conformi alla verità. La verità morale, cioè la verità sul bene della persona, ha caratteristiche originali: non è una verità puramente «speculativa», solo da contemplare in se stessa; è invece una verità «pratica», una verità da fare. Essa interpella la persona a un livello radicale, perché riguarda il fine ultimo del suo essere, il significato che conferisce dignità al suo esistere e che dipende solo dalla sua libertà. Di qui i caratteri specifici di obbligatorietà e perentorietà con cui l'appello morale della verità si presenta alla coscienza. Non la si può dunque solo conoscere, ma la si deve anche «ri-conoscere». Ed è possibile riconoscerla solo nella misura in cui si è disposti ad accettarne le esigenze: la sua conoscenza implica non solo la ragione, ma la disponibilità di tutto il soggetto, della sua libertà prima di tutto. «Chi opera la verità viene alla luce» (Gv 3,21).

Parlare di verità pratica e della sua originalità non significa però stabilire la possibilità di un criterio esistenziale diverso da quello della verità universale, espressa nella legge, o dire che alla verità della coscienza basta l'accordo con le proprie convinzioni o con le buone intenzioni soggettive. Significa invece affermare che la necessaria concordanza con la verità esige una profonda connaturalità di tutto il soggetto morale col bene, la quale si attua mediante le virtù morali.²⁴ Esse mettono tutta la persona in sintonia col bene e dispongono a riconoscerlo in concreto. È per questo che san Tommaso, nell'espressione matura del suo pensiero morale, piuttosto che di coscienza, preferisce parlare della prudenza, la quale perfeziona la ragione pratica a partire dalla connaturalità affettiva col bene, determinata dalle virtù.²⁵

²⁴ Cf. R. CALDERA, *Le jugement par inclination chez saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1980.

²⁵ Cf. S. PINCKAERS, *Conscience and the Virtue of Prudence* (1996), in J. BERKMAN & C.S. TITUS (edd.), *The Pinckaers Reader. Renewing Thomistic Moral Theology*, The Catholic Uni-

Questa conformazione virtuosa del soggetto morale culminerà nella carità, principio conoscitivo nuovo, che nasce dal dono di una comunione con Dio, e che genera una percezione nuova del bene, aprendo alla recezione dei doni dello Spirito, in particolare al dono del consiglio e della sapienza, in cui il cristiano partecipa del pensiero di Cristo.²⁶ Anche in questa nuova configurazione, tuttavia, lo Spirito opera nella coscienza cristiana in armonia con la prudenza, il cui ruolo di verifica nel discernimento va riconosciuto come indispensabile, per evitare interpretazioni spiritualistiche, che eludendo la mediazione della razionalità, sono state occasioni di abusi anche nella storia del cristianesimo. In questo senso, papa Benedetto nel memorabile discorso all'Università di Regensburg aveva parlato di un opportuno controllo della ragione sulle espressioni della fede, per evitare quelle patologie della religione, che necessariamente scoppiano quando si trascura o si disprezza la ragione.²⁷

Una seconda, decisiva dimensione della verità morale della coscienza è la sua *comunionalit *. Se la verit    relazionale, allora la mia coscienza ha bisogno della coscienza dell'altro per riconoscerla e questa reciprocit  delle coscienze nel cammino alla verit  fonda la comunione delle persone.²⁸   questa un'esplicitazione del carattere dialogale della coscienza, spesso richiamato dall'enciclica *Veritatis splendor*.²⁹ L'uomo nasce alla coscienza di s  nei rapporti con gli altri. Si tratta di una dimensione propria della sua stessa verit  personale. Certamente la coscienza   un'istanza morale personale, che non ammette deleghe e sostituzioni, tanto meno dissoluzioni in un soggetto collettivo. E tuttavia essa, proprio mentre conduce al nucleo intimo del proprio dialogo con Dio, nello stesso tempo apre a una verit  universale, che mette in comunione con gli altri. Agire secondo coscienza   rispondere a un appello morale universale e comportarsi come ogni persona onesta si comporterebbe al nostro posto,   confrontarsi con gli altri nella

versity Press of America, Washington DC 2005, 342-355; L. MELINA, *La prudenza secondo Tommaso d'Aquino*, in «Aquinas» XLIX (2-3/2006) 381-393.

²⁶ Al riguardo: J. NORIEGA, «*Guiados por el Espíritu*». *El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tom s de Aquino*, Pul-Mursia, Roma 2000.

²⁷ Cf. BENEDETTO XVI, Discorso *Fede, ragione e universit . Ricordi e riflessioni ai rappresentanti della scienza* (Regensburg, 12 settembre 2006).

²⁸ Cf. M. N DONCELLE, *La r ciprocit  des consciences. Essai sur la nature de la personne*, Aubier, Paris 1942, 67-70.

²⁹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor* (6 agosto 1993), nn. 58, 117, in EV 13, 2680, 2822-2824.

determinazione del bene, che mai può essere deciso individualisticamente, perché nella verità è bene comune di tutti.

Cum scientia ovvero *cum alio scientia*, cioè riconoscimento delle esigenze della verità morale universale nella situazione concreta, che spalanca la persona alla comunione. «Per essere sicuro di non ingannare se stesso l'uomo deve vivere confrontandosi con altri a proposito del bene e del giusto, in una comunità morale», dice il filosofo Robert Spaemann.³⁰ Infatti, «l'uomo è un essere che ha bisogno di altri per diventare ciò che egli è davvero per se stesso». Se la coscienza di ogni persona porta in sé stessa una memoria originaria del bene, infusa, per così dire, nel nostro essere, tuttavia essa ha bisogno di un aiuto esterno per venire alla luce. Questo fattore esteriore e dialogale non si contrappone all'interiorità, ma è ordinato a essa: svolge una funzione maieutica per aprire la coscienza sempre più alla verità. San Tommaso parla della «docilità»,³¹ come condizione di accesso alla verità morale, necessaria non solo ai giovani in formazione, ma a tutti. La comunione interpersonale nella luce della verità, che lega in amicizia i virtuosi, diventa quindi dimensione interiore della coscienza, metodo per il cammino verso la verità morale.³²

Si radica qui, in questa comunionalità della coscienza, anche il suo carattere ecclesiale. Quando la Chiesa, nella sua tradizione e nel suo magistero parla alla coscienza del cristiano, non interviene dal di fuori come un limite o un fattore di «eteronomia», bensì parla dall'interno, a partire dall'atto di fede che è il primo, fondamentale giudizio di coscienza del cristiano, quella *πίστις* che fonda e sostiene, nella relazione con Cristo per mezzo dello Spirito, l'esercizio pratico della *συνειδησις*.

La comunione ecclesiale non esclude, ma apre al dialogo con gli uomini di buona volontà: la Chiesa non è infatti una setta fondata sull'esclusività, ma una comunità riunita dalla rivelazione di un *Logos*, che brilla nella creazione e che accomuna tutti. Per questo il cristiano trova la verità della sua azione in riferimento alla comunità degli uomini, nella partecipazione al bene comune. In tal senso il Concilio Vaticano II, nella *Gaudium et spes*, afferma che «nella fedeltà alla coscienza i cristiani si uniscono agli altri

³⁰ R. SPAEMANN, *Moralische Grundbegriffe*, C.H. Beck, München 1983, 75-77.

³¹ SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 49, a. 3.

³² Cf. P.J. Wadell, *Friendship and the Moral Life*, Notre Dame University Press, Notre Dame In. 1989.

uomini per cercare la verità e per risolvere secondo verità i problemi morali che sorgono tanto nella vita dei singoli quanto in quella sociale» (GS 16).

5. La società plurale e lo stile della testimonianza cristiana

Siamo così giunti all'ultimo punto della nostra riflessione: la figura della testimonianza cristiana in una società plurale, così come ci è suggerita da papa Francesco. Il contesto dei Paesi euro-atlantici pone oggi inedite sfide: da un lato vede l'emergere di una società plurale, in cui varie identità culturali sono chiamate a trovare le forme di una convivenza possibile sotto la guida di un'istituzione pubblica, che non può identificarsi con nessuna di esse;³³ dall'altro, segnala il radicalizzarsi della secolarizzazione in quello che Charles Taylor definisce il suo terzo stadio, quello più radicale dopo la privatizzazione della fede e il declino della pratica religiosa: la fede in Dio è solo una possibilità tra le altre, in un orizzonte dominante di «umanesimo esclusivo» senza apertura alla trascendenza.³⁴

Dove e come trovare dunque quell'universale umano, capace di stare a fondamento della convivenza civile in una società così caratterizzata? E come il cristiano deve porsi in questa ricerca comune? Emerge ormai evidente il vicolo cieco in cui si trova l'ideologia individualista liberale, che non è in grado di offrire una base etica sufficiente alle istituzioni democratiche di fronte alla sfida dei fondamentalismi e in particolare di matrice islamica.

D'altra parte, si mostra l'insufficienza di un approccio al tema della costruzione dell'universale politico che faccia perno solo sulla procedura formale fondata sull'universalità astratta dei diritti umani. Nessuno può sottovalutare l'utilità delle dichiarazioni universali dei diritti dell'uomo, che costituiscono una difesa contro le pretese di poteri politici totalitari o invasivi. Ma oggi la loro universalità non è più evidente e viene largamente contestata: in ogni caso deve essere verificata concretamente nel travaglio di un confronto interculturale.

Siamo certo molto lontani dalla situazione in cui Jacques Maritain aveva prospettato i diritti dell'uomo, fondati sulla legge naturale, come

³³ In merito: A. SCOLA, *La società plurale. Prospettiva teologica*, in G. RICHI ALBERTI (ed.), *Pensare la società plurale*, Marcianum Press, Venezia 2010, 7-22.

³⁴ Cf. C. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009, 14.

base comune di una verità accessibile alla ragione umana universale, a fondamento dell'umana convivenza.³⁵ Oggi si giunge a teorizzare piuttosto che coloro che ancora credono in una verità dovrebbero essere esclusi dal dibattito politico in una società liberale. Ecco come si esprime il filosofo Richard Rorty:

Noi eredi dell'illuminismo pensiamo di persone simili che sono pazze. Questo avviene perché non c'è modo di considerarle come concittadini della nostra democrazia costituzionale [...] Sono matti perché i confini della sanità mentale sono istituiti da quello che noi possiamo prendere sul serio.³⁶

Quando lo spazio pubblico è precluso ai credenti, in nome di un concetto rigido di laicità, ostile alle credenze religiose, si è di fronte a quella «dittatura del relativismo» di cui parlò più volte il papa Benedetto XVI. Qual è, dunque, il destino della coscienza cristiana in un simile contesto culturale: ritirarsi nel privato, nell'indicibile perché non riconosciuto? Oppure, accettare di essere solo un punto di vista relativo, rinunciando a ogni pretesa di verità? È questa la strada che il giornalista Scalfari vorrebbe finalmente ammessa anche da papa Francesco e della Chiesa, con una rottura dalla sua tradizione. Ancora una volta non credo che sia questo il senso inevitabile del discorso di papa Bergoglio.

Quali sono, dunque, a questo punto, le possibilità di presenza del laico cristiano in questa società secolarizzata e plurale? Sono convinto che la situazione attuale, proprio nel momento in cui lancia una sfida radicale e mette in crisi le modalità consuete di laicità, offra anche nello stesso tempo l'inedita urgenza di un contributo nuovo del soggetto cristiano integrale. Si tratta di accettare lo stile povero di una testimonianza alla verità, senza pretesa di egemonia in nome di un potere.

Occorre comprendere l'ambito politico come luogo dove emerge che lo stesso semplice fatto di vivere insieme rappresenta il primo bene pratico sociale. È un'idea già intuita da J. Maritain in un discorso all'Unesco del

³⁵ Sul tema: A. SCOLA, *L'alba della dignità umana. La fondazione dei diritti umani nella dottrina di Jacques Maritain*, Jaca Book, Milano 1982.

³⁶ R. RORTY, *La priorità della democrazia sulla filosofia*, in ID., *Scritti filosofici*, vol. I, a cura di A.G. GARGANI, Laterza, Roma-Bari 1994, 248, cit. in A. SCOLA, *Non dimentichiamoci di Dio. Libertà di fedi, di culture e politica*, Rizzoli, Milano 2013, 81.

6 novembre 1947, ma che ora si rivela profetica e singolarmente attuale.³⁷ Al di là delle ideologie, delle culture e delle religioni, tutti i soggetti della vita pubblica possono riconoscere che l'essere in relazione e il convivere insieme è un bene politico primario, uno spazio di opportunità, nel quale ogni identità è chiamata a narrarsi, senza reticenze, e senza privilegi, confrontando con le altre i suoi valori e la sua visione della vita. Così anche la tematica della legge naturale, tanto cara al magistero recente della Chiesa, che vede in essa il fondamento dei diritti umani e di una giusta convivenza sociale,³⁸ può essere collocata non più solamente come un tema di riflessione speculativa, ma nel vivo di un confronto sempre aperto tra le culture circa i fondamenti e i contenuti essenziali di una vita buona. Credo che proprio a questo confronto aperto, ma senza rinunce abbia inteso convocarci papa Francesco.

6. Conclusione

Possiamo raccogliere, come conclusione le tesi via via acquisite nel corso della riflessione. La relazionalità della verità è tutt'altro che relativismo, così come l'attenzione al soggetto non significa necessariamente cedimento al soggettivismo. L'accettazione dello stile umile della testimonianza nella società plurale non implica affatto la rinuncia alla verità. Infatti la centralità della coscienza appartiene alla migliore tradizione cattolica, purché si associ al riconoscimento del primato della verità e si intenda la sua autonomia come interiore sottomissione ad essa, in un cammino di purificazione e di formazione, nel dialogo comunione con gli altri fratelli e sorelle nell'umanità.

Nell'*Evangelii gaudium* papa Francesco invita a entrare in un discernimento evangelico, che implica l'assunzione dello «sguardo del discepolo missionario, che si nutre della luce e della forza dello Spirito Santo» (EG 50). Egli, inoltre, segnala che

³⁷ J. MARITAIN, *Les possibilités de coopération dans un monde divisé*, in ID., *Oeuvres 1940-1963*, Desclée de Brouwer, Paris 1979, 435-450.

³⁸ Si veda, ad esempio, BENEDETTO XVI, *Discorso all'Assemblea dell'ONU* (18 aprile 2008), in AAS 100 (2008) 235ss., così come il testo della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, LEV, Città del Vaticano 2009.

un sano pluralismo, che davvero rispetti gli altri e i valori come tali, non implica una privatizzazione delle religioni con la pretesa di ridurle al silenzio e all'oscurità della coscienza di ciascuno, o alla marginalità del recinto chiuso delle chiese, delle sinagoghe o delle moschee (EG 255).

Egli stesso aveva parlato poco prima del contributo che il credente porta al dialogo sociale mediante «la luce della fede e della legge naturale» (EG 242). Quando si parla dell'incidenza pubblica della religione – sottolinea il Papa argentino – occorre distinguere diversi modi di viverla (cf. EG 256).

Imparare lo stile umile della testimonianza e del dialogo, come egli ci invita a fare, esige una coscienza inquieta e sempre alla ricerca di quella verità più grande che è una Persona, a cui ci si può aprire solo con la disponibilità di tutta la propria persona, nella reciprocità delle coscienze.

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

ANGELO AMATO

GESÙ, IDENTITÀ DEL CRISTIANESIMO

CONOSCENZA ED ESPERIENZA



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

EVANGELIZZAZIONE, ATTRAZIONE E PROSELITISMO

FERNANDO OCÁRIZ

PATH 13 (2014) 429-438

Nel n. 14 di *Evangelii gaudium*,¹ si fa riferimento a tre ambiti della nuova evangelizzazione: i destinatari della pastorale ordinaria; le persone battezzate che però non vivono le esigenze del Battesimo; infine *coloro che non conoscono Gesù Cristo o lo hanno sempre rifiutato*.

In rapporto a questo terzo ambito, papa Francesco afferma: «La Chiesa non cresce per proselitismo ma “per attrazione”»; e in nota rimanda a un’omelia di Benedetto XVI:

La Chiesa non fa proselitismo. Essa si sviluppa piuttosto *per «attrazione»*: come Cristo «attira tutti a sé» con la forza del suo amore, culminato nel sacrificio della croce, così la Chiesa compie la sua missione nella misura in cui, associata a Cristo, compie ogni sua opera in conformità spirituale e concreta alla carità del suo Signore.²

Due sono i concetti centrali dell’affermazione: *attrazione e proselitismo*. Quale forma di attrazione? Quale tipo di proselitismo? Non si tratta infatti di concetti univoci. Ad esempio, altrove lo stesso Benedetto XVI respinge un *certo genere* di proselitismo.³

¹ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013) (EG), n. 14, in «Il Regno-Documenti» 21 (2013) 644.

² BENEDETTO XVI, *Omelia* nel Santuario di Nostra Signora Aparecida (Brasile), 13 maggio 2007.

³ «La nostra fede non la imponiamo a nessuno. Un simile genere di proselitismo (*Diese Art von Proselytismus*) è contrario al cristianesimo» (BENEDETTO XVI, *Omelia* nella «Neue Messe» di Monaco, 10 settembre 2006).

1. L'attrazione di Cristo

L'attrazione che la Chiesa esercita sugli uomini è l'attrazione esercitata dall'amore di Cristo, «culminato nel sacrificio della croce». Così infatti si legge in Gv 12,32: «Io, quando sarò elevato da terra, attirerò tutti a me». Come lo stesso san Giovanni afferma nel versetto seguente, questa elevazione da terra fa riferimento alla croce. Nell'originale greco, il verbo tradotto per elevare è ὑψοῦν, adoperato cinque volte da Giovanni, e sempre in contesto cristologico, non solo come elevazione fisica ma anche come esaltazione gloriosa.⁴ In questo senso viene intesa la gloria della croce nell'annuncio della «glorificazione del Figlio dell'Uomo», a proposito del discorso dell'ultima cena (cf. Gv 13,32).

Gv 12,32 ha un evidente rapporto con Gv 3,14-15: «E come Mosè innalzò il serpente nel deserto, così bisogna che sia innalzato il Figlio dell'uomo, perché chiunque crede in lui abbia la vita eterna». Guardare il serpente elevato da Mosè nel deserto per guarire, come segno profetico della salvezza donata da Cristo sulla croce, ci porta a considerare che per essere attratti da Cristo – e perciò da lui salvati – si rende necessario guardare il Cristo crocifisso.⁵ In questo senso possiamo leggere anche Gv 8,28: «Quando avrete innalzato il Figlio dell'uomo, allora saprete che Io Sono». Tanto in Gv 3 come in Gv 8 il verbo impiegato è ὑψοῦν, «innalzare», «elevare», lo stesso di Gv 12,32.

Per conoscere chi è Cristo bisogna quindi guardare il Crocifisso, e vedere in lui colui che può dire «Io Sono». Vedendo Cristo nella croce, si conosce che lui è Dio e che Dio è amore, perché «nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici» (Gv 15,13). L'amore è la forza più grande di attrazione. Attrarre, attirare, è il significato che nel greco di Gv 12,32, ha il verbo ἔλκω,⁶ che nel quarto vangelo acquisisce un senso speciale. Difatti, delle otto volte in cui il verbo appare nel Nuovo Testamento, cinque di loro sono in Giovanni. Due dei passi sono special-

⁴ Cf. G. LÜDEMAN, *hypoō*, in H. BALZ - G. SCHNEIDER (edd.), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 2004, 1159.

⁵ Per la ricezione di questo versetto nella Chiesa primitiva e nella patristica si può vedere lo studio di J.L. GONZÁLEZ GULLÓN, *La fecundidad de la cruz: una reflexión sobre la exaltación y la atracción de Cristo en los textos joánicos y la literatura cristiana antigua*, EDUSC, Roma 2003. Cf. anche J.F. HERRERA GABLER, *Cristo exaltado en la cruz: exégesis y teología contemporáneas*, Eunsa, Pamplona 2012.

⁶ Cf. J. WANKE, *helkō*, in BALZ - SCHNEIDER (edd.), *Dizionario esegetico*, 1159.

mente significativi: il primo, già menzionato, è in rapporto all'annuncio della passione quando Gesù attirerà tutti a sé (cf. Gv 12,32). Il secondo è Gv 6,44: «Nessuno può venire a me, se non lo attira il Padre che mi ha mandato». L'attrazione che il Cristo crocifisso esercita non è il risultato puramente umano del vedere la croce: è opera di Dio Padre e comporta anche il dono della fede.

L'attrazione che esercita il mistero di Cristo in croce non è semplicemente un invito a partecipare alle sue sofferenze: è vedere che nella passione e morte di Gesù si realizza l'arcano dell'amore divino verso l'umanità e la nostra salvezza mediante la nuova vita in Dio che ci è stata donata mediante la risurrezione di Cristo (cf. Rm 4,25).

Fin dai primissimi tempi la comunità cristiana ha guardato il mistero della croce non come una sconfitta, ma come la donazione del Figlio di Dio che, vincendo la morte, ha trasformato un fatto obbrobrioso in una vittoria. Il messaggio della croce era qualcosa di inaccettabile da parte dei destinatari della predicazione apostolica. Paolo tiene a sottolinearlo alla comunità di Corinto: «Noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i giudei, stoltezza per i pagani; ma per coloro che sono chiamati, sia giudei che Greci, predichiamo Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio» (1Cor 1,23-24). Per l'Apostolo, Gesù nella croce è l'intero vangelo: «Io ritenni infatti di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo, e questi crocifisso» (1Cor 2,2), perché predicare il Cristo crocifisso è anche predicare il Cristo risorto e farlo presente nella Parola e nei sacramenti, specialmente nell'Eucaristia.

L'insistenza sulla croce si può spiegare soltanto se si pensa che la Chiesa primitiva la guardava illuminata dalla luce della risurrezione. Allo stesso tempo la croce mette in evidenza l'amore di Gesù, che lo spinse a dare la sua vita per ognuno di quelli che poi avrebbero creduto in lui. Quando Paolo dice ai Galati, riferendosi alla persona di Gesù Cristo: «Sono stato crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me. Questa vita nella carne, io la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato se stesso per me» (Gal 2,20), esprime in primo luogo l'amore che Gesù ha destinato in lui. La contemplazione del sacrificio del Figlio di Dio, la donazione della sua vita, ha attirato il pensiero e la volontà dell'Apostolo in modo da farlo diventare un imitatore di Cristo. Paolo non esita a dire che si è crocifisso con Cristo, penetrando con l'aiuto della grazia divina nel mistero della redenzione fino al punto di identificarsi con Cristo

stesso: «Non sono più io che vivo». La forza di attrazione di quel mistero d'amore si manifesta in tutta la sua portata.

La giustificazione parte dalla fede: «L'uomo non è giustificato dalle opere della legge ma soltanto per mezzo della fede in Gesù Cristo» (Gal 2,16). Quella fede, la conoscenza del mistero divino di salvezza e l'adesione a Cristo, rende l'uomo giusto, da peccatore che era. In seguito compare l'amore che aiuta a far propria la realtà che si contempla, ed è questo il punto di partenza dell'imitazione di Cristo e identificazione con lui. L'attrazione fa riferimento all'amore, sollecita il cuore umano in tutte le sue dimensioni: intelligenza, volontà, sentimenti.

San Luca adopera pure il verbo ὑψοῦν, in occasione del discorso di Pietro la mattina di Pentecoste, per indicare l'ascensione di Cristo: «Innalzato pertanto alla destra di Dio e dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito Santo che egli aveva promesso, lo ha effuso, come voi stessi potete vedere e udire» (At 2,33). Anche in questo caso il concetto di elevare comporta un'attrazione. San Pietro dice infatti che come frutto dell'essere innalzato, Gesù ha versato lo Spirito Santo sui credenti e ha fatto scaturire in loro il desiderio di seguire le orme di Gesù, di diventare i suoi discepoli.

Quell'attrazione del potere divino è attribuita al Padre, ma Gesù stesso si appropria la grazia della salvezza, che viene versata nei cuori dei fedeli per mezzo dello Spirito Santo (cf. Rm 5,5). Ma prima che noi guardiamo Cristo in croce, Cristo guarda noi dalla croce, come ha guardato Maria, sua Madre, e Giovanni (cf. Gv 19,26-27).⁷ Il Padre e il Figlio attirano a Cristo crocifisso mediante lo Spirito Santo. L'attrazione comporta un atto di corrispondenza a quell'iniziativa divina, a quell'invito a contemplare il Figlio morto per la nostra causa: «In questo sta l'amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi e ha mandato il suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati» (1Gv 4,10).

⁷ Cf. P. RODRÍGUEZ, «*Omnia traham ad meipsum*». *El sentido de Juan 12, 32 en la experiencia espiritual de Mons. Escrivá de Balaguer*, in «*Annales Theologici*» 6 (1992) 5-34. L'autore, dopo un'esposizione sintetica dell'esegesi del testo giovanneo, offre un interessante commento teologico di un'esperienza spirituale di san Josemaría Escrivá: una locuzione interiore, che sentì il 7 agosto 1931, nella quale Gv 12,32 veniva inteso nel senso di innalzare Cristo nella cima di tutte le attività degli uomini affinché il Signore attiri tutti a sé. Cf. G. DERVILLE, *La liturgia del trabajo*. «*Levantado de la tierra atraeré a todos hacia mí*» (Jn 12,32) en la experiencia de san Josemaría Escrivá de Balaguer, in «*Scripta Theologica*» 38 (2006) 821-54; E. BURKHART - J. LÓPEZ, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de san Josemaría: estudio de teología espiritual*, vol. 1, Rialp, Madrid 2010, 424-433.

L'incontro con Cristo nella fede richiede anche la libera accettazione del credente, che non può essere frutto di violenza o inganno. La fede dà luogo all'amore, ma al tempo stesso è proprio l'amore che muove a credere, ad accettare le verità di Dio. Perciò, la dignità della persona umana esclude il proselitismo nel senso adoperato da papa Francesco: «La Chiesa non cresce per proselitismo ma “per attrazione”». A questo si riferiva anche Benedetto XVI, affermando che un tipo di proselitismo che cercasse di imporre la fede non sarebbe cristiano.⁸

2. Il proselitismo

Il senso negativo della parola «proselitismo», vale a dire l'uso di metodi impositivi, non rispettosi della libertà e intimità delle persone, per la captazione di seguaci, è stato sempre respinto dalla Chiesa. Nel contesto della libertà religiosa, il Concilio Vaticano II lo ha ribadito con particolare chiarezza.⁹

Ciononostante, il significato originario del «proselitismo» non è negativo. Il proselitismo è l'opera di chi cerca di fare dei proseliti, ovvero cerca di avvicinare altri individui a una religione o dottrina, o quando una persona tende spontaneamente a comunicare ad altre la scoperta di una verità che la riempie di gioia. Il termine *προσήλυτος* passò dal giudaismo alla tradizione cristiana. Il vocabolo deriva dal greco *πρός* («verso») *ἔρχομαι* («venire»). Si tratta della traduzione greca del nome ebraico *ger*. La radice verbale *gūr* significa «soggiornare». Quindi, *ger* assume il significato di «straniero che è venuto a stanziarsi nel territorio», in distinzione da chi è nativo, cioè *'ezrāh* come pure da *nokhri* o *ben-nēkhār*, cioè «straniero di passaggio». Nella letteratura talmudica *gēr* sta sempre per «proselito» o «proselita», che indica una persona convertita al giudaismo, alla stregua del senso usato nell'Antico Testamento.

Il termine è frequente nella versione dei LXX (77 volte), e designava principalmente lo straniero che, abitando stabilmente nella comunità

⁸ Cf. BENEDETTO XVI, *Omelia* nella «Neue Messe» di Monaco. È noto che il termine «proselitismo» attualmente ha un senso negativo predominante nella lingua tedesca, e anche in inglese; non è così invece in altre lingue, come lo spagnolo e l'italiano.

⁹ Cf. CONCILIO VATICANO II, Dichiarazione *Dignitatis humanae* (7 dicembre 1965), n. 4, in *Enchiridion Vaticanum* (EV), vol. 1, EDB, Bologna 1971⁹, 1052-1056; GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris missio* (7 dicembre 1990) (RM), n. 55, in EV 12, 656-657.

ebraica, aveva gli stessi diritti e doveri degli ebrei,¹⁰ partecipando anche nel culto religioso della comunità, avendo passato attraverso una serie di riti di aggregazione. Coloro che si sottomettevano a questa adesione completa ricevevano il nome di «proseliti della giustizia», a differenza di coloro che, pur avendo preso domicilio in Israele, avevano accettato solo alcune prescrizioni alimentari per rendere possibili i rapporti sociali con gli israeliti.

Il termine «proselito» è poi passato al Nuovo Testamento, indicando il pagano che si è convertito al giudaismo. La parola *προσήλυτος* si trova soltanto quattro volte nel Nuovo Testamento: in Mt 23,15 e in tre passaggi negli Atti (2,11; 6,5; 13,43). Mt 23,15 appartiene al discorso in cui Gesù pronuncia i sette «guai» contro gli scribi e farisei. Si riferisce, da una parte, al loro zelo per guadagnare una persona che potesse abbracciare la fede d'Israele, mentre dall'altra fa vedere l'influenza pernicioso che essi esercitavano sui loro convertiti, perché insistevano sul compimento esterno dei precetti senza badare all'intenzione del cuore.

Gli scribi e i farisei si affannavano nel cercare persone capaci di capire e di vivere la fede nell'unico Dio. In buona misura fu la loro attività proselitista ciò che permise al giudaismo di sopravvivere dopo la distruzione del tempio e la dispersione del popolo. È chiaro che la critica di Gesù agli scribi e ai farisei in Mt 23,15 non era rivolta al fatto di fare proseliti ma al modo di farlo e, soprattutto, al condurre i proseliti a essere «figli della Geenna».¹¹ Non sono mancate interpretazioni, specialmente nel contesto del protestantesimo liberale, secondo le quali Cristo in Mt 23,15 avrebbe rifiutato il proselitismo in quanto tale, perché la sua attività era diretta esclusivamente a Israele (come si potrebbe desumere da Mt 10,6; 15,24). A parte il fatto che Israele cercava e accettava volentieri i pagani che si volevano convertire al giudaismo, Gesù Cristo non rifiutò il proselitismo ebraico nel suo significato positivo originario; anzi, l'universalità della sua missione era in continuità con il proselitismo dei giudei; una continuità che si stagliava nell'orizzonte del peculiare rapporto tra l'Antico e il Nuovo Testamento.

¹⁰ Cf. K.G. KUHN, *prosélytos*, in G. KITTEL - G. FRIEDRICH (edd.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 11, Paideia, Brescia 1980, 303.

¹¹ Cf. H. KUHLI, *prosélytos*, in BALZ - SCHNEIDER (edd.), *Dizionario esegetico*, 1151-1154. Sulle diverse ipotesi circa il motivo per il quale i proseliti si rendevano peggiori che il loro maestro, cf. E. LERLE, *Proselitenwerbung und Urchristentum*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1960, 64-65.

In At 2,11 si fa riferimento alla varietà di provenienze geografiche delle persone che ascoltavano il discorso di Pietro la mattina di Pentecoste, e si menzionano «giudei e proseliti». L'affermazione prende in considerazione non più la nazionalità ma l'appartenenza religiosa; probabilmente il testo si riferisce tanto ai romani come a tutte le regioni geografiche dell'elenco¹² nel loro rapporto con la religione ebraica. In At 6,5 si racconta l'elezione dei sette diaconi per risolvere l'attrito tra ellenisti ed ebrei. Tra questi si nomina Nicola, «proselito antiocheno»: era probabilmente un pagano convertitosi al giudaismo¹³ e divenuto membro d'Israele prima di accogliere la fede cristiana. La terza volta in cui il termine appare negli Atti è a proposito del discorso di Paolo nella sinagoga di Antiochia di Pisidia. Avendo finito di parlare, Paolo e Barnaba

mentre uscivano, li pregavano di esporre ancora queste cose nel prossimo sabato. Sciolta poi l'assemblea, molti giudei e proseliti credenti in Dio seguirono Paolo e Barnaba ed essi, intrattenendosi con loro, li esortavano a perseverare nella grazia di Dio (At 13,42-43).

Luca si sofferma sul gruppo di *σεβομένων προσηλύτων*, «proseliti devoti» o credenti, che poi abbracciarono il cristianesimo. Essi non erano i gentili che frequentavano la sinagoga, ma persone devote che avevano accettato la legge nella sua totalità. Si scorge lo zelo proselitista dei giudei della diaspora per l'integrazione dei pagani nella fede d'Israele. Negli Atti degli Apostoli il concetto di «proselito» è chiaramente positivo.

Nell'epoca patristica il termine «proselitismo» non è molto frequente, ma di solito ha anche un senso positivo.¹⁴ Qualcosa di simile si può dire dei secoli successivi, fino ai tempi recenti, quando il termine ha acquistato anche un senso negativo – soprattutto in ambienti di dialogo ecumenico –, senza escludere però il suo impiego in senso positivo, come si può desumere anche dai dizionari delle principali lingue. Di fatto, il significato originario positivo del termine «proselitismo» è ancora in uso in ambienti sia ecclesiali che civili. Si tratta di una realtà presente in molti livelli (religioso, politico, sportivo, economico, ecc.), di per sé positiva e naturale all'uomo,

¹² Cf. G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, Città Nuova, Roma 1998, 137.

¹³ Cf. E. HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, Westminster, Philadelphia 1971, 264.

¹⁴ Cf., ad es., S. GIUSTINO, *Dialogus cum Tryphone*, 121,4 y 122,1, in PG 6, 758-759; GIUSEPPE FLAVIO, *Contra Apionem*, 2,10,39 (CSEL 37, 99); S. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Exp. in Psalmos*, CXIX, 2, 5, in PG 55, 341; S. AGOSTINO, *Contra Faustum*, 16, 29, in PL 42, 336.

sebbene, come qualsiasi altra attività umana può degenerare anche moralmente e perdere aspetti propri del suo significato genuino.¹⁵

È importante rilevare che in alcuni ambienti viene anche ripudiato il termine «proselitismo», non solo nel suo attuale frequente senso negativo, ma anche nel suo positivo significato originario, sinonimo dell'attività missionaria.¹⁶ A questo proposito san Giovanni Paolo II scrisse:

Oggi l'appello alla conversione, che i missionari rivolgono ai non cristiani, è messo in discussione o passato sotto silenzio. Si vede in esso un atto di «proselitismo»; si dice che basta aiutare gli uomini a essere più uomini o più fedeli alla propria religione, che basta costruire comunità capaci di operare per la giustizia, la libertà, la pace, la solidarietà. Ma si dimentica che ogni persona ha il diritto di udire la «buona novella» di Dio che si rivela e si dona in Cristo, per attuare in pienezza la sua propria vocazione (RM 46).

Proselitismo ed evangelizzazione si potrebbero considerare concetti sinonimi se usati nel contesto del cristianesimo, ma di fatto sono usati con diverse implicazioni che richiedono di essere adeguatamente interpretate nei loro contesti.

3. La mediazione ecclesiale dell'attrazione esercitata da Cristo

In quale modo il Crocifisso diventa veramente visibile, affinché guardandolo, Dio – Padre, Figlio e Spirito Santo – attiri gli uomini verso Cristo? Quando Giuda Taddeo domandò a Gesù durante l'ultima cena, «come è accaduto che devi manifestarti a noi e non al mondo?», li rispose Gesù: «Se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui» (Gv 14,22-23). Cristo vuole manifestarsi, «farsi vedere», nei suoi discepoli e attraverso i suoi discepoli. Gesù, dallo stesso inizio della sua vita pubblica, predicò a tutti la conversione, perché il regno di Dio era arrivato (cf. Mc 1,14-15). Sulla sua scia la predicazione apostolica, adempiendo la missione affidatagli dal Signore (cf. Mt 28,19; Mc 16,15-16), includeva pure l'invito a ricevere il Battesimo a coloro che erano liberamente disposti (cf. At 2,38; 8,36;

¹⁵ Su tutta questa tematica, cf., ad es., F. OCÁRIZ, *Evangelización, Proselitismo y Ecumenismo*, in «Scripta Theologica» 38 (2006) 617-636.

¹⁶ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale su alcuni aspetti dell'Evangelizzazione* (3 dicembre 2007), nota 49.

19,1-15). Prima, infatti, veniva presentato Cristo affinché «guardando» il Crocifisso, gli ascoltatori fossero da lui attratti e aprissero i loro cuori per aderire alla Chiesa nascente mediante il Battesimo. I primi cristiani erano ben consapevoli della loro missione di comunicare a tutti – prima ai giudei, dopo anche ai gentili – il messaggio salvifico di Cristo, con il fine di «guadagnare» anime per il Signore (cf. 1Cor 9,19-22).

