

## EDITORIALE

MARRONE D. Editoriale .....	p. 5
--------------------------------	------

## CONVIVIUM

FARINA P. Dio e il male dopo Auschwitz Tra teologia e filosofia, sulle orme di Hans Jonas .....	" 9
PIAZZOLLA F. Narrare il Cristo conosciuto nella fede Lineamenti biblici sull'annuncio della fede alla luce di Gv 20,30-31 .....	" 19
MARRONE D. Crepuscolo dell'etica? L'uomo contemporaneo e la proposta morale .....	" 27
FILANNINO L., FERGOLA A.T. Evangelizzare i lontani: opzione pastorale o questione teologica? .....	" 37
MANNA S. Solo i cristiani si salvano? A proposito della dichiarazione Dominus Jesus della Congregazione per la Dottrina della Fede sull'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa .....	" 43

## NOTE

PELLEGRINO S. A proposito della pillola del giorno dopo: valutazione etica .....	" 55
--	------

## ASTERISCHI

LOSAPPIO R. Uno spazio per la pastorale e per il territorio Un documento della CEI rilancia la "sala della comunità", uno spazio per l'incontro, il dialogo e la cultura, al servizio della pastorale e delle esigenze socio-relazionali del territorio .....	" 63
---	------

## DOCUMENTI

Decreto Arcivescovile .....	" 68
BIANCHI E. Il paradosso del cristianesimo: Nicola, il Pellegrino .....	" 69

## CRONACA

MARRONE D. Inaugurazione anno accademico .....	p. 79
CIAULA A. (a cura di) Dissertazioni per il Diploma in Scienze Religiose .....	" 80
LOSAPPIO R. Vangelo e internet a confronto Due significativi incontri sul cyberspazio con la partecipazione di Don Franco Mazza ...	" 84
SANTOVITO F. Grazie, professor Blasucci .....	" 85
Eventi: "Convivio delle differenze" .....	" 87

## RECENSIONI

FARINA P., Simone Weil. La ragionevole follia ( <i>DANESE A. E DI NICOLA G.P.</i> ) .....	" 91
MARRONE D., Don Tonino Bello e il suo messaggio. Linee portanti di un magistero profetico ( <i>DELL'OLIO T.</i> ) .....	" 94



# Editoriale



Noi siamo folli (*moroi*) per causa di Cristo. Così dichiarò l'apostolo Paolo ai Corinzi (1Cor 4,10), protesi alla sapienza, a un cristianesimo potente e sicuro, alla gloria. Nella dichiarazione di Paolo nessun mistico amore per la stoltezza, la debolezza e il disprezzo, quasi fossero paradossalmente dei valori per se stessi; ma una cosciente partecipazione al destino del crocifisso, umiliato, impotente, disprezzato.

Ma che cos'è la croce per i cristiani? Questo strumento di esecuzione di una condanna a morte, e a una morte infamante – "scandalo" per gli uomini religiosi e "follia" per i liberi pensatori – è proposto come il gesto di Dio per l'uomo, gesto capace di generare l'esperienza della fede. La narrazione della croce è il punto di partenza della fede, è l'autentica *theoria* cristiana. La croce è la grande cattedra per la vita cristiana.

È stata proprio questa la cattedra preferita dal giovane Nicola il pellegrino (1075-1094) che noi abbiamo eletto a figura-simbolo del nostro centro di studi teologici e di questa stessa pubblicazione. Egli peregrinava innalzando la croce. Non certo per spettacolarizzarla, ma per additarla quale memoria critica per ogni progetto "cristiano".

Egli appariva come un "folle" (*salós*<sup>1</sup>) per ricordare a tutti che ciò che deve accompagnare il progetto e il cammino del cristiano nel mondo e nella storia è la non presunzione, la non arroganza, l'umiltà fino alla debolezza. La croce allora non è ostentazione di arrogante trionfalismo (purtroppo da quando la croce divenne il labaro delle legioni di Costantino è un segno inevitabilmente connotato da ambiguità), ma segno impresso nella carne dei cristiani in memoria solidale del loro Signore.

La biografia spirituale di S. Nicola costituisce l'orizzonte di senso della nostra riflessione teologica che andremo svolgendo attraverso questa nuova iniziativa editoriale del nostro Istituto di Scienze Religiose, in continuità con i "Quaderni di cultura e formazione" che da oltre un decennio raccolgono pregevoli studi dei nostri docenti.<sup>2</sup>

La vicenda cristiana di Nicola il pellegrino sarà, pertanto, per noi memoria permanente che i forti pensieri teologici nascono da un'intensa esperienza spirituale di comunione al Cristo vivente nella sua Chiesa. Tale riflessione non può che configurarsi come una funzione specifica all'interno del cam-

<sup>1</sup> Nella Sacra Scrittura il termine greco usato per designare un pazzo è *moros*. Successivamente però il termine greco usato per indicare monaci, eremiti o asceti – come il nostro Nicola – che manifestavano varie forme di pazzia è *salós*. La storia dell'Oriente cristiano è ricca di diversi casi di *saloi*, "pazzi per Cristo". La nazione ove più notevole si rivelò il ruolo dei pazzi per Cristo è certamente la Russia. Qui sono chiamati "jurodivj".

<sup>2</sup> È una collana che si propone di raccogliere monografie agili destinate alla formazione teologica, miranti a offrire un contributo al dibattito e alla ricerca culturale alla luce della Verità rivelata, chiave ermeneutica della verità sull'uomo, sulla storia e sul cosmo, nella prospettiva di un sempre maggiore appropriazione delle nostre radici. Sono stati pubblicati 10 quaderni: *Generare, nascere, morire oggi* (1989-90), *I cristiani e la politica* (1990), *Contributi storici* (1990), *A 25 anni dal Concilio Vaticano II* (1990), *Il Monastero degli Agostiniani a Trani* (1990), *La religione cattolica nella scuola di Stato* (1991), *Tra memoria e profezia. I primi cento anni della Conferenza Episcopale Pugliese: 1892-1992* (1994), *Fragmenta* (1996), *La Chiesa chiamata ad annunciare Gesù Cristo* (1996), *Oltre la riconoscenza. Studi in onore di S. E. Mons. C. Cassati* (1999).

mino dell'intera comunità ecclesiale verso la comprensione più piena della Parola della croce, nella *fedeltà alla terra*, per usare un'espressione bonhoefferiana.

Sulle orme di Nicola il pellegrino ci proponiamo di intraprendere anche noi un pellegrinaggio ideale, attraversando, con decisione e ascolto intelligente ed umile, gli spazi vitali dell'uomo contemporaneo, nell'intento di portare l'annuncio cristiano all'interno degli areopaghi in cui nascono gli indirizzi che influiscono sulle coscienze dei singoli e contribuiscono a formare comportamenti sociali, avveduti del contesto culturale mobile e differenziato in cui viviamo. Non possiamo ignorare che il fare teologia da una parte deve essere legato alla fede ecclesiale, di cui il magistero è l'autentico depositario e annunciatore; dall'altra deve avventurarsi nelle strade della storia per illuminare ogni uomo e tutto l'uomo con la luce perenne della Parola.

*Criterio ispiratore* del nostro discorso teologico sarà il "peregrinare" sulle strade dell'uomo, secondo uno stile di *teologia viatorum*, per "rendere conto della speranza che è in noi" (1Pt 3,15) e per maturare una sempre maggiore capacità di lettura di fede, proprio partendo dalla realtà quotidiana e dalle provocazioni della cultura e della vita odierna.

Alla luce di questo criterio, coltiveremo delle *attenzioni preferenziali*. Prima fra tutte sarà quella ecumenica. È una dimensione che si situa nell'alveo della millenaria tradizione storico-teologica della nostra chiesa locale e che si rivelerà quanto mai feconda per la riflessione culturale.

Inoltre, il grido "Kyrie eleison" che Nicola il pellegrino faceva risuonare per le strade del mondo è per noi provocazione a fare della teologia una narrazione della misericordia di Dio. Far conoscere agli uomini e alle donne del nostro tempo le viscere del

Dio misericordioso. La misericordia dice la verità di Dio con la verità dell'uomo. Assumendo la categoria biblica della misericordia, la teologia diventa protesta contro ogni forma di indifferenza, solipsismo, rifiuto dell'altro e affermazione della volontà di re-immissione nella vita, nell'alleanza da parte di Dio nei confronti di chi da tale relazione si allontana.

Infine, non dobbiamo dimenticare l'ambiente (*milieu*) del nostro fare teologia e cioè il tessuto sociale meridionale. Da questo contesto scaturisce l'esigenza ineludibile per il discorso teologico di mirare ad un'assunzione critica della "meridionalità", valorizzando l'humus antropologico che connota le popolazioni del nostro Sud.

La teologia, in quanto scienza dell'annuncio del vangelo, non può allora non sentirsi stimolata da queste istanze e al contempo impegnata a offrire risposte autentiche alle domande che l'uomo racchiude realmente nel centro più intimo della sua esistenza. Impegno arduo e affascinante che ci farà avvertire la fatica di re-inventarci i segni di comunicazione e i segni del linguaggio culturale, nella compagnia degli uomini, luogo di profezia e di incarnazione del vangelo.

La pubblicazione periodica (per ora annuale) di questo strumento editoriale, si presenta come un'offerta culturale per il nostro territorio, oltre che come proposta per alimentare la fede e stimolare la formazione religiosa in seno alla nostra chiesa locale, nella sua multiforme compagine: laici, presbiteri, diaconi, religiosi. È un servizio di speranza che passa attraverso la carità intellettuale, espressione di quella consacrazione nella verità (cfr. Gv 17,17) ottenutaci dall'unico Maestro, Gesù Cristo, per il quale non esitiamo a farci *stolti* per diventare sapienti (cfr. 1Cor 3,18).

*D. M.*



Convivium





# DIO E IL MALE DOPO AUSCHWITZ

## TRA TEOLOGIA E FILOSOFIA, SULLE ORME DI HANS JONAS

di PAOLO FARINA<sup>1</sup>

### 1. Dopo Auschwitz o dopo Lisbona?

La domanda con cui si apre questo studio necessita subito di una presa d'atto e di una conseguente chiarificazione. La presa d'atto riguarda la constatazione che, nell'immaginario collettivo, ancora oggi dire "Auschwitz" significa evocare il simulacro della malvagità umana, quanto di più efferato e crudele l'uomo sia capace di immaginare e perpetrare a danno del proprio simile, l'inferno sulla terra. Se questo è, ad Auschwitz deve essere accaduto qualcosa che va al di là della nostra capacità di riflessione e di espressione. Ad Auschwitz ha regnato la morte come in nessun altro posto ed in nessun altro tempo nella storia dell'uomo o, quanto meno, alla pari con i più tragici eventi che hanno segnato la memoria storica dell'umanità. Del resto, se queste affermazioni possono sembrare troppo gravi per chi non ha visto Auschwitz, chi ha calpestato la terra di quel campo, seppure a cinquant'anni di distanza, sa che esse indicano solo una parte, quella appunto esprimibile in parole umane, dell'orrore che ancora oggi aleggia in quel doppio recinto di filo spinato.

Si impone ora quella che indicavo come una conseguente chiarificazione: che cos'è Lisbona o meglio cosa è accaduto a Lisbona di tanto grave da poter affiancare il nome di questa magnifica città a quello di quello che rimane il campo di concentrazione per antonomasia?

A Lisbona, nel 1755, si è verificato un terribile terremoto che rase al suolo la città e provocò non meno di trentamila morti. Se dunque Auschwitz è il simbolo del male morale, della cattiveria che viene

dall'uomo, Lisbona può assurgere ad emblema del male fisico, della sventura che colpisce l'uomo, anche il più innocente e inconsapevole, e lo priva di ogni bene fin lì tenacemente difeso, compreso quello della vita. Come scrive Adorno, Lisbona servì "[...] a guarire Voltaire dalla teodicea leibniziana".<sup>2</sup> Dopo Lisbona, non è più ammissibile, *sic et simpliciter*, un concetto di Dio come provvidenza e una idea del nostro mondo come del "migliore dei mondi possibili".

La domanda che da cui parte questo breve studio assume quindi una nuova valenza. Chiedersi perché "dopo Auschwitz" e non perché "dopo Lisbona" equivale ad interrogarsi sulla totalità del mistero del male, nel suo aspetto morale come in quello meccanicistico, in quello che proviene dal cuore dell'uomo come in quello che sull'uomo si abbatte al di qua di ogni previsione o responsabilità. Lisbona non meno di Auschwitz meriterebbe tutta la nostra attenzione, perché per il credente e per il teologo un Dio indifferente al dolore che si abbatte su carne innocente non è meno problematico di un Dio spettatore passivo della malvagità umana.

Ciò posto, questo studio si soffermerà sulla tragedia di Auschwitz per due ragioni; per la scelta di seguire, sia pur modestamente, la traccia segnata

<sup>1</sup> Docente incaricato di Antropologia teologica presso l'ISR di Trani.

<sup>2</sup> Citato in JONAS H., *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Il Melangolo, Genova 1989, 36.

dalla riflessione di H. Jonas (1903-1993) e per la convinzione che la possibile risposta, che il filosofo e teologo ebreo, che ha studiato con Husserl, Heidegger e Bultmann, ci indica, possa in qualche modo valere non solo per il male che ha creato Auschwitz, ma anche per quello che ha distrutto Lisbona.

Non è casuale, del resto, la volontà di misurare la questione del male con la fede e la riflessione di un ebreo, non solo perché ad Auschwitz si è consumato l'olocausto, ma perché per la fede ebraica quell'esperienza segna il tramonto del tradizionale concetto di "onnipotenza divina". Come coniugare, infatti, la fede in un Dio salvatore "con mano potente e braccio teso", nel Dio dell'Alleanza, nel Dio che ha liberato Israele dall'Egitto e lo ha condotto al possesso della terra promessa, con l'esperienza amara e disperante del Dio muto e assente, del Dio sconfitto e lontano, del Dio di Auschwitz?

Non si può eludere questa domanda, non la si può ignorare, ed è per questo che Auschwitz segna, in qualche modo, per la riflessione filosofica e teologica, per quella ebraica in particolare, un punto di non ritorno ed obbliga ad elaborare un nuovo "concetto di Dio". Nell'introduzione allo scritto di Jonas, intitolato proprio *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, scrive Carlo Angelino:

**"Negli anni dell'immediato dopoguerra, quando la tentazione dell'oblio non aveva ancora sconfitto l'imperativo della memoria, ci si è chiesti autorevolmente se dopo Auschwitz fossero ancora possibili la poesia e il pensiero, la fede e la speranza, se ad Auschwitz non fosse definitivamente morta l'antica virtù cristiana della carità".<sup>3</sup>**

Angelino individua la risposta al suo interrogativo nella testimonianza dei martiri e in quella dei

sopravvissuti, in quelli morti per Auschwitz *dopo* Auschwitz, da Paul Celan a Claude Amery, a Primo Levi, ed in quelli morti per Auschwitz *prima* di Auschwitz, da Stefan Zweig a Walter Benjamin, a Simone Weil.<sup>4</sup>

Sarebbe interessante confrontarsi con gli scritti di tutti questi testimoni privilegiati o con quelli che Angelino non cita, come Dietrich Bonhoeffer, Edith Stein, Hannah Arendt, Hetty Hillesum.<sup>5</sup> Qui si preferisce, invece, seguire la riflessione di Jonas per un ultimo e semplicissimo motivo: per il fatto che egli ha il merito di concentrare in poche pagine, una ventina in tutto, un vero e proprio trattato di teologia filosofica, che unisce il pregio della sintesi a quello della chiarezza di esposizione.

Si può in venti pagine rispondere all'interrogativo sorto ad Auschwitz? Probabilmente no, né d'altronde possiamo illuderci che interi trattati direbbero meglio quello che non sappiamo dire in poche righe. Ad Auschwitz, come sul Golgota, *Dio è morto*, e non certo nel modo in cui postulava Nietzsche: davanti a questo semplice (!) mistero l'intelligenza umana, se non si ferma, quantomeno "balbetta". È, infatti, lo stesso Angelino a concludere:

**"Ad Auschwitz il Dio infinitamente buono ha rivelato la sua radicale impotenza nei confronti del male: una verità amara per l'umanità, perché ne assegna all'uomo, in ogni tempo ed in ogni luogo, la responsabilità. Jonas si rende ben conto che ogni discorso umano su Dio è necessariamente un *balbettio*; che tanto più lo è, quando si allontana dalle vie di una tradizione bimillenaria e si incammina lungo sentieri impervi e ignoti".<sup>6</sup>**

... Sentieri impervi e ignoti, ma non per questo meno necessari.

## 2. La riflessione su Dio, una vocazione per il teologo, un passaggio ineludibile per il filosofo

Sostenere che il teologo abbia una autentica vocazione che lo abilita e lo spinge alla riflessione

su Dio può apparire, a seconda dei differenti punti di vista, una affermazione scontata quanto arida. In realtà, Giovanni Paolo II insegna che la teologia è *scienza della fede*, fondata su un duplice principio metodologico, quello dell'*auditus fidei* e dell'*intellectus fidei*:

**"[...] Con il primo, essa [la teologia] entra in possesso dei contenuti della Rivelazione così come sono stati esplicitati progressivamente nella Sacra Tradizione, nella Sacra Scrittura e nel Magi-**

<sup>3</sup> ANGELINO C., *Introduzione a JONAS H., Il concetto...*, 9.

<sup>4</sup> Cfr. *Ivi*, 9-10.

<sup>5</sup> Ovviamente anche questo elenco è puramente indicativo e del tutto incompleto!

<sup>6</sup> ANGELINO C., *Introduzione*, o. c., 15.

stero vivo della Chiesa. Con il secondo, la teologia vuole rispondere alle esigenze proprie del pensiero mediante la riflessione speculativa".<sup>7</sup>

Se l'*auditus fidei* è l'atto primo del teologo, quello su cui fonda la sua riflessione come una attività della fede, mediante l'*intellectus fidei* il teologo è chiamato a rendere ragione della speranza che in lui (cfr. *1Pt 3, 15*), seguendo il metodo proprio di una attività scientifica "sui generis", che pur non aliena dalla razionalità, non si riduca ad essa, e pur trascendendo i limiti della ragione, non sconfini nella pura irrazionalità. Scrivono Zoltan Alszegehly e Maurizio Flick:

**"La condizione del teologo è dunque equidistante dal razionalismo (adesione intellettuale al messaggio, fondata sull'evidenza degli argomenti) e dal fideismo (adesione irrazionale o almeno razionalmente non fondata). Essa suppone la fede, la cui razionalità è percepita, ma che consiste in una adesione libera alla parola di Dio, il quale rivela il mistero salvifico della sua propria vita, e, nella luce di questo mistero, dà una nuova intelligibilità alla nostra esistenza e al nostro mondo".<sup>8</sup>**

Qui il punto: si può parlare ancora di "intelligibilità della nostra esistenza e del mondo" dopo Auschwitz? Si può ancora parlare di "intelligibilità" del mistero salvifico di Dio? Le domande di natura teologica si coniugano e confondono, a questo punto, con quelle filosofiche. D'altronde è ancora Giovanni Paolo II che ci conforta col suo insegnamento, ribadendo che *è la stessa teologia a chiamare in causa la filosofia*:

**"La teologia ha sempre avuto e continua ad avere bisogno dell'apporto filosofico. Essendo opera della ragione critica alla luce della fede, il lavoro teologico presuppone ed esige in tutto il suo indagare una ragione concettualmente e argomentativamente educata e formata [...]. Se il teologo si rifiutasse di avvalersi della filosofia, rischierebbe di far filosofia a sua insaputa e di rinchiudersi in strutture di pensiero poco adatte all'intelligenza della fede. Il filosofo, da parte sua, se escludesse ogni contatto con la teologia, si sentirebbe in dovere di impadronirsi per conto proprio dei contenuti della fede cristiana, come è avvenuto con alcuni filosofi moderni".<sup>9</sup>**

Dal canto suo, Hans Jonas, nel breve scritto che qui analizziamo, parte proprio con il proposito di offrire un *frammento di teologia speculativa* e aggiunge:

**"Non mi pongo la questione se sia o meno legittimo per un filosofo affrontare tale argomento. Non posso affermare con assoluta certezza che ciò sia compito di un filosofo. Immanuel**

**Kant ha escluso la questione di Dio dalla ragione teoretica e perciò dalla filosofia; e il positivismo logico del nostro secolo, l'intera filosofia analitica dominante ai nostri giorni, hanno negato ogni significato reale ad espressioni linguistiche cui si ricorre per gli oggetti della teologia filosofica; perciò hanno negato loro anche ogni significato concettuale, in quanto considerano il puro e semplice parlarne - a prescindere dal problema della verità e della dimostrabilità - come un non-senso".<sup>10</sup>**

Un atteggiamento che marchia col nome di fideismo ogni forma di speculazione teologica e che avrebbe sorpreso non poco lo stesso Kant. Riconoscere, infatti, degli oggetti come razionalmente indimostrabili non equivale a decretarne la non esistenza o la irrilevanza dal punto di vista filosofico. Al contrario, lo stesso Kant considerava la teologia filosofica come la disciplina che si sofferma sulle questioni supreme di cui la ragione non è in grado di liberarsi, pur se deve riconoscere la propria incapacità di risolverle, ponendosi le stesse al di là dei limiti della conoscenza umana, laddove il pensiero è necessariamente destinato a fallire. Un'impotenza, quella kantiana, che anche se può indurre ad una amara e totale rinuncia ad affrontare le questioni ultime, non esclude la possibilità di adire vie diverse.<sup>11</sup>

Chi non nasconde a se stesso e agli altri che la ragione umana conosce dei limiti, non toglie nulla alla dignità dell'indagine filosofica, ma nemmeno intende sminuire la dignità della conoscenza rivelata e della ricerca teologica; del resto, l'atteggiamento di chi vuol liquidare quest'ultima come inutile ed insensata fa pensare ad una paura o incapacità di misurarsi con ciò che sfugge allo stretto controllo del proprio dominio razionalistico. La nostra conoscenza, anche quella semplicemente umana, va ben oltre quella di ragione ed il nostro bisogno di senso non trova certo risposta nelle pur numerose, ma mai sufficienti, e meravigliose, eppur ambivalenti, scoperte scientifiche che l'uomo continua ad inse-

<sup>7</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *"Fides et Ratio"*, 65; cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione *Dei Verbum*, 10.

<sup>8</sup> ALSZEGHY Z. - FLICK M., *Come si fa la teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1985, 20.

<sup>9</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Fides et Ratio*, 77.

<sup>10</sup> JONAS H., *Il concetto ...*, 19-20.

<sup>11</sup> Cfr. *ivi*.

guire e perseguire. È ancora Jonas che incalza:

**“Chi accetta il fallimento nel dominio del sapere filosofico, rinuncia, è vero, e a priori, allo scopo di conoscere razionalmente Dio, ma deve comunque riflettere e meditare poiché le cose in questione rivendicano pur sempre un senso e un significato. D'altra parte l'affermazione che nella teologia filosofica non vi è né senso né significato, può essere facilmente respinta come un sillogismo tautologico del tutto simile a un circolo vizioso. E ciò in quanto, avendo definito in anticipo come 'senso' unicamente ciò che si può verificare mediante dati sensibili, tale affermazione identifica ciò che ha senso con ciò che è possibile conoscere. A questo atto di forza per definizione, deve obbedire solo chi l'ha accettato. Si può perciò lavorare sul concetto di Dio, anche se non vi è nessuna prova dell'esistenza di Dio. E tale fatica è genuinamente filosofica se si attiene al rigore del concetto - il che significa: se si attiene alla connessione di ogni concetto con la totalità dei concetti. Ma tutto ciò è ovviamente molto generico e impersonale. Come Kant assegnò alla ragione pratica quanto aveva negato alla ragione teoretica, così noi dobbiamo lasciare la parola alla forza di una esperienza unica e spaventosa nella questione che ha a che fare con Dio”.**<sup>12</sup>

Una esperienza che per il popolo ebraico, ad Auschwitz, ha assunti i tratti della tragedia inedita ed inimmaginabile. Una esperienza che ha segnato il popolo dello *Sch'ma Jisrael* (cfr. *Dt 6,4*) sino al punto di metterne radicalmente in crisi la tradizionale teodicea.

L'antica domanda di Giobbe, una domanda che attraversa i tempi e le religioni, poteva trovare, nella predicazione dei profeti, un tentativo di giustificazione nel tradimento dell'alleanza da parte di Israele. All'epoca dei Maccabei si sarebbe poi elabora-

to il concetto di testimonianza/martirio per giustificare il dolore dell'innocente. Ma, come avverte Jonas, nulla di tutto ciò può essere di una qualche utilità per comprendere e spiegare Auschwitz.<sup>13</sup> Nell'evento consumatosi in quel lager non trovano posto parole come amore e infedeltà, fede e agnosticismo, martirio e speranza, eroismo e tradimento:

**“Di tutto ciò non sapeva nulla Auschwitz che divorò bambini che non possedevano ancora l'uso della parola e ai quali questa opportunità non fu neppure concessa. Chi vi morì, non fu assassinato per la fede che professava e neppure a causa di essa o di una qualche convinzione personale. Coloro che vi morirono, furono innanzitutto privati della loro umanità in uno stato di estrema umiliazione e indigenza; nessun barlume di dignità umana fu lasciato a chi era destinato alla soluzione finale [...]. Dio promise che ciò accadesse. Ma quale Dio poteva permetterlo?”**<sup>14</sup>

Una domanda che spiazza il teologo non meno che il filosofo, tanto se di fede ebraica. È questo, infatti, quello che Jonas nel medesimo passo chiama *paradosso del paradosso*: il popolo dell'alleanza reso oggetto di massacro, votato allo sterminio, la sua benedizione mostruosamente capovolta in maledizione. Per l'ebreo, che vede in Dio il signore della storia, Auschwitz rappresenta un passaggio ineludibile, a partire dal quale è necessario riformulare non solo la risposta sul rapporto tra Dio ed il male, ma lo stesso quesito di partenza. Dopo Auschwitz:

**“[...] chi non intende rinunciare sic et simpliciter al concetto di Dio (e il filosofo può legittimamente rivendicare il diritto a non rinunciarvi), deve pensare questo concetto in modo del tutto nuovo e cercare una nuova risposta all'antico interrogativo di Giobbe”.**<sup>15</sup>

### 3. Gli attributi fondamentali di Dio nella tradizione ebraica ed il mito della creazione in Jonas

Tre sono, secondo il nostro autore, gli attributi fondamentali per definire il concetto di Dio nella

tradizione ebraica: bontà assoluta, potenza assoluta, comprensibilità.<sup>16</sup> Ora, l'evento di Auschwitz ci obbliga, di fatto, a rinunciare ad almeno uno di questi attributi.

In genere, davanti ad orrori come quello dell'olocausto, si è subito tentati di rinunciare all'idea di una bontà divina. Come continuare a credere che Dio sia un padre amorevole ed infinitamente buono a fronte della sventura che colpisce e lascia nella disperazione un uomo innocente? In situazioni come

<sup>12</sup> *Ivi*.

<sup>13</sup> Cfr. *ivi*, 20-21.