L'intera missione della Chiesa può essere riassunta nel concetto di evangelizzazione, che è indirizzata a tutti e ha una grande ricchezza di contenuto.¹⁷ La Chiesa si sente spinta dal comandamento di Gesù stesso di portare l'annuncio evangelico a tutte le genti e di far loro dei discepoli. Si tratta infatti della *traditio Evangelii*, trasmissione del vangelo in quanto «potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede» (Rm 1,16)¹⁸. Cristo nella croce è questo vangelo, questa potenza di Dio.

Il proselitismo è, ed era fin dagli inizi della Chiesa, non soltanto la presentazione di una dottrina, ma anche un preciso invito alla conversione personale;¹⁹ il concetto appare allora nel suo significato originario, che non è quel proselitismo in senso negativo, respinto da sempre dalla Chiesa e, recentemente, da papa Francesco, nella sopra citata affermazione di EG 14: «La Chiesa non cresce per proselitismo, ma per attrazione». Il Papa, poco dopo nella stessa esortazione apostolica, ricorda:

L'evangelizzazione obbedisce al mandato missionario di Gesù: «Andate dunque e fate discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro a osservare tutto ciò che vi ho comandato» (Mt 28,19-20). In questi versetti si presenta il momento in cui il Risorto invia i suoi a predicare il vangelo in ogni tempo e in ogni luogo, in modo che la fede in lui si diffonda in ogni angolo della terra (EG 19).

In queste parole del vangelo di Matteo è infatti riportata l'esortazione di Gesù Cristo ai suoi fedeli affinché viaggino per il mondo facendo discepoli, li battezzino e comunichino loro gli insegnamenti di Gesù. In base all'ultimo comandamento del Risorto no pochi cristiani considerano il proselitismo un dovere morale mediante il quale si seguono le orme degli apostoli nel loro impegno di portare il vangelo fino ai confini della terra

¹⁷ Cf. PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (8 dicembre 1975), n. 17, in EV 5, 1609; cf. EG 176.

¹⁸ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale*, n. 2.

¹⁹ Cf. RM 47; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale*, n. 1.

(cf. At 1,8). Ogni attività missionaria è una forma di proselitismo. Non si tratta quindi – secondo le stesse parole di Gesù – di una semplice proposizione e proclamazione della dottrina, ma anche di un «fare discepoli», che è appunto la definizione di proselitismo nel senso originale del termine.

La comunità evangelizzatrice si mette mediante opere e gesti nella vita quotidiana degli altri, accorcia le distanze, si abbassa fino all'umiliazione se è necessario, e assume la vita umana, toccando la carne sofferente di Cristo nel popolo (EG 24).

Perciò, evangelizzare non è soltanto parlare; è «illuminare, benedire, vivificare, sollevare, guarire» (EG 273). Ovviamente, questo «fare discepoli» non è mai un'opera soltanto né principalmente umana – tanto meno realizzata con metodi non rispettosi della libertà e intimità delle persone: il tipo di proselitismo da respingere –, ma si porta a termine invitando a contemplare il Cristo crocifisso e risorto, affinché sia lui ad «attirare» le persone a sé con la forza dello Spirito Santo.

Si fanno dei discepoli mediante il lieto annuncio del vangelo con la grazia di Dio, «poiché l'amore del Cristo ci spinge» (2Cor 5,14).

Paolo provava l'impulso di quell'amore divino, sia come un invito che come un dovere da compiere: «Non è infatti per me un vanto predicare il vangelo; è un dovere per me: guai a me se non predicassi il vangelo!» (1Cor 9,16).

**VANGELO ED ETICA SECONDO SAN PAOLO.
IN MARGINE ALL'EVANGELII GAUDIUM
DI PAPA FRANCESCO**

ROMANO PENNA

PATH 13 (2014) 439-454

Nell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium* papa Francesco scrive testualmente così:

Quando la predicazione è fedele al vangelo, si manifesta con chiarezza la centralità di alcune verità e risulta chiaro che la predicazione morale cristiana non è un'etica stoica [...] Il vangelo invita prima di tutto a rispondere al Dio che ci ama e che ci salva, riconoscendolo negli altri e uscendo da se stessi per cercare il bene di tutti.¹

In queste parole si delinea la necessaria distinzione tra vangelo e istanza morale. L'uno contraddistingue in maniera originale e tipica la genesi e la natura della specifica identità cristiana, mentre l'altra in gran parte accomuna cristiani e non cristiani, essendo l'istanza morale un dato anche pre(ed extra)-cristiano. In ogni caso, va poi detto chiaramente che il vangelo richiede comunque per natura sua una prassi morale omogenea (cf. Gal 5,6). È importante dunque chiarire il rapporto esistente fra i due momenti.

¹ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013) (EG), n. 39, in «Il Regno-Documenti» 21 (2013) 648.

1. Il vangelo e la fede prima della morale

Nel Nuovo Testamento è l'epistolario paolino a impiegare nella maggior parte delle sue ricorrenze il termine *euanghélion* (con ben 60 frequenze su 76). E dalle definizioni che l'Apostolo ne dà (cf. in specie 1Cor 15,1-5 e Rom 1,16-17) risulta ben chiaro che esso consiste in un annuncio premorale, tale cioè da comunicare un messaggio di redenzione basata sulla pura grazia di Dio in Cristo.² Invece quelli che secondo Paolo annunciano «un altro vangelo» (2Cor 11,4; cf. Gal 1,6-9) fondano la giustizia acquisita davanti a Dio su di una fede strutturalmente coniugata con le opere morali come co-essenziali.

Anzitutto occorre fare due precisazioni preliminari. La prima è contro il riduzionismo etico del cristianesimo, tipico di ogni posizione illuministica o semplicemente laica, come sentenziava già Voltaire: «Non ripeteremo mai abbastanza che mentre i dogmi delle religioni sono diversi fra loro, la morale è la medesima fra tutti gli uomini che sanno far uso della ragione».³ Ma in questo modo, oltre a ridurre Gesù stesso a semplice predicatore di morale, si getta benzina sul fuoco di una supposta pretesa della Chiesa, paradossalmente criticata proprio da parte laica, di considerarsi ed erigersi come unica custode della stessa legge morale. In più ci sarebbe da chiedersi dove mai risiederebbe l'originalità del cristianesimo, se esso dovesse appiattirsi su di un livello morale che alla radice è comune a tutti gli uomini.

La seconda precisazione, quella che qui c'interessa di più, è meno teorica e più storica. Essa consiste nel fatto che, negando al cristianesimo l'equiparazione pura e semplice con la morale, facciamo una scelta di campo molto netta in favore di san Paolo e del paolinismo. Infatti, alle origini storiche del cristianesimo non tutti la pensavano come lui; anzi, in qualche modo l'Apostolo rappresentò una sorta di devianza, persino combattuta, che per fortuna però venne canonizzata!

Il giudeo-cristianesimo, infatti, per quel poco che sappiamo dalle fonti neotestamentarie e per il molto che conosciamo dai suoi sviluppi

² Cf. R. PENNA, *Vangelo*, Cittadella, Assisi 2014.

³ VOLTAIRE, *Dizionario filosofico*, Mondadori, Milano 1965, 477-478 (voce «Morale»). Addirittura J.G. Fichte sul *Philosophischer Journal* di Jena del 1798 sosteneva che «il retto agire [...] è l'unica confessione di fede possibile (*das Recht tun [...] die einzige Glaubensbekenntnis*)!».

successivi,⁴ la pensa un po' diversamente. In effetti Giacomo ritiene che la fede e *insieme* le opere della legge siano costitutive dell'identità cristiana. Nella lettera che reca il suo nome si parla espressamente di «sinergia» tra fede e opere (Gc 2,22). Il suo celebre detto, secondo cui «la fede senza le opere è morta» (Gc 2,26), intende che la fede è inutile, non solo se non si manifesta in opere conseguenti ad essa, ma soprattutto se già nel suo porsi essa non è accompagnata da qualche concreta prestazione morale dell'uomo. Infatti, Giacomo adduce come esempio il caso di Abramo che, dimostrandosi pronto a sacrificare il figlio Isacco secondo la richiesta di Dio, «venne giustificato per le opere e non soltanto per la fede» (Gc 2,24; cf. Gen 22). È vero che questa affermazione potrebbe avere un significato accettabile anche da Paolo, se intendesse il sacrificio di Isacco come manifestazione operosa della fede. Ma Giacomo prosegue adducendo l'esempio della meretrice Raab, che per il solo motivo di avere contribuito all'ingresso di Giosuè nella terra promessa «fu giustificata dalle opere» (Gc 2,25; cf. Gs 2,1.15; 6,17)⁵!

Del resto, i vari oppositori a cui Paolo fa riferimento nelle sue lettere, sono sostanzialmente caratterizzati dall'insistenza sull'agire morale più che sulla grazia divina (cf. Fil 3,2-19). Anche le parole che il vangelo secondo Matteo mette sulla bocca di Gesù a proposito della legge, che va adempiuta fin nei suoi più piccoli particolari (cf. Mt 5,18-19), si spiegano nella stessa prospettiva. Su questa linea si comprende bene la portata di una testimonianza posteriore, secondo cui i giudeo-cristiani «consideravano indispensabile la stretta osservanza della legge mosaica, poiché credevano che la sola fede in Cristo e la vita ad essa conforme non sarebbero bastate a salvarli». ⁶ Così si giustificano tutte le cosiddette opere di mortificazione (se assolute) come il digiuno, l'astinenza, la pratica di determinati giorni

⁴ Cf. F. MANNS, *L'Israele di Dio. Chiesa e Sinagoga alle origini cristiane*, EDB, Bologna 1998; ID., *Le judéo-christianisme, mémoire ou prophétie?*, Beauchesne, Paris 2000; G. FILORAMO - C. GIANOTTO (edd.), *Il giudeo-cristianesimo antico*, Paideia, Brescia 2001; A. PITTA (ed.), *Il giudeo-cristianesimo nel I e II sec. d.C.*, in «Ricerche Storico-Bibliche» 15 (2/2003); O. SKARSAUNE - R. HVALVIK (edd.), *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries*, Hendrickson, Peabody MA 2007; C. GIANOTTO, *Ebrei credenti in Gesù. Le testimonianze degli autori antichi*, Paoline, Milano 2012.

⁵ Cf. in generale G.C. BOTTINI, *Giacomo e la sua lettera: un'introduzione*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 2000.

⁶ EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica*, 3,27,2; cf. 3,27,4: «Chiamavano Paolo traditore della legge».

festivi, con cui Paolo e il paolinismo polemizzano apertamente (cf. Rom 14; Gal 4,9-11; soprattutto Col 2,16-23). Allargando l'orizzonte, si potrebbe scorgere un epigono estremo del giudeo-cristianesimo nientemeno che nell'islam. Esso infatti consiste essenzialmente nell'affidarsi alla parola di Dio come norma etica,⁷ poiché, pur facendo spazio a Gesù come profeta, non solo non riconosce la sua divinità, ma non annette alcun valore salvifico alla sua morte (anzi nega persino che egli sia morto in croce!) e in generale non fa alcun conto di una sua funzione soteriologica mediatrice tra Dio e l'uomo.⁸

La posizione di san Paolo spicca enormemente per vari motivi: perché egli è colui che alle origini del cristianesimo ripensò più di ogni altro il dinamismo e i costitutivi del divenire e dell'essere cristiano, visto che le lettere paoline costituiscono il blocco letterario canonico più ampio in materia; inoltre perché anche il successivo *corpus* giovanneo, almeno il vangelo e le lettere, è sulla stessa lunghezza d'onda, se non più radicale ancora; poi perché la sua posizione rappresenta più di ogni altra la vera originalità del cristianesimo nel quadro delle religioni mondiali; e infine perché l'opposizione non solo verbale da lui incontrata fonda addirittura la possibilità di confrontare il suo caso con quello di Gesù stesso e delle fatali opposizioni da lui già prima subite.

La questione antropologica di fondo che Paolo si pone riguarda la possibilità da parte dei gentili, cioè dei pagani, di essere considerati giusti dal Dio dell'alleanza biblica. Ma la questione concernente primariamente i gentili ridonda anche sui giudei, che egli in questa materia sostanzialmente equipara ai primi. Quindi riguarda l'uomo in generale. La risposta che dà è doppia ed è questa: giusti, cioè santi, si diventa solo in base alla rivelazione della giustizia di Dio nel sangue di Cristo e in base alla nuda fede del credente in lui, tanto che Origene porterà come esempio più che eloquente il caso del buon ladrone in croce.⁹

A monte di tutto, dunque, c'è la manifestazione in Cristo di quella che san Paolo (e solo lui) chiama «la giustizia di Dio» (cf. Rom 1,17; 3,21) e

⁷ Infatti, uno dei nomi più venerati del Corano in arabo è *al-Furqàn*, cioè «la Distinzione/il Discrimine» (cf. *Sura* 25,1), sottinteso tra il bene e il male o tra il vero e il falso.

⁸ Vedi in generale C. COLPE, *Das Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühen Islam*, Institut Kirche und Judentum, Berlin 1989.

⁹ Cf. PG XIV, 952C-953A.

che va ben compresa. Quando Paolo parla di «Cristo», impiegando questo preciso nome, intende di fatto sempre ciò che si è giocato nella sua morte: il riscatto, la redenzione, la liberazione, la riconciliazione, e l'espiazione.¹⁰ Ma quando parla di «giustizia di Dio», contrariamente a un'ermeneutica diffusa in passato, non intende affatto il termine nel senso giudiziario corrente.¹¹ Che vangelo o buon annuncio sarebbe quello che proponesse un Dio capace solo di apporre medaglie o di bastonare? Al contrario, l'Apostolo presuppone piuttosto il concetto biblico di giustizia, secondo cui essa non si esercita soltanto come giudizio (in ebraico *mišpāt*; per esempio, con il diluvio Dio condanna i peccatori e salva il giusto Noè), ma anche con il procedimento della lite (in ebraico *rib*; per esempio, Dio perdona le ribellioni d'Israele quando questi si pente, come si vede in Ger 2-3), secondo cui è l'accusatore stesso che rimette all'accusato il suo fallo.¹² Questa seconda forma è esattamente la giustizia di Dio in senso paolino: non una giustizia retributiva, ma una giustizia giustificante, con in più il fatto che a differenza dell'Antico Testamento Paolo presenta l'intervento assolutorio da parte di Dio senza neanche condizionarlo a un previo pentimento dell'uomo, inteso come previa richiesta di grazia! Cioè, il Dio del vangelo non è colui che in Cristo punisce i peccati commessi dagli uomini, ma è colui che in Cristo concede il proprio perdono al peccatore e lo fa in forma assolutamente gratuita. Egli non agisce da giudice, ma da partner in causa, che invece di applicare la legge del taglione esercita inopinatamente e liberamente la misericordia, cioè la grazia, l'amore agapico. Sicché, quando Paolo scrive che «Dio dimostra *il suo amore* verso di noi nel fatto che, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi» (Rom 5,8), si potrebbe anche ugualmente leggere: «Dio dimostra *la sua giustizia* verso di noi nel fatto che mentre eravamo ancora peccatori...».¹³

¹⁰ Cf. R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. II. Gli sviluppi*, San Paolo, Cinisello B. 2011³, 146-149; e G. PULCINELLI, *La morte di Gesù come espiazione. La concezione paolina*, San Paolo, Cinisello B. 2007.

¹¹ Dietro questo termine, secondo la nostra pre-comprensione culturale, risuona il concetto greco di virtù, secondo cui, come precisa Aristotele nell'*Etica nicomachea*, Libro V, la giustizia consiste o nell'osservare scrupolosamente le leggi o nel retribuire a ciascuno secondo il suo comportamento, così da assolvere l'innocente e condannare il colpevole.

¹² In merito è fondamentale lo studio di P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, Biblical Institut Press, Rome 1997².

¹³ Cf. anche R. PENNA, *Lettera ai Romani*, EDB, Bologna 2010, 64-81 (su Rom 1,17).

La manifestazione di questa anomala giustizia avviene in due luoghi o momenti diversi e complementari: storicamente nella effusione del sangue di Cristo in croce (cf. Rom 3,21-26) e attualmente nel continuo annuncio che se ne fa mediante la predicazione, cioè nel vangelo proclamato (Rom 1,17). La croce del Calvario, allora, e la parola della croce, oggi, pur nel loro diverso livello, sono i due pilastri che provocano e reggono la messa in essere dell'identità cristiana.

Di fronte all'evento di questa rivelazione si pone quella che secondo Paolo è l'unica risposta positiva possibile: la fede. Infatti, l'affermazione paolina della giustizia di Dio comporta anche una negazione, secondo cui ciò che procura la giustizia dell'uomo davanti a Dio non è l'osservanza della legge, non è l'espletamento delle opere da essa comandate, neanche l'osservanza dei dieci comandamenti. Questo significa prendere sul serio ciò che è avvenuto con la morte di Cristo. In effetti, la morte di Cristo in croce non è certamente un'«opera» della legge, se non nel senso che è proprio la legge a interessarsi di chi pende dal legno ma per maledirlo (cf. Gal 3,13 = Dt 21,23). Perciò, se un vanto è possibile, questo non proviene certo dall'uomo (cf. Rom 3,27: «Dove sta dunque il [tuo] vanto?») ma verte soltanto sul Crocifisso in quanto egli è la redenzione del peccatore: «Quanto a me non ci sia altro vanto che nella croce del Signore nostro Gesù Cristo, per mezzo del quale il mondo per me è stato crocifisso, come io per il mondo» (Gal 6,14).

Ed ecco il celebre assioma paolino: «Riteniamo infatti che l'uomo viene giustificato per fede, senza opere di legge» (Rom 3,28). Si noti la mancanza degli articoli davanti ai termini «fede», «opere», «legge»: ciò vuol dire che si parla di queste realtà come di assoluti, in forma globale, così da mettere in luce la loro natura profonda. L'opposizione è tra fede e opere in quanto tali, così come a monte si dà opposizione tra Cristo e legge. Ed è un'opposizione escludente, cosicché l'ultima espressione si può tradurre: «Senza *alcuna* opera di legge»; correlativamente la prima espressione si può tradurre: «L'uomo viene giustificato *soltanto* per fede» (come del resto la Bibbia CEI traduce Gal 2,16). È noto che proprio questa fu la traduzione di Lutero in tedesco: *allein durch Glauben*, che nel latino dei polemisti cattolici equivale a *sola fide*, cioè appunto «per sola fede». Eppure, questo e non altro è il senso del testo paolino. L'Apostolo ne è tanto ben cosciente che poco più avanti, adducendo il testo di Gen 15,6 (in cui a proposito di

Abramo è detto che egli «credette e la sua fede gli venne computata a giustizia»), Paolo scrive senza mezzi termini:

A chi opera, la mercede viene computata non secondo grazia ma secondo debito; invece a chi non opera ma crede in colui che giustifica l'empio, la sua fede viene computata a giustizia (Rom 4,4-5).

E nel commento a questo passo già san Tommaso d'Aquino, molto prima di Lutero, spiegava:

Chi non compie opere esteriori, per esempio quando non si abbia il tempo di operare, com'è evidente nel caso di un battezzato che subito muore, ma crede in colui che giustifica l'empio, [...] la sua fede, cioè essa sola (*fides eius scilicet sola*), senza alcuna opera esteriore, gli verrà computata a giustizia, così che in base ad essa venga detto giusto [...] come se avesse fatto tutto (*ac si totum fecisset*) [...] E questo computo non si verificherebbe se la giustizia venisse dalle opere, ma si verifica soltanto (*solum habet locum*) per il fatto che si basa sulla fede.¹⁴

Credere dunque significa semplicemente presentarsi davanti a Dio, e in concreto davanti alla croce, a mani vuote, come mendicanti, senza alcuna presunzione di poter offrire a nostro vantaggio alcunché di esclusivamente nostro perché egli ne tenga conto, come se si volesse condizionare la sua grazia (che non sarebbe più tale!). Credere significa accogliere nell'umiltà, nel ringraziamento e nella gioia, la sua pura misericordia, affidandosi a essa senza riserve. Significa fare come il pubblicano della parabola lucana, il quale a differenza del fariseo non si loda, ma si batte il petto dicendo: «O Dio, abbi pietà di me che sono peccatore» (Lc 19,9-14), con la sola ma non piccola differenza che il cristiano vive già di una misericordia ormai manifestata da Dio in Cristo e che perciò dovrebbe dire piuttosto: «O Dio, ti ringrazio perché hai avuto pietà di me peccatore»! Secondo la limpida parola di Lutero, infatti, «chi crede in Cristo si svuota di se stesso»,¹⁵ cioè

¹⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Super epistolam ad Romanos lectura*, §§ 330-331 (ed. R. CAI). Purtroppo, questa posizione di Tommaso tende a essere ancora ignorata non solo da parte luterana (cf. E. JÜNGEL, *Il vangelo della giustificazione come centro della fede cristiana*, Queriniana, Brescia 2000, 234-248.), ma anche da parte cattolica (cf. *Catechismo della Chiesa cattolica*, LEV, Città del Vaticano 1992, §§ 153-165). Sull'analogo esempio del buon ladrone, addotto da Origene, cf. sopra: Nota 9.

¹⁵ Citato da V. SUBILIA, *La giustificazione per fede*, Paideia, Brescia 1976, 151, dove si riporta la continuazione del testo di Lutero: «Chi invece vuole essere giustificato in base alla legge, si svuota di Cristo».

sa di non poter accampare nessun diritto davanti a Dio che non sia soltanto quello immeritato del sangue di Cristo sparso per noi. In questo senso la fede è un atto di obbedienza; con essa cioè si rinuncia a tracciare una propria autonoma strada di accesso a Dio e si accetta quella che lui stesso ha tracciato per noi nel sangue di Cristo.

A questo proposito c'è una parola fortissima di Paolo, che fa sua una dichiarazione sconcertante del profeta Isaia. Essa riguarda il confronto tra chi vuole giungere a Dio con la propria autonoma ricerca (morale) e chi invece lo trova senza pretendere di condizionarne minimamente la libera iniziativa: «Isaia osa dire: Sono stato trovato da coloro che non mi cercavano, mi sono manifestato a quelli che non si rivolgevano a me» (Rom 10,20). Sembra il capovolgimento del detto evangelico «Chi cerca trova» (Mt 7,7-8), come se per trovare Dio non fosse importante cercarlo. In effetti, a ben pensarci, chi cerca pone già in campo delle pre-comprensioni, che indirizzano la ricerca in un senso preconstituito. Ma così si mette un'ipoteca sull'identità di ciò che è ricercato, e ci si preclude la sorpresa.¹⁶ Ebbene, nell'osservanza della legge è ben chiaro che il Dio con cui si vuole entrare in comunione è un Dio di imperativi, che si trova appunto al termine dell'impegno morale con cui si vuole ottemperare ai suoi comandi. Ma questi, secondo l'Apostolo, non fanno altro che dare la conoscenza del peccato (cf. Rom 3,20). Nella croce di Cristo invece ci troviamo improvvisamente di fronte al dato imprevedibile di una misericordia libera, gratuita, incondizionata, immotivata. In effetti, il vangelo in prima battuta non formula imperativi, ma offre il dono di una redenzione reale e impreveduta; e la fede non è altro che la sua accoglienza e la sua appropriazione. Infatti,

i pagani, che non perseguivano la giustizia, in realtà l'ottennero, ma come giustizia che viene dalla fede; Israele invece, perseguendo una giustizia voluta dalla legge, non raggiunse ciò che la legge stessa intendeva (Rom 9,30-31).

L'importante, dunque, non è tanto una ricerca accanita, che rischia di accartocciarsi su se stessa, quanto un'aperta disponibilità verso ciò che può superare di gran lunga ogni nostra aspettativa. È qui che potremmo dare ragione a Robert Musil quando ne *L'uomo senza qualità* scrive:

¹⁶ Beninteso, come si esprime Agostino su Dio, «per trovarlo bisogna cercarlo, perché è nascosto, e dopo averlo trovato dobbiamo cercarlo ancora, perché è immenso» (*In Iohannem* 63,1).

La bellezza e la bontà degli uomini derivano da ciò che essi credono e non da ciò che essi fanno ... Non col portare semplicemente la fede 'all'altezza della scienza' ma piuttosto col farle spiccare il volo da quell'altezza. L'arte di elevarsi al di sopra del sapere dev'essere di nuovo coltivata.¹⁷

Una cosa è chiara: secondo il cristianesimo (paolino) è sul vangelo e quindi sulla fede, non sulla morale e tanto meno sulla scienza, che si fonda la giustizia dell'uomo davanti a Dio, cioè la sua santità. Lo si vede all'evidenza se confrontiamo due tipi di persone: quella di chi è moralmente perfetto sia in privato sia in pubblico, onesto, rispettoso degli altri, soccorritore dei poveri, che però non crede in Cristo (come potrebbe essere qualche pagano o ateo), e quella di un peccatore, che, come si dice, ne ha fatte di tutti i colori contro tutti e dieci i comandamenti, ma poi, e ciononostante, crede fermamente in Cristo e a lui si affida. Chi dei due è cristiano? Certamente il secondo! Così, da un punto di vista strettamente morale, la perfezione etica di un filosofo come Epitteto non è paragonabile alla disonestà della vita del ladrone che sulla croce chiese a Gesù di partecipare al suo regno; al contrario, da un punto di vista strettamente cristiano, è la richiesta (esaudita!) del ladrone che non è affatto paragonabile alla certezza (vorrei dire all'autocertificazione) del filosofo.¹⁸ Certo va detto che la fede non va scambiata con l'opportunismo, poiché le due cose si escludono a vicenda: non si può credere in vista di fare il male né fare il male perché tanto la fede ne assicura la remissione. Piuttosto, chi ha fatto il male deve sapere con certezza che in Cristo trova la propria redenzione.¹⁹ Il punto di partenza e di convergenza è e dev'essere cristologico, non antropologico.

¹⁷ R. MUSIL, *L'uomo senza qualità*, vol. II, Einaudi, Torino 1962, 800.

¹⁸ Su Epitteto, che non esito a definire come prototipo del santo pagano in quanto la sua «santità» è tutta e solo basata sulla morale, si vedano le buone pagine di M. MARCATO, *Qual è la volontà di Dio? (Rm 12,2b). Il discernimento cristiano nella lettera ai Romani*, EDB, Bologna 2012, 209-257.

¹⁹ La celebre sentenza di Lutero, «Sii peccatore e pecca fortemente, ma ancora più fortemente credi e gioisci in Cristo, che è vincitore del peccato, della morte e del mondo (*Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo, qui victor est peccati, mortis et mundi*)», va spiegata tenendo conto di alcune osservazioni: anzitutto, essa si trova non in un trattato destinato alla pubblicità, ma in una lettera privata a Melantone; inoltre, il destinatario di questa lettera non si può certo qualificare come peccatore in senso peggiorativo; infine, l'affermazione dovrebbe essere intesa nel senso del *magnificare peccatum*, di cui Lutero scrive all'inizio del suo commento alla lettera ai Romani (WA 56, 157 = riconoscere che il nostro peccato è grande mentre la nostra giustizia è nulla) o del *peccatum concedere* di cui egli scrive nello stesso commento per spiegare che cosa significa accettare la croce di Cristo,

La fede conduce però a un risultato antropologico di forte spessore. Unitamente al Battesimo (cf. Rom 6,1-11), essa costituisce il fondamento e il sostegno di tutta l'esistenza e identità cristiana. A questo proposito il linguaggio paolino è vario: la fede fa sì che il cristiano viva «in Cristo» come nuova atmosfera propria e quindi appartenga a lui (Rom 8,9; 1Cor 4,15), entri in una nuova situazione di «adozione filiale» nei confronti di Dio (Rom 8,15; Gal 4,5; Ef 1,5), e anzi sia in tutto e per tutto «una nuova creazione» (2Cor 5,17; Gal 6,15). Quest'ultima designazione è particolarmente significativa, soprattutto se confrontata con il linguaggio affine dell'apocalittica giudaica da cui proviene. Infatti, mentre là essa indica l'effetto prodotto dall'intervento escatologico, e quindi futuro, di Dio nei confronti dell'intera creazione, nel Nuovo Testamento invece sta a indicare ciò che già oggi si è verificato con l'intervento di Dio in Cristo e con la sua accettazione da parte del cristiano.²⁰ Con questo tipo di fede è già iniziato l'*éschaton*, ciò che è ultimo e definitivo, inalienabile. Il quarto evangelista a sua volta parla analogamente della fede come di una rinascita (Gv 1,12-13, 1Gv 5,13), un passaggio dalla morte alla vita (Gv 5,24), che per di più è «vita eterna», cioè intramontabile già a partire da oggi e non solo dopo la morte (Gv 3,15). Tutto ciò spiega perché san Paolo parli esplicitamente e sorprendentemente dei cristiani come «santi» (Rom 1,7; 1Cor 1,2; 2Cor 1,1), e questo persino a prescindere dalle loro connotazioni morali.²¹ Il fatto è che la santità cristiana, ripetiamolo, non si fonda sulla moralità dell'uomo ma sulla grazia di Cristo accolta per fede. La grazia appunto è la nuova ontologia del battezzato.

e cioè «odiare la propria anima, volere contro il nostro volere, regolarsi su una sapienza che contraddice la nostra, *lasciare spazio al peccato nei confronti della propria giustizia*, prendere sul serio quanto la stoltezza dice contro la propria sapienza, questo appunto è “prendere la croce su di sé”» (WA 56, 450; trad. G. PANI).

²⁰ Così, per esempio, nell'apocrifo *Libro dei Giubilei* si parla del «giorno della nuova creazione, allorché si rinnoveranno i cieli, la terra e tutte le loro creature» (1,29); ma cf. anche 1QS 4,25. Sull'insieme, si veda R. PENNA, *I fondamenti pre-morali dell'identità cristiana*, in ID., *Parola fede e vita. Stimoli dal Nuovo Testamento*, Borla, Roma 2013, 189-206.

²¹ È curioso notare che la prima lettera ai Corinzi qualifichi fin dall'inizio i destinatari come «santificati in Cristo Gesù, santi per chiamata» e poi tratti di tutta una serie di imperfezioni morali che li caratterizzano (divisioni nella comunità, un caso di incesto, pratica della prostituzione, irregolarità nel matrimonio, disparità nei giudizi sul mangiare la carne di animali sacrificati nei templi pagani, disordini nelle assemblee liturgiche, frizioni tra i vari carismi ecclesiali, incertezze sulla fede nella risurrezione).

2. La morale come doverosa conseguenza

Ciò che abbiamo appena detto rappresenta solo una faccia della medaglia, ancorché la più significativa e la più luminosa. Infatti, va sempre ricordato e ribadito che il vangelo in prima battuta non impone alcun comandamento e perciò non richiede alcuna prestazione etica, ma soltanto offre (gratuitamente) la misericordia di Dio rivelatasi in Cristo a favore di ogni uomo, anche se peccatore.²² Detto in termini grammaticali, il vangelo in prima istanza è un indicativo, non un imperativo.²³ Solo così esso è davvero una buona novella (in greco *eu-anghélion*), cioè una notizia che fa piacere ascoltare. Certo non è il peccatore che deve temere il vangelo, tutt'altro, ma semmai deve temerlo chi presumendo di sé e della propria rettitudine afferma se stesso davanti a Dio.

Il discorso sulla grazia però sarebbe gravemente travisato, se non venisse integrato da quello circa l'esigenza etica e il suo corrispondente impegno sul piano del vissuto. Questa dimensione è comune a tutti gli scrittori del Nuovo Testamento. Secondo la parola evangelica, Gesù afferma: «Non chiunque mi dice "Signore, Signore", entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli» (Mt 7,21). La prima predicazione apostolica insiste: «Pentitevi e convertitevi, perché siano cancellati i vostri peccati» (At 3,19). Lo stesso Paolo sa che, come gli ebrei nel deserto si erano ribellati a Dio, così anche i cristiani devono stare attenti a non ripetere le stesse esperienze negative (cf. 1Cor 10,1-10), e sottolinea:

Come avete messo le vostre membra a servizio dell'impurità e dell'iniquità per compiere l'iniquità, così ora mettete le vostre membra a servizio della giustizia per la santità (Rom 6,19).

Anche l'autore della lettera agli Ebrei ammonisce severamente: «Non avete ancora resistito fino al sangue nella lotta al peccato» (12,4). La lettera di Giacomo a sua volta sintetizza concretamente l'impegno cristiano:

²² Si veda il fondamentale passo di 1Cor 15,1-5, dove Paolo enuncia il vangelo «dal quale venite salvati» e ne dà il contenuto consistente nella morte di Cristo «per i nostri peccati», oltre che nella sua risurrezione; ma non c'è nessun comando etico.

²³ Questo linguaggio, diventato poi comune, si incontra per la prima volta in R. BULTMANN, *Das Problem der Ethik bei Paulus*, in «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» 23 (1924) 123-140. Inoltre, cf. L. ALVAREZ VERDES, *El imperativo cristiano en san Pablo. La tension indicativo-imperativo en Rom 6*, Soler, Valencia 1980.

Una religione pura e senza macchia davanti a Dio nostro Padre è questa: visitare gli orfani e le vedove nelle sofferenze e conservarsi puri da questo mondo (1,27).

La prima lettera di Pietro adotta una bella immagine, quando paragona la fede a un metallo prezioso e spiega che essa va provata col fuoco (cf. 1,7). La prima lettera di Giovanni richiama realisticamente i suoi destinatari così: «Figlioli, non amiamo a parole né con la lingua, ma con i fatti e nella verità» (3,18). Infine, l'Apocalisse impegna i suoi lettori a non asservirsi alla Bestia ma a lottare tenacemente contro di essa (cf. Ap 13).

L'importante è stabilire lo statuto proprio dell'etica all'interno del cristianesimo. Oggi infatti da più parti, forse con una punta di allarmismo, si lamenta la perdita dei valori morali nella nostra società, diventata consumistica e permissiva, «liquida»,²⁴ e si grida giustamente alla necessità di ristabilire un ordine etico che garantisca una vita sociale più rigorosa e onesta. Non manca persino chi attribuisce una parte di responsabilità dell'odierna situazione di crisi morale alla Chiesa, se non al cristianesimo stesso, cioè alla sua tolleranza dei malvagi se non proprio del male e al suo proclamato perdonismo. E dire che per lungo tempo la religione cristiana era stata compresa come interprete e custode per eccellenza della morale, anzi essa stessa un sistema morale di prim'ordine.²⁵

Il cristianesimo fin dalle sue origini brillò anche per il suo rigore etico, in rapporto a un mondo in cui la maggioranza della società era composta da schiavi e la rilassatezza dei costumi non aveva molti freni, come racconta per esempio il *Satyricon* di Petronio. Certo la filosofia stoica andava perlopiù controcorrente, proclamando una «ascesi» (*áskesis* in greco significa semplicemente «esercizio» impegnativo) che doveva configurarsi come sopportazione e rinuncia;²⁶ ma rappresentava qualcosa di intellettualistico e aristocratico, che praticamente valeva solo per il saggio e non toccava le masse. Il cristianesimo invece fu un vero movimento popolare, e la sua testimonianza morale incideva a fondo, come attesteranno nel secondo secolo

²⁴ È la celebre definizione di Bauman, per esempio in: Z. BAUMAN, *Vita liquida*, Laterza, Roma-Bari 2008.

²⁵ Vedi, per esempio, I. KANT, *La religione nei limiti della semplice ragione*, Parte quarta, Sezione prima: «La religione cristiana come religione naturale».

²⁶ La formulazione classica è: *Sustine et ábstine*, «sopporta e rinuncia»; essa deriva da Epitteto ma si trova alla lettera in Aulo Gellio 17,19,6 (in greco: *anéchou kai apéchou*).

vari apologisti greci e latini come Giustino, Tertulliano, Origene.²⁷ Ma già san Paolo così esorta i suoi destinatari: «Siate irreprensibili e semplici, figli di Dio immacolati in mezzo a una generazione perversa e degenera, nella quale dovete splendere come astri nel mondo» (Fil 2,15). Questo resta vero, anche se la nuova dottrina si configura essenzialmente per i valori inusuali della grazia, del perdono, della misericordia. Persino un autentico luterano come Dietrich Bonhoeffer, martire del nazismo, parlava inaspettatamente dell'inutilità della grazia a buon mercato.