<sup>14</sup> *Ivi*, 22.

<sup>15</sup> *Ivi*, 23.

<sup>16</sup> Cfr. *ivi*, 33-34.

questa, vale per tutti il grido di Ivan Karamazov del celebre romanzo di Dostoieskij:

**“Io non voglio l’armonia, non la voglio per amore verso l’umanità [...]. Non che io non accetti Dio, Alioscia, gli restituisco soltanto il biglietto [d’ingresso nell’armonia eterna] nel modo più rispettoso.**

- Questa è una rivolta, disse Alioscia piano e abbassando gli occhi.
- Una rivolta? Non avrei voluto sentire da te questa parola, disse Ivan con emozione.
- Si può vivere di rivolta? Ed io voglio vivere. Dimmi tu stesso in tutta franchezza, mi appello a te, rispondi: immagina di essere tu a costruire l’edificio del destino umano con lo scopo di rendere finalmente felici gli uomini, di dare loro la pace e la tranquillità; ma che per questo sia necessario e inevitabile tormentare una sola piccola creatura [...] e fondare questo edificio sulle sue lacrime invendicate: accetteresti tu di esserne l’architetto a queste condizioni, rispondi e non mentire!
- No, io non accetterei, disse adagio Alioscia”.<sup>17</sup>

La risposta di Alioscia appare più onesta e condivisibile di quella di quanti, in modo, questa volta sì, veramente incomprensibile e semplicistico risolvono il mistero della sofferenza umana con un mediocre quanto irritante: “Cosa vuoi farci? È la volontà di Dio! Ci dobbiamo rassegnare!”.

Il teologo cristiano, come quello di fede ebraica, non può affatto rassegnarsi così facilmente a rinunciare in modo definitivo alla comprensibilità del mistero della salvezza. L’intera rivelazione ebraico-cristiana poggia sulla profonda convinzione che Dio non solo è mistero di amore, ma insieme mistero che per i cristiani si rivela progressivamente e definitivamente in Cristo.

Il Dio di Gesù Cristo non è uno sconosciuto, né indifferente al nostro dolore. È un Padre amorevole che rivela la pienezza del suo amore inviandoci il Figlio e invitandoci alla pienezza della comunione trinitaria. Si legge nella *Dei Verbum*:

**“Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelare Se stesso e manifestare il mistero della sua volontà (cfr. Ef 1,9), mediante il quale gli uomini per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, nello Spirito Santo hanno accesso al Padre e sono resi partecipi della divina natura (cfr. Ef 2,11; 2Pt 1,4). Con questa rivelazione infatti Dio invisibile (cfr. Col 1,15; 1Tm 1,17) nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici (cfr. Es 33,11; Gv 15,14-15) e si intrattiene con essi (Bar 3,38), per invitarli e ammetterli alla piena comunione con Sé [...]. La profonda verità sia di Dio sia della**

**salvezza degli uomini, per mezzo di questa rivelazione risplende a noi in Cristo, il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta intera la rivelazione”.**<sup>18</sup>

Se questa è la dottrina cattolica sulla bontà e comprensibilità divine, analoga è anche quella ebraica e del resto il passo appena citato unisce citazioni neotestamentarie a quelle dell’Antico Testamento. Lo stesso Jonas, ponendosi il problema di individuare quale dei tre attributi sia inconciliabile con il “Dio muto” di Auschwitz, giunge alla conclusione che, non potendo in nessun modo derogare alla bontà e alla comprensibilità di Dio, non si possa far altro che concludere che dopo Auschwitz l’ebraismo debba rinunciare definitivamente e per motivi teologici, prima ancora che logici ed ontologici, all’idea di una onnipotenza divina.<sup>19</sup>

L’onnipotenza divina, infatti, può coniugarsi con una bontà assoluta solo a patto di accettare una totale non-comprensibilità di Dio, a fronte dell’esistenza non solo del male morale, ma anche già di quello fisico. Solo di un Dio del tutto incomprensibile si può affermare una bontà assoluta ed una cooriginaria assoluta onnipotenza. Dunque, a quale dei tre attributi rinunciare? Lo stesso Jonas risponde:

**“Certo la bontà, cioè la volontà del Bene, è inseparabile dal nostro concetto di Dio e non può sottostare a nessuna limitazione. La comprensibilità o la conoscibilità che è doppiamente condizionata, dall’essenza di Dio e dalla limitatezza umana, è, in ultima analisi, certamente un attributo limitato, tuttavia non può essere in nessun modo negata. Il *Deus absconditus*, il Dio nascosto (per non parlare del Dio assurdo) è un concetto del tutto estraneo all’ebraismo”.**<sup>20</sup>

<sup>17</sup> DOSTOIESKI F., *I fratelli Karamazov*, Peruzzo Editore, Sesto San Giovanni (MI) 1986, 198.

<sup>18</sup> *Dei Verbum*, 2.

<sup>19</sup> Dal punto di vista logico ed ontologico, Jonas pone delle osservazioni che interessano meno questo studio, ma che sono comunque degne di nota. L’autore osserva che il concetto di potenza è un concetto di relazione, che esige un rapporto multipolare. Non si esercita la potenza da soli. Per esercitare la propria potenza occorre che esista una forza in grado di esercitare resistenza ed opposizione. Come in fisica, anche in metafisica una potenza, senza forza che le si opponga, è destinata a rimanere nel vuoto: cfr. H. JONAS, *Il concetto di Dio...*, 31-33.

<sup>20</sup> *Ivi*, 33.

Dire che la conoscenza umana ha dei limiti e che la rivelazione storica di Dio conosca una progressività, quella della storia della salvezza, non significa, dunque, anche per Jonas, accettare in alcun modo l'idea di un *Dio assurdo*, che sia buono eppure passivo dinanzi all'esistenza del male. In nessun caso la nostra imperfetta conoscenza di Dio può accettare l'idea che la sua bontà tolleri, sia pure come effetto secondo e indesiderato o quale conseguenza necessaria e inevitabile, l'esistenza del male. In nessun caso, tranne uno: Dio non può evitarlo, Dio non ha il potere assoluto di eliminare l'esistenza del male:

**"Il male c'è solo in quanto Dio non è onnipotente. Solo a questa condizione possiamo affermare che Dio è comprensibile e buono e che nonostante ciò nel mondo c'è il male".<sup>21</sup>**

Di fronte alle atrocità che alcune creature, fatte a immagine e somiglianza di Dio, sono state capaci di perpetrare, durante il micidiale stillicidio o l'imperversare di Auschwitz, l'attesa umana, radicale e legittima, vorrebbe un intervento divino, un miracolo capace di spazzare in un solo colpo ogni malvagità ed ogni sofferenza:

**"Ma questo miracolo non c'è stato; durante gli anni in cui si scatenò la furia di Auschwitz Dio restò muto. I miracoli che accaddero furono unicamente opera di uomini [...]. Ma Dio tacque. Ed ora aggiungo: non intervenne, non perché non lo volle, ma perché non fu in condizione di farlo".<sup>22</sup>**

È a partire da questa analisi e forte di queste considerazioni finali che Jonas propone l'idea di un Dio che al momento della creazione cosmica ha scelto di abdicare alla sua onnipotenza, rinunciando ad intervenire nell'ordine delle realtà fisiche e mondane. Un Dio che persegue su un suo piano, ma in silenziosa operosità, finché il suo fine non si compia:

**"Per ragioni che in modo decisivo derivano dall'esperienza contemporanea, propongo l'idea di un Dio che per un'epoca determinata - l'epoca del processo cosmico - ha abdicato ad ogni potere di intervento nel corso fisico del mondo;**

**un dio che nell'urto con gli eventi mondani rivolti contro di lui, non ha reagito 'con la mano forte e con il braccio teso' - come noi ebrei recitiamo ogni anno ricordando l'esodo dall'Egitto - bensì continuando con muta perseveranza la realizzazione del suo fine incompiuto".<sup>23</sup>**

Jonas tenta di chiarire cosa intenda per "processo cosmico" attraverso il racconto di un mito cosmogonico, articolato in fasi e tappe successive che, a partire dalla imperscrutabile scelta divina di "rimettersi al caso, al rischio" e "non tenere nulla per sé", hanno visto il mondo affidato alle "laboriose mani del caso cosmico e alla combinazioni probabili", sino al primo moto della vita, con la nascita, tremenda e misteriosa, del primo uomo.<sup>24</sup> Siamo così di fronte a qualcosa di inaudito:

**"L'origine dell'uomo è l'origine stessa del sapere e della libertà e, grazie a questo dono estremamente ambiguo, l'innocenza di un soggetto che è pienezza di vita, lascia il posto al compito della responsabilità che agisce e opera in un dominio segnato dalla separazione di bene e male [...]. L'immagine di Dio [...] passa alle problematiche cure dell'uomo per realizzarsi nella salvezza o nella perdizione a seconda di ciò che egli fa di sé e del mondo. E l'immortalità umana consiste nella possibilità inaudita che l'uomo ha di incidere nel destino stesso di Dio, cioè nella sua capacità di agire efficacemente sulla condizione globale dell'Essere eterno. La Trascendenza diviene consapevole di se stessa con la comparsa dell'uomo e da quel momento ne segue l'agire trattenendo il respiro, sperando e corteggiandolo, con gioia e con tristezza, con soddisfazione e disinganno; e, come credo, facendosi sentire, senza entrare direttamente nella dinamica del dramma che si svolge sul palcoscenico del mondo".<sup>25</sup>**

Affermazioni che avvincono e spingono a seguire molteplici tracce di riflessione e di studio, tali e tante sono le implicazioni che contengono. Per il fine che questo studio persegue ritengo, tuttavia, necessario sottolineare almeno quelle di natura teologica. È del resto lo stesso Jonas a facilitarci il compito, indicando tre idee centrali attorno alle quali verte l'intero mito da lui proposto: l'idea di *Dio sofferente*, quella di un *Dio diveniente* e, infine, quella di un *Dio che si prende cura*.<sup>26</sup>

Il cerchio, dunque, sembra chiudersi. Quello che, da un punto di vista storico, Auschwitz insegna, la riflessione filosofica e teologica di Jonas tenta di rendere comprensibile. Non è ad Auschwitz che Dio ha incominciato a "soffrire", non è Auschwitz la prova della sua debolezza, ma è dal momento stesso della creazione che Egli si è "ritirato", si è fatto da

<sup>21</sup> *Ivi*, 34.

<sup>22</sup> *Ivi*, 35.

<sup>23</sup> *Ivi*.

<sup>24</sup> Cfr. *Ivi*, 23-26.

<sup>25</sup> *Ivi*, 26-27.

<sup>26</sup> Cfr. *Ivi*, 27-31.



parte, ha rinunciato ad occupare lo spazio fisico dell'universo e quello morale del cuore dell'uomo ed ha accettato di "divenire" insieme alla storia del mondo e dell'uomo, non rinunciando per questo a "prendersi cura" dell'essere, ma in modo nascosto e indiretto, "sperando e corteggiando con gioia e tristezza", "facendosi sentire", ma sempre "trattando il respiro".

Jonas non esclude la possibilità di una prescienza che, almeno all'atto della creazione, Dio doveva avere in sé, ma conclude che, quale sia stata la condizione iniziale ed originaria della divinità

**"[...] essa cessò di essere chiusa in se stessa nel momento in cui si mise in relazione con l'esserci di un mondo, o creandolo o permettendone l'origine".<sup>27</sup>**

Da quel momento Dio non ha smesso di occuparsi amorevolmente delle sue creature, ma non con interventi magici e miracolistici, non come un "mago" capace di intervenire e risolvere ogni situazione con la sua bacchetta magica, bensì rischiando in prima persona:

**"[...] Dio che si prende cura non è un mago, che nell'atto stesso di prendersi cura realizza lo scopo della sua sollecitudine: questo Dio invece ha fatto intervenire altri attori e in questo modo ha fatto dipendere da loro la sua preoccupazione. Egli è perciò un Dio in costante situazione di pericolo, un Dio che rischia in proprio. Che le**

**cose stiano in questo senso, è ben chiaro, in quanto, se le cose stessero altrimenti, il mondo verrebbe a trovarsi in una condizione di perfezione assoluta. Per questo motivo ho testé affermato che il Dio che si prende cura non è un mago. In qualche modo, mediante un atto di imperscrutabile saggezza o d'amore o per un qualsiasi altro motivo divino, ha rinunciato a farsi garante del proprio appagamento in virtù del potere che gli è proprio, dopo aver rinunciato con la creazione ad essere tutto in tutto".<sup>28</sup>**

Fin qui le ragioni teologiche di Jonas, che si confondono o meglio si illuminano reciprocamente con quelle della sua fede. La stessa fede che tra il Dio che infligge le piaghe all'Egitto, pur di liberare Israele, ed il servo sofferente di JHWH, che prende su di sé la malvagità dell'uomo, sceglie il secondo e predilige un Dio non onnipotente piuttosto che un Dio non assolutamente buono o del tutto incomprensibile.

Sorge, tuttavia, un dubbio legittimo che lo stesso autore riconosce e cioè se la sua sia una riflessione isolata o in linea con la tradizione ebraica. Jonas risponde:

**"In questo punto la mia meditazione si allontana nettamente dalla più antica dottrina dell'ebraismo [...]. Va ricordato che anche la tradizione ebraica, per ciò che si riferisce alla sovranità della divinità, non è così univoca, come tende a far credere la dottrina ortodossa".<sup>29</sup>**

#### 4. La "eterodossia" ebraica: lo tzimtzùm, la de-creazione in Simone Weil

La tradizione ebraica non è, dunque, così monolitica come potrebbe apparire a prima vista. Lo stesso Jonas richiama un testo di Gershom Scholem, a suo avviso capace di riportare alla luce il "flusso sotterraneo" della Qabbalah, ovvero il complesso delle dottrine mistiche ed esoteriche dell'ebraismo su Dio e l'universo, secondo la cui tradizione il destino di Dio è sottomesso in uno col divenire del mondo.<sup>30</sup>

In modo particolare, Jonas rievoca il mito dello *Tzimtzùm*, proposto da Ytzhàq Luria che a sua volta lo attinge da un piccolo e quasi ignorato trattato del XIII secolo. *Tzimtzùm* significa "concentrazione", "contrazione", ma secondo Luria dovrebbe meglio essere inteso come "ritiro" o "ritorno". Questo perché nella Qabbalah il termine *Tzimtzùm* è passato ad indicare non la concentrazione della

gloria di Dio, la sua Schekhinà, in un solo luogo, nel Santo dei Santi, ma al contrario il suo ritrarsi *fuori* di ogni luogo. L'esistenza dell'universo sarebbe stata, infatti, resa possibile solo grazie ad un processo di contrazione in Dio: come altrimenti sarebbe potuto esistere qualcosa che fuggisse alla sua presenza? E come avrebbe creato dal nulla, se non poteva esistere un nulla che non fosse permeato della sua

<sup>27</sup> *Ivi*, 30.

<sup>28</sup> *Ivi*, 30-31.

<sup>29</sup> *Ivi*, 35.37.

<sup>30</sup> Cfr. *ivi*, 37; il testo a cui Jonas fa riferimento è SCHOLEM G., *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Genova 1986.

presenza? A queste domande il pensiero di Luria offre una risposta che non cessa di affascinare:

**“Luria intende dire che Dio - per garantire la possibilità del mondo - dovette rendere vacante nel suo essere una zona, dalla quale Egli quindi si ritrasse; una specie di mistico spazio primordiale, in cui Egli potesse ritornare nell'atto della creazione e della rivelazione. Il primo di tutti gli atti dell'Essere infinito, dell' *En Sof*, non fu pertanto un movimento verso l'esterno, ma verso l'interno, un movimento entro se stesso, un restringersi in sé [...] di Dio”.**<sup>31</sup>

Le analogie con il Dio “sofferente” e “diveniente” che propone il mito della creazione in Jonas sono evidenti e lo stesso autore le riconosce. Egli tuttavia sottolinea che l'idea della creazione da lui proposta è ancora più radicale, in quanto parla di una vera e propria “spoliazione della divinità”,<sup>32</sup> e conclude:

**“Il mio mito va ben oltre questa concezione. La contrazione è totale; in quanto l'intero infinito si aliena nel finito, grazie al proprio potere [...]. Rinunciando alla sua inviolabilità il fondamento eterno consentì al mondo di essere. Ogni creatura è debitrice dell'esistenza a questo atto di autonegazione e ha ricevuto con essa tutto ciò che può ricevere dall'aldilà. Dopo essersi affidato totalmente al divenire del mondo, Dio non ha più nulla da dare: ora tocca all'uomo dare. E l'uomo può dare, se nei sentieri della vita si cura che non accada o non debba accadere troppo sovente, e non per colpa sua, che Dio abbia a pentirsi di aver concesso il divenire del mondo”.**<sup>33</sup>

Due, dunque, le distinzioni che Jonas opera nei confronti della teoria dello *Tzimtzum*, una di natura teologica, in quanto a suo dire la “ritrazione” di Dio è totale e continuamente in atto, non riferibile unicamente al “primo di tutti gli atti”; la seconda è di ordine antropologico, poiché egli assegna all'uomo la responsabilità morale di non svilire il dono, che la divinità ha voluto e posto nelle sue mani perché lo governi, il dono del “divenire del mondo”.

Sono questi dei temi che peraltro ricorrono frequenti in un'altra voce “eretica” dell'ebraismo, vale a dire in Simone Weil, la filosofa e mistica ebraica,

vissuta in Francia a cavallo tra le due guerre mondiali e lasciata morire di fame, nell'agosto del '43, per solidarietà con le vittime della guerra.

Il tema della creazione come abdicazione e ritiro di Dio dall'universo, addirittura come una follia che, se si compie nell'incarnazione e nella passione di Cristo, è già totale nell'atto creatore, l'assenza di Dio dal mondo o la sua presenza sotto forma di assenza, la sua sottomissione alla necessità e l'intervento soprannaturale nell'ordine naturale come una eccezione che non conferma la regola, ma anzi la pone in crisi e, infine, la necessità di “restituire” il dono dell'esistenza, obbligo morale, quest'ultimo, della creatura nei confronti del creatore, pena essere un novello Prometeo che ruba l'essere alla divinità: sono solo alcune delle analogie, le più evidenti, tra la riflessione weiliana e quella di H. Jonas.

Ecco, per esempio, un passo dei *Quaderni* di Weil che non solo riassume e racchiude la sua idea della creazione come una abdicazione della divinità, ma che contiene, sia pure *in nuce*, una risposta al perché Dio non ha fatto nulla per evitare Auschwitz:

**“Dio non invia i dolori e le sventure come prove, egli permette alla Necessità di distribuirli secondo il suo meccanismo proprio. Altrimenti non si sarebbe ritirato dalla creazione, come deve avvenire perché noi si possa essere e così acconsentire a non essere più. I rari contatti tra le creature e lui procurati dall'ispirazione sono meno miracolosi della sua perpetua assenza e sono una prova d'amore meno meravigliosa. L'assenza di Dio è la testimonianza più meravigliosa d'amore perfetto, ed per questo che la pura necessità, la necessità manifestamente differente dal bene, è così bella”.**<sup>34</sup>

Se Jonas parlava di una responsabilità morale dell'uomo a cui ora “tocca dare a Dio”, Weil a sua volta va oltre e postula una “bontà” della cieca necessità che per l'uomo, tanto più dopo Auschwitz, è tutt'altro che scontata. Weil vede la più alta prova d'amore nella “assenza di Dio” e nella conseguente origine del “regno della necessità”, un passaggio che non può essere condiviso se non in una logica che trascendendo l'orizzonte morale si compia sul piano dell'amore. Ad un Dio così si può corrispondere o con la “rivolta” di Ivan Karamazov o con un consenso che nasce dalla condivisione e dalla comprensione di amore:

**“Questo consenso è una follia, la follia propria dell'uomo, come la Creazione, l'Incarnazione, la Passione costituiscono insieme la follia propria di Dio. Le due follie si rispondono [...]. Creando, Dio rinuncia a essere tutto, abbandona un po'**

<sup>31</sup> SCHOLEM G., *Le grandi correnti ...*, 270-271.

<sup>32</sup> Cfr. JONAS H., *Il concetto di Dio ...*, 24.

<sup>33</sup> *Ivi*, 38-39.

<sup>34</sup> WEIL S., *Quaderni*, vol. III, Adelphi, Milano 1988, 71-72; il corsivo è nel testo.



d'essere a ciò che è altro da lui. La creazione è rinuncia per amore. La vera risposta all'eccesso dell'amore divino non consiste nell'infliggersi delle sofferenze [...], consiste soltanto nel consentire alla possibilità d'essere distrutto, vale a dire alla possibilità della sventura, sia che la sventura si produca effettivamente o no [...]. Il consenso alla necessità è puro amore ed anche, in qualche modo, eccesso d'amore".<sup>35</sup>

Oso aggiungere: sia che questo eccesso di amore provenga da Dio, come è nell'atto originario della creazione, sia che appartenga alla risposta, sempre seconda, sempre limitata e soggetta alla caducità, della creatura.

Mi sono spinto forse troppo in avanti, anche oltre la visione propria di H. Jonas, ma le analogie che ho voluto indicare in questo paragrafo tra la sua

riflessione e quella di altre voci dell'ebraismo erano volte, più che a indicare una perfetta, quanto improbabile, coincidenza del suo pensiero con quello di altri autori, a evidenziare come il tema della creazione come *retrait* di Dio sembri essere comune ad una più vasta aerea che ha, quale comune denominatore, l'origine ebraica, ma non la "militanza" nell'ortodossia.

Se questo è vero, dovremmo concludere che nessun popolo quanto quello ebreo, il popolo eletto, è capace di parlare della "assenza" di Dio, forse perché doppiamente segnato dall'esperienza dell'alienanza e da quella dell'esilio, ancora più quando quest'ultimo è vissuto sul piano personale e rende ancora più acuto il senso della "nostalgia di Dio".

## 5. Il balbettio del credente o il mutismo di chi non spera più

Questo breve studio, seguendo le orme della riflessione filosofica e teologica di H. Jonas, iniziava ponendo una lunga serie di interrogativi sull'esistenza del male in quanto male, sia che si manifesti come malvagità dell'uomo, sia che si riveli con il volto della cieca necessità fisica.

Non era, né poteva essere, intento di chi scrive la pretesa di offrire una risposta esaustiva all'interrogativo di fondo: prima, durante e dopo Auschwitz, *perché c'è il male?*

Si è tentato piuttosto di offrire, sulla scia di un testimone qualificato, una possibile indicazione, una traccia sul cui sentiero poter individuare, se non una risposta definitiva, almeno un orientamento fondato su una autentica riflessione credente.

Qui il punto di volta: davanti al male, alla possibilità stessa che il male esista, nel passato, nel presente o anche semplicemente in un potenziale futuro, davanti alla semplice idea dell'esistenza del male e ancor di più davanti all'esperienza del male ... *occorre decidersi!*

Occorre una scelta di fondo tra continuare a credere e sperare o lasciarsi andare ad una disperazione che alcuni interpretano, in modo attivo, come "rivolta", altri passivamente vivono come rassegnazione. Se si sceglie la prima via, la via della speranza, c'è ancora una opzione a cui non è possibile sottrarsi: se credere tentando di capire o credere

ciecamente, se operare una riflessione credente, pur consci della sovra-razionalità della fede, o se abbandonarsi ad un fideismo, più che ad una fede, del tutto alieno dalla ragione.

Tra questi àmbiti si pone, io credo, il saggio di teologia filosofica proposto da Jonas, e questi sono i medesimi in cui si è orientato questo studio, nella convinzione profonda che il balbettio di un credente che non teme di lanciare a Dio il grido di Giobbe, o il grido di Gesù Cristo sulla Croce, sia preferibile al mutismo di chi non spera più o all'esaltazione astratta e irragionevole della sofferenza, che taluni, anche tra i cristiani, proclamano.

Ci sono almeno altre due ragioni, oltre quelle già citate, che hanno ispirato queste pagine. La prima è nell'esperienza, prima ancora che nella stessa riflessione di H. Jonas, un filosofo e teologo illustre, ma che non parla solo per astrazione, né crede "a poco prezzo". Piuttosto un uomo ed un credente che è tale nonostante Auschwitz, nonostante l'esperienza di un ebreo che ha visto il suo popolo, la sua gente, donne e bambini inclusi, sottoposti ad un

<sup>35</sup> WEIL S., *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Rusconi, Milano 1974, 236-238. Su questo tema si veda PUTINO A., *Simone Weil e la passione di Dio. Il ritmo del divino nell'uomo*, EDB, Bologna 1997.

massacro che ancora oggi è impossibile descrivere in tutto il suo orrore. Paolo VI ci ha insegnato che il nostro tempo ha bisogno non di maestri, ma di testimoni e Jonas appartiene a questi ultimi a pieno titolo. Vale, dunque, la pena di seguire sino in fondo la sua riflessione, consci che essa ha bevuto per intero il calice della sofferenza umana.

Infine, la ragione ultima per cui mi sono soffermato ad ascoltare "una voce ebraica"<sup>36</sup> è nelle notevoli affinità tra il *Dio sofferente, diveniente e che si prende cura*, proposto da Jonas, ed il Dio di Gesù Cristo, Padre amorevole e attento, il quale, se si prende cura degli uccelli del cielo e dei gigli del campo, certo non dimentica ciò di cui hanno bisogno i suoi figli (cfr. *Mt 6,25.34*).

Quel che più colpisce, tuttavia, è l'affinità tra il *Dio muto e non onnipotente* di Jonas ed il Dio del Crocifisso, *scandalo per gli Ebrei, stoltezza per i pagani* (cfr. *1Cor 1,23*) predicato da un altro ebreo "eterodosso", Paolo di Tarso. A dimostrazione che il dialogo ecumenico, quando è scevro da animosità e voglia di prevalere, quando è animato tanto da un forte senso della propria identità religiosa e cul-

turale, quanto dal desiderio di unità, può trovare punti di incontro e di comunione ideali, che sino a poco tempo fa sembravano eccedere ogni speranza.

La conclusione spetta allo stesso Jonas:

**"Signore e Signori! Tutto ciò è un balbettio. Ma anche le incomparabili parole dei grandi vati e uomini di fede, dei profeti e dei salmisti, erano un balbettio di fronte al mistero divino.**

**E tale è anche ogni risposta alla domanda di Giobbe. La mia risposta tuttavia è diametralmente opposta a quella del libro omonimo della Bibbia. Mentre essa si richiama alla pienezza di potenza del Dio creatore, la mia si richiama alla sua rinuncia alla potenza. E nonostante ciò - per quanto la cosa possa risultare strana - l'una e l'altra intendono lodare e glorificare Dio: la rinuncia avvenne infatti acciocché noi potessimo essere. Anche questa, almeno così a me pare, è una risposta a Giobbe: il fatto che in lui Dio stesso soffre. Non possiamo sapere se questa risposta è vera; poiché di nessuna possiamo saperlo. Di queste mie povere parole io posso solo sperare che non siano del tutto estranee a ciò che dice Goethe nel *Vermachtnis alt-persischen Glaube: e la lode che a Dio si balbetta lassù in cerchi su cerchi sta riunita*".<sup>37</sup>**

<sup>36</sup> È questo il sottotitolo de *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*.