Grazia a buon prezzo è giustificazione non del peccatore, ma del peccato [...] Grazia a caro prezzo è il tesoro nascosto nel campo, per amore del quale l'uomo va e vende tutto ciò che ha, con gioia ... Il prezzo che oggi dobbiamo pagare con la rovina delle nostre Chiese istituzionali non è forse la conseguenza necessaria della grazia acquistata troppo a buon prezzo?²⁸

Lo statuto epistemologico della morale cristiana, e in concreto dell'impegno proprio del credente, deve rendere ragione del suo rapporto sia con la grazia di Dio sia con la fede dell'uomo, cioè con un sistema che nel suo fondo non appartiene affatto all'opera dell'uomo. Ebbene, il rapporto tra i due momenti è ben espresso e bilanciato da san Paolo, quando scrive in forma assiomatica: «Per chi è in Cristo Gesù ciò che conta non sono né la circoncisione né il prepuzio, ma è la fede che si rende operosa mediante l'amore» (Gal 5,6). È così stabilito l'esatto rapporto di successione tra fede e amore (in greco, tra *pístis* e *agápe*), cioè tra ciò che è opera di Dio e ciò che l'uomo è chiamato a operare da parte sua. La fede è la sorgente del fiume, l'amore ne è insieme il corso e la foce. Ogni morale, anche quella laica, nasce da una struttura personale, da presupposti, da un qualche fondamento previo.²⁹ Tutte le teorizzazioni dell'etica esprimono e riflettono un sistema mentale, così da distinguere la dottrina antica di un Platone o Aristotele (secondo cui il bene è un ideale trascendente) da quella recente di un Emmanuel Lévinas (secondo cui conta l'oggettiva responsabilità

²⁷ Quest'ultimo, di rimando al filosofo Celso che non trovava nulla di nuovo nell'etica cristiana rispetto alle elaborazioni dei filosofi greci, spiega argutamente la differenza col dire che i predicatori cristiani «cucinano per la folla», mentre Platone e gli altri «aromatizzano il piatto per piacere alla piccola nobiltà» (ORIGENE, *Contro Celso* 1,4; 7,60).

²⁸ D. BONHOEFFER, *Sequela*, Queriniana, Brescia 1971, 22-23.

²⁹ Persino Seneca lo sa molto bene, quando scrive che «nessuno farà convenientemente quel che deve fare, se non avrà appreso il senso/la norma (*ratio*), secondo la quale in ciascun caso potrà compiere tutto l'elenco dei suoi doveri» (*Epist.* 95,12).

verso l'altro). Infatti, ogni azione presuppone un essere, cosicché ciascuno agisce in conformità alla propria natura. Il piano dell'azione è esterno, manifesto, appartiene alla superficie visibile dell'individuo. A monte però, o sottostante, c'è il livello delle fondamenta, delle convinzioni, il piano dei valori che presiedono a tutto l'*ethos*. Da questo si risale a quelli, come dice anche il vangelo: «Dai loro frutti li riconoscerete» (Mt 7,20), cioè dai fiori e dai frutti si riconosce il tipo di albero che li produce. Ma è anche vero il contrario, e cioè che un certo tipo di albero non può che produrre determinati frutti, o, andando ancora più a monte, un determinato seme e una determinata radice non possono che esprimere un albero ben preciso.

La fede come risposta al vangelo, dunque, è fondamento e radice di tutta la vita cristiana.³⁰ Da essa, cioè dall'adesione a Cristo, cresce il comportamento etico.³¹ In questo senso la morale è consequenziale alla fede, doppiamente: in quanto viene dopo (quindi è secondaria, cioè successiva) e in quanto è richiesta da essa (dunque è necessaria e in più deve essere omogenea con la sua radice). Perciò, anche la fede ha le sue opere.³² Non che essa sia in se stessa un'«opera» morale, anche se come atto umano appartiene evidentemente all'uomo (è l'uomo che crede, non Dio!), ma essa consiste proprio nel riconoscere di non poter accampare alcuna opera davanti a Dio come diritto alla sua grazia (che allora non sarebbe più tale). E tuttavia essa si cala in un'esistenza, perciò richiede una vita, deve compiere delle opere che la manifestino e ne rappresentino i frutti visibili. In qualche modo si ripete qui la struttura del Decalogo, il quale, come spesso si dimentica, poggia tutto intero su di una premessa di grazia: «Io sono il Signore Dio tuo, che ti ho fatto uscire dalla terra d'Egitto, da una condizione di schiavitù» (Es 20,2),³³ ed è come se tutti i comandamenti che immediatamente seguono fossero introdotti da una congiunzione consecutiva.

³⁰ Il Concilio di Trento la definiva, infatti, *fundamentum et radix omnis iustificationis* (Sessione VI del 13 gennaio 1547, cap. 8).

³¹ C'è addirittura chi parla di un'«etica cristologica» (W. SCHRAGE, *Etica del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1999, 196-289).

³² «Opere della fede» è un'espressione usata più volte dallo stesso Lutero nel suo commento alla lettera ai Romani dell'anno 1515-1516 (WA 56, 248-249); e addirittura, nella Prefazione del 1522 alla traduzione in tedesco della stessa lettera, giungeva a dire che «chi non compie queste opere, è un uomo senza fede»!

³³ Va ricordato che l'uscita dall'Egitto nella storia della spiritualità cristiana diventa simbolo dell'uscita da se stessi per aprirsi a un nuovo cammino tracciato da Dio, senza nostalgie (contrariamente al viaggio di Ulisse che è invece un «ritorno»/nóstos).

tiva come «pertanto, dunque, perciò». Dio ha come un diritto legislativo sul suo popolo, derivante dal fatto della salvezza che gli ha procurato; a sua volta il popolo d'Israele ha un dovere di camminare nell'obbedienza dovuta a Dio in quanto motivata dalla propria liberazione ottenuta per sua grazia. Analogamente, Paolo costruisce il suo scritto più importante, che è la lettera ai Romani, secondo questa struttura; per undici capitoli ragiona della grazia e della fede, e poi inizia il c. 12 così: «Vi esorto *dunque*, fratelli, a offrire voi stessi come sacrificio vivente...» (Rom 12,1). L'esortazione morale è una conclusione, anche se Paolo non ha fretta di arrivarvi poiché dedica la maggior parte del suo scritto ai fondamenti pre-morali. La morale quindi si innesta su di una base prettamente teologica: è questa che regge tutto l'edificio morale, ma altrettanto se questa base restasse da sola sarebbe come un piedistallo privo di monumento.

La morale cristiana, quindi, nella sua struttura fondamentale si può definire come una morale della grazia o, antropologicamente parlando, della fede. Come a dire: è del tutto logico che chi sta «sotto la grazia» (Rom 6,14) esprima un *ethos* corrispondente. È la questione posta da Paolo ai cristiani della Galazia:

Ora che avete conosciuto Dio, anzi siete stati da lui conosciuti, come potete rivolgervi di nuovo a quei deboli e miserabili elementi, ai quali come un tempo volete di nuovo servire? (Gal 4,9);

di qui l'esortazione pressante: «Non comportatevi più come i pagani» (Ef 4,17). C'è dunque un passato morale che è incompatibile con la nuova identità cristiana, per quanto questa non si possa affatto ridurre a un livello meramente morale. Evidentemente, detto in breve e in termini icastici, l'ortodossia comporta una ortoprassi adeguata.

Da tutto ciò deriva un'ultima osservazione di capitale importanza. L'agire cristiano non è primariamente comandato dall'attesa di un premio futuro, ma dalla fede in ciò che già è stato operato da Dio per l'uomo. La condotta cristiana perciò non è tanto trascinata dal davanti sulla base di una ricompensa che dovrà essere elargita in seguito, quanto piuttosto è spinta da dietro in base a una motivazione che a monte dà l'input a tutto il suo espletamento. Si potrebbe anche dire che la spinta viene dal di dentro, da un valore primario già vissuto, anche se non innato ma donato.

Una concezione di questo tipo è in parziale consonanza con la morale laica, che rifugge da ogni prospettiva di premio o di castigo, sostenendo

che l'azione morale ha il proprio fondamento in se stessa e che quindi non ci si deve aspettare una felicità futura poiché essa è già tutta nel dovere compiuto. Per esempio, a prescindere dai precedenti stoici di questa visione delle cose, già Immanuel Kant definiva come «i migliori» coloro che compiono il loro dovere non per averne una ricompensa ma «esclusivamente in vista del dovere».³⁴

Anche la concezione cristiana sostiene qualcosa di analogo. La differenza sta nel fatto che per il cristiano il dovere compiuto ha un fondamento non auto-nomo ma etero-nomo, e questo non tanto nel senso che il dovere è *comandato* da un'istanza divina ma in quanto è *compiuto* in risposta a un intervento divino di grazia che lo riguarda.

Proprio il fattore-risposta pone l'uomo «morale» in una situazione di relazione, non solo in rapporto agli altri quanto piuttosto all'Altro, sottraendolo all'autosufficienza dell'individualismo. E in fondo è come dire: nella morale cristiana non è tanto questione di contenuti quanto di motivazione. Resta certo sottinteso che la motivazione può condizionare i contenuti, ma il principio lascia aperto lo sguardo sulla possibilità di inculturazione della morale stessa.

L'annuncio missionario del Vangelo, dunque, termina e si compie semplicemente e concretamente in una vita di amore (cf. 1Cor 13), che è poi la sintesi di tutto il possibile impegno morale a cui il cristiano è chiamato.

³⁴ I. KANT, *La religione nei limiti della semplice ragione*, a cura di P. CHIODI, TEA, Milano 1997, 170.

REDEZIONE, STORIA E SOCIETÀ: ALCUNE PROVOCAZIONI DAL IV CAPITOLO DELL'EVANGELII GAUDIUM

IGNAZIO PETRIGLIERI

PATH 13 (2014) 455-468

Benché non siano ancora molti i testi in cui papa Francesco ha espresso le coordinate del suo pensiero sociale, tuttavia sono già gettate le basi di un materiale consistente. È chiaro il suo intento di continuità con le linee dei suoi predecessori, confluite – se si eccettua l'enciclica di Benedetto XVI *Caritas in veritate* – nel *Compendio di Dottrina sociale della Chiesa*, curato e pubblicato dal Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace nel 2004.¹ Nell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium*,² di cui ci stiamo occupando in questo numero sistematico di «Path», papa Francesco incoraggia e raccomanda la lettura del *Compendio* perché i cattolici possano essere guidati da un sicuro riferimento dottrinale nel loro impegno a servizio della società e della politica (cf. EG 184).

Il presente contributo, che si occupa particolarmente degli spunti offerti dal capitolo IV dell'esortazione: *La dimensione sociale dell'evangelizzazione*, sarà diviso in quattro paragrafi, in modo da esaminare il fondamento e lo sviluppo degli aspetti sociali dell'evangelizzazione. Bisogna premettere che nulla di rivoluzionario viene aggiunto alla già corposa tradizione magi-

¹ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2004. Cf. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate* (29 giugno 2009).

² FRANCESCO, Esortazione apostolica post-sinodale *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013) (EG), in «Il Regno-Documenti» 21 (2013) 641-693.

steriale, se non il metodo e la passione per le problematiche planetarie della povertà, della fame e dei conflitti, di cui l'attuale Pontefice ha preso direttamente atto durante gli anni del suo ministero sacerdotale ed episcopale nel continente latino-americano.

1. Il presupposto antropologico

Come alla base della dottrina sociale della Chiesa vi è una precisa concezione della persona, così anche dalla predicazione di papa Francesco e da alcuni testi previ al suo pontificato è possibile dedurre una chiara e suggestiva antropologia.

In un articolo apparso su *La Civiltà Cattolica* del 15 febbraio 2014, Diego Fares fa una disamina accurata dell'antropologia politica di papa Francesco,³ precisando che la metodologia pastorale attuata da Bergoglio, sin da quando era provinciale dei gesuiti argentini e poi arcivescovo di Buenos Aires, si basava sul principio della fede come incontro con Gesù e con gli altri. A partire da questo presupposto egli si sta spendendo per attuare la sua missione petrina nel segno del dialogo, promuovendo a livello programmatico quella «cultura dell'incontro» oggi troppo attaccata dalla «cultura dello scontro» e dello «scarto».⁴ In effetti, la ricorrente insistenza sui poveri, con cui ha esordito agli inizi del suo pontificato, si basa su questa categoria teo-antropologica, oggi un po' estranea alla cultura occidentale, per lo più pervasa di individualismo. Il primato dei poveri nell'azione della Chiesa non è relativo a un pensiero sociologico di stampo filantropico, ma è alla base di una fattiva realizzazione dell'incontro fra persone di diversa sensibilità, che vedono in essi la presenza di Cristo ancora gemente nelle strade del mondo. Chi sa incontrarsi con i poveri resta immune dalle insidie dell'individualismo.

Secondo alcuni parametri ideologici, chi è fuori da determinati meccanismi produttivistici e utilitaristici è destinato a restare scartato. Si osserva così che sono molti quelli che non rientrano nel giro del consumo e quindi, agli occhi di una certa politica economica, poco o per nulla «utili». Ovviamente, un incontro diventa autentico e costruttivo nel momento in

³ D. FARES, *L'antropologia politica di papa Francesco*, in «La Civiltà Cattolica» I (2014) 3928, 345-360.

⁴ Cf. *ibid.*, 345.

cui io, non solo porgo l'elemosina o do qualche aiuto, ma mi lascio guardare negli occhi dal mio interlocutore, facendomi «ferire» dalla sua presenza, avendo il coraggio di «vibrare» con lui. All'origine di questa capacità c'è l'incontro con Cristo, che avviene nella Chiesa e grazie alla Chiesa, da cui sono introdotto nella verità e spinto a cercarla a ogni costo.

Chi è il soggetto di questa ricerca? Per Bergoglio è il «popolo fedele», ossia la totalità dei credenti che, quando credono, non possono sbagliarsi,⁵ motivo per cui il protendersi verso la verità non è questione di conquista personale, ma avviene grazie a un incontro: con Cristo e con l'altro.

Già da quando era provinciale dei gesuiti argentini ebbe modo di affermare che sono i popoli a mandare avanti la storia e la Chiesa, per cui non si può non tener conto dei loro cammini, delle loro attese, dei loro drammi.⁶ È compito dei pastori saper ascoltare gli appelli di un popolo, saper cogliere le sue istanze.⁷ Non si può proporre un messaggio di liberazione dalle oppressioni politiche e morali, non si può pianificare un itinerario di evangelizzazione senza decidere di far un cammino col popolo, assumendosi le responsabilità del suo destino. Ciò non vuol dire che esso sia solo il destinatario di progetti, oggetto passivo di chissà quali strategie. Il popolo ha un'anima collettiva e, in quanto tale, ha una sua *soggettualità* che gli permette di essere protagonista della sua storia; pertanto, bisogna considerare

i poveri non come meri oggetti di una liberazione o di un'educazione, bensì come soggetti capaci di pensare con le proprie categorie, capaci di vivere legittimamente la fede a modo loro, capaci di generare percorsi partendo dalla propria cultura popolare.⁸

Il fattore antropologico che rende concreto il percorso di una comunità è la *solidarietà*: con essa non bisogna intendere tanto l'assistenzialismo, ma la presenza collaborativa, che fa di ciascuno protagonista di un progetto generale. Per solidarietà bisogna anche intendere il recupero dell'alterità, che depotenzia la struttura ideologica della *coscienza isolata*.⁹ Così viene riven-

⁵ Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione *Lumen gentium* (21 novembre 1964), n. 12.

⁶ Cf. FARES, *L'antropologia politica*, 351.

⁷ Cf. *ibid.*, 352.

⁸ Intervista a Victor Manuel Fernandez, rettore della Pontificia Università Cattolica Argentina, in *ibid.*, 356.

⁹ Cf. *ibid.*, 358.

dicato il principio dell'appartenenza quale cifra irrinunciabile dell'identità. Essere popolo non significa essere massa: il primo presuppone un'identità collettiva, formata all'interno di un processo tradizionale e culturale, che imprime nella coscienza del singolo un modo di pensare, di sentire e di porsi che si sviluppa in sintonia con quello degli altri. La seconda non ha identità, è solo un'aggregazione di individui che non ha un'anima:

È il popolo che, nonostante le sue miserie e i suoi peccati, è autenticamente umano e, nonostante tutta la sua bassezza, è ricco di contenuti e sano, perché affonda le sue radici nella struttura essenziale dell'essere.¹⁰

Il singolo che non si trova inserito in una collettività che lo precede e lo costituisce perde se stesso, non è in grado di riscoprirsi essere relazionale, soggetto capace di confronto, di apertura e di limite. Questa fu una delle più solide convinzioni dell'arcivescovo Bergoglio, che non perdeva occasione per promuovere la cultura dell'incontro in una metropoli e in un'Argentina che doveva fare i conti con una mentalità frammentata e individualistica, che avrebbe poi condotto la popolazione a una progressiva disintegrazione dell'identità.¹¹ Fu a partire da questa constatazione che egli formulò da arcivescovo di Buenos Aires i quattro principi del pensiero sociale, che sarebbero poi confluiti nell'EG 222-237.¹² Da queste basi e dall'ascolto degli episcopati di tutto il mondo si è sviluppato il magistero profetico di questo corposo documento. Studiarlo, approfondirlo e condividerlo costituiscono insieme la premessa fondamentale per una proficua organizzazione della nuova evangelizzazione.

¹⁰ J.M. BERGOGLIO, *Reflexiones en esperanza*, Época-Usal, Buenos Aires 1992, 298, riportato in *ibid.*, 355.

¹¹ Lo stesso Diego Fares, in un articolo pubblicato in un successivo numero de «La Civiltà Cattolica», avrebbe sintetizzato il metodo utilizzato da Bergoglio per dare attuazione alla cultura dell'incontro. Sono tre le parole chiave: 1) il pensiero «campana», 2) il pensiero «scarpa» e 3) il pensiero «amichevole». La *campana* convoca e invita all'incontro, la *scarpa* fa cammino, quindi indica uscita verso l'incontro; l'attributo *amichevole* evoca fraternità, predilezione, unità (cf. D. FARES, *Papa Francesco e la cultura dell'incontro*, in «La Civiltà Cattolica» I [2014] 3929, 460).

¹² Essi sono: «Il tempo è superiore allo spazio» (EG 222-225), «L'unità prevale sul conflitto» (EG 226-230), «La realtà è più importante dell'idea» (EG 231- 233), «Il tutto è superiore alla parte» (EG 234-237).

2. Il vocabolario sociale dell'*Evangelii gaudium*

Il capitolo che stiamo esaminando raccoglie una serie di riflessioni originali sulle tematiche sociali più urgenti, che sono state oggetto di attenzione del magistero degli ultimi 120 anni.¹³ Lungi dall'intento di proporre qui una sintesi, auspichiamo che il lettore si accosti direttamente al testo per individuare gli argomenti che destano maggiormente il suo interesse, in modo da farne oggetto di riflessione.

L'estensore di questo articolo è stato colpito dalla sequenza di espressioni e di termini sparsi qua e là nel testo, che, raccolti e definiti, danno una chiarissima idea della predilezione di papa Bergoglio per gli argomenti di carattere sociale. Abbiamo individuato ben 31 parole che indicano lo spessore e l'ampiezza della sua sensibilità sociale, maturata nel contesto di fatti e situazioni accaduti in Argentina. Siamo stati anche sorpresi dall'ordine in cui questi lemmi sono stati riferiti e spiegati, ma ancor più dal fatto che in cima a questa sequenza sta la parola «redenzione». Questa preferenza indica a chiare lettere che l'azione sociale dei cattolici non si ispira a pura e semplice filantropia o a una determinata concezione filosofica dell'uomo, del cosmo e della storia. Se Cristo, in virtù della sua morte e risurrezione, non avesse redento l'umanità dalle catene del peccato, ogni nostro gesto, qualsiasi nostra decisione sarebbe frutto di un'iniziativa personale, destinata a restare senza effetto o addirittura a essere *vox clamantis in deserto*. Invece, i frutti della redenzione, portati dal sacrificio di Cristo, permettono a ogni cristiano e a ogni uomo in genere di intravedere nelle sue azioni – benché minime e nascoste – una portata cosmica ed escatologica, che va al di là di ogni possibile previsione o ponderazione.

Riportiamo di seguito i termini rilevati con la rispettiva spiegazione, seguendo l'ordine della loro comparsa all'interno del capitolo, percorrendo così l'*iter* e lo sviluppo delle riflessioni.

- 1) *Redenzione*: «Ha un significato sociale perché “Dio, in Cristo, non redime solo la singola persona, ma anche le relazioni sociali tra gli uomini”¹⁴» (EG 178).

¹³ A partire dal 1891, anno di pubblicazione della lettera enciclica di LEONE XIII, *Rerum novarum* (15 maggio 1891).

¹⁴ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina sociale*, n. 52.

- 2) *Promozione umana*: L'evangelizzazione «provoca nella vita della persona e delle sue azioni una prima fondamentale reazione: desiderare, cercare e avere a cuore il bene degli altri» (EG 178).
- 3) *Carità à la carte*: Con essa s'intenderebbe quella «serie di azioni tendenti a tranquillizzare solo la propria coscienza» (EG 180).¹⁵
- 4) *Speranza cristiana*: È la virtù teologale «che cerca il regno escatologico» (EG 181). Se non vi fosse sottesa questa ricerca, l'agire ecclesiale avrebbe solo un interesse e un raggio intramondani.
- 5) *Storia*: «Si tratta del criterio di universalità, proprio della dinamica del vangelo, dal momento che il Padre desidera che tutti gli uomini si salvino e il suo disegno di salvezza consiste nel ricapitolare tutte le cose, quelle del cielo e quelle della terra, sotto un solo Signore, che è Cristo (cf. Ef 1,10)» (EG 181).
- 6) *Il pianeta terra*: «Amiamo questo magnifico pianeta dove Dio ci ha posto [...] è la nostra casa comune e tutti siamo fratelli»¹⁶ (EG 183).
- 7) *Solidarietà*: È una parola «un po' logorata e a volte la si interpreta male, ma indica molto più di qualche atto sporadico di generosità» (EG 188). Considerata nel suo significato squisitamente sociologico, la si deve intendere anche come inclusione sociale dei poveri.
- 8) *Proprietà privata*: «Il possesso privato dei beni si giustifica per custodirli e accrescerli in modo che servano meglio al bene comune» (EG 189).
- 9) *Destinazione universale dei beni*: Questi sono «anteriori alla proprietà privata [...] per cui la solidarietà si deve vivere come la decisione di restituire al povero quello che gli corrisponde» (EG 189).
- 10) *Trasformazioni strutturali*: «Un cambiamento nelle strutture che non generi nuove convinzioni e atteggiamenti farà sì che quelle stesse strutture presto o tardi diventino corrotte, pesanti e inefficaci» (EG 189).

¹⁵ Ovviamente questa espressione indica un modo riduttivo di vivere la carità, perché non si prenderebbero a cuore gli spazi della giustizia, della pace e della dignità di tutti (cf. il seguito di EG 180).

¹⁶ Facendo riferimento al pianeta terra, il Papa propone un approfondimento delle problematiche ecologiche oggi veramente allarmanti, visti i livelli dell'inquinamento globale. Si esige, senza rimandi, una politica che regolamenti l'emissione di sostanze tossiche, che potrebbero velocizzare in modo irreparabile i processi di degradazione di questo nostro meraviglioso mondo.

- 11) *Pace*: «Bisogna ricordare che il pianeta è di tutta l'umanità e per tutta l'umanità, e che il solo fatto di essere nati in un luogo con minori risorse o minor sviluppo non giustifica che alcune persone vivano con minore dignità» (EG 190).¹⁷
- 12) *Diritti umani*: «Possono essere utilizzati come giustificazione di una difesa esacerbata dei diritti individuali o dei diritti dei popoli più ricchi [...] Per parlare in modo appropriato dei nostri diritti dobbiamo ampliare maggiormente lo sguardo e aprire le orecchie al grido di altri popoli o di altre regioni del nostro Paese» (EG 190).
- 13) *Distribuzione dei beni*: Citando un testo della Conferenza episcopale brasiliana, papa Francesco condivide lo scandalo ingenerato dal fatto che «esiste cibo per tutti e che la fame si deve alla cattiva distribuzione dei beni» (EG 191).
- 14) *Reddito*: È la stessa preoccupazione descritta più soèra al n. 13, per cui la povertà e la fame nel mondo sono dovute anche a una cattiva distribuzione «del reddito» (EG 191).
- 15) *Prosperità*: È la condizione sociale, morale ed economica che consente a ogni persona di condurre un'esistenza dignitosa (EG 192).
- 16) *Educazione*: Questo è un tema caro a papa Bergoglio, che, erede delle sollecitazioni del magistero di Benedetto XVI, ritiene che tutti hanno diritto all'educazione, intesa non solo come istruzione, ma come trasmissione di valori e di principi morali e religiosi (EG 192).
- 17) *Assistenza sanitaria*: Anche questa fa parte dei diritti inalienabili di ogni persona; sappiamo, però, quanto sia precaria o addirittura nulla nei paesi poveri; benché si siano fatti dei passi importanti, tuttavia resta molto da fare (EG 192).

¹⁷ Con questa affermazione papa Francesco intende insistere sul fatto che la pace non è questione di assenza di conflitti o degli riduzioni di armamenti. Se fosse solo questo, avremmo accanto a noi un gigante addormentato, sempre pronto a ridestarsi con maggior veemenza. La pace si fonda sul rispetto dei diritti universali e sul principio della solidarietà universale. Fin quando non approderà a questo criterio, sarà solo una non guerra. Ecco quanto si afferma in EG 219: «Una pace che non sorga come frutto dello sviluppo integrale di tutti, non avrà nemmeno futuro e sarà sempre seme di nuovi conflitti e di varie forme di violenza».

- 18) *Lavoro*: «Nel lavoro libero, creativo, partecipativo e solidale, l'essere umano esprime e accresce la dignità della propria vita»¹⁸ (EG 192).
- 19) *Salario*: «Permette l'accesso adeguato agli altri beni, che sono destinati all'uso comune» (EG 192).
- 20) *Giustizia*: Parlando della giustizia, il Pontefice si riferisce al più fondamentale dei gesti di carità e di misericordia. In quanto tale, è necessario snellire i suoi meccanismi, perché, se si applicano opportunamente le leggi, molte cose possono essere facilitate. E allora, «perché complicare ciò che è così semplice? [...] Gesù ha indicato questo cammino di riconoscimento dell'altro con le sue parole e con i suoi gesti. Perché oscurare ciò che è così chiaro?» (EG 194).
- 21) *Consumo*: Tutti hanno diritto di accedere ai beni di prima necessità e, in particolare, di appagare l'esigenza fondamentale della nutrizione. Si assiste però a uno sbilanciamento fra i diritti dei ricchi e quelli dei poveri: fin quando il consumo sarà squilibrato e impari non vi sarà mai giustizia sociale. Il cammino da fare in questa direzione è ancora tanto (EG 196);
- 22) *Alienazione*: Le disuguaglianze riscontrate nei consumi conducono all'alienazione, ossia alla constatazione della difficoltà di attuare una politica equa di solidarietà, che estranea dai diritti primari buona parte dell'umanità (EG 196).
- 23) *Produzione*: Il nostro pianeta è così grande e così ricco di risorse che per tutti c'è la possibilità di abitarlo in modo dignitoso. Si assiste però al duplice fenomeno, in sé contraddittorio, della sovrapproduzione nei paesi occidentali e della scarsità di produzione nei paesi poveri. Questo squilibrio determina disuguaglianze, situazioni di oppressione e di sfruttamento, diffusione di malattie che sono alla base di mortalità e di precari standard di vita.
- 24) *Opzione per i poveri*: Ribadendo quello che disse ai giornalisti pochi giorni dopo la sua elezione, papa Francesco insiste nel desiderio di una Chiesa povera per i poveri. La povertà, prima di essere una categoria culturale, sociale o filosofica è un principio teologico in quanto affonda le sue motivazioni nella Scrittura, nelle scelte di Dio e nell'esistenza

¹⁸ Si notino gli attributi applicati al termine «lavoro»: denotano il suo carattere primariamente antropologico prima di essere riferito al profitto.

stessa di Cristo: «Questa preferenza divina ha delle conseguenze nella vita di fede di tutti i cristiani, chiamati ad avere “gli stessi sentimenti di Gesù” (Fil 2,5) [...] Siamo chiamati a scoprire Cristo in loro, a prestare a essi la nostra voce nelle loro cause, ma anche a essere loro amici, ad ascoltarli, comprenderli e accogliere la misteriosa sapienza che Dio vuole comunicarci attraverso loro» (EG 198).

- 25) *Inequità*: È una parola poco usata nella lingua italiana, che conosce piuttosto il termine «iniquità». Ma mentre quest'ultima è relativa alla vita morale, in quanto indica un agire ingiusto e malevolo, la prima è spesso utilizzata dal Papa ponendola in relazione con le diseguaglianze di tipo sociale ed economico (cf. EG 59-60).
- 26) *Bene comune sociale*: Si tratta di un concetto molto ampio, che richiederebbe una congrua attenzione. Per capire il significato essenziale di tale espressione, si confronti la seguente affermazione: «L'economia, come indica la stessa parola, dovrebbe essere l'arte di raggiungere un'adeguata amministrazione della casa comune, che è il mondo intero. Ogni azione economica di una certa portata, messa in atto in una parte del pianeta, si ripercuote sul tutto; perciò nessun governo può agire al di fuori di una comune responsabilità» (EG 205). Questo testo rimanda all'idea di un organo mondiale di sorveglianza che accerti, nei limiti delle autonomie e delle responsabilità locali, eventuali soprusi e inefficienze che possano ricadere sugli equilibri economici internazionali.
- 27) *Interazione*: Da quanto ora sostenuto deriva, come immediata conseguenza, l'opportunità di un'interazione fra gli Stati, che, «fatta salva la sovranità delle nazioni, assicuri il benessere economico di tutti i paesi e non solo di pochi» (EG 206).
- 28) *Inclusione*: Si tratta di un'operazione molto importante, per la quale la Chiesa dovrà anche rischiare l'impopolarità e l'attacco, ma è una condizione senza la quale molti paesi poveri non potranno mai uscire dalla miseria (cf. EG 207).
- 29) *Dialogo politico*: Per l'attuazione di programmi consistenti, volti al bene universale, si rende necessaria la capacità di dialogo fra parti e sensibilità politiche diverse. Quando non si riesce più a sedersi «attorno a un tavolo», toccando e affrontando i problemi più urgenti, la politica ha fallito clamorosamente. Obiettivo della politica è individuare dei

fini, creare dei percorsi per la loro attuazione. Questo richiede dialogo, collaborazione, interazione, anche contrapposizione. Fin quando non si metteranno sul tappeto finalità concrete, saremo costretti ad assistere a soliloqui isterici, a proposte chimeriche e a giustificazioni inconcludenti (EG 240).

- 30) *Creazione del consenso*: Questa locuzione potrebbe aprire il varco a un equivoco. Si potrebbe pensare a un'operazione demagogica, grazie alla quale si tenderebbe a riscuotere adesioni e approvazioni a suon di programmi irrealizzabili. Ma sta qui il perno dell'equivoco. Quando papa Francesco, la propone come idea *construens*, la inserisce fra i compiti dello Stato, che, facendosi promotore e garante del benessere dei cittadini, deve porli nelle condizioni di condividere e attuare politiche eque, fattibili e non schiaccianti (EG 240).
- 31) *Umiltà sociale*: casualmente, questa locuzione chiude in due sensi l'elenco dei vocaboli esaminati: primo, perché figura all'ultimo posto del glossario esumato dal quarto capitolo; secondo, perché alla parola umiltà non seguono altri termini con le iniziali successive alla «u». Al di là di questa curiosità, bisogna considerare che l'espressione è veramente rivoluzionaria perché propone un modo di far politica e di svolgere qualsiasi pubblica attività all'insegna della più alta delle virtù (EG 240). Antropologicamente parlando, per umiltà s'intende la predisposizione a relazionarsi e a svolgere qualsiasi mansione nella matura consapevolezza delle proprie qualità e dei propri limiti. Ciò richiede conoscenza di sé, maturità spirituale e affettiva, uso corretto della razionalità, capacità di ricercare *congiuntamente* il bene di sé e dell'altro, una personalità ben strutturata. Trasponendo queste considerazioni nel raggio della politica, dell'economia e del mercato, si comprende quanto sia interessante e lusinghiero il cammino di formazione di quanti desiderano dedicarsi alle pubbliche attività, in ogni campo. Se il Papa osa lanciare questa sfida, è chiaro che ce n'è veramente bisogno. Ai cristiani il compito di essere «segno di contraddizione» in un mondo che ha sempre più fretta ma che ha pure bisogno di figure posate, autorevoli e dalla mente lungimirante.

Al termine di questa carrellata, che invita a riflettere su principi consolidati, ma riproposti in modo pratico e pastorale dal nostro Pontefice, non possiamo non chiudere con un'ulteriore citazione dell'*Evangelii gaudium*,

nella quale è contenuta tutta la forza profetica di questo documento, che incita i cattolici a *fare* politica, economia, mercato, assistenza, disposti pure a «sporcarsi» le mani, ma di quel fango che odora di sacrificio, di lotta, di integrità, di fede in Dio e di attenzione per l'uomo. Il testo è rivolto anche a quelle persone che non condividono la vita di fede, ma che certamente hanno a cuore i criteri di una politica e di un'economia sane e genuine:

Quante parole sono diventate scomode per questo sistema! Dà fastidio che si parli di etica, dà fastidio che si parli di solidarietà mondiale, dà fastidio che si parli di distribuzione dei beni, dà fastidio che si parli di difendere i posti di lavoro, dà fastidio chi si parli della dignità dei deboli, dà fastidio che si parli di un Dio che esige un impegno per la giustizia (EG 203).

3. Fede e azione sociale

A distanza di qualche settimana dalla firma dell'*Evangelii gaudium*, alcuni temi sono stati ripresi nel messaggio per la giornata della pace.¹⁹ Qui viene fatta una lucida diagnosi dei drammi che affliggono oggi il pianeta in ogni suo angolo e che attendono una risposta urgente da parte delle competenti autorità. Si tratta di dieci piaghe sociali che non possono lasciare nessuno indifferente, anche perché chi ne paga maggiormente le conseguenze sono i più deboli e i più indifesi. In ordine di elencazione esse sono: 1) la droga, 2) la devastazione delle risorse naturali, 3) l'inquinamento, 4) lo sfruttamento del lavoro, 5) il traffico della prostituzione, 6) il traffico degli esseri umani, 7) i reati e gli abusi contro i minori, 8) la schiavitù, 9) la tragedia dell'immigrazione, 10) l'illegalità.²⁰ Si tratta di gravi ferite che danneggiano una parte consistente dell'umanità; ma il loro orrore non diminuirebbe anche se fossero a detrimento di una sola persona. La cura che il Papa propone per questi crimini non è solo la giustizia, ma anche la *fraternità*:

Così, se si considera la pace come *opus solidaritatis*, allo stesso modo, non si può pensare che la fraternità non ne sia il fondamento precipuo [...] Ciò

¹⁹ Se l'*Evangelii gaudium* porta la data del 24 novembre 2013, il messaggio per la giornata mondiale della pace è datato 8 dicembre 2013.

²⁰ PAPA FRANCESCO, *Messaggio per la XLVII Giornata mondiale della pace: Fraternità, fondamento e via della pace* (1 gennaio 2014), n. 8, in «La Civiltà Cattolica» I (2014) 3925, 28.

implica di non farsi guidare dalla «brama del profitto» e dalla «sete del potere».²¹

Viene chiesto a tutti di assumersi le dovute responsabilità nel realizzare il bene più grande che influisce positivamente su tutti gli aspetti della vita umana: nessuno può delegare ad altri quelli che sono i suoi doveri e le sue competenze, come non deve rinunciare ai suoi diritti primari rispettando quelli degli altri. Il testo si conclude con un'esortazione che non deve essere confusa con un'utopia, perché forti possono essere le tentazioni di considerarla solo un ideale teorico:

Ogni attività deve essere, allora, contrassegnata da un atteggiamento di servizio alle persone, specialmente quelle più lontane e sconosciute. Il servizio è l'anima di quella fraternità che edifica la pace.²²

È una sfida che viene lanciata all'*homo oeconomicus*, che, troppo preso dai suoi interessi, non è più in grado di guardare oltre le convenienze. Questa strada non ha via d'uscita, se non l'imbarbarimento e la distruzione. Per *homo oeconomicus* non intendiamo il singolo, ma il sistema che divora ferocemente il soggetto.

È chiaro che il Papa non vuole attaccare il giro di relazioni economiche che è stato alla base dello sviluppo generale del pianeta. Sono inconfutabili i meriti della scienza, della tecnica e degli scambi, grazie ai quali la vita umana ha fatto un notevole salto di qualità, soprattutto in riferimento alla salute e al benessere. Saremmo veramente ciechi se non riuscissimo a scorgere gli effetti benefici del progresso. Le primavere arabe – presto messe a tacere – dimostrano che l'Occidente è in grado di promettere un discreto livello di vita a cui tutti aspirano, altrimenti non si spiegherebbe l'incontenibile afflusso migratorio dai paesi poveri.

Il magistero sociale della Chiesa non va inteso come un freno allo sviluppo: sarebbe un grave errore pensare e sostenere questo. Anzi, vediamo quanto siano stati incoraggiati e sostenuti gli sforzi di politici, economisti, pensatori e *leaders* che si sono spesi per portare l'Occidente a questo livello. Ciò che, però, non si può mettere a tacere è l'appello a non fare degli strumenti il fine, invertendo l'ordine dei valori. Qui la Chiesa ha una grande

²¹ *Ibid.*, 4.

²² *Ibid.*, 10.

responsabilità, perché la sua preoccupazione più grande è stata e sarà sempre l'uomo, creato, amato e redento da Dio:

Papa Francesco e il magistero sociale del suo predecessore indicano, piuttosto, la via di una nuova evangelizzazione che non postula il sottodimensionamento dell'economia e della finanza – il che sarebbe assurdo – bensì la loro umanizzazione e finalizzazione al bene comune.²³

Non resta allora che farci portavoce di questo messaggio e porre segni visibili dell'umanizzazione della politica, dell'economia, della finanza e del mercato. Denunciare senza annunciare e agire è un'opera a metà che non sortisce l'effetto previsto. Le provocazioni del capitolo IV dell'*Evangelii gaudium* sono prima di tutto rivolte ai cattolici, perché nella loro azione sociale non assumano il ruolo di salvatori di un mondo che va in perdizione, ma ancora una volta siano «segno» e «strumento» di un ordine che, avendo Dio come fondamento e fine, ha l'uomo come orizzonte.²⁴

4. Per concludere

Se gli ideali non si traducono in fatti sono destinati e restare mera teoria. Gli stimoli offerti dal patrimonio della dottrina sociale della Chiesa, per essere concretizzati, hanno bisogno di misurarsi con la realtà, cioè hanno bisogno di essere recepiti e maturati attraverso percorsi di formazione. I vescovi italiani, agli inizi degli anni '90, hanno istituito e sostenuto quasi in ogni diocesi le Scuole di formazione all'impegno socio-politico. Non si sono, però, registrati risultati promettenti, anche perché queste si sono configurate più o meno come occasioni per seguire interessantissime lezioni, ma con modesti risultati pratici. Non si può giudicare uno sforzo; se mai i suoi risultati; ma bisogna pur dire che tutto questo rientra in una situazione generale, in cui sono coinvolti soprattutto i giovani, quasi del tutto

²³ M. TOSO, *Nuova evangelizzazione del sociale*, LEV, Città del Vaticano 2014, 41.

²⁴ Prima di chiudere l'*Evangelii gaudium*, papa Francesco, con una pennellata, dipinge il destinatario della nuova evangelizzazione: «Per condividere la vita con la gente e donarci generosamente, abbiamo bisogno di riconoscere anche che ogni persona è degna della nostra dedizione. Non per il suo aspetto fisico, per le sue capacità, per il suo linguaggio, per la sua mentalità o per le soddisfazioni che ci può offrire, ma perché è opera di Dio, sua creatura [...] Perciò, se riesco ad aiutare una sola persona a vivere meglio, questo è già sufficiente a giustificare il dono della mia vita. E acquistiamo pienezza quando rompiamo le pareti e il nostro cuore si riempie di volti e di nomi!» (EG 274).

disinteressati alla politica e scoraggiati di fronte a iniziative imprenditoriali. Che cosa fare? La Chiesa italiana si è mossa e continua a muoversi per escogitare e sostenere esperienze d'impresa. È già qualcosa. Ma il primo passo, senza il quale tutti gli altri sono inutili, è la promozione della cultura della legalità.

Da queste pagine osiamo chiedere alle istituzioni politiche di rendere possibili condizioni stabili di lavoro, senza, però, il peso di macigni fiscali che schiaccino gli sforzi. Allo Stato compete non solo creare posti di lavoro, ma anche facilitare le procedure e i meccanismi perché dei privati possano dedicarsi con successo alla libera iniziativa, a vantaggio di sé e di altri lavoratori. Legalità e lavoro costituiscono insieme il presupposto per rinnovare uno Stato democratico, che oggi si vede costretto a fare i conti con indici di disoccupazione e di declino della moralità realmente preoccupanti.

La fede, proprio perché non è avulsa dalla realtà, si sente direttamente interpellata nel dare il suo contributo in questa congiuntura della storia:²⁵ i frutti della redenzione di Cristo, infatti, riguardano l'uomo in ogni sua dimensione.

²⁵ In questa prospettiva la cristologia, l'antropologia e l'ecclesiologia si incontrano e si integrano. Toso espone questa reciprocità con le seguenti espressioni: «Vivendo il desiderio inesauribile di offrire Cristo e la sua misericordia, la Chiesa tocca la carne dell'umanità sofferente e si mette in ginocchio per servirla, con lo stesso atteggiamento del Maestro che lavò i piedi ai discepoli. Accompagna la famiglia dei popoli in tutti i suoi processi, la sorregge nel suo impegno di sconfiggere il male col bene, di costruire un mondo più fraterno, più giusto e pacifico. La Chiesa come popolo di molti soggetti che vivono in comunione con Cristo e tra di loro, è protesa ad accompagnare e celebrare quel grande processo, innescato dall'incarnazione, morte e risurrezione di Cristo, che coinvolge in una "nuova creazione" ogni uomo, ogni popolo, il cosmo intero (cf. EG 24)» (TOSO, *Nuova evangelizzazione*, 21).

**LA BELLEZZA DI CRISTO TOCCA... E AVVOLGE.
LA VIA PULCHRITUDINIS NELLA CATECHESI
TRA KERIGMA E MISTAGOGIA (EG 163-168)**

FLAVIO PLACIDA

PATH 13 (2014) 469-484

1. «Il tuo volto Signore io cerco»

Dopo l'esperienza presso il Sinai, Mosè chiese a Dio di poter vedere la sua gloria. Ovviamente, la richiesta non fu esaudita, poiché nessuno, nell'Antico Testamento, poteva vedere il volto di Dio e restare vivo. Quello di Mosè può essere definito un desiderio legittimo, se non altro perché Dio stesso aveva promesso che il suo volto sarebbe stato presente nel suo popolo (cf. Es 33,14) e anche per il fatto che lo stesso Mosè parlava con Dio faccia a faccia, come un uomo parlerebbe con il proprio amico (Es 33,11). Tuttavia, il Signore, nonostante il diniego, ammette la possibilità di mostrare qualcosa di sé: le sue spalle. Il suo volto resta, invece, nascosto. Eppure, senza addentrarsi in una critica esegetica che esula dalle nostre intenzioni, è anche vero che Mosè non aveva chiesto esplicitamente di vedere il volto trascendente, tremendo e potente del Dio d'Israele (Es 33,18-23).

La visione del volto di Dio è stata ed è ancora la più profonda aspirazione dell'uomo, di ogni uomo. L'incessante preghiera del credente israelita: «Il tuo volto, Signore, io cerco, non nascondermi il tuo volto» (Sal 26,8-9), e l'invocazione del popolo sofferente e angosciato per la caduta della città di Samaria a causa degli Assiri, esprimono questo anelito, unito alla speranza che la salvezza si manifesterà proprio attraverso lo splendore del volto dell'Altissimo (cf. Sal 79,8.20). Indubbiamente, quando il credente israelita chiede al Signore di avere «accesso», in qualche modo, al suo volto,

poiché questo cerca, non intende domandare il dono della conoscenza intima, visiva, ma quello della benevolenza e della misericordia,¹ anche per evitare il pericolo, sempre in agguato, di trasgredire il primo comandamento e cadere, così, nell'idolatria.

Nonostante ciò, la questione della ricerca del volto non parte dall'uomo, ma da Dio stesso. Essa non chiama in causa solo l'iniziativa umana, ma anche e soprattutto l'iniziativa di Dio che, nel rivelare le sue *spalle*, allude implicitamente al suo desiderio di *mostrarsi* all'uomo, di non protrarre troppo a lungo l'assoluto nascondimento del suo volto. È, quindi, l'uomo che chiede, invoca, spera, ma è Dio stesso che suscita questo anelito nel cuore umano: «Il mio cuore ripete il tuo invito: "Cercate il mio volto!"» (Sal 26,8). Tale ricerca indica il desiderio di entrare in rapporto con lui, di essere a lui fedele, preferendo Dio a ogni persona e a ogni cosa. Tale la brama del credente israelita, poiché il fine di questa ricerca è la contemplazione della maestà divina e, soprattutto, della sua bellezza:

Una cosa ho chiesto al Signore, questa sola io cerco: abitare nella casa del Signore tutti i giorni della mia vita, per contemplare la bellezza del Signore e ammirare il suo santuario (Sal 26,4).

Benché la ricerca del volto di Dio sia una questione complessa, capace di incutere un certo timore, poiché da uomini peccatori, piccoli, miseri, ci si trova dinanzi alla santità, alla giustizia, alla perfezione assoluta, essa è motivata da un'ambizione santa: quella che spinge ad avere familiarità con Dio, intrecciando con lui una relazione intima che, fondamentalmente, risulta iscritta nel cuore umano. La perseveranza nella preghiera, la continua ricerca del credente si incontrano sempre con la bontà misericordiosa di Dio il quale apre il cuore alla speranza, alla fiducia nella certezza di essere esauditi: «*Sono certo di contemplare la bontà del Signore nella terra dei viventi*» (Sal 26,13).

Come afferma l'apostolo Paolo, quando giunse la pienezza del tempo, il Verbo, che era in principio Dio stesso, si fece carne, venne ad abitare in mezzo ai suoi. Il desiderio e la preghiera che, nel corso dei secoli, hanno scandito la vita e hanno dato forza alla speranza dell'uomo credente, per puro dono, trovano esaudimento, compimento nella storia che, addirittura,

¹ Cf. E. TIEDTKE, *Volto*, in L. COENEN - E. BEYREUTHER - H. BIETENHARD (edd.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1976⁷, 2013.

supera la stessa originaria ambizione. Ecco, allora, come il volto di Dio si sveli in Cristo; la visione di quella gloria per la quale ardeva il cuore del profeta Mosè, ora, viene contemplata, ammirata, resa accessibile a tutti. Cristo Gesù è l'immagine del Dio invisibile (cf. Col 1,15), il Figlio che viene dal seno del Padre, quindi è l'unico che lo può rivelare, mostrare, rendere visibile (cf. Gv 1,18). Si comprende, allora, in questa luce, la situazione problematica di Filippo quando avverte nelle parole del Maestro la possibilità, così vicina e «facilmente» raggiungibile, di percepire il volto di Dio: la visione di Cristo, infatti, è visione del Padre. La replica di Filippo che chiede ancora l'esaudimento dell'unica grande aspirazione del cuore umano, soprattutto di quello credente, tradisce l'incomunicabilità dei piani su cui si instaura il dialogo (cf. Gv 14,7-8). La risposta di Gesù è sconvolgente, pur nella sua semplicità: Filippo e gli altri si trovano davanti a un evento singolare, inconcepibile sul piano umano. Cristo, infatti, realizza il desiderio inappagato di generazioni intere, poiché il volto di Gesù è il volto umano di Dio che non solo rompe l'oscura solitudine dell'uomo, ma gli consente anche di ritrovare se stesso. In Cristo ogni uomo si può rispecchiare.

2. Il paradosso del volto umano di Dio

Il libro del Siracide afferma che «l'occhio desidera grazia e bellezza» (40,22); lo sguardo del cuore credente nella bellezza del volto di Dio cerca pace, benedizione, salvezza (Nm 6,24-26). Tuttavia, tale bellezza, in Cristo Gesù, il Re-Messia, il Re crocifisso e risorto, appare con un'evidente aporia. Quest'ultima, però, come notò l'allora card. Joseph Ratzinger, non è affatto una contraddizione.² Vediamo nello specifico di cosa stiamo parlando.

Il canto nuziale nel genere lirico del Sal 44 presenta il re, unto del Signore, come colui che è «il più bello tra i figli dell'uomo», sulle cui labbra «è diffusa la grazia» (v. 3). La tradizione della Chiesa interpreta questo passo come un canto per le nozze del Re-Messia con il nuovo Israele, la Chiesa, e riconosce Cristo come «il più bello» tra gli uomini. A riguardo,

² J. RATZINGER, *La bellezza la Chiesa*, Itacalibri, Casal Bolognese 2005. In questo nostro contributo, delle due conferenze presenti nel volumetto, riportiamo quella dal titolo: *Il sentimento delle cose, la contemplazione della bellezza*.

è bene ricordare quanto sant'Agostino asserisce del re descritto dal salmo, identificandolo proprio con il volto di Cristo:

A noi che crediamo, lo sposo si presenta sempre bello. Bello è Dio, Verbo presso Dio; bello nel seno della Vergine [...] bello il Verbo nato fanciullo [...] è bello dunque in cielo, bello in terra; bello nel seno, nelle braccia dei genitori; bello nei miracoli, bello nei supplizi; bello nell'invitare alla vita, bello nel non curarsi della morte, bello nell'abbandonare la vita e bello nel riprenderla; bello nella croce, bello nel sepolcro, bello nel cielo. Ascoltate il cantico con intelligenza, e la debolezza della carne non distolga i vostri occhi dallo splendore della sua bellezza.³

Quella del volto di Cristo è una bellezza totale, completa, che va ben al di là dei tratti somatici. Nonostante il Nuovo Testamento non descriva mai i lineamenti fisici di Cristo,⁴ la sua è una bellezza assoluta, fatta di verità, dolcezza, santità. È la bellezza di Dio stesso che affascina e attrae. Diversi il tono e le parole in un altro contesto scritturistico, sempre in riferimento al Re-Messia di Dio che abbiamo già intravisto nel commento del vescovo africano. In Is 53,2-3, il volto del più bello tra i figli dell'uomo appare in tutta la sua drammaticità. Non meraviglia affatto lo sconcerto del profeta dinanzi alla visione di colui che «non ha apparenza né bellezza per attirare i nostri sguardi, non splendore per poterci piacere, volto di uno davanti al quale ci si copre la faccia» (vv. 2-3). Il paradossale, quindi, vede, da una parte, una bellezza estrema, totale, coinvolgente che traduce, in modo poetico-profetico, il rapporto di Cristo con la Chiesa; dall'altra, una bellezza sfigurata, anzi un'assenza di bello, una bellezza al rovescio.⁵ Come si concilia l'immagine del disgusto, della repulsione in Isaia con il volto che era stato definito «il più bello tra i figli dell'uomo»? Il mistero del volto di Dio che si è manifestato nelle mutate sembianze di Cristo, sofferente e crocifisso, spinge il credente verso una sapienza più significativa: non c'è bellezza reale senza verità e la bellezza della verità racchiude anche l'offesa, il dolore, la stessa morte. È simile a un dipinto luminoso che, però, non può fare a meno di utilizzare anche il nero.

³ AGOSTINO, *Enarr. in ps.* 44, 3, in «Nuova Biblioteca Agostiniana» (NBA), vol. XXV, Citta Nuova, Roma 1982², 1079-1081.

⁴ TIEDTKE, *Volto*, 2015.

⁵ P. RATTIN, «Non ha apparenza né bellezza». *Il rovescio della bellezza*, in «Parola, Spirito e Vita» 2 (2001) 67-77: qui 68.

Il volto umano di Dio è quello, autentico, del *pastore bello* (cf. Gv 10,11) che, con la sua armonia umana e divina insieme, attrae e interroga, ma è anche il volto sfigurato e crocifisso che, «innalzato da terra» attirerà tutti a sé (Gv 12,32), e che continua a interpellare e ad attirare l'uomo, facendolo uscire da se stesso, com'è accaduto al centurione dinanzi alla croce. È interessante sottolineare come sant'Agostino colleghi l'innalzamento di Cristo sulla croce con la metafora del chicco di frumento che, caduto in terra, muore per fruttificare secondo la sua missione. La sua bellezza crocifissa, sollevata sul trono scandaloso della croce, attirerà *tutto* e *tutti*, proprio nel momento in cui maggiore apparirà la sua non presentabilità agli occhi del mondo.⁶ È l'incontro del cuore umano con quella bellezza profonda che genera un fremito e che, in questo senso ferendolo, lo richiama al suo destino ultimo.

Che la bellezza abbia a che fare con il dolore non è, certamente, una novità cristiana: «Il bello filtrato da una percezione dolorosa non è assente già nella cultura greca, specialmente nella scossa platonica che non consente di adattarsi al quotidiano».⁷ Ma il volto sfigurato di Cristo supera l'intuizione dell'estetica greca, poiché il bello riceve una nuova profondità, una concretezza inedita. Dalla luce di Cristo, splendore lacerato dalle spine, infatti, emerge l'autentica vera bellezza: quella dell'amore, capace di donarsi fino all'effusione dell'ultima goccia di sangue. Si comprende, allora, come l'immagine del Cristo sfregiato, crocifisso e innalzato riveli la profondità, non facilmente immaginabile, della bellezza di Dio, un capolavoro di carità che lascia sapore d'incanto. Cristo è la dichiarazione più eloquente di come la bellezza della sua verità sia l'ultima istanza della storia.

3. Bellezza, verità e bontà si incontreranno... e si baceranno

Parafrasando il Sal 84,11, il nostro proposito è quello di analizzare il fecondo e sempre affascinante rapporto esistente tra bellezza, verità, bontà.

⁶ Rispetto al testo evangelico il vescovo di Ippona aggiunge il termine *tutto* per indicare che il Signore crocifisso non solo attirerà a sé la totalità dell'essere umano (anima, spirito e corpo), ma anche la realtà esistente sottratta al potere del diavolo. Tutta la creazione, che non è del diavolo, perché ad esso tolta, si volgerà a colui che hanno trafitto. Cf. AGOSTINO, *In Io Ev*, in NBA vol XXIV/1, Città Nuova, Roma 1968, 1039.

⁷ A. GUZZI, *La bellezza ferita: educare attraverso la creatività poetico-letteraria*, in «Orientamenti Pedagogici» LXI (1/2014) 355, 11-34: qui 24.

La *via pulchritudinis* è così legata alla spiritualità cristiana che è preferibile, anzi indispensabile, trasformare il trinomio *bellezza-verità-bontà* in un'unità inscindibile.⁸ Lo stesso Benedetto XVI, durante l'omelia nella celebrazione per la consegna del *Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*, affidava una valenza teologico-catechetica alle immagini in esso presenti. Le immagini proclamano, infatti, lo stesso messaggio che la Sacra Scrittura trasmette attraverso la parola, aiutando, risvegliando e nutrendo la fede dei credenti; dalla reciproca illuminazione parola-immagine nasce l'annuncio che esprime lo splendore della fede cristiana e sapientemente armonizza il buono e il bello, la *via veritatis* e la *via pulchritudinis*.⁹ L'inculturazione del mistero della redenzione è il termine primo e ultimo di tale inscindibile unità. Risuonano ancora vive le parole di san Giovanni Paolo II, rivolte alle Pontificie accademie in occasione della loro IX Seduta pubblica: in esse presentava la *via pulchritudinis* come itinerario privilegiato per l'incontro tra la fede cristiana e le culture del nostro tempo e come strumento prezioso per la formazione delle giovani generazioni.¹⁰ Proprio l'universo culturale del nostro tempo, che appare in tutta la sua complessità e problematicità, spesso sbiadisce, nella migliore delle ipotesi, se non quando sradica e sopprime, con letale sottigliezza, il delicato e unitivo rapporto *bello-buono-vero*. Lo aveva già intuito lo scrittore e drammaturgo russo Aleksandr Isaevič Solženicyyn nel suo discorso per il ricevimento del Premio Nobel dove, più che di binomio, parlava di trinomio e tri-unità in cui la bellezza è il seme che matura, coinvolgendo nel suo dinamismo esplosivo i valori di una verità e di una bontà in sordina, ancora soffocati e bisognosi di una scossa vitale per potersi mostrare:

Questa antica triunità della verità, del bene e della bellezza non è semplicemente una caduca formula da parata, come ci era sembrato ai tempi della nostra presuntuosa giovinezza materialistica. Se, come dicevano i sapienti, le cime di questi tre alberi si riuniscono, mentre i germogli della verità e del bene, troppo precoci e indifesi, vengono schiacciati, strappati e non

⁸ Cf. M. LUZI, *La bellezza come cammino di evangelizzazione e formazione umana*, in «Path» 4 (2/2005) 319-322: qui 321.

⁹ BENEDETTO XVI, *Omelia* per la consegna del *Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica* (28 giugno 2005), in «Insegnamenti di Benedetto XVI» vol. I, LEV, Città del Vaticano 2006, 283-287: qui 286.

¹⁰ Il discorso di san Giovanni Paolo II viene riportato integralmente in «Path» 4 (2/2005) 315-317.

giungono a maturazione, forse strani, imprevisi, inattesi saranno i germogli della bellezza a spuntare e crescere nello stesso posto e saranno loro in tal modo a compiere il lavoro per tutti e tre.¹¹

È in questo contesto che si collocano e trovano pieno significato l'annuncio e la catechesi kerigmatica indicati da papa Francesco nell'esortazione *Evangelii gaudium*.¹² Il Santo Padre, riprendendo il tema della XIII Assemblea ordinaria del Sinodi dei vescovi, *La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana*, ricorda che tutta la Chiesa deve sentirsi coinvolta in questo «progetto pastorale» che si realizza essenzialmente in tre ambiti: la *pastorale ordinaria*, con esplicito riferimento a quei cristiani che intendono crescere e coltivare la fede nel vangelo, esprimendola in vari modi; i cristiani che, per diversi motivi, hanno *abbandonato la fede* e non hanno un'appartenenza cordiale alla Chiesa; gli uomini che *non conoscono Gesù Cristo* o che lo hanno sempre rifiutato, ma che in un certo senso cercano Dio, perché mossi dalla nostalgia del suo volto (cf. EG 14). In questa cornice – ribadisce sempre papa Francesco – è necessario un annuncio rinnovato che offra ai credenti, tiepidi e non praticanti, una nuova gioia nella fede e una fecondità evangelizzatrice (cf. EG 11), un annuncio nuovo che, però, deve portare a un cammino di formazione e di maturazione (cf. EG 160).

4. La forza performativa dell'annuncio kerigmatico

Il cuore di questo annuncio è sempre antico e sempre nuovo: il *kerigma*. Una delle preoccupazioni maggiori di papa Francesco è dare solidità all'annuncio kerigmatico che mai potrà essere sottovalutato o sostituito in nome di un'altra forma di annuncio o di qualche artificio pastorale.¹³ Esso, fulcro dell'attività evangelizzatrice e di ogni progetto di rinnovamento ec-

¹¹ A.I. SOLŽENICYN, *Lezione per il Premio Nobel*, in ID., *Opere*, t. IX, YMCA Press, Vermont-Paris 1981, 9.

¹² FRANCESCO, Esortazione Apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013) (EG), in vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.

¹³ EG 165; cf. A. SPADARO, «*Evangelii gaudium*». *Radici, strutture e significato della prima Esortazione apostolica di papa Francesco*, in «La Civiltà Cattolica» IV (2013) 3923, 417-433: qui 420.

clesiale, deve avere la peculiarità della gioia, poiché, come affermava Paolo VI nell'*Evangelii nuntiandi*, il kerigma è un annuncio di gioia:

Come nucleo e centro della buona novella, il Cristo annuncia la salvezza, dono grande di Dio, che non solo è liberazione da tutto ciò che opprime l'uomo, ma è soprattutto liberazione dal peccato e dal maligno, nella gioia di conoscere Dio e di essere conosciuti da lui, di vederlo, di abbandonarsi a lui.¹⁴

Papa Francesco suggerisce con forza che l'annuncio kerigmatico è il cuore dell'evangelizzazione e il principio di ogni rinnovamento ecclesiale perché il *kerigma* è il principio interiore e vitale della totalità dell'esperienza della Chiesa.¹⁵ Quando la Scrittura afferma che l'annuncio deve compiere la parola di Dio e, in particolar modo, il vangelo di Cristo, certamente non intende indicare la fine del lavoro missionario, ma la necessità di rendere il vangelo una potenza tanto incisiva da coinvolgere l'uditore, da invitarlo alla conversione. Chi ascolta, sentendosi «trafiggere il cuore» (cf. At 2,37), deve aprirsi all'obbedienza della fede. In sostanza, il *kerigma* è un avvenimento poiché, esprimendo la fede in Gesù come fede in una serie di eventi attraverso i quali Cristo ha operato la nostra salvezza,¹⁶ è l'ambito di una presenza attiva di Dio che, in Cristo, nello Spirito e per mezzo della Chiesa, chiama a conversione e a penitenza, creando un nuovo inizio, un nuovo corso entro la storia.¹⁷ È la presenza e l'avvenimento di una persona, Cristo Gesù, ciò che lui è, fece e insegnò (cf. At 1,1). Ecco perché papa Francesco descrive il *kerigma* con l'immagine del

fuoco dello Spirito che si dona sotto forma di lingue e ci fa credere in Gesù Cristo, che con la sua morte e risurrezione ci rivela e ci comunica l'infinita misericordia del Padre (EG 164).

¹⁴ PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (8 dicembre 1975) (EN), n. 9.

¹⁵ G. COLZANI, *Teologia della catechesi. Riflessione sistematica sulla natura della catechesi cristiana*, in *Atti del IV Convegno catechistico diocesano (Busto Arsizio, 30 settembre-6 ottobre 1984)*, Centro Ambrosiano di Documentazione e Studi religiosi, Milano 1985, 86-106: qui 89.

¹⁶ R. CANTALAMESSA, *Dal kerigma al dogma. Studi sulla cristologia dei Padri*, Vita e Pensiero, Milano 2006, 13.

¹⁷ COLZANI, *Teologia della catechesi*, 90.

4.1. *Una catechesi kerigmatica...*

Considerare la possibilità di una *catechesi kerigmatica* vuol dire rivisitare l'universo dei linguaggi tradizionali che hanno sempre qualificato la catechesi in quanto tale. Alla luce delle indicazioni dell'*Evangelii gaudium*, ci si domanda come valorizzare, oggi, il linguaggio kerigmatico e come esso possa e debba presentare la bellezza, la bontà e la verità del volto di Cristo a tutti, catecumeni, ricomincianti e credenti.¹⁸ Il Santo Padre afferma che l'annuncio kerigmatico deve dar luogo anche a un cammino di *formazione* e di *maturazione*, a un itinerario di *crescita* nel quale la persona si senta interpellata da Dio e prenda sul serio la propria esistenza, proprio alla luce del progetto di Dio (EG 160). Ho evidenziato intenzionalmente i termini *formazione*, *maturazione* e *crescita*, poiché sono quelli che rilevano, in modo particolare, l'identità, i dinamismi e i compiti della catechesi. Al di là del fatto che questo schema rappresenta per la catechesi contemporanea una sintesi dei suoi risvolti epistemologici, il servizio della formazione e della maturazione della fede è finalizzato alla costruzione della persona cristian.¹⁹ Lo aveva già indicato il *Direttorio catechistico generale* del 1971, quando definiva la catechesi «azione ecclesiale che conduce le comunità e i singoli cristiani alla maturità della fede» attraverso l'approfondimento della «conoscenza viva di Dio e del suo progetto» salvifico, «centrato in Cristo, parola di Dio divenuta uomo»²⁰.

Parlare di catechesi kerigmatica vuole dire, allora, cogliere il senso e individuare la collocazione dell'annuncio kerigmatico come *kairòs* nel

¹⁸ Cf. C. TORCIVIA, *Verso una «pastorale catechetica?»*, in G. ALCAMO (ed.), *La fede che cammina. Dinamismo, struttura e trasmissione*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2013, 55-78: qui 60.

¹⁹ L. MEDDI, *La catechesi oltre. Il servizio catechistico nella prospettiva missionaria ed evangelizzatrice*, in «Euntes Docete» LV (2/2002) 113-141: qui 139.

²⁰ Cf. SACRA CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio catechistico generale* (11 aprile 1971), n. 21; si veda anche ID., *Direttorio generale per la catechesi* (15 agosto 1997), n. 82.

processo catechistico: esso si presenta come insegnamento²¹, tradizione²², conoscenza di Cristo²³ che svela il significato della vita e della storia.

Secondo le indicazioni di Francesco, l'annuncio kerigmatico deve attraversare tutti i momenti del processo catechistico, tutti i suoi tempi. Pertanto, «sulla bocca del catechista» deve sempre «risuonare il primo annuncio» (cf. EG 164). Quest'ultimo non è una novità assoluta. È, certamente, una delle pratiche ecclesiali riscoperte dopo il declino dell'universo culturale e religioso propriamente cristiano, ma è anche vero – e la storia lo insegna – che la pratica del primo annuncio era presente soprattutto nelle famiglie cristiane, anzi costituiva il loro punto di forza. Il Papa, sullo sfondo di un contesto culturale radicalmente cambiato rispetto al recente passato, evidenzia come il primo annuncio nella catechesi kerigmatica è tale in senso *qualitativo*, ovvero come annuncio principale che si deve sempre tornare ad ascoltare in modi diversi e che si deve sempre tornare ad annunciare in una forma o nell'altra, in tutte le sue tappe e i suoi momenti (cf. EG 164). È chiaro che qui si trascende l'aspetto solo cronologico, benché essenziale, per sottolineare la dimensione teologica, in quanto sostrato fondante. Nei dinamismi della pastorale dell'annuncio, in modo particolare nella catechesi, si ha sempre bisogno del primo annuncio, poiché esso non è solo attuabile in relazione al primo atto di fede del credente, ma deve accompagnare tutto il percorso del discepolato. Davanti ai momenti in cui la fede dei singoli e delle comunità ha bisogno di ritornare alla freschezza e all'essenzialità del messaggio evangelico originario, il primo annuncio diviene strumento incisivo per superare le crisi di fede, più o meno profonde, che attraversano l'esistenza credente.²⁴

²¹ Poiché il *kerigma* è la proclamazione dei fatti riguardanti la Pasqua e la vita di Gesù, visti come avvenuti e tuttora operanti, esso necessita di un carattere informativo, istruttivo, dottrinale.

²² L'incontro vivo con il vangelo di Cristo era in passato ed è sempre possibile e persuasivo grazie alla testimonianza degli annunciatori. Il *kerigma*, infatti, risuona sempre nella parola dei testimoni. Facendo riferimento alla prassi formativa cristiana dei primi secoli, Benedetto XVI asseriva che «determinante era l'incontro vivo e persuasivo con Cristo, annunciato dai testimoni» (BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica *Sacramentum caritatis* [22 febbraio 2007], n. 64).

²³ *Kerigma* inteso come conoscenza sapienziale, come caratteristica essenziale della vita cristiana (cf. Fil 3,8-10). In questo senso, il contenuto e le modalità del conoscere sono precisati dal *kerigma* come presenza operante e salvifica di Dio in Cristo e nello Spirito (cf. COLZANI, *Teologia della catechesi*, 91).

²⁴ TORCIVIA, *Verso una «pastorale catechetica?»*, 61.

Per tale motivo, la Chiesa sempre necessita di questa forma di evangelizzazione, poiché essa stessa, per prima, deve crescere nella consapevolezza della sua identità: essere e permanere, cioè, in ascolto del Signore, come fedele discepolo. Va precisato, però, che vi è una chiara differenza tra il primo annuncio e la catechesi, in quanto il primo è orientato a suscitare la fede e la conversione al vangelo, nonché a rinvigorire quelle espressioni di fede, oramai stanche e impoverite che, spesso, caratterizzano la vita dei discepoli; la seconda, invece, si adopera a strutturare, promuovere e far maturare la conversione iniziale, educando e formando il convertito, introducendolo nella comunità ecclesiale.

4.2. ...e mistagogica

Emerge una certa continuità di pensiero tra Paolo VI e papa Francesco in ordine alle finalità della catechesi. Essa è via da non trascurare nell'evangelizzazione, poiché a servizio della progressiva crescita spirituale del discepolo del Signore (cf. EG 163) che realizza attraverso la trasmissione del contenuto vivo della verità di Dio. Questa trasmissione è inserita in un itinerario globale di iniziazione, educazione e formazione affinché la parola di Dio non venga appresa solo a livello intellettuale, ma formi *abitudini di vita cristiana* (cf. EN 44; EG 160.162). L'esortazione apostolica indica altresì che una delle caratteristiche fondamentali della catechesi è l'«iniziazione mistagogica» (EG 166). Il rinnovamento catechistico e, quindi, l'individuazione dei suoi compiti non prescindono dalla teologia della missione e dalla natura della nuova evangelizzazione, poiché proprio da essi dipendono. In questo contesto l'*iniziazione mistagogica*, come azione complessa nell'ampio panorama dell'evangelizzazione, consiste in un itinerario educativo-formativo della vita cristiana. In tale percorso la catechesi elabora una via capace di realizzare non solo la trasmissione della parola di Dio mediante l'insegnamento della fede, ma anche di approfondire quanto aiuta la persona credente a interiorizzare il messaggio cristiano.²⁵ Tutto ciò esige un rinnovamento dei processi formativi nelle comunità cristiane e la stessa catechesi, la quale si prefigge, come compito essenziale, l'interiorizzazione della fede, dovrebbe presentarsi nella sua fisionomia mistagogica.

²⁵ Cf. L. MEDDI, *Educare la risposta della fede. La receptio fidei compito della catechesi di «Nuova evangelizzazione»*, in «Urbaniana University Journal» LXVI (3/2013) 117-160: qui 120.

Come già accennato, la catechesi, quale servizio alla parola di Dio, promuove la cosiddetta “istanza veritativa” e, pertanto, deve essere completa, organica, sistematica, trasmettendo con fedeltà il messaggio della fede, senza mutilazioni, parzialità e sincretismi.²⁶ Poiché la parola di Dio si trasmette con parole e fatti, la catechesi deve proclamare e narrare tali eventi, ma, nello stesso tempo, deve favorire l’interiorizzazione dei misteri profondi che essi racchiudono.

A questo va affiancato un altro specifico compito: quello di iniziare alla liturgia, facendo comprendere che essa realizza ciò che significa. La catechesi, cioè, dovrebbe concorrere a un’efficace preparazione delle celebrazioni, aiutando i fedeli nell’intelligenza e nella valorizzazione dei riti e dei segni in modo da condurli con responsabilità alla professione di fede che esprimono, soprattutto nell’assemblea eucaristica, e al compimento dell’offerta gradita della loro vita al Padre in, con e per Cristo.²⁷ Visto che la catechesi e la liturgia, secondo il loro specifico, rappresentano proprio l’azione di Cristo e della Chiesa, si comprende bene l’intenzione di papa Francesco quando puntualizza come la catechesi debba anche rinnovare e rivalutare l’universo simbolico liturgico per un incremento e miglioramento dell’iniziazione mistagogica nella vita dei credenti (cf. EG 166).

Siamo convinti del fatto che la catechesi sia annuncio della parola di Dio e sia centrata su di essa in modo particolare (cf. EG 166), tuttavia il credente che chiede una formazione cristiana più completa e significativa non può essere considerato solo un destinatario della pratica catechistica, quasi fosse un soggetto passivo, dal momento che l’iniziazione mistagogica *deve* «prendere molto sul serio» la persona «e il progetto che il Signore ha su di essa» (EG 160). L’iniziazione mistagogica, tanto auspicata da Francesco, ha una *motivazione attraente*, delinea un modello catechetico suggestivo: esso non si preoccupa soltanto dell’annuncio esplicito del vangelo, ma si fa carico anche di sostenerne l’assimilazione-interiorizzazione e l’interpretazione-riformulazione. Tale processo formativo è sintetizzabile con il trinomio *traditio-receptio-redditio*. Far percepire la bellezza e la bontà del cammino di fede vuol dire riconoscere, tra i compiti della catechesi, quello di sostenere il «percorso che la parola di Dio fa dall’ascolto all’in-

²⁶ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Catechesi tradendae* (26 ottobre 1979), 30.

²⁷ F. PLACIDA, *La catechesi missionaria e la Nuova evangelizzazione nell’Europa post-cristiana*, Cittadella, Assisi 2013, 47.

teriorizzazione e all'esercizio della vita cristiana».²⁸ Il mandato che Cristo Gesù diede agli apostoli, quello di ammaestrare, battezzare e insegnare a osservare tutto ciò che è stato loro comandato (cf. Mt 28,19-20), porta a prendere sul serio l'iniziazione mistagogica quale *iter* avente due specifiche finalità: l'inserimento nel mistero di Cristo e la graduale introduzione alla vita e alla missione della Chiesa. Ovviamente, tutto ciò ha un senso educativo profondo se il messaggio della fede, annunciato nella catechesi, incontra la libera decisione della persona credente, si fa cammino di vita cristiana personalizzato nella comunità mediante quella trasformazione-conversione che conduce alla progressiva costruzione del proprio *edificio spirituale* (cf. 1Pt 2,5).