<sup>37</sup> JONAS H., *Il concetto ...*, 39-40; i versi di Goethe sono del *Divano occidentale-orientale. Libro dei Parsi. Testamento spirituale dell'antico Parsi* (GOETHE, *Opere*, Firenze 1962, vol. V, 504 e sgg.).

# NARRARE IL CRISTO CONOSCIUTO NELLA FEDE

## LINEAMENTI BIBLICI SULL'ANNUNCIO DELLA FEDE ALLA LUCE DI GV 20,30-31

di FRANCESCO PIAZZOLLA<sup>1</sup>

Il presente contributo esegetico si prefigge di analizzare il testo di Gv 20,30-31, primo epilogo del quarto Vangelo, al fine di ricavare dei lineamenti biblici utili per la missione ecclesiale. Il primo passo preliminare da compiere è quello dello studio scientifico del testo. Passando attraverso i diversi elementi dei due versetti, analizzandone le espressioni e guardando al loro significato in seno a tutto il Vangelo, forniremo alcuni spunti ermeneutici validi per la comunità credente del nostro tempo.

Nel testo di Gv 20,30-31 è reperibile l'esplicita espressione della finalità dell'intero libro. Con questa chiusura Giovanni segna, come in altri elementi, l'originalità del suo scritto. Nessun altro Vangelo, infatti, procede alla stessa maniera. Forse nella prefazione lucana (Lc 1,-4) è riscontrabile qualcosa di simile, ma come osserva Griffith,<sup>2</sup> mentre in Luca i dati evangelici servono per fondare la dottrina, in Giovanni la teologia si desume dalla narrazione degli eventi. In altre parole possiamo dire che il prologo lucano, con metodo induttivo, introduce il lettore-ascoltatore nei dati cristologici, per dare solidità al contenuto di fede; la conclusione giovannea, invece, con la tecnica deduttiva ricava dal racconto i motivi che spingono alla fede in Cristo, Figlio di Dio. Allora, mentre i Sinottici ci raccontano gli eventi e le parole della vita di Gesù, lasciando a noi le conclusioni, Giovanni narra il suo Vangelo per condurre i credenti alle sue conclusioni.

Lo scopo del quarto Vangelo, dagli studiosi antichi e moderni, è stato sempre considerato a partire da cause legate a questioni interne alla comunità cristiana o ad alcune controversie teologiche che spinsero la Chiesa ad una risposta, nella produzione di un racconto di fede sugli eventi di Cristo.

Guardando a Gv 20,30-31, invece, siamo portati a considerare nuovi aspetti che illustrano la finalità per la quale l'opera evangelica fu composta. Questi due versetti, infatti, ripercorrono sinteticamente tutto il quarto Vangelo con le sue grandi tematiche: i segni compiuti da Gesù, la confessione cristologica (Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio), la fede come scaturigine del dono della vita nel suo nome.

Prima di partire con lo studio in dettaglio forniamo il testo greco e la sua traduzione:

<sup>30</sup>Πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐνώπιον τῶν μαθητῶν [αὐτοῦ], ἃ οὐκ ἔστιν γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ·

<sup>31</sup>τὰῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεῦ[σ]ητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.

<sup>30</sup>"Molti altri segni fece Gesù davanti ai suoi discepoli che non sono stati scritti in questo libro;

<sup>31</sup>"questi sono stati scritti perché crediate che il Cristo, il Figlio di Dio è Gesù e perché credendo abbiate vita nel suo nome".

<sup>1</sup> Docente incaricato di Egesi biblica presso l'ISR di Trani.  
<sup>2</sup> Cfr. GRIFFITH T., *The Purpose Of the Fourth Gospel*, Bibliotheca Sacra (1968) 254.

## Un problema di critica testuale

Un primo problema che emerge nella lettura del testo è dato dalla duplice trasmissione del v. 31 che i diversi testimoni testuali presentano. Si nota, infatti, che il verbo πιστεύω (credere) possiede due attestazioni:

1. P<sup>66vid</sup>, à\*, B, θ, 0250, leggono il presente congiuntivo πιστεύητε, intendendo il senso del testo secondo questa traduzione: "queste cose sono state scritte perché continuiate a credere". In questo caso si dà al presente il senso continuativo;
2. à<sup>2</sup>, A, C, D, L, W, Ψ, 0100, f<sup>1-13</sup>, m, lat, sy, hanno, invece, il congiuntivo aoristo πιστεύσητε, che può essere tradotto con valore ingressivo: "perché iniziate a credere".

Da questi due differenti dati testuali potrebbe dipendere non solo il senso del testo, ma anche l'intera finalità del quarto Vangelo, poiché essa varierebbe, a seconda della scelta critica: nel primo caso

saremmo di fronte ad un annuncio rivolto ai credenti, bisognosi di sostegno in una fede già esistente; nel secondo caso, invece, il Vangelo assumerebbe una dimensione missionaria *ad extra*; esso si rivolgerebbe ai non-credenti perché con la testimonianza dell'evangelista arrivino alla fede.

Consideriamo il problema più da vicino. Le due schiere di testi che trasmettono le differenti versioni sono ambedue attendibili, poiché testimoni antichi ed autorevoli del Vangelo di Giovanni. La difficoltà nella scelta è presentata anche dalle edizioni critiche. *The Greek New Testament*<sup>3</sup> segnala con la lettera {C} questo testo, indicando così la difficoltà della commissione nella scelta della versione giusta. Dunque la critica esterna non può contribuire a dirimere la questione fondamentale se, cioè Gv 20,31, e quindi, tutto il Vangelo, sia un testo missionario con intenti universalistici oppure si limiti a confermare i credenti già pervenuti alla fede. A detta di alcuni esegeti, però, il problema non sembra essere dato dalla difficoltà di optare per l'una o l'altra lezione, ma da altri elementi. Schnackemburg<sup>4</sup> ritiene, nel suo commentario, che se si accettasse l'aoristo, questo non sarebbe sufficiente per affermare la finalità di un'evangelizzazione *ad extra* del quarto Vangelo. Riesenfeld,<sup>5</sup> che ha condotto uno studio della preposizione ἵνα negli scritti giovannei, arriva a concludere che questa particella sia un richiamo all'attenzione dei membri della comunità cristiana già evangelizzata. Carson<sup>6</sup> ha rilevato che la scelta per l'aoristo o per il presente congiuntivo non risolverebbe la questione perché si può provare che in entrambi i casi, sia l'aoristo congiuntivo che il presente congiuntivo, possono avere tanto il significato di un venire alla fede quanto quello di un progresso o conferma della fede, come risulta dalle ricorrenze dei due tempi nel Vangelo di Giovanni. Dunque, secondo questo autore non si risolve la questione sulla scelta testuale in favore dell'aoristo o del presente congiuntivo: la ricerca deve procedere in altra direzione, considerando gli altri elementi delle proposizioni presenti nei due versetti.

<sup>3</sup> Cfr. ALAND B., ALAND K., MARTINI C.M., KARAVIDOPOULOS J., METZGER B. M., *The Greek New Testament*, Fourth Revised Edition, (Münster/Westphalia 1994) 403.

<sup>4</sup> Cfr. R. SCHNACKEMBURG, *Il Vangelo secondo Giovanni III* (Brescia 1981) 559-561.

<sup>5</sup> Cfr. RIESENFELD H., *Zu den Johanneischen ἵνα-Sätzen* StTh 19 (1965) 213-220.

<sup>6</sup> Cfr. CARSON D. A., *The Purpose of the Fourth Gospel*, JBL 106/4 (1987) 640. In questo articolo egli riporta diversi passi che manifestano il significato indistinto del presente o dell'aoristo congiuntivo. Portiamo alcuni esempi: In Gv 11,15, ad esempio, ricorre il congiuntivo aoristo che non ha valore ingressivo, ma parla di una fede già presente e che si corrobora nel grande segno della risurrezione di Lazzaro da parte di Gesù: καὶ χαίρω δι' ὑμᾶς ἵνα πιστεύσητε, ὅτι οὐκ ἤμην ἐκεῖ· ἀλλὰ ἄγωμεν πρὸς αὐτόν (e mi rallegro per voi di non essere stato là perché abbiate confermato nella fede, ma andiamo da lui). La stessa osservazione può essere fatta per Gv 1,7 dove, invece, il testo presenta un congiuntivo presente con il valore di un inizio della fede. In questo testo la missione di Giovanni il battista ha la finalità di indurre alla fede, attraverso la testimonianza relativa al Cristo: οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ (questi venne per testimonianza, per rendere testimonianza alla Luce, perché tutti credessero grazie a lui).

## I segni compiuti da Gesù

Il primo termine teologico che compare in Gv 20,30-31 sono i “segni” compiuti da Gesù alla presenza dei discepoli. Tutto il Vangelo di Giovanni ha come sua peculiarità l’utilizzo del termine *σημεῖον* per indicare i miracoli di Gesù. I Sinottici, invece, parlano di *δυνάμεις*,<sup>7</sup> parola che esprime la forza particolare insita nella persona di Gesù e manifestata nei suoi prodigi.

Nel quarto Vangelo la parola *σημεῖον* ricorre 17 volte e in diversi contesti è legata ad un miracolo concreto.<sup>8</sup> Il nostro interesse, però, verte a considerare il rapporto che il *σημεῖον* ha con la fede, proprio come appare in Gv 20,31. Per questo consideriamo schematicamente l’uso della parola *σημεῖον* nel Vangelo di Giovanni e guardiamo ai contesti in cui “segno” e “fede” si intrecciano.

to tali, ma all’atteggiamento che li accompagna: mancanza di fede, una provocazione che diventa un mettere alla prova Gesù, la malafede dai capi giudaici. Dunque il rapporto segni/fede sembra essere chiaro.

Certamente non si tratta di suscitare la fede in uomini al di fuori d’Israele: i segni sono rivolti alla comunità giudaica, ma essi non generano la fede solo nei discepoli di Gesù; anche nelle folle i segni causano la fede e sono motivo di sequela (2,23; 6,2.14; 7,31; 10,41; 12,18).

Per questo motivo non concordiamo con alcuni commentatori del quarto Vangelo che ritengono i segni solo in riferimento alla fede dei discepoli, dal momento che solo i testi di 2,1 e 20,30 legano discepoli, fede e segni.

S E G N I	significato positivo del segno	2,11	il segno genera la fede e manifesta la gloria di Gesù;
		2,23	il segno fa scaturire la fede;
e  F E D E	significato negativo del segno	3,2	Nicodemo riconosce l’origine divina di Gesù dai segni;
		6,2; 12,18	i segni generano la sequela;
		6,14	i segni causano un’acclamazione messianica;
		7,31	fede e segni;
		10,41	riferimento indiretto ai segni di Gesù e fede in lui;
		20,30-31	segni e fede;
		4,48	Gesù rimprovera una fede legata a segni e prodigi;
		6,30	richiesta provocatoria di un segno per credere;
12,37	nonostante i segni non credono in Gesù;		
2,18	i Giudei chiedono un segno per accettare l’autorità di Gesù;		
6,26	ricerca del segno per sfamarsi;		
9,16	i farisei rifiutano i segni di Gesù perché compiuti di Sabato;		
11,47	i sommi sacerdoti e i farisei temono che i segni di Gesù suscitino la fede in tutti.		
ALTRO	4,54	registrazione narrativa del secondo segno.	

Da questo schema si può notare che su 17 ricorrenze, ben 16 volte il segno è legato alla fede o con l’esplicita ricorrenza del verbo “credere” oppure con professioni di fede e atti di rifiuto della fede. Nove volte il contesto risulta positivo con accenni alla sequela. Anche quei contesti in cui il segno assume valenza negativa non si riferiscono ai segni in quan-

<sup>7</sup> Cfr. GRUNDMANN W., *δύναμις ε δύναμις* in GLNT II (Brescia 1966) col. 1517.

<sup>8</sup> Il primo è il segno di Cana (2,1-11); il secondo è la guarigione del figlio del centurione (4,46-54); in 6,1-15 la moltiplicazione dei pani è chiamato segno; in 9,1-41 si parla della guarigione del cieco nato e anche questo prodigio è chiamato con il termine segno. Infine la risurrezione di Lazzaro, in 12,18 è reputato un segno.

## Il titolo "Cristo"

Il secondo elemento che appare in Gv 20,31 è il titolo di "Cristo". Qui la formulazione della frase comporta delle difficoltà interpretative: il verbo "essere" porta a tradurre "Gesù è il Cristo" oppure "il Cristo è Gesù"? Léon Dufour<sup>9</sup> sostiene che la proposizione introdotta da εἶνα αὐτὸν v.31 abbia lo scopo di significare: "credi che Gesù è il Messia, è il Figlio di Dio". Barrett<sup>10</sup> mette in evidenza, invece, che l'ordine delle parole nella frase non induca necessariamente a rendere il testo secondo questa traduzione. Un contributo chiarificatore può venire dalle osservazioni grammaticali operate da McGaughy<sup>11</sup> nel suo studio sul verbo "essere" nel NT. Questo autore sostiene, dopo aver studiato tutte le ricorrenze di εἶνα (essere) nel NT, che si possa dire che esistono cinque eccezioni al costante uso del verbo. Esse sono: Gv 20,31; 1Gv 2,22b; 4,15; 5,1; 5,5c. In ciascuna di queste istanze si trova una proposizione cristologica ed in esse il soggetto è il nome Gesù. Goetchi<sup>12</sup> aggiunge che una costruzione simile di εἶνα è reperibile nel libro degli Atti (5,42; 18,5.28) ed anche in questi testi il soggetto sembrerebbe essere Gesù; tuttavia Goetchi affer-

ma che non ci sono ragioni sintattiche e contestuali che spingano necessariamente in questa direzione.<sup>13</sup> Sembra interessante il dato che le cinque eccezioni siano tutte reperibili nel *Corpus Johanneum* e, ben quattro, nella prima lettera di Giovanni. Molti autori sono convinti del carattere anti-gnostico di questo scritto.<sup>14</sup> Per questo motivo la traduzione "Gesù è il Cristo" sembra motivata per la 1Gv poiché l'intento dell'epistola è orientato ad affermare l'identità personale tra la figura storica di Gesù e il Messia. In questo caso resta solo da collocare Gv 20,31. Ci sono buone ragioni teologiche per credere che anche questo testo debba rendersi con la traduzione: "perché crediate che il Cristo, il Figlio di Dio è Gesù" e non con: "perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio".<sup>15</sup> Vediamole. È interessante notare come nel Vangelo di Giovanni in molti contesti c'è uno stretto legame tra la cristologia e la persona o il nome di Gesù. Sembrerebbe, con le dovute proporzioni, che il problema dell'identità di Gesù presente nel Vangelo di Marco, faccia sentire i suoi echi anche in Giovanni.<sup>16</sup> Il quarto Vangelo, infatti, riporta molte notizie su Gesù e non si interessa di

<sup>9</sup> Cfr. LÉON DUFOUR X., *The Gospels and the Jesus of History*, (London 1968) 81.