5. Innamorati della bellezza del volto di Cristo: l'arte nella/della catechesi

«È bene che ogni catechesi presti una speciale attenzione alla “via della bellezza” (via pulchritudinis)» (EG 167). Al termine della sezione dedicata alla catechesi, papa Francesco esorta la Chiesa ad annunciare con maggiore forza e profondità il vangelo della salvezza, «mostrando», così, i tratti e i lineamenti del volto sublime di Cristo, con la consapevolezza che seguire lui non è cosa solamente vera e giusta, ma anche bella. L'annuncio catechistico deve valorizzare il legame tra verità, bontà e bellezza. In effetti, al catecheta si richiede anche una competenza artistica singolare: mostrare, catechizzando e catechizzare, mostrando. Il recupero dell'uso della bellezza nell'annuncio kerigmatico, soprattutto nella catechesi, fa emergere le diverse sfumature del volto stupendo di Cristo. L'incontro con la sua bellezza umano-divina tocca e avvolge e si manifesta in annuncio e testimonianza secondo forme poliedriche.²⁹ Proprio da queste diversità di annuncio traspare un duplice movimento che anima la testimonianza. Nel primo caso, la catechesi aiuta l'esperienza di fede che può trovare espressione in varie forme artistiche e queste diventano, a loro volta, motivo di annuncio della fede stessa; nel secondo, la bellezza della fede, espressa nelle arti, diventa contenuto stesso della catechesi che, a sua volta, si fa approfondimento di

²⁸ MEDDI, *Educare la risposta della fede*, 137.

²⁹ A. LONARDO, *La bellezza salverà la catechesi? Alcuni presupposti della via pulchritudinis nell'annuncio del vangelo*, in D. MARIN (ed.), *Vie del bello in catechesi. Estetica ed educazione alla fede*, LDC, Leumann (TO) 2013, 77-91; qui 78.

quella fede iniziale, nata dal messaggio kerigmatico. L'evangelizzazione ha bisogno della catechesi e quest'ultima della bellezza «veritativa» del volto di Cristo, manifestata concretamente nell'arte:

Questo mondo nel quale viviamo ha bisogno di bellezza per non sprofondare nella disperazione. La bellezza, come la verità, è ciò che infonde gioia al cuore degli uomini, è quel frutto prezioso che resiste al logorio del tempo, che unisce le generazioni e le fa comunicare nell'ammirazione [...] Di questa bellezza nel mondo voi ne siete i custodi.³⁰

Queste le parole che Paolo VI indirizzò agli artisti, all'indomani della chiusura del Concilio Vaticano II.

Nel corso della storia, d'altronde, le immagini hanno sempre rappresentato una forma accessibile di catechesi, la cosiddetta «Bibbia dei poveri» e dei semplici, poiché rendevano più chiaro e comprensibile quanto al loro udito, spesso, appariva oscuro. Come attesta san Giovanni Paolo II, dinanzi alla bellezza del mistero,

dalla natività al Golgota, dalla trasfigurazione alla risurrezione, dai miracoli agli insegnamenti di Cristo, fino agli eventi narrati negli Atti degli apostoli o prospettati dall'Apocalisse in chiave escatologica, innumerevoli volte la parola biblica si è fatta immagine, musica, poesia, evocando con il linguaggio dell'arte il mistero del «Verbo fatto carne».³¹

Mi ha colpito una stupenda immagine di Anna Guzzi, docente e scrittrice, nel già citato articolo nel quale, sovrapponendo gli interventi di Paolo VI, Giovanni Paolo II e Benedetto XVI sull'importanza dell'arte nell'annuncio del volto di Cristo, afferma:

Se potessimo paragonare a un dipinto gli interventi di papa Montini, Wojtyła e Ratzinger sull'arte, dovremmo immaginare il trascorrere della luce dallo sfondo confuso del quadro (il linguaggio babelico), a un primo piano cristologico (il linguaggio del Verbo incarnato) fino all'ingrandimento di un particolare (il corpo martoriato di Cristo).³²

³⁰ PAOLO VI, *Messaggio agli artisti* (8 dicembre 1965), in http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1965/documents/bf_p-vi_spe_19651208_epilogo-concilio-artisti_it.html.

³¹ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera agli artisti* (4 aprile 1999), in http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/1999/documents/bf_jp-ii_let_23041999_artists_it.html.

³² GUZZI, *La bellezza ferita*, 24.

Papa Bergoglio si inserisce in questo dipinto, impreziosendolo con la spontanea profondità del suo insegnamento e della sua testimonianza. Dal punto di vista catechetico, si parlava di *motivazione attraente*, di uso di simboli eloquenti (quelli liturgici, per intenderci), in grado di rendere la catechesi ancora più significativa. Ecco, allora, che la *via pulchritudinis* trova un ruolo sempre più incisivo nella trasmissione della fede e l'opera catechistica è chiamata a promuovere il complesso, variopinto e affascinante universo della simbolica artistica: «L'utilizzo dell'arte in catechesi deve contribuire alla riscoperta della dimensione ecclesiale della fede e delle sue implicazioni concrete».³³

6. Concludendo

La nostra proposta, in definitiva, è quella di valorizzare, secondo le indicazioni del magistero, in particolare dell'*Evangelii gaudium*, una catechesi kerigmatica e mistagogica, capace di inserirsi nella nuova evangelizzazione presentando Cristo, non come mero contenuto veritativo, ma come evento di grazia e verità. In questo modello non ci si ferma all'istruzione, ma si punta a un percorso educativo più ampio che include la formazione globale della persona, l'iniziazione alla liturgia, l'inserimento maturo nella comunità credente. La sfida è quella di «mostrare» la parola di Dio, rendendola tanto incisiva da trafiggere il cuore degli uditori, conducendoli all'incontro personale e duraturo con Cristo, nostro salvatore. Riprendendo la metafora del dipinto, potremmo dire che papa Francesco vi aggiungerebbe la luminosità di fondo, la luce trinitaria nel cui mistero è inserito il corpo stesso di Cristo: a ricordarci quale sia il cuore di ogni pastorale, di ogni liturgia, di ogni modello catechetico. È questo anche il senso della *via pulchritudinis* che ogni paradigma di catechesi dovrebbe comprendere, potenziando quella bellezza intensa della verità di cui parlava Ratzinger, commentando il paradosso di un Cristo che è, insieme, sposo incantevole e corpo dilaniato dalla sofferenza. Su questa linea, la catechesi potrà davvero fare sue le parole di papa Francesco sulla necessità costante di un primo annuncio inteso in senso non cronologico, ma qualitativo: come trafittura, appunto, che promana da una Parola detta da un cuore in cui dimori lo Spirito Santo. Il catecheta, nelle suggestive affermazioni di papa Bergoglio, resta chi dona

³³ LONARDO, *La bellezza salverà la catechesi?*, 81.

sempre a ogni persona e comunità, in ogni istante della sua vita, la possibilità di tornare ad ascoltare, sia pure in modi diversi, il vangelo che salva. Simile a un delicato pennello che faccia trascorrere la luce di Cristo su ogni dettaglio del nostro quadro esistenziale. Questa la sua arte.

Abstract

In linea con le indicazioni sulla catechesi dell'Evangelii gaudium di papa Francesco, il presente contributo intende rilevare quanto la via pulchritudinis stia diventando sempre più condizione perché la pastorale catechetica appaia più attraente e significativa, soprattutto per le nuove generazioni. La catechesi deve, infatti, tornare a valorizzare il kerigma e la mistagogia e, attraverso essi, presentare globalmente il trionfo bellezza-verità-bontà, quale manifestazione dell'unico volto di Cristo, via affascinante e impegnativa per formare alla fede e alla vita cristiana. L'esortazione apostolica Catechesi tradendae pone, poi, al cuore di ogni catechesi ecclesiale, più che una dottrina, una persona, quella di Gesù di Nazaret, rilevando come lo scopo fondamentale del catecheta sia quello di inserire ogni uomo nell'intima comunione con lui. Così la catechesi annuncia la bellezza umano-divina del Figlio di Dio, considerando la pulchritudo non tanto come strumento, quanto come contenuto dell'atto catechistico stesso; per questa via, si profila uno «spazio» educativo nuovo che «dona» diritto di parola a linguaggi molteplici (kerigmatici, biblici, artistici, ecc.), purché animati dallo Spirito del Signore che attualizza la presenza di Cristo nella Chiesa e ne rende pungente, vivo l'annuncio.

**DALL'EVANGELII GAUDIUM ALL'OMILIAE LAETITIA
I FEDELI DI FRONTE ALL'OMELIA:
ATTESE E IMPLICANZE**

MANLIO SODI

PATH 13 (2014) 485-494

I quattro termini che connotano il titolo intendono dare subito il quadro di riferimento all'insieme del percorso per giungere soprattutto a puntualizzare le attese del popolo di Dio quando è radunato per ascoltare e approfondire la Parola di vita quale si attua attraverso l'omelia.

Il termine *evangelium* significa un annuncio di cose liete, una buona notizia; *omilia*, come verrà ricordato poco sotto, deriva dal verbo *omileo* che indica un parlare semplice e familiare. I due termini *gaudium* e *laetitia* denotano rispettivamente una gioia intima e una gioia che si estrinseca, un'allegrezza e un giubilo che proprio nell'azione liturgica trovano la sorgente e il luogo della realizzazione. Non per nulla il frequentissimo uso nel Messale dei due termini *gaudium* e *laetitia* talora permette di ritrovarli insieme nello stesso testo eucologico o all'interno del medesimo formulario come nell'*Exsultet* pasquale.

Dall'uso e dall'esame dei termini promana, pertanto, un quadro di riferimento che pone in stretta correlazione l'*evangelium* con l'*omilia* quale suo prolungamento e attualizzazione; e insieme il *gaudium* e la *laetitia* denotano gli atteggiamenti interiori e le implicanze vitali che tale realtà mette in atto e insieme postula. Lasciandoci guidare, pertanto, da questa linea, si può cogliere il senso di un percorso sollecitato dalla riforma liturgica del Vaticano II (I) per comprendere il significato specifico del termine *omilia* (II). Due passaggi e una implicanza offrono la traccia per il prosieguo: il

rapporto tra celebrazione e ministerialità (III) permette di cogliere il senso di una Parola che agisce attraverso la parola rivolta all'assemblea (IV), e che per questo servizio postula l'urgenza dell'attivazione di corretti corsi di omiletica (V). Tutto comunque risulta finalizzato alla sorgente della vera gioia costituita dall'itinerario di divinizzazione del fedele che attende di essere sorretto e alimentato anche dal peculiare ministero dell'omelia (VI).

1. Nell'alveo della riforma conciliare del Vaticano II

Tra i molteplici aspetti che la riforma liturgica promossa dal Vaticano II ha rimesso in luce è da annoverare anche il complesso capitolo della predicazione. Omelia e predicazione hanno riacquisito un ruolo specifico e peculiare. Ne sono un segno eloquente le numerose indicazioni magisteriali al riguardo. Ne sono un segno eloquentissimo un'infinità di pubblicazioni che, nel loro insieme, hanno contribuito a restituire a questa «parte della liturgia» la sua dignità e a precisarne gli ambiti e le caratteristiche, come pure la dinamica teologico-liturgica che vi è sottesa e che la anima.

Dalla *Sacrosanctum Concilium* (SC) (1963) all'*Evangelii gaudium* (2013) si è delineato un insieme di indicatori finalizzati a evidenziare il senso dell'omelia nell'azione liturgica, e il valore della predicazione in tutti quei contesti non strettamente sacramentali nei quali la Parola di vita è spiegata e approfondita. La stessa precisazione circa la distinzione tra omelia e predicazione viene incontro a una chiarificazione necessaria e insieme a porre in evidenza il valore teologico dell'omelia all'interno della teologia della Parola. Nel presente intervento l'attenzione è riferita esclusivamente all'omelia, anche se alcuni aspetti possono interessare la predicazione in generale.

I documenti recenti come la *Verbum Domini* e l'*Evangelii gaudium* hanno posto l'accento anche sulla sacramentalità della liturgia della Parola, e di conseguenza anche sulla sacramentalità dell'omelia in quanto parte della stessa liturgia. La sottolineatura non è di poco conto né in sé né in ordine all'atteggiamento del fedele che si pone di fronte all'omileta per accogliere una parola «spezzata» perché sia nutrimento nel proprio itinerario di fede e di vita.

Per cogliere gli aspetti essenziali che chiamano in causa l'atteggiamento del fedele di fronte all'omelia è necessario tener presenti alcuni passaggi per giungere a evidenziare le attese e soprattutto per delineare alcune risposte.

Toccare il tema dell'omelia è affrontare un problema di perenne e stringente attualità. Argomento talvolta abusato; più spesso occasione di richiamo o di grido di allarme che sale dalle più diverse parti. Segno eloquente che se una realtà «fa problema» vuol dire che interessa, e che una soluzione positiva è attesa e comunque si impone per vari motivi; e tutto questo sempre in vista di una celebrazione in cui l'omelia non sia elemento di contorno o tanto meno uno *show*, ma vivo servizio alla Parola per l'attuazione del memoriale.

Nel vasto ambito della predicazione sono diversi i contesti in cui si attua una comunicazione attraverso la parola. La tradizione finora annovera almeno queste forme (in ordine alfabetico): *catechesi, concione, conferenza, discorso, dottrina, elogio, esegesi, fervorino, istruzione, kerigma, omelia, orazione, panegirico, parabola, pargnesi, predica, prontuario, sermone, trattato*. Tanti termini che esprimono una pluralità di forme attuate nei più diversi contesti in cui l'oratoria sacra è stata chiamata a svolgere un servizio ai contenuti della fede e agli ascoltatori.

2. Omelia: un termine specifico

Il termine *omelia* ha la sua origine nell'episodio di Emmaus, in cui il significato di *discorrere, intrattenersi, parlare in modo facile e familiare* è espresso con il verbo greco *omileo*. Da lì – oltre che dall'esperienza di At 20,11 e 24,26 – la fortuna del termine divenuto presto «tecnico» per indicare un parlare semplice, realizzato in contesto celebrativo, allo scopo di predisporre l'apertura degli occhi dello spirito per comprendere il mistero che si attua nella celebrazione.

Da questo fondamento l'omelia – talvolta indicata dai Padri della Chiesa anche come *sermo* – ha avuto una collocazione strategica in seno alla celebrazione. Con il tempo, quando è venuta meno la consapevolezza del senso originario di essa e la predicazione ha assunto altre prospettive, il distacco dalla celebrazione ha comportato anche la scomparsa del termine «omelia» a vantaggio di «predicazione» dove il verbo *praedicare* connota solo l'idea del parlare davanti a un gruppo di persone, prescindendo dall'evento della celebrazione. Un segno eloquente è attestato dal *Caeremoniale Episcoporum* (termine di riferimento per la liturgia episcopale dal 1600 fino al Vaticano II) in cui tra le varie forme di ministero del vescovo non appare il termine *omilia*, ma *sermo* oppure *concio*.

Con il recupero del significato teologico della liturgia della Parola non poteva mancare la ripresa del significato e del ruolo dell'omelia, a cominciare dal termine stesso. Ecco quanto i padri del Concilio Vaticano II hanno affidato alla Chiesa:

Si raccomanda vivamente l'omelia, come parte della stessa liturgia: in essa, nel corso dell'anno liturgico, vengono presentati, dal testo sacro, i misteri della fede e le norme della vita cristiana (SC 52).

Poche parole per riaprire un percorso che troverà in successivi documenti e soprattutto nei libri liturgici rinnovati varie indicazioni per la loro attualizzazione. La sintesi di tutto questo si trova nell'*Introduzione al Messale* (cf. in particolare i nn. 65-66, e ancora i nn. 13, 29, 43, 45, 55, 56, 67, 136, 171, 213, 309, 360, 382, 391) e, in particolare, nell'*Introduzione al Lezionario* – stupenda sintesi di *Sacrosanctum Concilium* e di *Dei Verbum* –. Qui il n. 24 (e i successivi nn. 25-27) raccoglie ciò che la Chiesa intende per omelia, e in parallelo ciò che si deve intendere per le altre forme di predicazione (dell'omelia si parla ancora nei nn. 3, 8, 11, 24, 28, 29, 33, 38, 41, 43, 45, 50, 60, 63, 68, 80, 81).

L'omologazione di tutte le forme di trasmissione della parola in contesto liturgico è ancora – purtroppo – un dato notevolmente diffuso; esso crea problemi pratici facendo, talvolta, toccare con mano quanto si sia lontani da ciò che dovrebbe essere l'omelia. Ne è stato un segno eloquente il Sinodo sulla *Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa* celebrato in Vaticano nell'ottobre 2008. La rassegna degli interventi sinodali al riguardo se da una parte denotava l'interesse per l'omelia, dall'altra spesso era l'occasione per rendersi conto di quanto sconosciuta fosse la lettera e più ancora la *mens* liturgica della Chiesa al riguardo.

3. Tra celebrazione e ministerialità

L'*Instrumentum laboris* del Sinodo sulla parola di Dio aveva cercato di recepire alcune indicazioni – non tutte per la verità – relative alla teologia della liturgia della Parola. Ed è in questa ottica che andavano commisurati gli interventi per non scadere nei soliti luoghi comuni, da tempo ben noti. Ciò che è mancato, e che per fortuna è emerso nell'esortazione apostolica postsinodale, era lo sviluppo di quelle linee di teologia biblico-liturgica presenti in modo esplicito nei nn. 3-10 dell'*Introduzione al Lezionario*.

Quei contenuti – unitamente a ciò che è racchiuso nella *Verbum Domini* e ora nell'*Evangelii gaudium* – offrono una traccia sicura circa il ruolo della parola di Dio nella storia della salvezza e, di conseguenza, nella liturgia che è attuazione di tale storia nel tempo. Le sottolineature, le implicanze, i risvolti di ordine teologico-liturgico che la Parola annunciata e celebrata assume si aprono, appunto, sulla teologia della liturgia della Parola. Anzi, ci è lecito ribadire: si aprono alla sacramentalità della liturgia della Parola – e quindi anche di quella parte essenziale di essa costituita dall'omelia – a partire da quanto insegna il n. 41 dell'*Introduzione al Lezionario*: «... quella Parola che nella *celebrazione*, sotto l'azione dello Spirito Santo, si fa *sacramento*».

È qui che risiede l'idea-forza e, di conseguenza, il nucleo di quanto le pagine che seguono intendono approfondire. Celebrazione e ministerialità (in questo caso «della Parola») sono due aspetti strettamente correlati. La ministerialità della Parola nell'ambito del sacramento è finalizzata a far sì che la celebrazione raggiunga i suoi effetti di grazia anche attraverso l'omelia in quanto parte integrante di quella Parola destinata a raggiungere il cuore del fedele, in cui si celebra – in verità – il mistero della salvezza.

La collocazione dell'omelia tra celebrazione e ministerialità è invito a cogliere il senso vero e profondo di una parola «umana» che passa attraverso l'*humanum* dell'omileta per far sì che l'*homo celebrans* possa incarnare la parola di Dio nella vita. In quell'incontro intimo e vitale si gioca la *veritas* della celebrazione in quanto «simbolo» di un prima e di un dopo che si manifestano in coerenti scelte di vita.

Mettere a fuoco il significato e il ruolo dell'omelia in questa ottica «sacramentale» è dare un respiro senza misura al ministero che viene svolto; è ricondurre l'attenzione a certi limiti del predicatore e dell'ascoltatore, che bisogna superare; è attivare nuove prospettive perché questa peculiare comunicazione sia attuata secondo la propria natura entro lo specifico momento celebrativo.

4. Una Parola che agisce attraverso la parola

Muovendoci in queste prospettive ci rendiamo conto che stiamo dibattendo una problematica che va ben oltre i soliti problemi tipici dell'omelia. Problemi che troppo spesso, è vero, vengono presi in poca considerazione a motivo di varie circostanze; non ultima la deontologia professionale del

presidente dell'assemblea, il quale è chiamato a mettere a frutto in quella circostanza la preparazione teologica, la conoscenza dei destinatari, la spiritualità, l'inserimento nella cultura del proprio tempo, e soprattutto la consapevolezza di agire *in persona Christi* anche in quel momento omiletico.

Più volte l'*Introduzione al Lezionario* pone in evidenza l'azione dello Spirito Santo (cf. nn. 2, 3, 4, 6, 7, 9, 12, 28, 41, 47, 58, 102). Da qui il dato di fatto: l'insieme della liturgia della Parola racchiude e realizza un'epiclesi. È per l'azione dello Spirito, infatti, che il fedele accoglie

- la *Parola di Dio* come termine supremo;
- le *monizioni* come aiuto per comprendere meglio;
- il *canto del salmo* per interiorizzare il messaggio e vivificare l'esperienza dell'ascolto;
- l'*omelia* come momento di sforzo e di impegno per «tradurre» una Parola rivelata in una «carne» – la persona – che attende di realizzare un compimento delineato dalla stessa Parola proposta nell'arco dell'anno liturgico e secondo una peculiare pedagogia;
- la *preghiera dei fedeli* come invocazione di aiuto per un agire del fedele e della comunità in sintonia con la Parola accolta, condivisa, celebrata.

È qui che si pone la delicatezza e insieme la specificità del rapporto tra omileta e assemblea; ma è all'interno di tale rapporto che si attua l'incontro tra la Parola e il fedele, e si compie il sacramento nella misura in cui quella Parola trova una risposta concreta, aperta e accogliente. Al di là di ciò che lo Spirito compie nell'intimo del fedele, rimane la dialettica – sempre tra l'umano e il soprannaturale – di ciò che si può attuare attraverso la ministerialità competente; una ministerialità che passa anche attraverso la santità di chi svolge tale compito.

Cosa dedurre allora per non cadere nel rischio paventato di un eventuale «donatismo»? Chi si accingerebbe a salire all'ambone per donare un'omelia? Qui si pone l'impegno dell'omileta. Mentre parla all'assemblea egli parla di sé e soprattutto parla a se stesso. Il momento omiletico diventa pertanto esperienza spirituale forte per tutti, per chi parla e per chi ascolta. Si compie così il mistero di una Parola che si attua attraverso una parola, umana quanto si vuole, ma soprattutto carica di una spiritualità che giunge a trasfigurare le ordinarie parole umane in elementi che elevano gli spiriti a una dimensione che solo il sacramento sa suggellare e trasfigurare.

5. A quando il ritorno del corso di omiletica «obbligatorio»?

L'interrogativo ha nulla di provocatorio; è solo «evocativo» di una tradizione abbandonata in tempi recenti, anche se si notano inviti pressanti per il recupero di questa disciplina a livello accademico (alcune università hanno *cattedre* complete – non solo *corsi* – di omiletica). C'è una serie di istanze e di attese che provengono sia dall'essenza stessa della liturgia, sia – in parallelo – dai fedeli i quali pur meno capaci oggi di ascolto, rifiutano verbosità o astrusità di linguaggi in attesa di una parola che tocchi il cuore (cf. Lc 24,32: «Non ci ardeva forse il cuore nel petto mentre conversava con noi lungo il cammino, quando ci spiegava le Scritture?»).

Essenzialità che sostituisca la prolissità; *semplicità* che renda trasparente la concettuosità; *annuncio gioioso* che non scada nel lamento o nel rimprovero; *comunicazione* che sappia rispettare i contenuti e gli ascoltatori; *cerniera* tra le due mense che educi all'esperienza del mistero; cura del *linguaggio non verbale* a servizio dell'azione liturgica... Tutti elementi – ma non sono gli unici – che richiedono una «scuola di predicazione», perché la parola di Dio non sia oscurata dalle troppe o distorte parole umane; perché l'*ars dicendi* tipica della celebrazione sia a servizio della Parola, della liturgia, dell'assemblea; perché il *loquens Verbum* non sia oscurato dall'invasione di una frastornante *elocutio de Verbo*.

La soluzione non risiede nel ricorso a «omelie d'autore» di cui sono infarciti tanti volumi, periodici e soprattutto il *web*, e che si trasformano in eloqui spesso noiosi che scivolano via da «pulpiti senza palpiti»! Si sta ripetendo oggi la storia degli *omiliari* medievali?

Solo la riacquisizione di ciò che la Chiesa intende per omelia permetterà di restituire alla celebrazione quella parte essenziale destinata a facilitare il rapporto tra messaggio della Parola e vita del fedele, attraverso l'esperienza dello spezzare il pane: l'unica che permetta la vera «apertura degli occhi» (cf. Lc 24,31: «Allora si aprirono i loro occhi e lo riconobbero»).

6. Per la divinizzazione del fedele

Si giunge, così, al culmine di un percorso che non abbiamo timore di identificare con il termine *divinizzazione*. Anche l'omelia, come parte della liturgia della Parola e come parte di tutto il sacramento, contribuisce alla divinizzazione del fedele. La consapevolezza di questo dato di fatto è poco

presente nell'orizzonte di comprensione (o meglio di «precomprensione») di chi partecipa all'azione liturgica. È un aspetto che va fondato o rifondato, o comunque costantemente rimotivato, sia in chi presiede come in chi fruisce della ministerialità omiletica.

È nell'incontro tra il cuore del fedele e il cuore del messaggio della liturgia della Parola che si attua quell'esperienza sacramentale che permette alla Parola di farsi carne nella povertà e nei limiti di chiunque si apre all'ascolto. Qui si comprendono tutti quegli elementi propri dell'animazione finalizzati all'ascolto; dal silenzio alla ministerialità, ai segni, agli atteggiamenti... è tutto un linguaggio che porta a un ascolto attivo che si tradurrà poi in scelte di vita, in autentici segni sacramentali per fare della vita il perenne sacramento dell'incontro tra Dio e il suo popolo.

Cogliere il senso dell'omelia in queste prospettive è mettersi finalmente sulla lunghezza d'onda della Chiesa che in più modi e in varie occasioni ha richiamato l'attenzione di tutti sul ruolo davvero strategico dell'omelia. Tutto si riconduce a quell'*oggi* pronunciato dal Signore Gesù nella sinagoga di Nazaret (cf. Lc 4,16-23): un *oggi* che la Chiesa continua ad attuare nell'insieme della celebrazione, a cominciare dal ruolo sacramentale della liturgia della Parola (si veda, al riguardo, l'uso di *hodie* nell'attuale *Missale Romanum* dove ricorre ben 97 volte).

Su questo dato di fatto si pone allora il vero senso dell'invito a partecipare alla liturgia della Parola anche per coloro che non possono partecipare in pienezza con la comunione sacramentale; e anche a coloro che partecipano alle assemblee domenicali in assenza di presbitero facendo comunione con Dio Trinità Ss.ma attraverso quella comunione così unica quale si attua attraverso il «sacramento» della «Parola».

Da qui si delineano molte conseguenze che invitano alla riflessione, al confronto, all'operatività. Ed è con questo auspicio che l'omelia può ritrovare il suo senso e soprattutto la sua altissima funzione e missione anche alla luce di una serie di indicatori qui segnalati a guisa di un «decalogo» sia per chi deve parlare che per chi deve ascoltare. *Gaudium e laetitia* saranno i connotati dell'omelia se:

- *Al centro risulta essere sempre il tema racchiuso nelle letture bibliche.* Il punto di partenza e di costante confronto è dato dai contenuti biblici, riletti nell'insieme dei linguaggi del mistero celebrato; un insieme in cui l'eucologia riveste un'importanza particolarissima.

- *Si assicura un costante rapporto con la vita.* Il momento omiletico è finalizzato a fare da ponte tra quanto annunciato e accolto e ciò che deve essere attuato nel quotidiano; qui s'inserisce il ricorso all'esemplarità come base per un'esemplarità da tradursi in scelte di vita.
- *Si rispettano gli ascoltatori con l'uso di un linguaggio adeguato.* Al rimprovero che talora si fa al linguaggio «ecclesia lese» bisogna rispondere educando i predicatori a parlare con semplicità e a saper interloquire con tutte le categorie di persone.
- *Il tempo a disposizione è valorizzato nell'ottica del rispetto a tutti i ritmi della celebrazione.* La lunghezza di un discorso non facilita un ascolto attento; per questo il tempo da dedicare all'omelia deve interagire con i ritmi delle sequenze rituali della celebrazione in modo che tutto l'insieme sia armonico e non ci sia troppa discrepanza tra la prima e la seconda parte della Messa.
- *L'omileta prepara per tempo e bene l'intera celebrazione.* Non si tratta di preparare la «predica» domenicale, ma la celebrazione con tutto ciò che essa comporta; e questo per raggiungere quell'unitarietà di esperienza spirituale che domenica dopo domenica il mistero dell'anno liturgico ripropone.
- *La comunicazione rispetta i «canoni» che la cultura specifica racchiude o esige.* Siamo in un tempo in cui la comunicazione ha raggiunto livelli raffinatissimi; per questo l'ambone deve essere «avvincente» non per realizzare uno *show* ma per trasmettere la gioia del contenuto condiviso.
- *L'attualizzazione del messaggio tocca l'intelligenza e il cuore per coinvolgere la vita.* Quel cuore che ardeva nel petto dei discepoli di Emmaus li ha spinti a riprendere il cammino per tornare nella comunità che avevano lasciato...
- *Aiuta a cogliere l'unità fra le due mense.* In ogni Eucaristia si realizza un'autentica educazione al mistero qualora nella conclusione si faccia vedere il rapporto tra le due mense che costituiscono un unico atto di culto (cf. SC 56), come ricorda la stessa antifona alla comunione che in genere riprende il messaggio centrale del vangelo.
- *Permane la consapevolezza dell'azione dello Spirito Santo perché Cristo è presente e agisce con la sua Parola.* Anche la prima parte della celebrazione è all'insegna dell'epiclesi, dell'azione dello Spirito che agisce nel

cuore di chi è presente e accoglie il dono della Parola, anche se non può completare questo dono con la partecipazione piena alla mensa eucaristica.

- *Tutto è orientato e finalizzato alla divinizzazione del fedele e dello stesso omileta.* È questo il traguardo ultimo di tale ministero; a questo tende ogni sforzo per far sì che la comunicazione raggiunga il suo obiettivo: quello cioè che l'azione liturgica permanga come il momento vertice e costante della comunicazione viva e vitale tra Dio e il suo popolo, e viceversa.

I percorsi delineati possono essere ulteriormente sviluppati secondo le attese determinate dai singoli contesti ecclesiali. L'orizzonte offerto con le tante indicazioni presenti nei documenti ecclesiali si specifica nel confronto con quanto leggiamo nell'*Evangelii gaudium* soprattutto dal n. 135 al 159. Attraverso i vari passaggi e contenuti è possibile accogliere prospettive forse non nuove nel contenuto stesso, ma nuove per le modalità che urgono l'intelligenza e il cuore dei pastori!

LA CHIESA DI ROMA ALLA SCOPERTA DEL RUOLO DELLA PENTARCHIA

✠ IOANNIS SPITERIS

PATH 13 (2014) 495-506

Il numero 32 dell'*Evangelii gaudium* di papa Francesco suona così:

Dal momento che sono chiamato a vivere quanto chiedo agli altri, devo anche pensare a una conversione del papato [...] Anche il papato e le strutture centrali della Chiesa universale hanno bisogno di ascoltare l'appello a una conversione pastorale. Il Concilio Vaticano II ha affermato che, in modo analogo alle antiche Chiese patriarcali, le Conferenze episcopali possono «portare un molteplice e fecondo contributo, acciocché il senso di collegialità si realizzi concretamente» (*Lumen gentium*, n. 23).

Mentre nel n. 246 egli ripete una sua convinzione che aveva avuto occasione di annunciare in altre occasioni:

Sono tante e tanto preziose le cose che ci uniscono! E se realmente crediamo nella libera e generosa azione dello Spirito, quante cose possiamo imparare gli uni dagli altri! Non si tratta solamente di ricevere informazioni sugli altri per conoscerli meglio, ma di raccogliere quello che lo Spirito ha seminato in loro come un dono anche per noi. Solo per fare un esempio, nel dialogo con i fratelli ortodossi, noi cattolici abbiamo la possibilità di imparare qualcosa di più sul significato della collegialità episcopale e sulla loro esperienza della sinodalità. Attraverso uno scambio di doni, lo Spirito può condurci sempre di più alla verità e al bene.

Nell'intervista rilasciata al direttore de «La Civiltà Cattolica» (19 settembre 2013), alla domanda: «Come conciliare in armonia primato petrino

e sinodalità? Quali strade sono praticabili, anche in prospettiva ecumenica?»», il Papa rispose:

Si deve camminare insieme, la gente, i vescovi e il Papa. La sinodalità va vissuta a vari livelli. Forse è il tempo di mutare la metodologia del Sinodo, perché quella attuale mi sembra statica. Questo potrà anche avere valore ecumenico, specialmente con i nostri fratelli ortodossi. Da loro si può imparare di più sul senso della collegialità episcopale e sulla tradizione della sinodalità. Lo sforzo di riflessione comune, guardando a come si governava la Chiesa nei primi secoli, prima della rottura tra Oriente e Occidente, darà frutti a suo tempo. Nelle relazioni ecumeniche questo è importante: non solo conoscersi meglio, ma anche riconoscere ciò che lo Spirito ha seminato negli altri come un dono anche per noi.¹

«Lo sforzo di riflessione comune, guardando a come si governava la Chiesa nei primi secoli, prima della rottura tra Oriente e Occidente, darà frutti a suo tempo». Uno di questi modi con cui si governava la Chiesa nei primi secoli, oltre la sinodalità era anche il sistema della pentarchia, con la quale si esprimeva nelle Chiese di allora non tanto un governo, ma piuttosto il segno di comunione, di armonia o di disarmonia tra le Chiese. I cinque grandi patriarchi (Roma, Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme) non governavano la Chiesa nel suo insieme, ma la comunione tra di loro era la testimonianza più tangente dell'unità e della pace della cristianità di allora. Affinché, però, questo antico sistema di fraternità tra le Chiese possa avere ancora oggi un significato per le relazioni fraterne tra cristiani delle due grandi tradizioni, bisogna ritrovare con serenità il significato ecclesiale dell'espressione: il Papa «Patriarca dell'Occidente».

1. Il Papa «Patriarca d'Occidente»

Come si sa nel 2006 fu soppresso dai titoli papali nell'*Annuario Pontificio* quello di «Patriarca d'Occidente».² Gli ortodossi interpretarono questa scelta come un grave attentato contro la pentarchia, che per essi costituiva un'antichissima forma di sinodalità ordinaria. Per il Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani, invece, nel suo comunicato del

¹ A. SPADARO, *Intervista a papa Francesco*, in «La Civiltà cattolica» III (2013) 3918, 466.

² Nell'*Annuario Pontificio* il titolo di «Patriarca d'Occidente» compare dal 1863 fino al 2005 (cf. L. ACCATTOLI, *Patriarca dell'Occidente*, in «Il Regno-Attualità» 8 [2006] 226).

22 marzo 2006, questa «rinuncia potrebbe essere di giovamento al dialogo ecumenico».³ Senza voler entrare in merito alla complessa questione della pentarchia soprattutto riguardo il significato e il valore che ebbe nella Chiesa latina questo titolo,⁴ crediamo che costituisca un facile atto di buona volontà,

³ Ne *L'Annuario Pontificio 2006* manca, nell'enumerazione dei titoli del Papa, il titolo «Patriarca d'Occidente». Tale assenza è stata commentata in modi diversi ed esige un chiarimento. Senza la pretesa di considerare la complessa questione storica del titolo di Patriarca in tutti i suoi aspetti, si può affermare dal punto di vista storico che gli antichi Patriarcati dell'Oriente, fissati dai Concili di Costantinopoli (381) e di Calcedonia (451), erano relativi a un territorio abbastanza chiaramente circoscritto, allorché il territorio della sede del Vescovo di Roma rimaneva vago. In Oriente, nell'ambito del sistema ecclesiastico imperiale di Giustiniano (527-565), accanto ai quattro Patriarcati orientali (Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme), il Papa era compreso come Patriarca d'Occidente. Inversamente, Roma privilegiò l'idea delle tre sedi episcopali petrine: Roma, Alessandria ed Antiochia. Senza usare il titolo di «Patriarca d'Occidente», il IV Concilio di Costantinopoli (869-870), il IV Concilio del Laterano (1215) e il Concilio di Firenze (1439), elencarono il Papa come il primo degli allora cinque Patriarchi. Il titolo di «Patriarca d'Occidente» fu adoperato nell'anno 642 da papa Teodoro I. In seguito esso ricorse soltanto raramente e non ebbe un significato chiaro. La sua fioritura avvenne nel XVI e XVII secolo, nel quadro del moltiplicarsi dei titoli del Papa; ne *L'Annuario Pontificio* esso apparve per la prima volta nel 1863. Attualmente il significato del termine «Occidente» richiama un contesto culturale che non si riferisce soltanto all'Europa occidentale, ma si estende dagli Stati Uniti d'America fino all'Australia e alla Nuova Zelanda, differenziandosi così da altri contesti culturali. Ovviamente tale significato del termine «Occidente» non intende descrivere un territorio ecclesiastico né esso può essere adoperato come definizione di un territorio patriarcale. Se si vuole dare al termine «Occidente» un significato applicabile al linguaggio giuridico ecclesiale, potrebbe essere compreso soltanto in riferimento alla Chiesa latina. Pertanto, il titolo «Patriarca d'Occidente» descriverebbe la speciale relazione del Vescovo di Roma a quest'ultima, e potrebbe esprimere la giurisdizione particolare del Vescovo di Roma per la Chiesa latina. Di conseguenza, il titolo «Patriarca d'Occidente», sin dall'inizio poco chiaro, nell'evolversi della storia diventava obsoleto e praticamente non più utilizzabile. Appare dunque privo di senso insistere a trascinarselo dietro. Ciò tanto più che la Chiesa cattolica con il Concilio Vaticano II ha trovato per la Chiesa latina nella forma delle Conferenze episcopali e delle loro riunioni internazionali di Conferenze episcopali, l'ordinamento canonico adeguato alle necessità di oggi. Tralasciare il titolo di «Patriarca d'Occidente» non cambia chiaramente nulla al riconoscimento, tanto solennemente dichiarato dal Concilio Vaticano II, delle antiche Chiese patriarcali (*Lumen gentium*, n. 23). Ancor meno tale soppressione può voler dire che essa sottintende nuove rivendicazioni. La rinuncia a detto titolo vuole esprimere un realismo storico e teologico e, allo stesso tempo, essere la rinuncia a una pretesa, rinuncia che potrebbe essere di giovamento al dialogo ecumenico.