<sup>10</sup> Cfr. BARRETT C. K., *The Gospel according to St. John*, (Cambridge 1978<sup>2</sup>) 575.

<sup>11</sup> Cfr. MCGAUGHY L. C., *Toward a Descriptive Analysis of EINAI as a Linking Verb in New Testament Greek* (SBLDS 6; Missoula, MT: SBL, 1972).

<sup>12</sup> Cfr. GOETCHIUS E. V. N., *JBL* 95 (1976) 147-149.

<sup>13</sup> Un esempio di questa controversia esegetica è reperibile nel differente modo di tradurre nelle lingue moderne il testo. La Revised Standard Version (RSV) traduce At 18,5 "the Christ was Jesus", mentre la *Heineitsübersetzung* (EIN) traduce "daß Jesus der Messias sei".

<sup>14</sup> BROWN R. E., *Le lettere di Giovanni*, (Assisi 1986) 100, cita diversi sostenitori moderni di questa tesi anti-gnostica delle lettere giovanee.

<sup>15</sup> Se si sceglie questa traduzione seguono conseguenze diverse. In questo caso Gv 20,31 sembra motivato dalla necessità di difendere la dottrina cristiana dagli attacchi esterni. Si è pensato, infatti, che la finalità del quarto Vangelo sia la lotta contro il docetismo. È di questo parere WILCKENS W., *Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums* (Münster 1958) 54, che cita a sostegno il parere di alcuni Padri. In realtà alcune espressioni caratteristiche dello scritto giovanneo sembrano andare in questa direzione come il riferimento al "Verbo fatto carne" (1,14), il crudo realismo della lancia che trafigge il costato di Cristo e ne esce sangue ed acqua (19,34) e perfino il duro discorso eucaristico del capitolo VI con i suoi accenni concreti al "mangiare la carne" e "bere il sangue" del Figlio dell'uomo. Onestamente si deve ammettere la presenza di uno spirito anti-docetista nel quarto Vangelo, ma non si riesce a vedere in esso un intento massiccio e sistematico di confutazione polemica anti-docetista.

<sup>16</sup> Forniamo l'elenco dei testi in cui è possibile riconoscere l'identità tra il titolo "Cristo" e la persona o il nome di Gesù: in 1,17 il nome di Gesù è accompagnato dal predicativo Cristo; la Samaritana si domanda in 4,29 se l'uomo incontrato non sia il Cristo; Gesù è identificato con il Cristo in 7,26; in 7,41 c'è una discussione tra la folla circa l'identità di Gesù: "è Lui il Cristo o no?" In 9,22 i genitori del cieco nato temono di confessare Gesù come Cristo per paura di essere cacciati dalla sinagoga; in 10,24 c'è la domanda esplicita dei Giudei a Gesù sulla sua identità e in 10,25 egli risponde positivamente all'interrogativo; la professione di fede di Marta riconosce in Gesù il Cristo, il Figlio di Dio (11,27); nella preghiera sacerdotale Gesù identifica la vita eterna con la conoscenza del Padre e del suo inviato Gesù Cristo (17,3).

una figura astratta di Messia se non in pochissimi testi legati alla discussione tra il Signore e i suoi avversari (4,25; 7,27.31.41b-42;12,34). Anche nel confronto tra Gesù e il Battista emerge chiaramente l'identità del Maestro di Nazareth.<sup>17</sup>

In questi termini lo scritto giovanneo appare composto per una motivazione ben precisa: la ricerca dell'identità del Messia che si compie nella conoscenza della persona di Gesù.

## Il titolo "Figlio di Dio"

Robinson<sup>18</sup> e Van Unnik<sup>19</sup> hanno prospettato, partendo dal titolo cristologico "Figlio di Dio", l'idea che il quarto Vangelo fosse indirizzato a dei Giudei di ambiente ellenistico, senza finalità missionarie universali, poiché il riferimento ai pagani è molto raro nel libro. In realtà quest'asserzione sembra non poter essere giustificata dal testo evangelico che, fin dall'inizio, offre la possibilità d'intendere la rivelazione e la missione di Gesù in termini universalistici.<sup>20</sup> Certamente il racconto giovanneo è intessuto di molte allusioni ad episodi e ad una teologia costruita su immagini veterotestamentarie,<sup>21</sup> ma non si può dimenticare che, pur accogliendo in sé molte delle tendenze messianiche del giudaismo del secondo Tempio, Giovanni le completa con una comprensione dei dati alla luce degli eventi pasquali. Carson<sup>22</sup> ritiene errate le opinioni di quegli esegeti che considerano il titolo "Figlio di Dio" come una traduzione concettuale dell'idea

giudaica di Messia per cristiani di altra matrice culturale. Egli fonda la sua affermazione sullo studio delle ricorrenze di quest'espressione nel quarto Vangelo. Il risultato consiste nel rilevare che su undici ricorrenze (due sono di dubbia attestazione) si può notare che tre (1,49; 11,27; 20,31) legano il titolo "Figlio di Dio" a "Cristo", mentre le altre citazioni sono riconducibili ad un contesto anticotestamentario. Ne consegue che i due titoli sono identici ed il secondo non è una traduzione del *theologumenon* messianico del giudaismo ad un pubblico pagano.

Concordiamo con Carson circa l'identità di significato delle due espressioni, ma i dati statistici sembrano smentire le altre conclusioni di questo autore. Difatti il risultato che emerge dalle considerazioni sui testi non è univoco, anzi, a volte il titolo "Figlio di Dio", pur continuando a rimanere nell'ambito giudaico, esprime la credenza che questo

<sup>17</sup> Baldensperger, citato in BROWN R. E., *idem*, LXXVII, sostiene che lo scopo del Vangelo di Giovanni sia da ricondurre alla polemica sull'identità del Messia, nata tra i discepoli del Battista e i discepoli di Gesù. Storicamente non siamo informati su questo contrasto e sembra riduttivo voler ricondurre la finalità del Vangelo ad un dato polemico con pochi e vaghi elementi testuali a favore. Certamente nel Prologo ci sono dei ridimensionamenti della figura di Giovanni, ma non con tono denigratorio. Il Battista, anzi, è presentato con molti titoli onorifici: è "l'uomo mandato da Dio" (1,6); il testimone (1,15.19; 5,33); "voce che grida nel deserto" (1,23); "lampada che brilla e arde" (5,35). Tuttavia in 1,20 e 3,28 Giovanni dice di sé: "io non sono il Cristo". Qui la formula di autorivelazione è al negativo ed il soggetto è Giovanni, quasi un capovolgimento di 4,26 dove Gesù dice di essere lui il Cristo, usando la formula VEGw. Eivmi (io sono). Da questo contesto si desume che l'unica persona che possa identificarsi con il Cristo è Gesù.

<sup>18</sup> Cfr. ROBINSON J. A. T., *The Destination and Purpose of St. John's Gospel*, NtSt 6 (1959/60) 117-131.

<sup>19</sup> Cfr. VAN UNNIK W. C., *The Purpose of St. John's Gospel*, StEv (Berlino 1959) 382-411.

<sup>20</sup> Già all'inizio del Vangelo si respira un clima universale: "Gesù è il salvatore del mondo" (1,29); "è venuto a salvare gli uomini" (3,17); "attirerà a sé tutti gli uomini" (12,32). Il culmine si realizza nel capitolo 12 quando i Greci, saliti a Gerusalemme per la festa, chiedono di vedere Gesù. Questo segno è indice che ormai l'ora di Gesù è giunta, il tempo in cui avrebbe attirato tutti a sé. Altri riferimenti in questa linea si trovano in diversi discorsi di Gesù (10,16; 11,52).

<sup>21</sup> Alcune tra le tante immagini significative del quarto Vangelo aiutano a considerare l'interessante rilettura cristologica dell'AT. In 3,14 il dialogo tra Gesù e Nicodemo si compie nei termini di un paragone tra l'innalzamento di Gesù e l'episodio del serpente nel deserto, posto su un'asta per guarire gli Israeliti. Sempre nel contesto del cap. 3,14 e in 5,46 Gesù si mette in linea con Mosé; in 1,21.25 e 6,14 tornano le immagini del "Figlio dell'uomo" e del "Profeta".

<sup>22</sup> CARSON D. A., *idem*, 648.



popolo ha nella dimensione cosmica della salvezza.<sup>23</sup> Nel quarto Vangelo, infatti, quest'espressione compare sempre in unione ai verbi di missione (πέμπω=mandare; ἀποστέλλω=inviare). In questi te-

sti Gesù è l'Inviato del Padre all'umanità. Sicché il titolo, pur inserendosi in un contesto giudaico, pone dei correttivi e degli ampliamenti in linea universalistica.<sup>24</sup>

## La fede genera la vita

L'ultimo elemento presente in Gv 20,31 è il tema della vita legato alla fede. Carson<sup>25</sup> pensa che nel testo giovanneo la concezione di vita/vita eterna non sia una dottrina relativa ad un'esistenza che si estende senza fine nel tempo o che sia qualitativamente diversa dall'esistenza terrena. Da tutte le ricorrenze egli desume che l'evangelista Giovanni, con il concetto di vita, faccia riferimento alla conversione, idea chiara in 5,40. Prima di dar ragione o smentire la tesi di Carson dobbiamo fare delle osservazioni preliminari.

Dall'analisi dei testi possiamo anzitutto notare che il binomio credere/vita ricorre numerose volte. La prima pericope in cui questo accade è l'incontro tra Gesù e Nicodemo. In 3,15-16.36 la "vita eterna" è il risultato che scaturisce dall'atto del credere nel Figlio e nella sua opera di salvezza. Il contesto sembra essere quello della conversione, attraverso la rinascita dall'acqua e dallo Spirito. È da notare che in questi tre versetti, due volte, in 3,15-16, la parola ζωή (vita) è completata dall'aggettivo αἰώνιος (eterna). Questo è un piccolo indizio da leggere nell'ottica di tutto il quarto Vangelo. Infatti su 32 ricorrenze della parola ζωή ben 17 volte essa è accompagnata dall'aggettivo αἰώνιος. In questo modo l'evangelista tradisce la preferenza per l'espressione ebraica corrispondente: hajjê 'ôlām (vita eterna).

Dodd<sup>26</sup> osserva che nella teologia giudaica il concetto di vita/vita eterna richiama fondamentalmente due idee: (a) vita eterna in contrasto con la vita del tempo e (b) vita dell'era futura nella risurrezione.<sup>27</sup> Esistono in Giovanni tre testi, in cui, l'espressione "vita/vita eterna" appare legata alla risurrezione:

1. Nel contesto dell'episodio della risurrezione di Lazzaro, nel dialogo tra Gesù e Marta, l'evangelista riporta le parole della donna in risposta a Gesù: "so che risusciterà nella risurrezione, all'ultimo giorno" (11,24). Qui è chiaramente presente la fede nella risurrezione. Ma il Signore ribatte ampliando la fede della donna: "chiunque vive e crede in me non morirà mai" (11,26). È evidente il legame che qui si stabilisce tra fede e vita eterna. Dicendo queste parole Gesù afferma che la fede in Lui già comporta la partecipazione ad una vita senza fine.
2. Il miracolo della risurrezione di Lazzaro sembra plasticamente riprodurre quanto Gesù ha già detto in 5,28-29: "chi ascolta la mia parola e crede in colui che mi ha mandato possiede la vita eterna e non cade in giudizio, ma è passato dalla morte alla vita". Il segno della risurrezione corporale, allora, è anticipazione di quella vita senza fine che il credente possiederà in pienezza nel-

<sup>23</sup> Consideriamo i contesti in cui il titolo "Figlio di Dio" ricorre. In 1,34 il titolo è in bocca al Battista e nel contesto immediato non ci sono riferimenti all'AT. In 5,25 il titolo è legato all'idea giudaica di risurrezione; in 10,36 il titolo Figlio di Dio ha un valore universale poiché Gesù lo collega al mandato che il Padre gli ha dato inviandolo nel kosmos. Conosciamo il valore polisemantico che il termine kosmos assume in Giovanni con significato negativo o positivo o neutrale, ma in tutti i sensi che la parola ha è reperibile un riferimento ad una realtà umana universale, estesa nelle dimensioni spazio-temporali. In 11,27 Marta confessa Gesù come il Cristo, il Figlio di Dio che sta per venire nel mondo. Qui s'intrecciano un contesto di fede giudaica con un'idea di avvento del Messia nel kosmos, dunque l'immagine che ne deriva è quella di un messianismo giudaico universalmente allargato. All'inizio dell'episodio della risurrezione di Lazzaro (11,4) il contesto è neutrale. In 19,7 il processo contro Gesù lega il titolo Figlio di Dio alla Legge mosaica e, quindi, è in un contesto giudaico.