⁴ Alcuni studiosi cattolici sostengono – a torto secondo noi e molti studiosi cattolici – che la Chiesa latina non ha mai percepito se stessa come un patriarcato nel seno della Chiesa orientale così pure l'Occidente non ha condiviso la concezione orientale della Pentarchia. Cf. A. GARUTI, *Il Papa Patriarca d'Occidente? Studio storico dottrinale*, Ed. Francescane, Bologna 1990 e ID., *Saggi di ecumenismo*, Pontificio Ateneo Antonianum, Roma 2003, 119-140. Tale

nel dialogo con gli ortodossi, reinserire questo titolo papale nell'*Annuario Pontificio*. Questo non significa che si debba accettare la dottrina orientale della pentarchia tendente, in maniera polemica, a eliminare dal Vescovo di Roma ogni servizio in favore della Chiesa universale.⁵

È un fatto storico che, anche nei tempi normali e da chi non era ostile a Roma, l'autorità della Sede romana è vista oltre che dentro la conciliarità, anche dentro l'istituzione della pentarchia, considerata come espressione normale della comunione tra le Chiese.

2. Il significato della pentarchia per i bizantini

Per greci il Papa è sempre stato considerato come il Patriarca della Chiesa d'Occidente che, insieme agli altri quattro patriarchi (Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme) forma το πεντακόρυφον σώμα τῆς Ἐκκλησίας («Il corpo della Chiesa dalle cinque cime»), come si esprimeva spesso san Teodoro Studita.⁶

È un fatto che non si può mettere in dubbio: per gli orientali, il Papa andava compreso e integrato nel collegio dei patriarchi.⁷ Uno dei criteri per

tesi è dibattuta da W. DE VRIES, *Die Entstehung der Patriarchate des Ostens und ihr Verhältnis zur päpstlichen Vollgewalt*, in «Scholastik» 37 (1962) 314-369; ID., *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Karl Alber, Freiburg-München 1963; Y. CONGAR, *Le Pape comme patriarche d'Occident. Approche à une réalité trop négligée*, in «Istina» 28 (1983) 374-390; G. NEDUNGATT, *The Patriarchal Ministry in the Church of the Third Millennium*, in «The Jurist» 61 (2001) 1-89. Cf. pure: M.K. MAGEE, *The Patriarchal Institution in the Church: ecclesiological perspectives in the light of the Secondo Vatican*, Herder, Roma 2006.

⁵ Per quanto riguarda il rapporto tra primato e pentarchia cf. J. SPITERIS, *La critica bizantina del Primato Romano nel secolo XII*, Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1979, *passim*; V. PHIDAS, *Le Primat et la pentarchie patriarcale dans la tradition orthodoxe*, in W. KASPER (ed.), *Il ministero petrino. Cattolici e ortodossi in dialogo*, Città Nuova, Roma 2004, 78. 84-85. 88-89; V. PERI, *La pentarchia: istituzione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica*, in *Bizanzio, Roma e l'Italia nell'alto Medioevo. Atti della XXXIV Settimana di studi del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto 3-9 aprile 1986*, Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1988, 209-311. Per il vescovo di Roma vedi CONGAR, *Le Pape comme patriarche de l'Occident*.

⁶ Per es., TEODORO STUDITA, *Ep.* II 63, in PG 99, 1280 B; 1281A,B.

⁷ Cf. L. BREHIER, *Le schisme oriental du XIe siècle*, E. Leroux, Paris 1899, 193-204; J. JUGIE, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium*, t. V, *De theologia dogmatica Nestorianorum et Monophysitarum*, Letouzey et Ané, Parisiis 1935, 323, 450-463; *Le schisme byzantin, aperçu historique et doctrinal*, P. Lethielleux, Paris 1941, 219-229; R. VANCOURT, *Patriarcats*, in A. VACANT - E. MANGENOT - E. AMANN (edd.), *Dictionnaire de Théologie catholique*, vol. XI, Letouzey et Ané, Paris 1932, 2269-2277; D.H. MAROT, *Note sur la pentarchie*, in «Irèni-

riconoscere l'ecumenicità dei Concili era, non solo l'adesione del Papa, ma dell'intero collegio dei patriarchi.⁸ Per essi l'adesione dei cinque patriarchi è il presupposto indispensabile per assicurare l'unità ecclesiale e l'ortodossia nella fede. Ecco come si esprime durante il Concilio ignaziano (869-870), Baanes rappresentante dell'imperatore Basilio I:

Dio ha fondato la sua Chiesa sui cinque patriarchi e nei suoi evangeli egli ha definito che essa mai potrà venire meno completamente, poiché essi sono i capi della Chiesa. Di fatto Cristo ha detto [...] «e le porte dell'inferno non prevarranno contro di essa». Ciò significa che se sono due che vengono meno, si rivolgeranno agli altri tre; e se sono tre che vengono meno, si rivolgeranno agli altri due; e se per caso sono quattro che vengono meno, l'ultimo che rimane in Cristo, nostro Dio e capo di tutti, riporterà di nuovo il resto del corpo della Chiesa.⁹

San Teodoro Studita e san Niceforo I, i due più convinti sostenitori del primato della Chiesa di Roma, insistono con altrettanta forza sulla funzione collegiale della pentarchia in seno alla Chiesa universale.¹⁰ Per ambedue, tutti e cinque i patriarchi quindi anche quello di Costantinopoli, sono degli *ἀποστολικοί θρόνοι* («troni apostolici»), e questo in evidente contrasto con la posizione romana, che invece tendeva a limitare l'apostolicità solo ai tre troni petrini (Roma, Antiochia e Alessandria)¹¹. Per Niceforo e Teodoro il criterio dell'apostolicità si basa non tanto sulla successione apostolica quanto sull'annuncio della vera fede apostolica, della quale i cinque patriarchi

kon» 32 (1959) 436-442; E. LANNE, *Eglises locales et Patriarcat à l'époque des grands conciles*, in «Irénikon» 34 (1961) 292-321; A. QUEENAN, *The Pentarchy: It's origin and initial development*, in «Diakonia» 2 (1967) 338-351; M. MARELLA, *La Pentarchia. Storia d'un'idea*, in «Nicolaus» 1 (1974) 187-193.

⁸ Cf., per es., le osservazioni del patriarca Ignazio in occasione del IV Concilio di Costantinopoli (869-970): MANSI XVI, 132E. Anche Anastasio il Bibliotecario nella sua prefazione alla traduzione degli Atti di questo Concilio, afferma che si trattava in realtà d'un Concilio ecumenico, perché i cinque patriarchi erano rappresentati. Cf. MANSI XVI, 7 CB.

⁹ MANSI XVI, 140-141. Per l'importanza dell'accordo e della comunione dei patriarchi tra di loro cf. W. DE VRIES, *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers Conciles oecuméniques*, du cerf, Paris 1974, 248, 253, 260, 273-282.

¹⁰ P. O'CONNELL, *The Ecclesiology of St Nicephorus I (758-828) Patriarch of Constantinople: Pentarchy and Primacy*, Pont. Institutum Studiorum Orientalium, Roma 1972, 120-159 (riguardo a Niceforo I), 221-227 (riguardo a Teodoro Studita).

¹¹ Riguardo a Niceforo I, cf., per es., *Apologeticus Major*, in PG 100, 597 A C. Riguardo a Teodoro cf. *Ep.* 129: in PG 99,1417 C; 1420.

sono garanti specialmente nell'ambito del Concilio ecumenico.¹² Ecco un testo caratteristico di Niceforo che riassume tutto questo:

È una vecchia legge della Chiesa che, allorché si manifestano nella Chiesa dei dubbi e delle controversie, siano risolte e definite da un Concilio ecumenico con il consenso e l'approvazione degli illustri patriarchi che detengono i troni apostolici.¹³

3. Segni di comunione tra i cinque patriarchi

Una delle immagini più care ai bizantini per indicare la pentarchia era quella dei *cinque sensi*. Come il corpo possiede cinque sensi per poter vivere in modo normale e sano così succedeva per il corpo della Chiesa, i cinque sensi spirituali erano i cinque patriarchi. Se dovesse venire a mancare alla Chiesa uno dei suoi sensi, mancherebbe qualcosa alla sua integrità.

Un polemista greco morto dopo nel 1117, in una disputa con i latini tenuta a Costantinopoli nel 1112, invita i latini a riunirsi al vero capo della Chiesa, a Cristo dicendo:

Abbandonate, vi prego, il vostro eccesso di zelo per la comprensione della verità e venite, come si conviene, a unirvi alla totalità del corpo della Chiesa cattolica e apostolica dalla quale a torto voi stessi vi siete separati. Così facendo voi non priverete più il nostro capo comune, il Cristo, d'uno dei suoi sensi, mutilando così l'unità e rattristando così il Signore. Infatti,

¹² Cf. O'CONNELL, *The Ecclesiology*, 154-59 in polemica con F. Dvornik che vede piuttosto l'origine dell'apostolicità della sede di Costantinopoli nella leggenda dell'apostolo Andrea.

¹³ *Apol. Major*: in PG 100, 597 BC. Cf. S. SALAVILLE, *De «quinivertice ecclesiastico corpore» S. Theodorum Studitam*, in «Acta Academiae Valebradensis» 7 (1911) 177-180, Per il relativo commento di questo passo come del suo contesto cf. O'CONNELL, *The Ecclesiology*, 131-134. Questo criterio della «sinfonia» delle sedi patriarcali in materia di fede come criterio di verità, non è ignoto neppure in Occidente. Cf. M. MACCARONE, «*Fundamentum apostolicarum sedium*». *Persistenze e sviluppi dell'ecclesiologia di Pelagio I nell'Occidente latino tra i secoli XI e XII*, in *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo*. Atti del Convegno storico interecclesiale (Bari, 30 aprile-4 maggio 1969), vol. II, Editrice Antenore, Padova 1972, 591-662. A proposito di Teodoro e di Niceforo così si esprime O'CONNELL, *The Ecclesiology*, 226: «While both accept the Roman primacy [...] they do not consider the bishop of Rome, as it were, in isolation from the rest of the Church, specifically from the patriarchs and the bishops. He retains the ἀξίωμα of *Koryphaios* but this is always seen in the context of the whole Church». Nella pagina seguente scrive: «Only in a moment of particular crisis, when the normal solution is not possible, would the special gotgiven gift of the successor of the *Koryphaios* play its special part in restoring unity to the Church in apostolic faith».

per quanto io sappia, i cinque patriarchi sono come un'immagine dei cinque sensi.¹⁴

Questa immagine dei cinque sensi non era ignota neppure in Occidente. Anastasio, bibliotecario della Chiesa di Roma (817-897), che conosceva bene il cristianesimo orientale, nell'introduzione alla traduzione in latino degli Atti del IV Concilio di Costantinopoli (869-870), adotta questa immagine e cerca d'interpretare la pentarchia in maniera accettabile per la Chiesa romana:

Nella Chiesa che è il corpo di Cristo ci sono tante sedi patriarcali quanti sono i sensi nel corpo umano. Il benessere del corpo ecclesiale si misura dall'armonia vicendevole dei cinque patriarchi. La sede romana, però, sovrasta tutte le altre, perché è paragonata alla vista che percepisce il reale con più acutezza e si trova in rapporto con gli altri sensi come nessun altro.¹⁵

4. Dittici e lettere sinodali, segni di comunione tra i cinque patriarchi

Il fatto che la pentarchia ai tempi delle relazioni «normali» tra le due Chiese, costituisse una forma di sinodalità, si può dedurre da due fatti: dai *dittici* e dalla «lettera di raccomandazione» o «sinodale» o di «intronizzazione». I dittici nei tempi antichi, come si sa, erano delle tavolette in cui si scriveva il nome dei cinque patriarchi per commemorarli durante la celebrazione dell'Eucaristia.¹⁶ Questa commemorazione era considerata il segno eucaristico della comunione tra queste grandi sedi episcopali. Eliminare il nome di un patriarca dai dittici e non nominarlo nella celebrazione eucaristica, significava che egli non si trovava più in comunione con gli altri patriarchi o per lo meno con colui che aveva compiuto un tale gravissimo gesto. Sappiamo che nel 1009 il patriarca Sergio II aveva rifiuto di commemorare nei dittici il papa Sergio IV, quindi prima del 1053.¹⁷ Il nome del

¹⁴ R. GAHBAUER, *Gegen den Primat des Papstes. Studien zu Niketas Seides: Edition, Einführung, Kommentar*, Verlag Uni-Druck, München 1975, 73; SPITERIS, *La critica bizantina*, 76.

¹⁵ MANSI XVI, 7 D.

¹⁶ Per la bibliografia riguardante il problema dei dittici cf. A. MICHEL, *Schisma und Kaiserhof im Jahre 1054, Michel Psellos: L'Église et les Églises* (1054-1954), vol. I, Ed. de Chevetogne, Chevetogne 1954, 352 n. 2.

¹⁷ Su questo scisma cf. A. MICHEL, *Humbert und Kerullarius*, vol. I, Schöningh, Paderborn 1925, 20-40; G. EVERY, *The byzantine Patriarchate*, Society for Promoting Christian

predecessore di questo Papa, Giovanni XVIII, era stato l'ultimo a essere inserito nei dittici a Costantinopoli.¹⁸

Il fatto che anche per Roma era importante la commemorazione nei dittici dei cinque patriarchi, si ricava dal fatto che nel secolo XII nei contatti con i bizantini, spesso, i papi esigevano che si reinserissi il loro nome nei dittici di Santa Sofia. Così, ad esempio, verso l'estate del 1089, Urbano II invia a Costantinopoli Nicola, abate di Grottaferrata e il diacono Ruggero portatori di un messaggio. In questo messaggio si faceva richiesta all'imperatore Alessio Comneno (1081-1118) che permettesse ai latini, residenti nell'impero di Oriente, di poter esercitare liberamente il culto latino usando gli azzimi e che il suo nome fosse rimesso nei dittici della grande Chiesa.¹⁹ L'imperatore che aveva intrapreso una grande opera di restaurazione del decadente impero bizantino (disordine interno, pericolo turco e normanno) accolse con favore questo passo del Papa, una riconciliazione con Roma gli avrebbe facilitato il compito. Alessio convoca la «Synodus endemusa» («Sinodo permanete») del patriarcato per discutere le richieste papali. Possediamo il resoconto di questa seduta sinodale presieduta dall'imperatore.²⁰ Nel discorso introduttivo l'imperatore così si esprime:

La nostra santissima e cattolica Chiesa, dice egli, anticamente conveniva in unica comunione con la Chiesa di Roma e con gli altri patriarchi e il nome del Papa era iscritto nei sacri dittici. Da molto tempo, però, si è verificato uno scisma tra le Chiese e il nome del Papa non viene proclamato con gli altri patriarchi, cosa che si è mantenuta sino ad oggi.

Quindi l'imperatore riferisce all'assemblea che il papa Urbano II gli aveva inviato un messaggio in cui chiedeva «pace e concordia e la reintro-

Knowledge, London 1947, 149; F. DÖLGER, *Byzanz und das Abendland vor den Kreuzzüge*, in *Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche (Roma, 4-11 sett. 1955)*, vol. III, Sansoni, Firenze 1955, 84-86.

¹⁸ Cf. D.M. NICOL, *Byzantium and Papacy in the Eleventh Century*, in «The Journal of Ecclesiastical History» 13 (1962) 1-20.

¹⁹ Cf. GAUFREDUS MALATERRA, *De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae Comitis et Roberti Guiscardi Ducis fratris eius*, ed. E. PONTIERI, in L.A. MURATORI, *Rerum Italicarum Scriptores*, V, I, N. Zanichelli, Bologna 1928, VI, 13: 92-93 (cf. PL 149, 1192), 92.

²⁰ Cf. W. HOLTZMANN, *Die Unionsverhandlungen zwischen Kaiser Alexios I. und Papst Urban II. im Jahre 1089*, in «Byzantinische Zeitschrift» 28 (1928) 38-67. Gli stessi documenti sono pubblicati nella raccolta di articoli ID., *Beiträge zur Reichs- und Papstgeschichte des hohen Mittelalters*, Röhrscheid, Bonn 1957, 51-105. Per i commenti di questi testi cf. SPITERIS, *La critica bizantina*, 27-32.

duzione» del suo nome nei dittici; ora, continua egli, «poiché la Chiesa di Roma non è stata separata dalla nostra comunione con una decisione sinodale ma, al contrario, sembra, il nome del Papa viene taciuto ingiustamente», e poiché egli, in quanto imperatore, deve lottare per la pace, ha convocato i patriarchi di Costantinopoli e di Antiochia e la «synodus endemusa». Alessio qui enumera i partecipanti: fra gli altri sono presenti i metropolitani di Anchira, Laodicea, Atene, Creta e Russia.²¹ A questi metropolitani, rappresentanti l'Oriente intero, l'imperatore, dopo aver fatto presente la lettera del Papa, domanda di essere informato

se il fatto che il nome del Papa non è riportato nei dittici è dovuto a una decisione scritta (conservata anche nella nostra santissima e grande Chiesa)²² decretante la separazione della Chiesa di Roma da noi. I prelati hanno fatto presente che tali (decisioni scritte) non esistono, infatti non si oppongono differenze tali tra la nostra Chiesa e quella dei latini da causare una separazione canonica. L'eliminazione del nome del Papa dai dittici è avvenuta già da molto tempo e si è trasmessa sino a noi.

L'imperatore conclude:

La mia maestà, poiché non ha trovato niente che separi le Chiese, ha creduto giusto che si ridia al Papa l'antico privilegio della commemorazione e che si discutano e si risolvano tutti gli altri dubbi, poiché non è legale né canonica la soppressione del nome del Papa dalla commemorazione insieme con gli altri santissimi patriarchi prima che intervenga una condanna canonica. La mia maestà, quindi, ha giudicato queste decisioni non in armonia coi divini e sacri canoni.²³

I prelati tuttavia non sono disposti a permettere la commemorazione del Papa prima che siano regolate le questioni canoniche. L'imperatore, però, era d'opinione contraria: «bisognava prima che si ridesse l'onore al Papa come era nei tempi antichi», e quindi si discutessero le questioni canoniche pendenti. A questo punto il Sinodo fa accenno ad un altro fatto che denota la comunione tra i cinque patriarchi: «Lettera di raccomandazione» o «sinodale» o di «intronizzazione». Infatti, il documento continua:

²¹ Il metropolita di Russia sarebbe Giovanni III di Kiev, successore di Giovanni II. Cf. HOLTZMANN, *Die Unionsverhandlungen*, 41.

²² Si tratta degli archivi di Santa Sofia.

²³ Per i testi cf. SPITERIS, *La critica bizantina*, 30-31.

Tutti i prelati, allora, hanno deciso in comune con noi che, secondo l'antico e costante uso ecclesiastico, il Papa mandasse alla nostra Chiesa la sua *lettera di raccomandazione* in cui si esprime la comunione nella fede con gli altri patriarchi.

Immediatamente, dopo l'elezione del Papa e degli altri quattro patriarchi di Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme, si mandava ai quattro patriarchi una lettera in cui il nuovo eletto faceva una professione di fede redatta nel Sinodo che presiedeva l'elezione, perciò chiamata anche «sinodica». Se la fede professata era quella conferme ai Concili, allora si inseriva il nome dell'eletto nei dittici e si viveva la comunione tra i patriarchi.²⁴ Che questo uso non fosse dimenticato a Roma è testimoniato dall'antipapa Guiberto di Ravenna (Clemente III), una creatura di Enrico IV. Questi, nel mese di maggio e di giugno, tiene a Roma un Concilio d'ispirazione riformatrice per condannare la simonia e il nicolaismo.²⁵ Aveva capito, però, che la sua opera riformatrice non era sufficiente da sola a far rinforzare la sua posizione nella cristianità tutt'intera. Perciò, ai primi mesi del 1089, aveva mandato, non a uno dei patriarchi d'Oriente, ma a Giovanni II metropolita di Kiev, una lettera sinodica portata da una delegazione allo scopo di farsi riconoscere anche dalla Chiesa russa e di fortificare la sua posizione.²⁶ Il metropolita Giovanni di Kiev così risponde alla lettera sinodica dell'antipapa Clemente III, creduto vero papa:

Abbiamo ricevuto con gioia il tuo amore nel Signore, o autentico uomo di Dio e degno della cattedra e della vocazione apostolica. Anche se lontano da te, assiso nella nostra povertà e umiltà, sulle ali dell'amore arrivo sino a te e mi rivolgo a te con sincerità e amore e spiritualmente prego per te. Ho

²⁴ Cf. L. BREHIER, *Avant la séparation du XI^e siècle*, in «Istina» 3 (1959) 354. Secondo lo stesso autore (p. 355) l'ultimo esempio di una «synodica» di un Papa a un patriarca orientale è costituito dalla lettera di Leone IX al patriarca Pietro d'Antiochia. Si ignora invece chi fu l'ultimo Papa a inviare a Costantinopoli la lettera d'intronizzazione. Quanto all'ultimo patriarca di Costantinopoli che ha spedito la sua a Roma si pensa che sia Sisinnius nel 996. Cf. J. DARROUZÈS, *Epistoliers byzantins du X^e siècle*, Institut français d'études byzantines, Paris 1960, 42.

²⁵ Sull'attività di quest'antipapa cf. O. KOEHNKE, *Wibert von Ravenna*, Veit, Leipzig 1888; P. KEHR, *Zur Geschichte Wiberts von Ravenna (Clemens 111.)*, in «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften» (Phil.hist. Klasse, de Gruyter, Berlin) XLII (1921) 355-368, 973-988.

²⁶ Per il contesto e i testi tradotti: SPITERIS, *La critica bizantina*, 38-44.

ricevuto da te gli insegnamenti della nostra fede ortodossa e irreprensibile e li ritengo come divini.²⁷

(Io credo a tutto ciò) basandomi anche sulla testimonianza del santo, venerabile e virtuoso vescovo legato di vostra santità. Poiché a noi sembra che voi siate un vero Pontefice, eletto da Dio [...], io l'ultimo di tutti, vi saluto e vi stringo il sacro capo e faccio voti perché sia colmato di felicità e sempre assistito dalla protezione divina.²⁸

Come si può constatare, ancora lo scisma non è radicato tra le Chiese dell'Oriente e dell'Occidente e ancora «funziona» quella forma di sinodalità vissuta nella comunione dei cinque patriarchi. Una delle più belle immagini della comunione tra i cinque patriarchi, la troviamo in una lettera che il patriarca Giovanni Camateros inviò al papa Innocenzo III, qualche anno prima che assistesse alla presa e il saccheggio di Costantinopoli dai crociati (13 aprile 1204). Questi ha dovuto assistere a tutte le atrocità inumane commesse dai crociati nella città di Costantino.²⁹ Quindi insieme agli altri, che hanno avuto il tempo, anche lui ha dovuto scappare per mettersi in salvo. Il cronista bizantino Niceta Coniate, testimone oculare degli orrori, così descrive la fuga del patriarca:

Ci precedeva il nostro ecumenico sommo pastore, senza bisaccia, senza oro addosso, senza bastone, senza sandali, indossava la sola tunica.³⁰

Questi nel 1200, rispondendo al papa Innocenzo III che in una serie di lettere in cui «tutta l'argomentazione del Papa si fonda sul fatto che esiste una sola Chiesa fondata su Cristo e su Pietro, cioè sull'istituzione papale»,³¹ per indicare l'«armonia» che dovrebbe esistere tra i patriarchi, scrive:

Così succede anche d'una melodia musicale, ove per eseguirla si usano diverse corde, le quali tutte insieme formano dei suoni armonici e melodici; le diverse note sono composte da suoni alti, meno alti, medi o con altre denominazioni. Ora nessuno può pensare che una corda comprenda in sé le altre, ma ognuna emana un suono insieme alle altre e insieme si accorda nell'armonia. Così dalla totalità delle note viene composta una melodia

²⁷ Da queste parole è evidente che l'antipapa Clemente aveva scritto una lettera sinodica in cui esponeva la sua fede. A Roma non si era dimenticato totalmente l'antico uso della lettera in cui i Papi esprimevano la loro professione di fede!

²⁸ Cf. SPITERIS, *La critica bizantina*, 39.

²⁹ Cf. *Nicetae Choniatae Historia*, éd. J.L. VAN DIETEN, 2 vols., de Gruyter, Berlin - Nueva York, 1975, 757-763.

³⁰ *Ibid.*, 784.

³¹ Y. CONGAR, *Désunion et Affrontement*, in «Istina» 2 (1968) 140.

che colpisce l'orecchio col suo bel ritmo. Così anche noi che presiediamo i grandi troni patriarcali siamo percorsi dal plectro dello Spirito Santo e trasmettiamo ai nostri sudditi la melodia della salvezza.³²

È vero che i bizantini dal secolo XII in poi usarono la pentarchia contro la «monarchia Petri»,³³ come è vero ugualmente la tendenza allora di Roma ad assorbire in sé gli altri patriarcati. Scrive a proposito Vittorio Peri:

La soluzione ecclesiologica occidentale finì per interpretare teologicamente la pentarchia come un'effettiva monarchia papale, riducendo a titolo d'onore ecclesiastico, concesso dal Papa romano, la compresenza degli altri membri tradizionali, per concludere che un solo patriarca, quello d'Occidente, in sostanza compendia e costituiva di diritto la pentarchia. Inutile dire che tale visione non trova alcun suffragio concreto e storico nelle definizioni e nel funzionamento del Direttivo patriarcale della Chiesa «cattolica» del primo millennio. In quel periodo i vescovi di Roma si sono autocompresi, denominati e comportati come Patriarchi d'Occidente.³⁴

Siamo convinti che la pentarchia in Occidente non abbia giocato lo stesso ruolo che in Oriente e che, inoltre, oggi la situazione geopolitica delle grandi sedi episcopali è cambiata radicalmente da quella che ha cambiato la pentarchia ai tempi di Giustiniano. Tuttavia, non si può ignorare l'antichissima l'istituzione della sinodalità come era vissuta nella forma della pentarchia nel primo millennio in cui Roma non era esclusa anzi occupava il primo posto. Perciò non sarebbe senza senso, per i nostri fratelli cristiani d'Oriente, se papa Francesco – abituato a gesti profetici – reinserisse nell'*Annuario Pontificio* l'antico titolo: il Papa «Patriarca d'Occidente». È il suo giusto posto tra fratelli che deve «confermare» (Lc 22,32).

³² Per il testo cf. SPITERIS, *La critica bizantina*, 270. Quest'ultima è una delle più belle illustrazioni della pentarchia e, a nostra conoscenza, nuova nella presente applicazione. Però il paragone dell'uomo come una cetra che risuona sotto le mani dell'artista divino è classico. Così, per es., CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protrep.*, I, 5 (*Sources chrétiennes*, 2), Paris 1949, 57-58; IGNAZIO D'ANTIOCHIA, *Lett. agli Efes.*, IV, 1 (*Sources Chrétiennes*, 10), Paris 1951, 73. Ignazio usa questo paragone per affermare l'unità della Chiesa, dove tutte le membra devono essere accordate come le corde di una cetra. Cf. G. BARDY, *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles*, Bloud & Gay, Paris 1935, 99. Giovanni Camateros usa invece questo paragone per affermare l'uguaglianza nell'unità e nell'armonia, dei cinque patriarchi.

³³ Cf. SPITERIS, *La critica bizantina*, 306-307.

³⁴ V. PERI, *Sinodi, patriarcati e primato romano dal primo al terzo millennio*, in A. ACERBI (ed.), *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica. Atti del Colloquio, Milano, 16-18 aprile 1998*, Vita e Pensiero, Milano 1999, 80. 82.

UNO SGUARDO LITURGICO ALL'EVANGELII GAUDIUM

ALESSANDRO TONIOLO

PATH 13 (2014) 507-514

L'esortazione apostolica di papa Francesco *Evangelii gaudium* (EG), pubblicata a chiusura dell'anno della fede il 24 novembre 2013, è un documento di 220 pagine, non includendo gli indici, diviso in 5 capitoli e 288 paragrafi, che tratta il tema dell'annuncio del vangelo al mondo contemporaneo.¹

1. L'antefatto: il Sinodo

L'*Evangelii gaudium* comprende il contributo del Sinodo sull'argomento *La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede*, svoltosi in Vaticano dal 7 al 28 ottobre 2012, anche se non porta l'intitolazione «post-sinodale», perché, come dice il Sommo Pontefice:

Ho accettato con piacere l'invito dei padri sinodali di redigere questa esortazione. Nel farlo, raccolgo la ricchezza dei lavori del Sinodo. Ho consultato anche diverse persone, e intendo inoltre esprimere le preoccupazioni che mi muovono in questo momento concreto dell'opera evangelizzatrice della Chiesa. Sono innumerevoli i temi connessi all'evangelizzazione nel mondo attuale che qui si potrebbero sviluppare. Ma ho rinunciato a trattare in modo particolareggiato queste molteplici questioni che devono essere oggetto di studio e di attento approfondimento. Non credo neppure che si

¹ Una sintesi ampia del documento si trova in: http://it.radiovaticana.va/news/2013/11/26/sintesi_ampia_dellevangelii_gaudium/it1-749987. Il testo è riportato in formato *html*, quindi facilmente accessibile, nel sito del Vaticano: http://www.vatican.va/holy_father/francesco/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_it.html.

debba attendere dal magistero papale una parola definitiva o completa su tutte le questioni che riguardano la Chiesa e il mondo. Non è opportuno che il Papa sostituisca gli episcopati locali nel discernimento di tutte le problematiche che si prospettano nei loro territori. In questo senso, avverto la necessità di procedere in una salutare «decentralizzazione» (EG 16).

2. I destinatari

Il citato EG 16 esprime anche l'intenzione del documento; ma chi sono i destinatari dell'esortazione? I vescovi, i presbiteri, i diaconi, le persone consacrate e i fedeli laici che si apprestano al difficile compito concreto di agire nel cammino dell'opera evangelizzatrice della Chiesa:

In questa esortazione desidero indirizzarmi ai fedeli cristiani, per invitarli a una nuova tappa evangelizzatrice marcata da questa gioia e indicare vie per il cammino della Chiesa nei prossimi anni (EG 1).

3. I capitoli del documento

Tratteggiamo le linee dei capitoli.

– Il primo capitolo interpreta il volto di una Chiesa «missionaria» e *in uscita* come il cammino del Padre verso il Figlio prodigo (EG 19-49).

– Il secondo capitolo riflette articolatamente sulla «crisi dell'impegno comunitario», delineando le sfide culturali che attendono l'opera di evangelizzazione (EG 50-109).

– Il terzo capitolo tratta dell'«annuncio del vangelo», compito di tutta la Chiesa e di tutti nella Chiesa, con un'attenzione particolare all'omelia, alla catechesi kerygmatica e mistagogica (EG 110-175).

– Il quarto capitolo è dedicato alla «dimensione sociale dell'evangelizzazione» (EG 176-258).

– Il quinto capitolo spiega cosa s'intenda con nuova evangelizzazione nello Spirito, aprendo alla speranza, invocando la Beata Vergine Maria con le parole del testo dell'apparizione di Tepeyac (Città del Messico) rivolte a san Juan Diego (EG 259-288).

La lettura delle note non presenta alcun riferimento a documenti liturgici del magistero. Non è quindi un testo rivolto né nell'intenzione né nella destinazione alla liturgia o a chi di questa di deve occupare in prima

persona. Se Romano Guardini in documenti precedenti a papa Francesco veniva citato per riflessioni liturgiche, in questo testo viene menzionato per il modello utile a valutare storicamente un'epoca (EG 224).

4. E la liturgia?

Possiamo porre la domanda: *La liturgia è parte attiva della nuova evangelizzazione?* La risposta dell'esortazione apostolica è interessante e molto bella.

Se bisogna *prendere l'iniziativa, coinvolgersi, accompagnare, fruttificare e festeggiare*, la liturgia realizza quest'ultima parte attiva: è la festa che esprime la gioia dell'evangelizzazione, perché l'evangelizzazione gioiosa si fa bellezza nella liturgia:

La comunità evangelizzatrice gioiosa sa sempre «festeggiare». Celebra e festeggia ogni piccola vittoria, ogni passo avanti nell'evangelizzazione. L'evangelizzazione gioiosa si fa bellezza nella liturgia in mezzo all'esigenza quotidiana di far progredire il bene. La Chiesa evangelizza e si evangelizza con la bellezza della liturgia, la quale è anche celebrazione dell'attività evangelizzatrice e fonte di un rinnovato impulso a donarsi (EG 24).

Non possiamo non notare come la festa sia indicata come necessaria per dar senso alla quotidianità e come ogni atto liturgico abbia una funzione attiva (evangelizza) e al contempo riflessiva (si evangelizza).

Si accenna, poi, al rapporto tra bellezza e liturgia, un tema molto caro a Benedetto XVI. E questa relazione, anche se non è orientata alla liturgia, è ripresa e rimarcata in EG 167 per indicare come debba trasparire il legame stretto tra verità bontà e bellezza, oscurato a volte dall'incoraggiamento di un relativismo estetico:

È bene che ogni catechesi presti una speciale attenzione alla «via della bellezza» (*via pulchritudinis*). Annunciare Cristo significa mostrare che credere in lui e seguirlo non è solamente una cosa vera e giusta, ma anche bella, capace di colmare la vita di un nuovo splendore e di una gioia profonda, anche in mezzo alle prove. In questa prospettiva, tutte le espressioni di autentica bellezza possono essere riconosciute come un sentiero che aiuta a incontrarsi con il Signore Gesù. Non si tratta di fomentare un relativismo estetico, che possa oscurare il legame inseparabile tra verità, bontà e bellezza, ma di recuperare la stima della bellezza per poter giungere al cuore umano e far risplendere in esso la verità e la bontà del Risorto. [...] Bisogna avere il coraggio di trovare i nuovi segni, i

nuovi simboli, una nuova carne per la trasmissione della Parola, le diverse forme di bellezza che si manifestano in vari ambiti culturali, e comprese quelle modalità non convenzionali di bellezza, che possono essere poco significative per gli evangelizzatori, ma che sono diventate particolarmente attraenti per gli altri (EG 167).

Un passo, che tocca tangenzialmente a mo' di proverbio due tempi dell'anno liturgico, richiama fortemente la gioia intrinseca al modo di relazionarci in ogni atto di evangelizzazione oltre che in ogni momento celebrativo: «Ci sono cristiani che sembrano avere uno stile di Quaresima senza Pasqua» (EG 6).

Un altro polo estremo da evitare anche nelle celebrazioni liturgiche è che la

oscura mondanità si manifesta in molti atteggiamenti apparentemente opposti ma con la stessa pretesa di «dominare lo spazio della Chiesa». In alcuni si nota una cura ostentata della liturgia, della dottrina e del prestigio della Chiesa, ma senza che li preoccupi il reale inserimento del vangelo nel popolo di Dio e nei bisogni concreti della storia (EG 95).

5. Diversi paragrafi sull'omelia

Il tema dell'omelia² è anticipata da una considerazione particolare di proporzione sui temi dell'anno liturgico:

Per esempio, se un parroco durante un anno liturgico parla dieci volte sulla temperanza e solo due o tre volte sulla carità o sulla giustizia, si produce una sproporzione, per cui quelle che vengono oscurate sono precisamente quelle virtù che dovrebbero essere più presenti nella predicazione e nella catechesi. Lo stesso succede quando si parla più della legge che della grazia, più della Chiesa che di Gesù Cristo, più del Papa che della parola di Dio (EG 38).