<sup>24</sup> Cfr. DODD C. H., *L'interpretazione del quarto Vangelo*, (Brescia 1974) 313-327.

<sup>25</sup> Cfr. CARSON D. A., *op. cit.*, 648.

<sup>26</sup> Cfr. DODD C. H., *op. cit.*, 189.

<sup>27</sup> Il testo di 2Mac 7,14, esponendo il racconto del martirio dei sette fratelli, unisce l'idea di risurrezione e quella di vita: "per te non ci sarà risurrezione per la vita" (ὅτι αὐτοῦ σοὶ μὲν γὰρ ἀνάστασις εἰς ζωὴν οὐκ ἔσται). Questo compare anche in *Enoch* 48,7 in SACCHI P., *Gli Apocrifi dell'Antico Testamento I*, (Torino 1989<sup>2</sup>).



l'ultimo giorno, ma di cui già beneficia con la fede.  
3. Sulla stessa linea si muove il discorso sacramentale di 6,40.54 dove "vedere il Figlio" e "ricevere il pane eucaristico" sono garanzie del dono

e nell'esercizio della carità (3,15).

Particolarmente interessante è il contatto verbale tra Gv 20,31 e 1Gv 5,13. Uno schema può aiutarci a collegare i testi:

Gv 20,31	ταῦτα δὲ γέγραπται questi [segn]i sono stati scritti	ἵνα πιστεύ[ε]τε perché crediate πιστεύοντες credendo	ζωὴν ἔχητε abbiate vita	εἰς τὸ ὄνομα nel nome	Ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ il Figlio di Dio
1Gv 5,13	Ταῦτα ἔγραψα Queste cose ho scritto	Τοῖς πιστεύουσιν a coloro che credono	ζωὴν ἔχετε αἰώνιον avete la vita eterna	ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ nel suo nome	τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ del Figlio di Dio

della vita eterna nel presente e della risurrezione finale nel futuro.

Anche in 12,25 sembra esserci un'idea simile a quella espressa nei versetti su menzionati. Qui, però, non si parla di risurrezione, ma si pone un parallelismo antitetico tra vita in questo mondo e vita eterna: " *chi ama la sua anima (=vita) la perde e chi odia la sua anima (=vita) in questo mondo la guadagna per la vita eterna*". Del resto anche in altre pericopi notiamo che il riduzionismo di vita/vita eterna all'idea di conversione non regge.<sup>28</sup> In questi testi il concetto di vita è qualitativamente diverso dal senso umano, è partecipazione alla realtà divina. Anche nella prima lettera di Giovanni compare l'espressione "vita eterna". In questo scritto essa ha la sua origine in Dio (1,2), ma riguarda concretamente l'esistenza dei cristiani nella quale è ormai innescata come sistema operativo del loro agire in Cristo: nelle loro scelte dottrinali – riconoscere Gesù come Figlio di Dio, venuto nella carne- (2,25ss.; 5,11.13.20)

La differenza tra i due versetti consiste nel fatto che mentre nella 1Gv l'autore scrive per rendere i suoi lettori-ascoltatori consapevoli di una verità già esistente in loro: il possesso in atto della vita eterna da parte di coloro che credono nel nome del Figlio di Dio; in Gv 20,31, invece, la finalità dello scritto è quella di irrobustire la fede dalla quale scaturisce la vita in virtù del nome di Gesù.

Possiamo, allora, ricavare una linea di sviluppo teologico dell'idea di vita/vita eterna in senso evolutivo: l'origine stessa della vita è nel Verbo (1,4); Egli è la vita e risurrezione (11,25), la via, la verità e la vita (14,6); l'Incarnato è venuto a donare la vita in abbondanza (10,10) e questa vita/vita eterna è già nelle mani di chi accoglie Gesù nella fede e si mette alla sua sequela lasciandosi guidare dalla sua parola (6,35.40.47.68;8,12;11,25 ecc). Questa dimensione di vita apre il credente ad un compimento futuro di essa nella risurrezione finale (11,25-26; 12,25).

### Alcune linee di applicazione ermeneutica

I risultati dell'analisi esegetica ci conducono ad una possibilità di rilettura del testo in chiave ecclesiale.

Lo scopo del quarto Vangelo sembra avere forti connotazioni missionarie *ad intra*. È, cioè, motivato dal bisogno di irrobustire la fede della comunità credente. L'oggetto di questa fede è l'identità tra la persona storica di Gesù di Nazareth e il Messia d'Israele che è anche l'Inviato del Padre all'intera umanità. Dunque l'azione missionaria ecclesiale non può affatto prescindere da una coscientizzazione di que-

sto cuore della fede. Prima di spingersi in un'azione evangelizzatrice i credenti sono richiamati a fare chiarezza sul valore assoluto di questa identità. Tut-

<sup>28</sup> Le opposizioni tra l'acqua che scorre per la vita eterna e l'acqua naturale(4,14), tra il cibo che perisce e quello che permane per la vita eterna (6,27), l'idea del pane di Dio che discende dal cielo e dà la vita al mondo, sono immagini in cui si nota un'antitesi tra il mondo terrestre ed il mondo di Dio.

te le speranze dell'antico popolo giudaico, ogni bisogno di senso e di significato che l'umanità ricerca, vanno rilette nella vita concreta dell'uomo-Gesù. Una relativizzazione del Gesù storico ed una riduzione del suo mistero ad una delle tante manifestazioni del divino non dà ragione alla pretesa di assoluta fede cristiana. Le comunità ecclesiali evangelizzanti, allora, devono recuperare l'insostituibilità del messaggio evangelico, costruito sulla pienezza della rivelazione che avviene in Gesù. La schiettezza dell'annuncio evangelico, la presentazione chiara del messaggio e della Persona di Gesù come unico compimento delle attese del mondo, richiedono che si operi una riformulazione della fede della Chiesa per la società contemporanea senza, però, allontanarsi dal dato rivelato. Questo vale sia in chiave kerigmatica che nel dialogo con le altre culture e fenomeni religiosi di cui è gravido il nostro mondo pluralistico. Il rispetto e l'approvazione della diversità, modi di agire sempre auspicabili, non devono però far dimenticare lo specifico del cristianesimo e la sua unicità. L'accoglienza di Gesù di Nazareth, come suprema manifestazione del Divino deve sempre rimanere nella coscienza dei credenti, nelle loro scelte morali, nelle opere di carità e nell'evangelizzazione. Il Vangelo ha il suo fondamento sui segni che Cristo ci ha lasciato. Lungi

dal ridurre questi ultimi a fenomeni paranormali o pseudo-religiosi, i segni restano quelli che da sempre la comunità cristiana riconosce come validi veicoli di crescita nella fede: l'ascolto della parola di Dio, la catechesi ecclesiale, i sacramenti, la sequela di Cristo attuata in scelte di vita conformi al Vangelo. Sarà questo, allora, il percorso da compiere per ogni credente al fine di ricevere il dono della vita nella relazione con la Persona di Gesù. Questa vita cambia l'esistenza del cristiano poiché inserisce in essa Dio stesso, la sua eternità. In questa prospettiva il credente si apre, nella conversione e nell'accoglienza di Gesù come suo salvatore, all'attuazione graduale di quella conformazione al suo Signore che raggiungerà la sua pienezza nell'altra vita e nella risurrezione futura.

Saranno poi queste stesse esigenze di fede a spingere i credenti come singoli e come comunità all'evangelizzazione del nostro spazio-tempo umano, nella proposta di una fede chiara nel suo fondamento (Gesù Cristo, il Figlio di Dio) e nei suoi mezzi di trasmissione (il Vangelo, i sacramenti, le opere evangeliche e la testimonianza, segni teandrici della divinità di Gesù), come condizione di possibilità per ricevere il dono di una vita piena da parte di ogni uomo desideroso di Assoluto.

# CREPUSCOLO DELL'ETICA?

## L'UOMO CONTEMPORANEO E LA PROPOSTA MORALE

di DOMENICO MARRONE<sup>1</sup>

### 1. Orizzonte assiologico contemporaneo

La nostra epoca si caratterizza per una profonda crisi sul terreno morale. È una situazione che possiamo descrivere secondo una triplice categoria interpretativa.

In primo luogo attraverso la connotazione della *de-moralizzazione* che evidenzia il nostro particolare momento di involuzione morale, caratterizzata dall'aumento quantitativo del male morale (immoralità), dal carattere permissivo della nostra società (permissività), infine dall'emergere di un nuovo tipo di uomo, segnato da una sorta di a-moralità.

In secondo luogo possiamo parlare di profondo "mutamento" in atto nella nostra epoca. Un mutamento che evidenzia come in fondo ciò che sta accadendo è una variazione nell'ambito della dinamica storica.

Infine, non è retorico chiamare in causa la categoria di crisi per caratterizzare il nostro tempo. La crisi è una variazione importante all'interno del processo ordinario di una realtà, variazione che dà origine a una difficoltà speciale per lo svolgimento del processo stesso.

Siamo, pertanto, in presenza di "una profonda crisi della coscienza e della vita morale".<sup>2</sup> "La società di massa ci sta strappando il morale. È difficile che nell'uomo-massa crescano valori etici".<sup>3</sup> C'è un *vuoto etico* che può essere colmato soltanto con l'atteggiamento morale. C'è una *perdita di evidenze etiche* che può venir superato soltanto mediante il recupero della responsabilità e della criticità morali. C'è un'eterodossia morale che rivela la profonda inquietudine dell'uomo. La *crisi economica e di ci-*

*viltà* ha posto in evidenza la debolezza dell'ethos prevalente del guadagno e del divertimento.<sup>4</sup>

Dove muoiono le grandi speranze, trionfa il calcolo di bassa lega: alle ragioni del vivere e del con-vivere, si sostituisce la rivendicazione dell'immediatamente utile e conveniente, la protesta fondata nell'interesse dall'ottica breve, spesso ottusa e velleitaria.

La fine delle ideologie e la frantumazione che ne è conseguita appare così veramente come la pallida avanguardia dell'avvento dell'idolo, che è il relativismo totale di chi non ha più alcuna fiducia nella forza della verità. Si è malati di assenza, poveri di speranza e di grandi ragioni.<sup>5</sup> Ora, quale che sia la categoria interpretativa di questo secolo,<sup>6</sup> sul

<sup>1</sup> Direttore dell'Istituto di Scienze Religiose di Trani e docente stabile di Teologia Morale.

<sup>2</sup> Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE SPAGNOLA, *La verità vi farà liberi*, in "Il Regno" 9 (1991), 287ss.

<sup>3</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET J., *La ribellione delle masse*, Dehoniane, Bologna 1984.

<sup>4</sup> Cfr. ARAGUREN J. L. L., *Lo que sabemos de moral*, Madrid 1967; *Id.*, *Moralidades de hoy y de mañana*, Madrid 1973; *Id.*, *Talante, juventud y moral*, Madrid 1975; *Id.*, *Los jóvenes y el pasar de la moral. Moral prospectiva para la nueva sociedad española*, Madrid 1979.

<sup>5</sup> Cfr. FORTE B., *La riconciliazione e la crisi della coscienza europea*, in SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI, *L'Europa sfida e problemi per i cattolici*, EDB, 189.

<sup>6</sup> Ricordiamo alcune 'cifre' interpretative: "secolo breve" (E. Hobsbawm), "secolo della paura" (C. Pizzani), "secolo innominabile" (Aa. Vv., *'900: un secolo innominabile. Idee*

piano culturale il secolo XX ci consegna, globalmente, una stagione di basso profilo.

Il crollo delle 'ideologie' (con i suoi indubbi esiti positivi) sembra avere allentato la tensione intellettuale e aperto il varco al 'pensare debole', spesso all'acquiescenza o al qualunquismo o al nichilismo, o anche all' 'ipocrisia' del pensare. Le grandi dialettiche (da quelle fondative vita-morte, bene-male; verità-amore; a quelle dei comportamenti quotidiani che chiamano in causa libertà e dovere, soggettività e solidarietà, fede creduta e prassi di vita ecc.) hanno smesso i colori vivi e hanno lasciato il posto a nuovi e diversi atteggiamenti: il relativismo senza inquietudini; la fruizione senza remore dell'immediato; la riduzione soggettivistica di ogni verità e di tutto ciò che è universale.<sup>7</sup>

Il nostro contesto culturale è di assoluta sovranità e totale autonomia morale dell'uomo che decide del bene e del male, crea cioè i valori, dunque anche la verità: ne deriva il primato della libertà sulla verità.<sup>8</sup>

Il clima culturale generale<sup>9</sup> muove tra irrazionalismo e razionalismo e tra le due posizioni spesso c'è osmosi e, in radice, si sorreggono a vicenda. Il razionalismo, infatti, per la parte di realtà che intende 'regolare', muove da un presupposto globale irrazionale. Per questo hanno il loro spazio il *pensiero debole* (carenza di fondamento), il

*relativismo* (culto del frammento), l'*ecllettismo* (bissaccia di un ricercatore vagabondo). E nella concretezza dell'esistenza ha così il primato un *pragmatismo* funzionale dal carattere utilitaristico tecnologico.<sup>10</sup>

La cultura contemporanea, in altri termini, pensa di aver finalmente smascherato la debolezza del pensare etico che dipende fondamentalmente dalla dimensione assiologia e che, dopo lo smascheramento, l'unica possibilità che resta all'uomo sia quella di eliminare la dimensione assiologia della stessa etica, di ridurla a riflessione di tipo puramente descrittivo su un dato di fatto identificabile con fenomeni solo descrivibili. Ma con una simile operazione si elimina la debolezza 'assiologica' dell'etica e ci si ritrova di fronte alla sua debolezza 'descrittiva', all'impossibilità, cioè, di fondare cognitivamente i giudizi morali e all'esigenza di legittimare non solo il pluralismo descrittivo, ma anche quello valutativo, e di tollerare ogni forma di evasione dalla norma.