Il Papa si sofferma per diversi paragrafi «con una certa meticolosità, sull'omelia e la sua preparazione, perché molti sono i reclami in relazione a questo importante ministero e non possiamo chiudere le orecchie» (EG 135). Ricordando che non si tratta di un momento di meditazione e di catechesi, ma di *dialogo di Dio col suo popolo* fa riecheggiare il richiamo

² L'omelia è inserita nel terzo capitolo che titola: *L'annuncio del vangelo* e viene trattata specificamente nei nn. 135-144, ma non basta; dal n. 145 al n. 159 si parla di preparazione della predicazione per un totale, quindi, di 25 paragrafi: quasi un decimo dell'esorizzazione stessa.

all'odore delle pecore che deve impregnare il pastore: «Chi predica deve riconoscere il cuore della sua comunità per cercare dov'è vivo e ardente il desiderio di Dio» (137). È il cuore che deve essere toccato, infatti «l'omelia non può essere uno spettacolo di intrattenimento [...] deve essere breve ed evitare di sembrare una conferenza o una lezione» perché se «si prolunga troppo danneggia due caratteristiche della celebrazione liturgica: l'armonia fra le sue parti e il suo ritmo» (EG 138). Predicando al popolo come una madre che parla al suo figlio (EG 139) dalla bocca dell'omileta devono uscire «parole che fanno ardere i cuori», rifuggendo da una «predicazione puramente moralista e indottrinante» in modo che il cuore del popolo «aperto alla speranza di una pratica gioiosa e possibile dell'amore che gli è stato annunciato, sente che ogni parola della Scrittura è anzitutto dono, prima che esigenza» (EG 142).

«La preparazione della predicazione è un compito così importante che conviene dedicarle un tempo prolungato di studio, preghiera, riflessione», rinunciando anche «ad altri impegni, pur importanti». «Un predicatore che non si prepara non è "spirituale", è disonesto e irresponsabile verso i doni che ha ricevuto» (EG 145). A fondamento ci deve essere tutta l'attenzione al testo biblico, perché così si esercita il culto della verità, richiesta d'amore. Non è sufficiente, infatti, una conoscenza linguistica o esegetica, «occorre accostare la Parola con cuore docile e orante, perché essa penetri nei suoi pensieri e sentimenti e generi in lui una mentalità nuova» (EG 149) e per questo deve essere «all'interno di un momento di preghiera per permetterle di illuminarci e rinnovarci» (EG 152). «Una buona omelia [...] deve contenere "un'idea, un sentimento, un'immagine"» (EG 157). «Altra caratteristica è il linguaggio positivo. Non dice tanto quello che non si deve fare, ma piuttosto propone quello che possiamo fare meglio». «Una predicazione positiva offre sempre speranza, orienta verso il futuro, non ci lascia prigionieri della negatività» (EG 159).

6. Pietà popolare, luogo teologico di interesse liturgico³

Un'attenta riflessione indiretta ma fondamentale per il linguaggio liturgico riguarda l'uso dell'aggettivo *popolare* unito soprattutto al termine

³ «Rivista Liturgica» dedica un fascicolo per la disanima del tema sulla scia del *Direttorio su pietà popolare e liturgia*, edito nell'anno 2002 dalla Congregazione per il culto divino e la

pietà. In un contributo delle prime suggestive Settimane di studio dell'Associazione dei professori e cultori di liturgia (APL) Luigi Sartori scriveva:

Anche i liturgisti – come si diceva sopra – sono impegnati ad andare più in là del puro aspetto eucaristico, apologetico, documentaristico, positivo-storico sulle fonti e sui testi; devono affrontare il problema ermeneutico, anche nel senso della «demitizzazione» e della «ri-creazione». Si diceva, però, comunemente: la fede coinvolta nella celebrazione liturgica è quella della base del «popolo di Dio», quella più normale, ingenua, acritica, *popolare appunto nel senso sociologico del termine*. Per questo la liturgia può essere meno attenta ai problemi della demitizzazione, avvertiti dalla *mentalità colta*, ove il senso critico si è culturalmente sviluppato.⁴

Ma l'esortazione apostolica non si ferma a questo primo livello di considerazioni perché l'attenzione deve focalizzarsi sull'aspetto particolare che specifica l'aggettivo «popolare», la *pietà*, fino a considerarla un vero e proprio luogo teologico, intrinsecamente connesso al processo d'inculturazione. Viene sottolineato l'andamento continuamente creativo del popolo nel quale il vangelo si è inculturato, stimolo per una liturgia che vorrebbe essere spesso e volentieri da taluni immutabile:

Allo stesso modo, possiamo pensare che i diversi popoli nei quali è stato inculturato il vangelo sono soggetti collettivi attivi, operatori dell'evangelizzazione. Questo si verifica perché ogni popolo è il creatore della propria cultura e il protagonista della propria storia. La cultura è qualcosa di dinamico, che un popolo ricrea costantemente, e ogni generazione trasmette alla seguente un complesso di atteggiamenti relativi alle diverse situazioni esistenziali, che questa deve rielaborare di fronte alle proprie sfide. L'essere umano «è insieme figlio e padre della cultura in cui è immerso». Quando in un popolo si è inculturato il vangelo, nel suo processo di trasmissione culturale trasmette anche la fede in modi sempre nuovi; da qui l'importanza dell'evangelizzazione intesa come inculturazione. Ciascuna porzione del popolo di Dio, traducendo nella propria vita il dono di Dio secondo

disciplina dei sacramenti, ed è il n. 6 del 2002 dal titolo: *Facciamo il punto sulla pietà popolare?*. Quattro studi e quattro note che marciano sia la continuità come il superamento delle tesi ancora riduzionistiche espresse negli Atti della Settimana di studio dell'Associazione Professori e Cultori di Liturgia nel 1978. Un ulteriore contributo interessante è quello di C. WIDMANN, *Rito e pietà popolare*, in «Rivista Liturgica» 1 (2011) 109-110, fascicolo dal titolo: *Psicologia e culto*.

⁴ L. SARTORI, *Teologia e liturgia*, in *Teologia e liturgia. Rapporti interdisciplinari e metodologici. Atti della II Settimana di studio, Camaldoli 4-8 settembre 1973*, EDB, Bologna 1974, 30.

il proprio genio, offre testimonianza alla fede ricevuta e la arricchisce con nuove espressioni che sono eloquenti. Si può dire che «il popolo evangelizza continuamente sé stesso». Qui riveste importanza la pietà popolare, autentica espressione dell'azione missionaria spontanea del Popolo di Dio. Si tratta di una realtà in permanente sviluppo, dove lo Spirito Santo è il protagonista (EG 122).

Per comprendere l'assemblea celebrante il presbitero non può non coglierne l'anima che si esprime nella religiosità popolare:

Nella pietà popolare si può cogliere la modalità in cui la fede ricevuta si è incarnata in una cultura e continua a trasmettersi. In alcuni momenti guardata con sfiducia, è stata oggetto di rivalutazione nei decenni posteriori al Concilio. È stato Paolo VI nella sua Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* a dare un impulso decisivo in tal senso. Egli vi spiega che la pietà popolare «manifesta una sete di Dio che solo i semplici e i poveri possono conoscere» e che «rende capaci di generosità e di sacrificio fino all'eroismo, quando si tratta di manifestare la fede». Più vicino ai nostri giorni, Benedetto XVI, in America Latina, ha segnalato che si tratta di un «prezioso tesoro della Chiesa cattolica» e che in essa «appare l'anima dei popoli latinoamericani» (EG 123).

Sarebbe come rifiutare l'azione dello Spirito, tesa a un continuo rinnovamento:

Nella pietà popolare, poiché è frutto del vangelo inculturato, è sottesa una forza attivamente evangelizzatrice che non possiamo sottovalutare: sarebbe come disconoscere l'opera dello Spirito Santo. Piuttosto, siamo chiamati a incoraggiarla e a rafforzarla per approfondire il processo di inculturazione che è una realtà mai terminata. Le espressioni della pietà popolare hanno molto da insegnarci e, per chi è in grado di leggerle, sono un *luogo teologico* a cui dobbiamo prestare attenzione, particolarmente nel momento in cui pensiamo alla nuova evangelizzazione (EG 126).

7. Un cenno all'iniziazione mistagogica

Un'ultima considerazione ci introduce a un tema affrontato negli incontri dell'APL: l'iniziazione mistagogica⁵, che è rimasta quasi al margine

⁵ «Rivista Liturgica» dedica dodici articoli al tema sparsi in diverse annate, a partire dal saggio di S. MARSILI *La liturgia, mistagogia e culmine della preghiera cristiana*, in «Rivista Liturgica» LXV (2/1978) 184-191.

dell'attività pastorale senza fruttuosi risultati, data l'errata distinzione tra momento catechistico e momento celebrativo, non comprendendo che la celebrazione è la miglior catechesi, come sottolineato dall'espressione di Benedetto XVI al n. 64 dell'Esortazione apostolica post-sinodale *Sacramentum caritatis*: «La miglior catechesi sull'Eucaristia è la stessa Eucaristia ben celebrata»:

Iniziazione *mistagogica*, che significa essenzialmente due cose: la necessaria progressività dell'esperienza formativa in cui interviene tutta la comunità e una rinnovata valorizzazione dei segni liturgici dell'iniziazione cristiana. Molti manuali e molte pianificazioni non si sono ancora lasciati interpellare dalla necessità di un rinnovamento mistagogico, che potrebbe assumere forme molto diverse in accordo con il discernimento di ogni comunità educativa (EG 166).

La mistagogia non è, quindi, solo l'ultimo tempo dell'iniziazione, come precisa il n. 37 del Rito *dell'iniziazione cristiana degli adulti*, ma il "luogo" e il tempo in cui i segni liturgici sono rinnovati nel loro valore in un progressivo cammino formativo esperienziale che deve coinvolgere tutta la comunità.

Anche se l'*Evangelii gaudium* è indirizzata specificamente ai fedeli cristiani, per invitarli a una nuova tappa evangelizzatrice marcata dalla gioia, e indicare vie per il cammino della Chiesa nei prossimi anni e non si tratta di un documento rivolto ai cultori della liturgia, pensiamo di aver intravisto stimoli e indicazioni che possono far riflettere i liturgisti soprattutto nei momenti celebrativi, in cui la Parola deve essere comunicata al fine di muovere il cuore dell'assemblea, popolo di Dio in cammino verso la casa del Padre nell'azione continua creatrice e rinnovatrice dello Spirito.

Abstract

L'esortazione apostolica di papa Francesco Evangelii gaudium è indirizzata specificamente ai fedeli cristiani, per invitarli a una nuova tappa evangelizzatrice, marcata dalla gioia; non si tratta, quindi, di un documento rivolto specificamente ai cultori della liturgia. All'interno del documento si trovano, però, stimoli e indicazioni che possono far riflettere i liturgisti soprattutto sui temi dell'omelia, meticolosamente e diffusamente trattato, e della pietà popolare, indicato come luogo teologico da prendere in seria considerazione.

**LA FAMIGLIA CRISTIANA
NEI PROCESSI DI NUOVA EVANGELIZZAZIONE:
TRA MATRIMONIO CRISTIANO
E NUOVE FORME DI VITA FAMILIARE**

VALERIA TRAPANI

PATH 13 (2014) 515-522

1. La famiglia: sfida culturale del nostro tempo

Il tema della famiglia sembra fare appena capolino nell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (EG) con una considerazione breve ma alquanto significativa; eppure è un tema tanto caro a papa Francesco, al punto che ha convocato un Sinodo straordinario sulla famiglia nell'ottobre del 2014 (*Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione*) e un Sinodo generale ordinario nell'ottobre del 2015 (*Gesù Cristo rivela il mistero e la vocazione della famiglia*).

Nelle poche righe che il Pontefice dedica all'argomento nell'*Evangelii gaudium* – oggetto e spunto di riflessione nel seguente contributo – sono racchiuse delle affermazioni di capitale importanza in ordine al ruolo della famiglia cristiana nella società contemporanea, unitamente a numerosi stimoli alla riflessione sul suo compito evangelizzante:

La famiglia attraversa una crisi culturale profonda, come tutte le comunità e i legami sociali. Nel caso della famiglia, la fragilità dei legami diventa particolarmente grave perché si tratta della cellula fondamentale della società, del luogo dove si impara a convivere nella differenza e ad appartenere ad altri e dove i genitori trasmettono la fede ai figli. Il matrimonio tende a essere visto come una mera forma di gratificazione affettiva che può costituirsi in qualsiasi modo e modificarsi secondo la sensibilità di ognuno.

Ma il contributo indispensabile del matrimonio alla società supera il livello dell'emotività e delle necessità contingenti della coppia. Come insegnano i vescovi francesi, non nasce «dal sentimento amoroso, effimero per definizione, ma dalla profondità dell'impegno assunto dagli sposi che accettano di entrare in una comunione di vita totale» (EG 66).

Se dunque, almeno rispetto all'economia globale di sviluppo del documento, l'esortazione sembra non ponga in primo piano la famiglia quale soggetto e oggetto dell'evangelizzazione, in realtà ne mette a tema la trattazione in modo pertinente e lucido lasciando emergere la programmaticità delle affermazioni a riguardo, in funzione della trattazione più ampia rimandata al Sinodo.

Offriremo, pertanto, in questa sede alcune considerazioni a partire dal pensiero di Francesco rispetto al tema della famiglia, che svilupperemo facendo riferimento alla liturgia del Matrimonio, inquadrando il sacramento anzitutto nel contesto prossimo di collocazione dell'esortazione, che vede EG 66 situato tra le sfide culturali che il nostro tempo pone rispetto al processo di evangelizzazione. Una tale opportuna collocazione dice infatti tanto la problematicità del tema, quanto la sua attualità e ci obbliga ad accostare alla trattazione della famiglia cristiana tradizionalmente intesa, anche l'osservazione di quelle nuove forme di vita familiare, che si stanno configurando nella società odierna. La stessa esortazione apostolica, infatti, nell'affermare che la famiglia attraversa «una crisi culturale profonda» (cf. EG 66) pare non escludere la possibilità di nuove forme di vita familiare, che da tale crisi inevitabilmente scaturiscono, e ciò giustifica e avvalorava l'idea che la trattazione del tema della famiglia nei processi di evangelizzazione costituisca una sfida culturale per il nostro tempo.

Il modo in cui si sviluppa EG 66, inoltre, pare ricalcare da vicino, e senz'altro si pone in relazione a EG 14, che individua tre ambiti di evangelizzazione: *a)* la pastorale ordinaria, che si rivolge a quanti sono parte attiva della comunità ecclesiale; *b)* l'ambito «delle persone battezzate che però non vivono le esigenze del battesimo»; *c)* l'ambito di coloro che rifiutano o non conoscono Cristo.

Anche in relazione alle realtà legate all'istituto familiare è possibile ritrovare questi tre differenti ambiti, e papa Francesco in EG 66, pur rivolgendosi a tutte e tre le situazioni, sembra maggiormente preoccupato del secondo e del terzo gruppo, nei quali, per via della mancanza di un'opzione fondamentale di fede, è più probabile che si verifichi quella «fragilità di

legami» (cf. EG 66), che è propria della società contemporanea e che sta inevitabilmente modificando la fisionomia attuale della famiglia.

La sfida di cui parla, dunque, il Pontefice risiede nella possibilità di restituire alla famiglia, che è «cellula fondamentale della società», il suo ruolo positivo e propositivo in ordine alla diffusione del vangelo, non solo tra le mura domestiche, ma soprattutto nelle relazioni con il mondo esterno al nucleo familiare stretto.

La famiglia in se stessa rappresenta, infatti, una sfida, con le sue continue sollecitazioni rispetto alle relazioni interpersonali, sia di coppia, che tra genitori e figli; relazioni che sono in continuo divenire, mosse dal dualismo pericoloso di un'affermazione di autonomia del singolo propugnata con forza dalla società moderna e la fragilità di un io incapace di badare a se stesso perché troppo condizionato da logiche di mercato, *cliché* socio-culturali e nuove fragilità umane. Accade così sempre più spesso che la famiglia sia soggetta a crisi interne che ne sfaldano la fisionomia tradizionale, facendo sovente del matrimonio «una mera forma di gratificazione affettiva, che può costituirsi in qualsiasi modo e modificarsi secondo la sensibilità di ognuno» (cf. EG 66).

Di fronte a questo quadro composito, papa Francesco rilancia il matrimonio come via di stabilità e risposta sempre valida rispetto alle sfide che la famiglia oggi pone in atto e che alla famiglia vengono poste, in quanto il matrimonio costituisce un «contributo indispensabile» per la società.

2. Il matrimonio e la funzione evangelizzante della famiglia: a partire dalla *lex orandi*

Proveremo a dare di seguito una risposta efficace alle sfide della famiglia nella società odierna, argomentando liturgicamente, partendo dal presupposto che la ragion d'essere dell'identità evangelizzante e missionaria della famiglia, risieda nella realtà stessa del sacramento del Matrimonio, così come il rito del Matrimonio manifesta. L'affermazione di EG 66 del «contributo indispensabile del matrimonio alla società», infatti, dice una delle dimensioni proprie al sacramento del Matrimonio, che i testi eucologici dell'*Ordo celebrandi Matrimonium*¹ pongono in luce a più riprese.

¹ RITUALE ROMANUM ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II renovatum auctoritate Pauli PP. VI editum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum, *Ordo celebrandi Matrimonium. Editio typica altera*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1991 (OCM).

Si pensi alla prima prece di benedizione sugli sposi (OCM 74), che è anche la più antica poiché ci è testimoniata già nel Sacramentario Gregoriano² e con opportune modifiche è giunta a noi, nella quale al termine della sezione epicletica così preghiamo: «...Evangelii robore communiti, bonum Christi testimonium omnibus manifestent...».

Non diversamente nella terza prece (OCM 244), dove si chiede a Dio per gli sposi: «Tuos in mundo se testes ostendant».

Come anche, in modo più articolato, nella formula di benedizione a conclusione della celebrazione: «Caritatis Dei testes sitis in mundo, ut, quos afflicti et egeni benignos invenerint, in aeterna Dei tabernacula vos grati aliquando recipiant» (OCM 77).

Quest'ultimo testo orazionale, peraltro, accanto all'idea del ruolo evangelizzante della famiglia cristiana, pone quello della carità e della comunione ai beni celesti, collocando lo slancio missionario della coppia nell'orizzonte di una testimonianza di fede che si concretizza nella carità a quanti soffrono nel corpo e nello spirito (cf. *afflicti*), per ottenere la comunione di tutta l'umanità nel regno di Dio.

Numerosi sono poi i testi ecologici, come orazioni collette, e i testi biblici del Lezionario al rituale³ che fanno riferimento al medesimo tema, come anche i *Praenotanda*, su cui in questa sede non possiamo soffermarci.⁴

I pochi esempi che abbiamo riportato sono tuttavia sufficienti a esaltare il rapporto tra *lex orandi* e *lex vivendi*, ovvero tra liturgia e vita, e costitu-

² Libro liturgico falsamente attribuito a Papa Gregorio (590-604) ma probabilmente redatto poco dopo il suo pontificato. Cf. E. Lodi, La benedizione nuziale. Sua valenza teologico-liturgica, in «Rivista Liturgica» 79 (1992) 674-689; V. TRAPANI, La celebrazione del matrimonio cristiano, ed. Messaggero, Padova 2009, 31-46.

³ Degno di nota è il Lezionario dell'edizione adattata per la Chiesa in Italia (CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Rituale Romano* riformato a norma dei decreti del Concilio Vaticano II promulgato da Papa Paolo VI e riveduto da Papa Giovanni Paolo II. *Rito del Matrimonio*, LEV, Città del Vaticano 2004) che rispetto a OCM ha incrementato fortemente la presenza di testi che insistono sul tema dell'evangelizzazione e della missionarietà della famiglia.

⁴ Cf. R. CECOLIN, *Il Lezionario del nuovo Ordo Celebrandi Matrimonium. Alcune annotazioni di carattere biblico-liturgico*, in «Rivista Liturgica» 79 (1992) 635-658; M.A. NICOLA-CI, *Il Lezionario del Matrimonio: tematiche antropologiche e teologiche*, in P. SORCI (ed.), *La celebrazione del Matrimonio cristiano. Il nuovo rito nel contesto delle problematiche culturali e sociali*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2007, 77-102; S. MAGGIANI, *La seconda edizione del rito del Matrimonio: contenuti, motivazioni, prospettive*, in SORCI (ed.), *La celebrazione del Matrimonio*, 31-32.

iscono un invito per gli sposi a maturare la propria vocazione matrimoniale costruendola sulle solide fondamenta del sacramento celebrato.

Le linee teologiche poste in evidenza ci dicono che la natura missionaria della famiglia cristiana, la sua vocazione evangelizzante e la sua attitudine alla professione e testimonianza della fede sono dati costitutivi del Matrimonio, e non idee elaborate quasi a corollario del Matrimonio stesso o frutto di riflessioni morali passibili di interpretazioni soggettive. Essa riguarda la vita matrimoniale tanto *ad intra* – rapporto di coppia o genitori e figli – che *ad extra* – relazioni con altri familiari, vicini, conoscenti, colleghi di lavoro e società tutta –.

L'invito che EG 67 fa allora a riscoprire «una comunione che guarisca, promuova e rafforzi i legami interpersonali», trova nel Matrimonio sacramentale un terreno fertile per la crescita di solidi vincoli relazionali all'interno della famiglia cristiana, che fungano da base su cui costruire la missionarietà degli sposi, tanto rispetto all'educazione familiare che nel suo ruolo sociale. La coppia che celebra il Matrimonio cristiano, pertanto, se rimane fedele alla sua vocazione, ha, nelle parole di papa Francesco, una grande responsabilità nei processi di nuova evangelizzazione, che la vedono interagire con una società liquida,⁵ spesso incapace di riconoscere la validità e solidità della famiglia in genere, non solo di quella cristiana. Questa è invece costantemente chiamata a rinnovarsi in uno slancio missionario *ad extra* capace di testimoniare la scelta della vita in Cristo come opzione prioritaria dell'individuo nella comunità, necessaria e indispensabile per la costruzione di relazioni stabili, durature e capaci di dar voce all'amore che Dio riversa sugli uomini. Soltanto così la famiglia è prima cellula della società, e strumento di edificazione di quest'ultima.

3. Le nuove forme di vita familiare: studiare i segni dei tempi

Accanto al quadro di idealità, sopra descritto, sempre più spesso tuttavia fanno capolino altre e nuove forme di vita familiare, frutto di questa crisi dell'impianto familiare nella società odierna, o comunque inevitabile conseguenza della caducità di rapporti su cui si costruiscono oggi più in generale le relazioni interpersonali.

⁵ Cf sul tema il noto saggio di Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, Laterza, Roma - Bari 2002; ID., *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, Laterza, Roma - Bari 2006.

Nelle parole di papa Francesco quando afferma che «il matrimonio tende a essere visto come una mera forma di gratificazione affettiva che può costituirsi in qualsiasi modo e modificarsi secondo la sensibilità di ognuno», possiamo leggere appena una parte delle nuove forme di vita familiare oggi esistenti, le quali non più di rado sono assai distanti dall'essere assimilate almeno in forma paradigmatica al concetto antropologico di famiglia.⁶

E se la famiglia tradizionalmente intesa costituisce una sfida culturale, le nuove forme di vita familiare interpellano la Chiesa – sia come istituzione che come comunità (parrocchie, famiglie religiose, scuole cattoliche...) – in modo forte e insistente rispetto alla possibilità di creare percorsi di evangelizzazione adatti a tali nuove circostanze. Perché se è evidente la funzione evangelizzante della famiglia tradizionalmente intesa, insieme al suo bisogno di essere a sua volta oggetto di evangelizzazione, non è invece altrettanto acquisita l'idea che le nuove forme di vita affettiva riscontrabili oggi nella società contemporanea non possono e non devono rimanere fuori da questi processi di nuova evangelizzazione, e non soltanto in quanto destinatari della stessa.

La situazione è certamente complessa però, poiché nel caso della famiglia tradizionalmente intesa si è parlato di dimensione evangelizzante della famiglia come costitutiva dell'atto sacramentale del Matrimonio che la pone in essere, pur senza dimenticare che al contempo la famiglia cristiana è anche oggetto di evangelizzazione, mentre le nuove forme di vita familiare mancano di questo dato liturgico-sacramentale. La sfida in questo caso risiede allora in quella capacità di leggere e studiare i segni dei tempi, a cui il Papa invita tutte le comunità in EG 51, che, come il Concilio⁷ ci ha insegnato, si dovrebbe tradurre nella possibilità di tracciare percorsi di fede capaci di raggiungere tutte le realtà familiari presenti in un territorio ecclesiale. Proporre vie percorribili anche da chi è canonicamente fuori dalla

⁶ Al caso ormai diffuso di coppie separate che intraprendono nuove unioni si affiancano le cosiddette «famiglie allargate», le coppie omosessuali, le coppie di fatto, e qualunque altra forma di condivisione delle relazioni in cui affettività e sessualità convivono a volte faticosamente e assai spesso a scapito della prima.

⁷ Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965) (GS), n. 4: «... è dovere permanente della Chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del vangelo, così che, in un modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sul loro reciproco rapporto. Bisogna infatti conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo nonché le sue attese, le sue aspirazioni e la sua indole spesso drammatiche».

comunione ecclesiale è, a nostro avviso, un modo intelligente di «scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del vangelo» (GS 4).

Ancor più lungimirante, seppur al contempo assai difficile, è infine trovare un fondamento a cui ancorare l'inizio del percorso, una sorta di gancio o realtà stabilizzante su cui poter costruire una vita di fede che porti all'incontro con Cristo pur senza vanificare quei vincoli affettivi che sono già in essere.⁸ E se nel caso di soggetti battezzati può essere il rimando alla propria identità battesimale, alla condizione di filiazione divina, alle dimensioni regali sacerdotali e profetiche a costituire la base su cui tentare l'edificazione del progetto, più controversa è la questione riguardante i non battezzati, che, nella logica della misericordia evangelica, hanno tuttavia la precedenza in ordine a qualunque progetto di evangelizzazione.

L'invito del Pontefice a leggere i segni dei tempi, deve essere inteso, allora, in modo propositivo, e va accolto come uno stimolo ad accettare in pieno la sfida che la crisi culturale della famiglia oggi lancia alla Chiesa istituzionalmente intesa, ma anche a ogni cristiano, il quale più delle istituzioni vive a contatto con tali realtà di crisi.

4. Nuova evangelizzazione e pastorale familiare

In conclusione a queste brevi riflessioni sollecitate dall'esortazione apostolica di papa Francesco, e dopo aver sottolineato la problematicità del processo di evangelizzazione in riferimento alla crisi della famiglia, proponiamo di seguito alcune suggestioni per un ripensamento profondo della pastorale familiare: dato questo, che riteniamo sia la condizione necessaria per la realizzazione di una nuova evangelizzazione nella società contemporanea.

- Anzitutto ci pare doveroso ribadire l'importanza del fondamento liturgico-sacramentale rispetto alla dimensione-missione evangelizzatrice di ogni cristiano. Esso trova il proprio specifico e il punto di forza delle coppie sposate nel Matrimonio, e per quanti sposati non sono o non possono esserlo sacramentalmente, invece nel Battesimo. Pertanto, una rinnovata pastorale familiare, attenta anche alle nuove forme di vita familiare, dovrebbe prendere le mosse anzitutto da un itinerario di tipo catecumenale, volto alla riscoperta dell'identità battesimale e non necessariamente orientato alla

⁸ Cf. sull'argomento le sollecitazioni, in dialogo con Walther Kasper, di A. GRILLO, *Indis-solubile? Contributo al dibattito sui divorziati risposati*, Cittadella Editrice, Assisi 2014.

comunione eucaristica, data l'attuale dottrina sulla partecipazione all'Eucaristia per divorziati risposati o conviventi.⁹

- Un secondo dato che meriterebbe di essere valutato è poi la possibilità di ideare percorsi di pastorale guardando ai nuclei familiari nella loro interezza, senza separazioni per età o condizioni, in particolar modo senza separare genitori e figli, ma accompagnandoli insieme verso il cammino dell'incontro con Cristo. Si pensi al caso ormai molto comune quanto imbarazzante in talune circostanze, dei figli di unioni di fatto o seconde unioni, che nella preparazione ai sacramenti dell'iniziazione cristiana vivono situazioni di disagio per la mancanza di condivisione con i genitori del periodo di preparazione al sacramento, che nel giorno della celebrazione della prima Eucaristia rischiano di trasformarsi in veri e propri atteggiamenti discriminatori. Non diversamente quando coppie irregolari chiedono il Battesimo per i propri figli o il funerale per un congiunto.

In tutti questi casi, piuttosto che lasciare alla sensibilità pastorale e umana del singolo ministro ordinato o catechista, le soluzioni perché da circostanze difficili possano nascere occasioni propizie di evangelizzazione e conversione, dovrebbe esistere una linea comune da adottare, in modo ufficiale, lungi da sotterfugi finalizzati a limitare eventuali scandali e minimizzare situazioni umane complesse.

Se la Chiesa, nella sua veste istituzionale quanto nelle singole case cristiane, vuole davvero far sì che non accada più che «il reale cede il posto all'apparenza» (cf. EG 62), allora deve trovare il coraggio di evangelizzare seguendo il modello proposto dalla predicazione di Cristo nel capitolo 15 di Luca, dove la misericordia sovrabbonda e diviene grazia.

Il modello dell'eccedenza, che è all'origine di ogni bellezza, inclusa quella divina,¹⁰ deve performare qualunque progetto pastorale, perché si realizzi un circuito evangelizzante tra famiglie cristiane tradizionalmente intese e nuove forme di vita familiare, tale per cui le une non primeggino superbamente sulle altre, ma insieme a loro affrontino il percorso verso la santità, diversificando dove opportuno tempi e modalità, ma guardando insieme e condividendo il medesimo obiettivo della vita in Cristo.

⁹ Cf. W. KASPER, *Il vangelo della famiglia*, Queriniana, Brescia 2014; cf. anche EG 47 in cui lo stesso Pontefice invita a essere dispensatori più che controllori della grazia salvifica. Una tema che ha attraversato le recenti discussioni sinodali.

¹⁰ Cf. la teoria della «via pulchritudinis» nelle numerose pubblicazioni di Crispino Valenziano, valga per tutte a modello soltanto C. VALENZIANO, *Scritti di Estetica e di Poietica. Su l'arte di qualità liturgica e i beni culturali di qualità ecclesiale*, EDB, Bologna 1999.

VITA ACADEMIÆ
NOMINE E SALUTI

PATH 13 (2014) 523-535



SECRETARIA STATUS

Summus Pontifex
FRANCISCUS

Praesidem Pontificiae Academiae Theologicae ad quinquennium nominavit
Reverendum Patrem

RÉAL TREMBLAY, C.S.S.R.

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

Ex Aedibus Vaticanis, die III mensis Iunii, anno MMXIV.


Secretarius Status



PONTIFICIUM CONSILIUM
DE CULTURA

Vaticano, 16 giugno 2014

Prot. N. 136/2014

Reverendissimo e Caro Don Manlio,

a conclusione del Suo incarico di Presidente della Pontificia Accademia di Teologia, desidero vivamente e cordialmente ringraziarLa per quanto ha fatto durante il Suo mandato quinquennale, raccogliendo la preziosa e difficile eredità di Mons. Marcello Bordoni.

Ella ha saputo imprimere, con grande generosità, un rinnovato e appassionato impulso alle attività dell'Accademia che, grazie al Suo instancabile impegno e alla Sua capacità organizzativa, è ritornata ad assumere il suo specifico ruolo, particolarmente in seno alla Curia Romana e alla Chiesa Cattolica, offrendo al Santo Padre e a tutta la comunità credente momenti di approfondito dibattito teologico e pubblicazioni di grande spessore scientifico.

Le tante, pregevoli pubblicazioni testimoniano, infatti, in maniera più che eloquente, l'impegno di studio e ricerca personale nonché l'azione di sprone nei confronti di tanti studiosi, coinvolti in progetti sicuramente interessanti e utili all'approfondimento teologico delle tematiche più rilevanti e urgenti.

Nella certezza che Lei possa generosamente continuare, come Accademico, ad offrire la Sua esperienza e la Sua collaborazione alla prestigiosa Istituzione, colgo la circostanza per rinnovarLe i sensi della mia stima e della mia amicizia, oltre che della mia gratitudine, e porgerLe i miei più cordiali e distinti ossequi.


GIANFRANCO CARD. RAVASI
Presidente

Reverendissimo Signore
Don Manlio SODI, SDB
Sede

PER COMINCIARE...

Cari Accademici, Come già sapete, papa Francesco mi ha nominato, lo scorso 3 giugno, «presidente della Pontificia Accademia di teologia» per un periodo di cinque anni. All'inizio di questo mandato, vorrei salutarvi personalmente e assicurarvi della mia fraterna vicinanza.

Colgo l'occasione di queste poche righe per ringraziare il prof. Manlio Sodi, sdb, del servizio reso all'Accademia negli ultimi cinque anni in qualità di Presidente, per ringraziare il Consiglio e tutti i membri ordinari e i collaboratori che, da vicino o da lontano, hanno contribuito alle attività dell'Accademia.

Per il momento, non ho da presentarvi un progetto preciso per gli anni a venire. Ci occuperemo della questione, il Consiglio e me, appena possibile. Ne sarete informati a tempo debito.

Ma vorrei comunicarvi quello che non ho smesso di ripetere nei miei corsi, nelle conferenze e nelle pubblicazioni, e cioè che concepisco la teologia come una scienza al servizio della vita, vale a dire al servizio di una fede sempre più chiara e vigorosa il cui *centro è la persona di Gesù morto e risorto*. Tutti i grandi dottori della Chiesa avevano nella testa e nel cuore questa ansia, persino quando riflettevano sugli elementi più complessi della nostra fede. Lo facevano perché erano coscienti che in questi si trattasse né più né meno delle condizioni di possibilità della realizzazione dell'uomo. Teologia per la vita, dunque, il che non indebolisce in nulla, secondo il loro esempio, le alte esigenze della ricerca teologica.

Questo dato ne implica un altro. La teologia deve essere attenta al tempo e allo spazio in cui è pensata e articolata. Se i teologi devono essere al servizio della vita, devono conoscere il mondo a cui si rivolgono. Anche qui, nessun indebolimento di qualità nel senso di un pigro accomodamento, ma assoluta fedeltà al dato rivelato adattato (non ridotto) alle legittime attese dei credenti. Per parlare ai fedeli nel senso indicato sopra, bisogna sentirli e ascoltarli. Anche qui, i grandi dottori cristiani di ieri e di oggi tracciano la via. «Gli aspetti sociali del dogma» di Henri-Marie de Lubac († 1991), per citare un solo esempio tra molti altri, è un modello di questo ascolto intelligente delle sensibilità del popolo cristiano pellegrino in questo mondo.

Per adesso, queste poche indicazioni saranno sufficienti, in attesa di approfondirle, insieme ad altre analoghe.

Cordialmente vostro

RÉAL TREMBLAY, C.Ss.R.

Presidente della Pontificia Accademia di Teologia

VITA ACADEMIÆ 2013-2014

L'anno accademico 2013-2014 si è aperto e concluso con due nomine particolarmente significative per la vita della nostra Accademia. Dopo la scadenza del mandato quinquennale del Prelato Segretario Prof. P. François-Marie Léthel, O.C.D., il Santo Padre il 17 agosto 2013 ha nominato Prelato Segretario il Prof. Dr. Riccardo Ferri (del clero di Massa Carrara-Pontremoli, dov'è Canonico della Cattedrale), già membro del Consiglio Accademico e Docente di Teologia presso la Pontificia Università Lateranense. Tutta la gratitudine dell'Accademia al Prof. P. Léthel, che ha svolto con meticolosità e cura il suo compito di Prelato Segretario, dedicando tempo ed energie alla nostra Istituzione.

L'altra nomina, che ha segnato invece la fine del presente anno accademico, è stata quella del Presidente. Il Prof. D. Manlio Sodi, S.D.B., ha infatti concluso a marzo il suo mandato e il Santo Padre ha nominato, il 3 giugno 2014, il Prof. P. Réal Tremblay, C.S.S.R., Docente emerito presso l'Accademia Alfonsiana, Consultore presso la Congregazione per la Dottrina della Fede e già membro del Consiglio Accademico, nuovo Presidente dell'Accademia per il prossimo quinquennio. Un grazie tutto particolare al Prof. Sodi, che ha animato, con una dedizione pressoché totale e un entusiasmo instancabile, la vita dell'Accademia nello scorso quinquennio, moltiplicando le attività della nostra Istituzione e sviluppando in particolare il settore editoriale. La sua presenza è stata così significativa, che gli è stato chiesto di rimanere nel Consiglio col titolo di *Praeses emeritus*.

Infine, segnaliamo l'elezione del Prof. P. Giuseppe Marco Salvati, O.P., a nuovo membro del Consiglio Accademico per cinque anni, elezione avvenuta il 27 gennaio 2014, quando un buon numero di Accademici Ordinari era riunito in occasione del Forum.

L'evento più notevole, quest'anno, è stato infatti il «Forum Internazionale», che si è tenuto il 27-28 gennaio 2014 presso la Pontificia Università Lateranense. Per la prima volta dalla rifondazione dell'Accademia nel 1999 si è voluto trattare una tematica ecclesiologica. Dopo circa un anno di lavori preparatori, compiuti dal Consiglio insieme a un gruppo scelto di specialisti nell'area storico-ecclesiologica, si è giunti alla formulazione del tema: *Il Mysterium lunae nella storia. Da Trento al Vaticano II: 500 anni, 3 Concili ecumenici, quale ecclesiologia?* Se il titolo riprende un'immagine della Chiesa tanto cara ai Padri, il sottotitolo esplicita il taglio che si è voluto affrontare nel Forum: un arco di vita e di storia di 500 anni è stato segnato da tre Concili ecumenici che hanno trattato, in modi diversi e secondo diverse prospettive, la realtà della Chiesa, talora spinti da particolari urgenze (si pensi a Trento e al Vaticano I), talora in un orizzonte più vasto (si pensi al Vaticano II). Da qui l'interrogativo: *quale ecclesiologia?* Senza alcuna pretesa di dare risposte definitive, il tentativo è stato quello di individuare prospettive che siano di aiuto al cammino presente e futuro della Chiesa. Da qui la struttura del Forum, in due parti con un'opportuna conclusione: la prima sezione, con quattro relazioni, ha tracciato un percorso storico che è partito dal Concilio di Trento e dalla riforma cattolica, per poi passare dal Concilio Vaticano I, considerato nel contesto ecclesiologico del XIX secolo, il rinnovamento ecclesiologico tra Vaticano I e Vaticano II, e giungere alla visione della Chiesa nelle Costituzioni conciliari del Vaticano II.

La seconda sezione ha, invece, preso in considerazione alcune questioni di urgente attualità: il rapporto tra primato e collegialità nel servizio al popolo di Dio, il significato teologico della sinodalità, visto da tre punti di vista differenti: quello ortodosso, quello riformato e, ovviamente, quello cattolico; il rapporto tra santità e missione nella vocazione del popolo di Dio; l'immagine della Chiesa nell'arte nel corso degli ultimi cinque secoli; il *Mysterium lunae*, visto come quell'immagine patristica che ancor oggi può fornire una chiave ermeneutica per comprendere la realtà della Chiesa.

Infine, la conclusione ha cercato di fare il punto su quanto condiviso e rilanciare il discorso sulle questioni aperte e sulle prospettive che sono emerse, vero frutto dei lavori.

In appendice al Forum, nel pomeriggio del 28 gennaio, memoria liturgica di San Tommaso d'Aquino, si è tenuto, presso la sala S. Pio

X del Pontificio Consiglio della Cultura, il conferimento del Premio delle Accademie Pontificie. Quest'anno il premio ha coinvolto la nostra Accademia insieme a quella di San Tommaso; è stato deciso di conferire un premio *ex aequo*, in modo da coinvolgere due studiosi, uno con una dissertazione su un aspetto del pensiero dell'Aquinate e uno su una tematica ecclesiologica (dato il tema del Forum). La nostra Accademia ha scelto il testo di Alessandro Clemenza, *Nella Trinità come Chiesa, in dialogo con Heribert Mühlen*, Città Nuova, Roma 2012, pubblicazione della tesi di dottorato difesa presso la Pontificia Università Lateranense, sotto la direzione del Prof. Mons. Piero Coda.

La premiazione è avvenuta alla presenza del Card. Gianfranco Ravasi, Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura, e del Segretario di Stato, Card. Pietro Parolin. Mons. Piero Coda ha tenuto una relazione sugli aspetti teologici più rilevanti dell'*Evangelii gaudium*.

Se la celebrazione di questi eventi ha segnato l'attività pubblica dell'Accademia, bisogna constatare che questo non sarebbe stato possibile senza l'attività ordinaria e costante del Consiglio, che si è riunito mensilmente con la regolare partecipazione dei suoi membri: il Presidente, Prof. Manlio Sodi, il Prelato Segretario, Prof. Riccardo Ferri, i Consiglieri Prof. Paul O'Callaghan, Prof. Réal Tremblay, Prof. Giulio Maspero (economista) e, da gennaio, il Prof. Giuseppe Marco Salvati.

La prima riunione del Consiglio si è tenuta il 1° ottobre, con la presenza di P. Léthel, che è stato calorosamente ringraziato per il suo impegno come Prelato Segretario. Dopo l'uscita del fascicolo 1 (2013) di «Path»: *Varcare la porta fidei oggi: teologia per l'incontro di fede e vita*, curato dal Prof. Maspero, il Consiglio ha preso in esame la situazione del secondo fascicolo, che avrebbe dovuto contenere gli Atti del Simposio su Joseph Ratzinger ed Erik Peterson tenutosi il 2 maggio 2013 presso la Pontificia Università della Santa Croce. Data l'impossibilità di avere i testi delle relazioni, al posto di questi si è stabilito di pubblicare gli Atti di un Simposio su Peterson svoltosi presso l'Università Pontificia Salesiana un paio di anni fa e non ancora editi. Si è deciso poi di dedicare una sezione del fascicolo *in memoriam* di Mons. Marcello Bordon, con testi di Mons. dal Covolo, Ciola, Coda, Ancona, Sanna e altri. Abbiamo, inoltre, dedicato particolare attenzione all'organizzazione del Forum di gennaio e del Premio delle Accademie

Pontificie, alla luce di quanto emerso dall'incontro dei Presidenti delle Pontificie Accademie, il 12 settembre 2013, e di cui D. Sodi ha riferito.

La riunione del 19 novembre si è incentrata in particolare sulle pubblicazioni. Innanzi tutto il Prelato Segretario ha informato il Consiglio che il Prof. de Palma, a cui alcuni anni fa l'allora Prelato Segretario Mons. Coda aveva affidato l'incarico di compiere ricerche sulla storia dell'Accademia, ha svolto una buona parte del suo lavoro: pur non avendo ancora trovato l'archivio storico dell'Accademia, è riuscito a ricostruire le vicende dell'Accademia fino al XIX secolo. Inoltre, preso atto della prossima uscita del fascicolo 2 (2013) di «Path» (dal titolo: *Dialogo tra teologi nel ricordo di Marcello Bordonì*), si sono programmati i prossimi numeri di «Path»: l'1 (2014) conterrà gli Atti del Forum. Per il fascicolo 2 (2014) è emersa l'idea di uno studio sulla nuova esortazione apostolica *Evangelii gaudium* di papa Francesco (in quel momento non ancora pubblicata, ma in uscita a breve). D. O'Callaghan ha segnalato che nel 2015 cadranno i 25 anni della *Ex corde Ecclesiae* (sulle Università cattoliche), a cui potrebbe essere dedicato il fascicolo 1 (2015). Per quanto riguarda la collana «Itineraria», è in uscita il IX volume, costituito dallo studio di Mons. Antonio Staglianò su Gioacchino da Fiore.

L'incontro del 7 gennaio 2014 è stato, invece, prevalentemente dedicato all'organizzazione del Forum, nei suoi aspetti più pratici e immediati, ma in ogni caso necessari per una soddisfacente riuscita dell'evento.

La riunione del 4 febbraio ha visto la prima partecipazione del nuovo consigliere, il Prof. P. Salvati ed è stata centrata sulla verifica dei lavori del Forum di gennaio. Si è constatata una buona partecipazione all'evento (seppure con alcune assenze di Accademici) l'apprezzamento di molti partecipanti, i sufficienti spazi dedicati al dialogo, seppure all'interno di un programma molto denso. Gli interventi sono stati tutti di buon livello, tuttavia si è pensato in futuro di coinvolgere di più come relatori gli Accademici e di chiamare dall'esterno solo personalità di grande rilievo.

Per quanto riguarda la vita interna dell'Accademia, il Prelato Segretario ha segnalato che due Accademici, il Prof. D. Inos Biffi e il Prof. D. Joseph Schumacher, hanno raggiunto l'ottantesimo anno nel 2014 (a cui bisogna aggiungere il Card. Raffaele Farina per il 2013); è stata così programmata una seduta pubblica dell'Accademia il 13 novembre 2014, in cui verranno conferiti gli emeritati ai tre illustri Accademici. Inoltre, dato che il mandato

quinquennale del Presidente scade a fine marzo, si comincia ad avviare la procedura per chiedere alla Santa Sede la nomina del nuovo Presidente.

Il 3 marzo abbiamo tenuto una nuova riunione del Consiglio, in cui sono emersi due punti di particolare interesse: in primo luogo, l'idea di concludere l'anno accademico con una mezza giornata di studio e programmazione, nella quale il Consiglio possa fare un bilancio retrospettivo del percorso compiuto negli ultimi anni e, prospetticamente, pensare alle strategie per il futuro; in secondo luogo, il Presidente, che è stato personalmente invitato a un incontro dal Card. Gerhard L. Müller, Prefetto della Congregazione per la Dottrina della fede, ha proposto di coinvolgere il Consiglio e di chiedere appuntamento (possibilmente un sabato mattina) per tutti i consiglieri. Sarebbe l'occasione di far conoscere il lavoro dell'Accademia e di instaurare un dialogo o per lo meno un rapporto di reciproca visibilità tra Accademia e Commissione Teologia Internazionale, pur nella distinzione dei ruoli delle due istituzioni pontificie.

La riunione del 5 maggio, dopo aver fatto il punto della situazione per quanto riguarda i prossimi fascicoli di «Path», è stata dedicata a un esame del numero degli Accademici. Con l'emeritato dei Proff. Biffi e Schumacher, restano quattro posti vacanti di Accademici Ordinari. Si pensa così di avviare la procedura per la nomina di quattro nuovi Ordinari. Viene anche proposta la nomina di due nuovi Soci Corrispondenti.

Infine, siamo giunti all'ultimo incontro, il 20 giugno 2014, tenutosi presso la Curia Provincializia dei Missionari del Preziosissimo Sangue, dove abbiamo potuto passare una mattinata di lavoro e di programmazione. Evidentemente, il fatto più rilevante è stata la nomina del nuovo Presidente, P. Tremblay, con cui tutto il Consiglio si è congratulato. Si è proceduto poi alla preparazione della riunione del Consiglio col Card. Müller, Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, il 28 giugno 2014. D. Sodi ha proposto di presentare al Cardinale una sintesi del percorso e delle attività svolte dall'Accademia negli ultimi quindici anni e di offrire la disponibilità della stessa, nel proprio servizio alla Chiesa, a eventuali contributi e collaborazioni chiesti dalla Congregazione. È seguita un'articolata discussione, in cui è emersa la richiesta che la Commissione Teologica Internazionale abbia almeno una conoscenza del lavoro dell'Accademia, pur nell'identità e specificità proprie delle due Istituzioni, e del profilo «accademico» e non dottrinale dell'Accademia di

Teologia, che la distingue dalla Congregazione per la Dottrina della Fede e dalla Commissione Teologica Internazionale. Si è così passati al tema principale all'ordine del giorno: un ampio dialogo sul cammino compiuto dall'Accademia e sulle prospettive future. Per quanto riguarda il primo aspetto, il Prof. Ferri ha ripercorso le principali attività dell'Accademia negli ultimi quindici anni, avvalendosi degli editoriali apparsi su «Path» 2 (2010) e 1 (2014). A proposito del secondo (prospettive future), sono emerse varie proposte: esplorare alcuni ambiti della teologia sistematica, finora trascurati, come l'antropologia, l'escatologia, ecc; coinvolgere di più gli Accademici fuori dall'Italia – specie nei Forum – anche grazie all'utilizzo delle nuove tecnologie; rinnovare l'esperienza dei gruppi di lavoro, coordinati da un esperto in una disciplina, e che impegnino specialmente i Soci Corrispondenti; fare rete tra esperti, affinché l'Accademia sia luogo di dialogo tra teologi (concretamente organizzando Congressi su temi specifici e invitando specialisti a livello internazionale); cercare, all'interno di alcune tematiche di approfondimento, il dialogo con le scienze «altre» (al di fuori dell'ambito teologico). Infine, il Presidente P. Tremblay ha esposto alcune linee che vorranno caratterizzare la sua presidenza: valorizzare sempre di più il Consiglio; coinvolgere maggiormente gli Accademici, in modo che la nomina non sia sentita come un titolo onorifico, ma li impegni in un progetto teologico; favorire un'organicità del pensiero teologico nella ricchezza delle varie posizioni.

L'ultimo impegno dell'anno accademico è stato l'incontro col Card. Müller. Il Consiglio è stato ricevuto presso la Congregazione per la Dottrina della Fede il giorno 28 giugno 2014 alle ore 10,00. L'incontro è avvenuto in un clima di grande cordialità. Il Presidente emerito, D. Sodi, ha presentato al Cardinale l'identità, gli scopi e le attività finora svolte dall'Accademia; D. O'Callaghan ha preparato l'elenco di tutti gli autori che hanno scritto su «Path».

Il Cardinale ha preso atto di quanto riferitogli, sottolineando che il ruolo proprio della Congregazione, che è quello di difendere e promuovere la fede, non è possibile senza l'aiuto sostanziale della teologia accademica. Da qui la possibilità di una collaborazione tra Congregazione per la Dottrina della Fede e Pontificia Accademia di Teologia, pur nella distinzione dei ruoli e delle specifiche finalità. Tra gli ambiti, individuati dal Card. Müller, in cui può attuarsi tale collaborazione, c'è quello della teologia del

Matrimonio (in modo che la riflessione su tale sacramento non sia affidata solo a pastoralisti e canonisti), quello della creazione e della teoria dell'evoluzione, quello della recezione del Concilio Vaticano II.

Dopo circa un'ora di dialogo tra il Cardinale e i membri del Consiglio su questi argomenti, il Presidente, P. Tremblay, ha concluso ringraziando il Cardinale per la sua disponibilità e augurandosi che tale incontro possa ripetersi, anche con una certa regolarità, in futuro.

La pausa estiva interrompe, come al solito, gli incontri del Consiglio e le iniziative pubbliche dell'Accademia, in modo da riprendere il nuovo anno accademico con rinnovata energia e maggiore slancio.

PROF. RICCARDO FERRI
Prelato Segretario

«PATH»
AUTORI CHE HANNO SCRITTO NELLA RIVISTA
DALL'ANNO 1 (2002) ALL'ANNO 12 (2013)

ALES BELLO, Angela 1	CHENIS, Carlo 1
ALETTI, Noël 2	CIOLA, Nicola 4
AMATO, Angelo 9	CIPRIANI, Nello 2
ANAYA, Luis A. 1	CLAVELL, Lluís 2
ANCONA, Giovanni 3	CODA, Piero 15
AROCENA, Félix M. 1	COLZANI, Gianni 2
AUBIN, Catherine 1	CORTINOVIS, R. 1
BATTAGLIA, Vincenzo 1	COTTIER, Georges, 3
BENATS, Bart 1	COZZI, Alberto 1
BERTI, Enrico 1	DAL COVOLO, Enrico 9
BERTONE, Tarcisio 1	DE FIORES, Stefano 1
BIFFI, Inos 1	DE SALIS, Miguel 2
BOFFI, Giandomenico 1	DEL POZO, Gerardo 3
BORDONI, Marcello: 13	DEODATO, Giuseppe 1
BORRIELLO, Luigi 1	DHAVAMONY, Mariasusai 2
BOSCO, Ninfa 1	DI BLASIO, Tiziana 1
BOZZOLO, Andrea 1	DI NOIA, Augustine 1
BRAMBILLA, Franco G. 1	DOLDI, Marco 1
BUX, Nicola 1	DONGHI, Antonio 1
CALKINS, Arthur B. 1	DRISCOLL, Jerome 2
CANNIZZARO, Corrado 1	EMERY, Gilles 1
CANOBBIO, Giacomo 1	ESCUADERO, Antonio 1
CARELLI, Roberto 1	FARINA, Marcella 2
CARLOTTI, Paolo 3	FERME, Brian 1
CASTELLANO CERVERA, J. 1	FERRARIO, Fulvio 1
CECCHIN, Stefano 1	FERRI, Riccardo 5
CHARAMSA, Cristoforo 1	FISICHELLA, Rino 5
CHENDI, Augusto 1	FORTE, Bruno 2

- GAGLIARDI, Mauro 1
 GALVÁN José María 1
 GAMBERO, Luigi 1
 GARGANO, Guido I. 1
 GENRE, Ermanno 1
 GEROSA, Libero 1
 GHERARDINI, Brunero 1
 GHIBERTI, Giuseppe 1
 GIERTYCH, Wojciech 1
 GOZZELINO, Giorgio 1
 GRAULICH, Markus 1
 GRECH, Prosper 4
 GROCHOLEWSKI, Zenon 2
 GROHE, Johannes 1
 GROSSI, Vittorino 1
 HIDBER, Bruno 1
 HÖLZER, Vincent 2
 HON TAI-FAI, Savio 2
 IACOBONE, Pasquale 1
 IAMMARRONE, Giovanni 1
 IGIRUKWAYO, Antoine 1
 ILLANES, José Luis 5
 ILLUNGA, Juvénal 2
 IMKAMP, Wilhelm 1
 IMPERATORI, Marco 1
 IZQUIERDO, César 1
 JURUMANIS, André-Marie 1
 KARAKUNNEL, George 1
 KARLIC, Estanislao E. 1
 KELLY, Anthony 1
 KÖRNER, Bernhard 4
 LADARIA, Luis F. 1
 LAVATORI, Renzo 1
 LÉTHEL, François-Marie 11
 LIEGGI, Jean Paul 2
 LÓPEZ-ILLANA, Francisco 1
 LORIZIO, Giuseppe 1
 LUZI, Mario 1
 MACERI, Francisco 1
 MANTONAVI, Mauro 2
 MARCHESI, Giovanni 1
 MASPERO, Giulio 4
 MELINA, Livio 1
 MORANTE, Giuseppe 1
 MOSTARDA, Paola 1
 MUSONI, Aimable 3
 NARDIN, Roberto 1
 NAVONI, Marco 1
 NEUFELD, Karl H. 1
 O'CALLAGHAN, Paul 8
 OCÁRIZ, Fernando 3
 OUELLET, Marc 2
 PAGAZZI, Giovanni C. 1
 PANNENBERG, Wolfhart 1
 PARENTI, Stefano 1
 PENNA, Romano 3
 PETRÀ, Basilio 2
 PETRIGLIERI, Ignazio 1
 PITTA, Antonio 1
 PLACIDA, Flavio 1
 PORRAS, Antonio 1
 POUPARD, Paul: 2
 RAMONAS, Arvydas 1
 RASPANTI, Antonino 1
 RAVASI, Gianfranco 2
 RAZZANO, Luigi 1
 REYES, Miguel Angel 1
 REYNIERS, Chantal 1
 RICHER, Etienne 1
 RUPNIK, Marko I. 1
 RUSECKI, Marian 1
 RYCHLICKI, Czesław 2
 SALVATI, Marco 2
 SALVINI, Gianpaolo 1
 SÁNCHEZ CAÑIZARES, J. 1
 SANNA, Ignazio 2
 SCARAFONI, Paolo 2
 SCHEFFCZYK, Leo 1

SCHINELLA, Ignazio 2
SECKLER, Max 2
SEDLMEIER, Franz 1
SEIDL, Horst 1
SERRA, Aristide 1
SGUAZZARDO, Pierluigi 1
SIMBULA, Giuseppe 1
SIMIAN-YOFRE, Horacio 1
SODI, Manlio 13
SORANZO, Michaela 1
SORCI, Pietro 1
SORRENTINO, Domenico 4
SPATARO, Roberto 1
SPITERIS, Yannis 6
SPÓLNİK, Maria 1
STAGLIANÒ, Antonio 3
STANCAMPIANO, Simone 1
STOCK, Klemens 1
STÖHR, Johannes 1
STRAMARE, Tarcisio 2
TÁBET, Michelangelo 1
TREMBLAY, Réal 12
URÍBARRI, Gabino 1
VALENTINI, Natalino 1
VANDELEENE, Michel 1
VANHOYE, Albert 1
VENTURA, Maria C. 1
VERDONA, Franco 1
VIGANÒ, Dario E. 1
WIRTH, Morand 1
WONG, Joseph H. 2
ZAC, Lubomir 1
ZAMAGNI, Stefano 1
ZAMBONI, Stefano 1
ZANCHÌ, Giuseppe M.
ZEVINI, Giorgio 1
ZUCCARO, Cataldo 1
ZUPPI, Matteo 1

ACADEMICORUM OPERA

ANNO MMXIII EDITA

PATH 13 (2014) 536-538

- ALES BELLO A.: *Il senso delle cose. Per un realismo fenomenologico*, Castelvechi, Roma 2013.
- AROCENA F.M.: *Los himnos de la tradición*, BAC, Madrid 2013, 784 pp. – F. M. AROCENA - D. W. FAGERBERG - B. MIGUT - M. SODI, *Teología litúrgica - Métodos y perspectivas*, CPL, Barcelona 2013, 150 pp. (ed. Italiana: M. Sodi – D. Medeiros, - D. Fagerberg – F. M. Arocena, *La teologia liturgica tra itinerari e prospettive - L'economia sacramentales in dialogo vitale con la scienza della fede*, IF Press, Roma 2014, 197 pp.; ed. polacca: M. Sodi – D. Medeiros, - D. Fagerberg – F. M. Arocena, *Teologia liturgiczna - W poszukiwaniu syntezy w teologii*, Lublin 2013, 182 pp.).
- CAVALCOLI G.: (ed.), *Tomas Tyn*, Atti del convegno del 2011 a Bologna, Monografia di *Sacra Doctrina*, ESD, Bologna 2013.
- GIOLA N.: *Concilio Vaticano II e rinnovamento teologico*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2013, 341 pp.
- DAL COVOLO E.: *Forme di vita spirituale nei Padri della Chiesa*, Vivae Voces, Lateran University Press, Città del Vaticano 2013, 164 pp. – “*Si alzò e lo seguì*” (Mt. 9,9). *Camminare, costruire, edificare con la cultura nelle periferie esistenziali della città. Il Vangelo secondo Matteo*, Quaderni di pastorale universitaria, Lateran University Press, Città del Vaticano 2013, 72 pp.
- FORTE B.: *Dio Padre. Nostalgia - rivelazione - ricerca*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013, 96 pp. Traduzione in spagnolo: *Dios Padre. Nostalgia, revelación, búsqueda*, tr. J. Pérez Escobar, Editorial Sal Terrae, Maliaño (España) 2014, 117 pp. - *La luce della fede. Un'introduzione all'Enciclica di Papa Francesco*, in PAPA FRANCESCO, *Lumen fidei. L'Enciclica sulla fede*, La Scuola, Brescia 2013, 5-32. - *Camminando nella fede con Abramo, Maria e Pietro*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013, 77 pp.

- GALLI C. M.: *De amar la sabiduría a creer y esperar en la Sabiduría del Amor. La teología: inteligencia de la fe, profecía de la esperanza, sabiduría del amor*, Buenos Aires, Facultad de Teología - Editorial Guadalupe, 2013, 125 pp. – GALLI C. M. RT ALII, *De la misión continental (Aparecida, 2007) a la misión universal (Río de Janeiro y Evangelii gaudium, 2013). Anunciando la revolución de la Ternura*, Buenos Aires, Docencia, 2013, 292 pp.
- GONZÁLEZ SILVA S.: (ed.), *Vita consacrata e psicologia*, Àncora, Milano 2013.
- GROCHOLEWSKI Kard. ZENON: *Uniwersytety wobec współczesnych wyzwań*, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2013, 400 pp. (ISBN 978-83-87897-74-1).
- IMKAMP W.: *Sei kein Spießer, sei katholisch!*, Kösel Verlag, München 2013 ISBN 978-3-466-37071-9, 160 pp.
- KARAKUNNEL G.: *Vishala Lokathile Sabha* (English translation: *Church in the Wide World*), published by Sacred Heart League, St Joseph Pontifical Seminary, Alwaye, India, 2013, 192 pp.
- MASPERO G.: *Essere e relazione. L'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa*, Città Nuova, Roma 2013.
- MELINA L.: *La roccia e la casa. Socialità, bene comune e famiglia*, San Paolo Edizioni, Milano 2013, 182 pp. – MELINA L. – BELARDINELLI S. (edd.), *Amar en la diferencia. Las formas de la sexualidad y el pensamiento católico*, BAC, Madrid 2013, 528 pp.
- NARDIN R.: (ed.) «*Ecclesia Mater et Magistra*». *Tra lex orandi ed Ecclesiae ordo*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2013, 371 pp.
- O'CALLAGHAN P.: *Dio che ti anticipa. Una breve narrativa della vita della grazia divina*, Cantagalli, Siena 2013, 169 pp. ISBN 978-88-8272-928-8. - *Figli di Dio nel mondo. Trattato di antropologia teologica*, Edizioni Santa Croce, Roma 2013, 737 pp. ISBN 978-88-8333-305-7.
- OCÁRIZ F.: *Sobre Dios, la Iglesia y el mundo (Rafael Serrano entrevista al vicario general del Opus Dei)*, Rialp, Madrid 2013, 160 pp.
- PENNA R.: *La fede cristiana alle sue origini*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013, 187 pp. – *Parola fede e vita. Stimoli dal Nuovo Testamento*, Borla, Roma 2013, 327 pp.
- PLACIDA F.: *La catechesi missionaria e la Nuova evangelizzazione nell'Europa post-cristiana*, Cittadella, Assisi 2013, 183 pp. – PLACIDA F. (ed.), *Il Catechismo della Chiesa Cattolica a 20 anni dalla sua pubblicazione. A servizio della catechesi missionaria nel contesto culturale attuale*, Elledici, Leumann (TO) 2013, 255 pp.
- RAMONAS A.: (ed.), *Opera Theologorum Samogitarum*, Telšiai, 2013/1. – RAMONAS A., VAITEKŪNAS S. (edd.), *Krikščioniškosios kultūros trajektorijos (Prospettive di cultura cristiana)*, Klaipėda, Tiltai, priedas: Mokslo darbai, 2013/44.

- RASPANTI A.: (ed.), *Cultura della legalità e società multireligiosa*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2013.
- SALVATI G.M. et Alii, *Lineamenti di teologia pastorale della salute*, Ed. Camilliane, Torino 2013.
- SECKLER M.: *Glaubenswissenschaft und Glaube. Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Katholischen Tübinger Schule*, 2 Bände, Francke Verlag, Tübingen 2013, 1290 pp.
- SEDLMEIER F.: *Das Buch Ezechiel. Kapitel 25-48* (NSK-AT 21/2), Katholisches Bibelwerk Stuttgart, Stuttgart 2013.
- SODI M.: SODI M. – N. PETRENI, *Pienza: il Cielo in Cattedrale*. Presentazione di Mons. R. CETOLONI, Ed. Velar – Ldc – Società Bibliografica Toscana, Gorle (Bg) – Torino – Torrita di Siena 2013, pp. 48. – SODI M. (ed.), *Liturgia e pietà popolare. Prospettive per la Chiesa e la cultura nel tempo della nuova Evangelizzazione*. Presentazione di S. Em. il Card. O.A. Rodríguez Maradiaga = Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 69, Lev, Città del Vaticano 2013, pp. 285. – SODI M. – L. MIRAGLIA – R. SPATARO (edd.), *Veterum Sapientia. Storia – Cultura – Attualità* = Veterum et Coevorum Sapientia 8, Las 2013, pp. 257. – BAROFFIO G. – F. SALVESTRINI – M. SODI (edd.), *Missale monasticum secundum consuetudinem Vallisumbrosae*. Editio princeps (1503) = Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 71, Lev, Città del Vaticano 2013, pp. LI + 726. – RUSCONI R. – A. SARACO – M. SODI (edd.), *La penitenza tra Gregorio VII e Bonifacio VIII. Teologia, pastorale, istituzioni* = Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 72, Lev, Città del Vaticano 2013, pp. 255 + 8 f.t. – RODRÍGUEZ MARADIAGA O.A. – G. COLAIACOVO – M. 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, pp. 160 + 4 tavole f.t. – Edizione spagnola: *Entre ética y empresa la persona en el centro. Parábolas y metáforas a la luz de la Caritas in veritate y de la Lumen fidei* = Sýmpsykoi 2, IF Press, Roma 2014, pp. 159 + 4 tavole f.t. – SODI M. – G. BAROFFIO – A. TONIOLO (edd.), *Sacramentarium Veronense. Concordantia* = Veterum et Coevorum Sapientia 10, Las, Roma 2013, pp. 667. – SODI M. – A. ANTONIUTTI – B. TREFFERS (edd.), *“Vox clamantis in deserto”. San Giovanni Battista tra arte, storia e fede* = Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 73, Shakespeare and Company2 – Lev, Roma 2013, pp. 519. – MONACELLI G. – M. SODI – S. TAVELLA (edd.), *“In herbis medicina et salus”. Dalla natura il benessere tra salute e bellezza*. Edizione anastatica dell’*Herbario Novo* di Castore Durante (Venezia 1602), Ed. Velar, Gorle (Bergamo) 2013, pp. 572.
- ŻĄDŁO ANDRZEJ, *„Lex orandi – lex credendi” w modlitwach nad darami Adwentu w Mszałach Pawła VI. Studium hermeneutyczno-liturgiczne* („Kościół w trzecim tysiącleciu” 11), Księgarnia św. Jacka, Katowice 2013, 266 pp.

INDEX TOTIUS VOLUMINIS 13 (2014)

Editoriales

FRANCESCO, <i>Messaggio in occasione della XVIII Seduta Pubblica delle Pontificie Accademie</i>	9-10
SODI M. - FERRI R., <i>Il «Mysterium lunae» nella storia. Da Trento al Vaticano II: 500 anni, 3 Concili ecumenici, quale ecclesiologia? ..</i>	3-8
SODI M., <i>«Evangelii gaudium». Sfida profetica anche per la teologia?</i>	259-262

Studia

ASTI F., <i>Quale esperienza di Dio oggi? Sfide e motivi per rigenerare la vita spirituale della comunità nell'Evangelii gaudium</i>	275-286
BUA P., <i>Il rinnovamento dell'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II..</i>	83-106
CALABRESE G., <i>Il «significato» teologico-ecclesiale della sinodalità: punti fermi e questioni aperte. Prospettiva cattolica</i>	157-181
CAVALCOLI G., <i>La dipendenza dell'idea dalla realtà nell'Evangelii gaudium di papa Francesco</i>	287-316
CHENAUX P., <i>Primato e collegialità a servizio del popolo di Dio nel Vaticano I e II</i>	123-135
CODA P., <i>«Oculata fides». Leggere la realtà con gli occhi di Cristo</i>	263-274
DE FRANCESCHI S.H., <i>Le choc ecclésiologique posttridentin et la genèse de la modernité européenne. Le pontificat romain face au legs théologico-politique du Concile de Trente: bilan et perspectives ..</i>	11-38
DE SALIS M., <i>Evangelii gaudium: come distinguere, senza separare, il fine e la missione della Chiesa</i>	317-330
DRISCOLL J., <i>The Monastic Face of the New Evangelization: A Monk in Dialogue with Archbishop Rowan Williams</i>	331-341
FERRARIO F., <i>Il significato teologico-ecclesiale della sinodalità. Punti fermi e questioni aperte. La prospettiva protestante</i>	147-156
GALLI C.M., <i>La conversión misionera, fuente de la reforma de la Iglesia en Evangelii gaudium</i>	343-355

GONZÁLEZ SILVA S.M., <i>La vita consacrata nella nuova evangelizzazione</i>	357-366
IMBELLI R.P., « <i>Christ Brings All Newness</i> » (EG 11): <i>the Irenaeon Vision of Evangelii gaudium</i>	367-376
KARAKUNNEL G., <i>Gospel, Church and the Signs of the Times</i>	377-390
KÖRNER B., <i>Die Kirche wird zum zeitwort. Was man von der Sprache des Papstes lernen kann</i>	391-401
LEB I.-V., <i>La signification théologique-ecclesiale de la synodalité: points fortes et questions ouvertes. Un point de vue orthodoxe</i>	137-146
MASPERO G., <i>Il tempo superiore allo spazio (EG 222): un principio teologico fondamentale per l'agire cristiano</i>	403-412
MELINA L., <i>Lo stile della testimonianza cristiana nel dialogo sociale: senso della fede e coscienza morale secondo papa Francesco (Evangelii gaudium, 255-257)</i>	413-427
O'CALLAGHAN P., <i>Santità e missione: il cammino del popolo di Dio. Una riflessione sull'ecclesiologia implicita di Trento e del Vaticano II.</i>	183-189
OCÁRIZ F., <i>Evangelizzazione, attrazione e proselitismo</i>	429-438
PENNA R., <i>Vangelo ed etica secondo san Paolo. In margine all'Evangelii gaudium di papa Francesco</i>	439-454
PETRIGLIERI I., <i>Redenzione, storia e società: alcune provocazioni al quarto capitolo dell'Evangelii gaudium</i>	455-468
PLACIDA F., « <i>La bellezza di Cristo tocca... e avvolge</i> ». <i>La via pulchritudinis nella catechesi tra kerigma e mistagogia (EG 163-168)</i>	469-484
RONZANI R., <i>Mysterium lunae. Alle origini di un modo di pensare e dire la Chiesa in età patristica</i>	203-227
† SEMERARO M., <i>Quale visione di Chiesa nelle costituzioni del Vaticano II?</i> .	107-122
SODI M., <i>Dall'Evangelii gaudium all'omiliae laetitiae. I fedeli di fronte all'omelia: attese e implicanze</i>	485-494
† SPITERIS I., <i>La Chiesa di Roma alla scoperta del ruolo della pentarchia</i>	495-506
TONIOLO A., <i>Uno sguardo liturgico all'Evangelii gaudium</i>	507-514
TRAPANI V., <i>La famiglia cristiana nei processi di nuova evangelizzazione: tra matrimonio cristiano e nuove forme di vita familiare</i>	515-522
VERDON T., <i>L'immagine della Chiesa da Trento al Vaticano II</i>	191-201
VILLAR J.R., <i>Punti fermi e questioni aperte</i>	229-236
VITALI D., <i>Il Concilio Vaticano I nel contesto ecclesiologico del secolo XIX</i> ...	39-81

Recensiones

CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II indicitur: Humanæ Salutis. <i>La Bolla di indizione del Concilio Ecumenico Vaticano II</i> , a cura di S. PAGANO (= Exemplaria Præiosa V), 2 voll., Città del Vaticano 2012 (Manlio SODI)	250-252
EILERT HERMS - LUBOMIR ŽAK (edd.), <i>Sacramento e parola nel fondamento e contenuto della fede. Studi teologici sulla dottrina cattolico-romana ed evangelico-luterana</i> , Lateran University Press - Mohr Siebeck, Città del Vaticano - Tübingen 2011, 367 pp. (Roberto NARDIN).....	241-247
FÉLIX MARÍA AROCENA, <i>Penitencia y Unción de los enfermos</i> (= Manuales de Teología 21), Eunsa, Universidad de Navarra, Pamplona 2014, 446 pp. (Manlio SODI)	247-249
FRANCESCO NASINI, <i>San Tommaso e l'angelo imperfetto. L'eredità tomista nella sacramentaria di Rabner, Schillebeeckx e Chauvet</i> (= Gestis verbisque), Cittadella, Assisi 2013, 650 pp. (Paola MANCINELLI)....	253-256
HÉLÈNE BRICOUT - PATRICK PRÉTOT (edd.), <i>Faire Pénitence, se laisser réconcilier. Le sacrement comme chemin de prière</i> (= Lex Orandi), Cerf, Paris 2013, 296 pp. (Manlio SODI)	249-250
<i>La Sacra Bibbia – La via della pace</i> . Introduzioni e commenti-guida di T. STRAMARE, Editrice Shalom, Camerata Picena (AN) 2013, 3520 pp. (Manlio SODI)	237-241
SOFIA TAVELLA - MANLIO SODI (edd.), <i>Anima e Psiche. Percorsi per un dialogo</i> , Presentazione di V. ANDREOLI (= Sympsykoi 3), IF-Press, Roma 2014, 240 pp. (Damiano PASSARIN).....	256-256

Vita Academiae

Nomina del prof. Réal Tremblay a Presidente della Pontificia Academia Theologica – Lettera del card. Gianfranco Ravasi al <i>Praeses emeritus</i> prof. Manlio Sodi – Lettera agli Accademici del nuovo Presidente prof. Réal Tremblay – Cronaca dell'anno accademico 2013-2014 (Riccardo FERRI)	523-532
«Path» Autori che hanno scritto nella Rivista (2002-2013)	533-535

Academicorum Opera	536-538
---------------------------------	---------

Index totius voluminis 13 (2014)	539-541
---	---------

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

MARCELLO BORDONI

CHRISTUS OMNIUM REDEMPTOR

SAGGI DI CRISTOLOGIA



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

ANTONIO STAGLIANÒ

L'ABATE CALABRESE

FEDE CATTOLICA NELLA TRINITÀ
E PENSIERO TEOLOGICO DELLA STORIA
IN GIOACCHINO DA FIORE



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

SACRIFICIUM ET CANTICUM LAUDIS

PAROLA, EUCHARISTIA
LITURGIA DELLE ORE, VITA DELLA CHIESA



A cura di
Damásio Medeiros

Presentazione di
S. Em. il card. Gianfranco Ravasi



LIBRERIA EDITRICE VATICANA