Oggi chi non usa le formule 'pensiero debole', 'neo-contrattualismo', 'pluralismo' o quella ancora più recente 'globalizzazione' e, soprattutto, chi non se ne serve per fondare su una di esse tutta la costruzione del suo pensiero, ipso facto si macchia quasi di arretratezza culturale e di fragilità scientifica.

e riflessioni, Marsilio, Venezia 1988), "secolo smisurato" (M. veneziani), "secolo di passione civile" (V. Foà), "secolo cinico" (L. Kolakowski), "un secolo contro Dio" (E. Galli Della Loggia), "secolo in partibus infidelium" (A. Riccardi).

<sup>7</sup> Cfr. CHIARINELLI L., *Gli orientamenti per il prossimo decennio*, in "Il Regno-Documenti" 15 (2000), 491.

Sono gli stessi termini in cui il contesto culturale attuale è tratteggiato dall'enciclica di Giovanni Paolo II, *Veritatis Splendor* (1993): "Questo legame essenziale di verità-libertà è stato smarrito in larga parte dalla cultura contemporanea" (84c); "sradicamento della libertà umana dal suo essenziale e costitutivo rapporto con la verità" (4b), cui consegue una falsa assolutizzazione della libertà stessa (cfr. 32a) e la trasmutazione dell'esigenza di verità propria della libertà in richiesta (fatalmente soggettivistica) di sincerità e autenticità (cfr. 32b); ad essa inerisce una concezione individualistica della coscienza 8cf. 32c e 34b), concezione che ultimamente non riesce a difendere la libertà stessa dallo scetticismo sollevato dal progresso delle scienze umane (cfr. 33). In sintesi: "il teologo moralista deve esercitare un accurato discernimento nel contesto dell'odierna cultura prevalentemente scientifica e tecnica, esposta ai pericoli del relativismo, del pragmatismo e del positivismo" (112a); 106b aggiunge l'utilitarismo; (cfr. anche 84c). Due sembrano quindi gli aspetti problematici della cultura contemporanea specialmente considerati da VS: l'individualismo della concezione del bene (cui consegue il soggettivismo della valutazione della coscienza e della azione) e correlativamente il materialismo indotto dal positivismo scienziato. Certamente VS non trasalacia di richiamare anche i vantaggi morali del nostro tempo, in primis "una percezione particolarmente viva della libertà" (31b), specialmente religiosa, e della dignità della persona umana (31b). Cfr. BONANDI A., "Veritatis splendor". *Trant'anni di teologia morale*, Glossa, Milano, 1996, 14-15.

<sup>8</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor* 35c; BERNESTEIN R. J., *La nuova costellazione. Gli orizzonti etico-politici del moderno/postmoderno*, Feltrinelli, Milano 1994; COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Pluralismo. Unità della fede e pluralismo teologico*, Devonian, Bologna 1974; in particolare DELHAYE P., *Unità e pluralità in teologia morale*, ivi 71-109.

<sup>9</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, 6.

<sup>10</sup> Cfr. CHIARINELLI L., *Tre fonti di progettualità culturale*, in SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI, *L'Europa sfida e problemi per i cattolici*, EDB, 139.

Il pensare etico è debole perché gli manca la possibilità di dimostrare empiricamente la fondatezza delle proprie osservazioni e intuizioni, ma la sua è solo una 'debolezza empirica' che non è identificabile con 'fragilità intuitiva', con 'insostenibilità argomentativa' né tanto meno con 'mancanza' di 'imparzialità' e 'universalizzabilità'. Il sostenitore del pensiero debole, invece, sostiene che questa leggerezza di fondazione empirica non può mai essere colmata dalle riflessioni e dalle argomentazioni addotte a sostegno di una imparzialità che non sarà mai tale e che non risulterà mai universalizzabile.<sup>11</sup>

Il problema morale oggi non è anzitutto quello della razionalità, bensì quello del desiderio e della sua strutturazione.<sup>12</sup>

Il pensiero etico in genere di oggi non sembra essere più quello di ricercare la verità, di fondarla, di argomentare su tutti i pro e i contro che portano a quella soluzione normativa che si identifica col corrispondente e preesistente valore, quanto piuttosto quello di affermare la debolezza, l'esigenza di una sospensione del giudizio, il dovere di accettare non solo e non tanto la attualità del pluralismo, ma anche la simultanea veridicità delle più disparate soluzioni offerte dalle diverse teorie ai problemi normativi dell'etica o della bioetica.

La critica spietata di ogni forma di conoscenza nel campo dell'etica, invece, e l'intronizzazione di quel larvato scetticismo che nega ogni verità etica, vanificandone la sua dimensione assiologia, si autopresentano come espressione di modernità e adeguata risposta di tolleranza alla debolezza del pensiero incapace di autosostenersi nella ricerca della verità.

E così sul piano etico si va alla ricerca non di ciò che è giusto, ma di ciò che, da una maggioranza più o meno ampia, viene ritenuto tale; non alla ricerca del 'bene' in sé, del 'valore' che in quanto tale merita di essere apprezzato, stimato, desiderato e voluto da tutti, ma di quei 'beni' e di quei 'valori' che riscuotono il consenso di una certa maggioranza.

E così l'esigenza nietzschiana di liberarsi dalla 'coscienza' sembra essere diventata la grande acquisizione dell'uomo contemporaneo che, assorbendo in modo piuttosto inconscio il messaggio di tante teorie socioculturali o, meglio, vivendo già ciò che esse elaborano si libera dall'etica vanificando ogni sua dimensione assiologia.<sup>13</sup> Dopo la glorificazione nietzschiana di *Al di là del bene e del male* e

dopo tanto banale nichilismo pratico, non si può più contare su un "imperativo categorico" quasi innato in tutti gli uomini, che li porti a considerare il bene di tutti come norma della propria azione.

Di fronte a questo orizzonte assiologico del nostro tempo,<sup>14</sup> c'è posto per la speranza? Non è certo che la nostra epoca sia rimasta senza valori morali; essa ne ha creati addirittura dei nuovi. La modernità non è del tutto refrattaria all'etica. La nostra epoca è favorevole alla comparsa di una nuova valutazione morale. Pensiamo ai seguenti fattori socioculturali che favoriscono l'istanza morale: la ricerca di fini e di significati, la necessità di utopie globali, il valore inalienabile dell'uomo: di ogni uomo e di ogni gruppo umano.<sup>15</sup>

La nostra è però un'epoca turbata dai cambiamenti che la caratterizzano. Essa è quasi ossessionata dal problema dei fondamenti. Su che cosa, in fin dei conti, si fondano i valori e i principi etici?

Certamente, la nostra civiltà ha messo da parte (per sempre?) i valori tradizionali, ritenuti mutilanti, del sacrificio e del dovere. La nuova cultura, però non è sbrigativamente catalogabile come vuota; essa può essere caratterizzata da vari tratti: ricerca della qualità della vita, affermazione della personalità, forte sensibilità, allergia nei confronti dei grandi sistemi che cercano un senso, cultura della partecipazione e dell'espressione, gusto retro, riabilitazione di ciò che è locale, regionale, di certe tendenze e pratiche tradizionali.

È vero che la nostra epoca è riuscita ad atrofizzare nelle coscienze stesse la forza dell'ideale altruista, a spogliare di ogni senso di colpa l'egocentrismo, a legittimare il diritto, a vivere per sé, ma nello stesso tempo essa favorisce l'emergere di autentici valori morali, come la responsabilità, l'onestà, la tolleranza, i diritti dell'uomo e la partecipazione democratica alla vita pubblica. Si chiede come sia possibile

<sup>11</sup> Cfr. *ivi*, 124.

<sup>12</sup> MAZZOLATO G., *Le sfide dell'etica*, in "Rivista di teologia morale" (RTM) 118 (1998), 185-191.

<sup>13</sup> Cfr. PRIVITERA S., *Identità socioculturale e identità etica*, in SERVIZIO NAZIONALE CEI PER IL PROGETTO CULTURALE E ASSOCIAZIONI TELOGICHE ITALIANE, *Identità nazionale culturale e religiosa*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 114-117.

<sup>14</sup> Cfr. GS 4-10; VIDAL M., *Manuale di etica teologica 1. morale fondamentale*, Cittadella, Assisi 1994, 446-447.

<sup>15</sup> Cfr. VIDAL M., *o. c.*, 36-58.

dare a questi valori un fondamento che ne garantisca la credibilità e la permanenza.<sup>16</sup>

In nome di che cosa? Per cercare di rispondere a questa domanda, le generazioni che ci hanno preceduto ricorrevano a due fondamenti. Il primo era religioso: Dio manifestava la sua volontà attraverso la sua legge. Il secondo era metafisico: la natura umana. Ora questi due fondamenti crollano sotto i nostri occhi.

Siamo fortemente convinti che anche l'uomo senza religione può condurre una vita autenticamente umana, quindi degna dell'uomo e in questo senso morale; proprio questo esprime l'autonomia intramondana dell'uomo.

Ma una cosa non può fare l'uomo senza religione, anche nel caso in cui dovesse darsi di fatto norme morali incondizionate: fondare l'incondizionatezza e l'universalità del dovere morale. Rimane incerto: perché devo seguire incondizionatamente, quindi in ogni caso e ovunque, queste norme anche quando sono assolutamente contro i miei interessi? E perché tutti devono fare così infatti che valore ha, in ultima analisi, un ethos se non vale indipendentemente da tutti i se i ma, se non è condizionato, non ipotetico, ma "categorico"? (Kant).

Non è possibile fondare l'elemento categorico dell'esigenza etica, l'incondizionatezza del dovere, a partire dall'uomo, a partire dall'uomo variamente condizionato, ma solo a partire da un incondizionato, un assoluto, che può conferire un senso totalizzante e che avvolge e penetra l'individuo, la natura umana, l'intera comunità umana. Tale può essere solo la Realtà ultima, suprema, che non può essere dimostrata razionalmente, ma che può essere accolta con una ragionevole fiducia, comunque essa venga chiamata, compresa e interpretata nelle diverse religioni.

Questa causa prima, questo fondamento ultimo e questo orientamento ultimo non significano per l'uomo alcuna determinazione estranea. Al contrario, un simile fondamento, ancoraggio e orientamento dischiude all'uomo la possibilità dell'autentico essere se stesso e agire da se stesso, gli permette di autoregolarsi e di essere auto-responsabile.

Rettamente intesa, la teonomia non è quindi eteronomia, bensì fondamento, garanzia, ma anche limitazione dell'autonomia dell'uomo, che non può mai degenerare e trasformarsi in arbitrio. Solo il legame con un Assoluto e un Infinito assicura la libertà nei riguardi di tutto ciò che è finito e relativo.<sup>17</sup>

## 2. La sfida del politeismo etico

Ora dominante nel nostro tempo è l'amore della molteplicità in tutte le dimensioni dell'esistenza, da quella etica a quella sociale, a quella scientifica. In mancanza di una legittimazione assoluta, di un fondamento, nel moltiplicarsi senza fine dei significati in un'ermeneutica priva di legami con una verità unica, tendono a dissolversi i confini tra verità e apparenza, secondo una suggestione che, come abbiamo notato, viene direttamente da Nietzsche.

Riprendendo temi di Nietzsche e di Heidegger,

emerge ora la proposta di vivere la nuova condizione in termini di nichilismo compiuto, caratterizzato dall'accettazione del declino della modernità e dal riconoscimento che l'assenza di autentici fondamenti può essere pacificante e liberante.

Tutto questo significa non soffrire per la mancanza di verità totalizzanti, ma essere capaci di vivere dignitosamente all'interno di mezze verità, di significati precari e di senso frammentati, nella convinzione che non è antiumano e subumano percorrere sentieri interrotti e accedere a verità non definitive e non assolute.

Il Dio trascendente è, in quest'ottica, considerato come una presunta realtà che attenta all'autonomia e alla decisione dell'uomo al quale è sufficiente vivere nel mondo così com'è, aderendo al radicalismo della irriducibile diversità tra gli enti, ciascuno sovrano del suo campo, ciascuno autocrate nella sua gestione effettiva, intersoggettiva, comunitaria, politica e morale.

<sup>16</sup> Cfr. BRUGUÈS P. J. – L., *L'etica in un mondo disincantato*, in "Il Regno", 21 (1994), 695-700; LIPOVETSKI G., *L'ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, Paris 1985, 133ss; ib., *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Gallimard, Paris 1992, 151.

<sup>17</sup> Cfr. KUNG. H., *Ecumene abramitica*, in "Il Regno" 2 (1995), 45-54.

Questo implica che nulla è più dato, ma che si deve scegliere, in netto contrasto con il mondo di fatto abitato dall'uomo delle civiltà premoderne; si tratta inoltre di scegliere nelle innumerevoli situazioni di vita di ogni giorno, ma questa necessità si estende anche nell'area delle credenze, dei valori e delle visioni del mondo" ne deriva una crescita della soggettività dovuta al fatto che si deve progettare la propria vita e che l'esperienza di sé e del mondo si fa sempre più complessa.

Chi vive in un contesto pluralistico vede messe in discussione non solo le tradizioni e ogni sistema di significato, contestati nella loro pretesa di verità, ma anche le identità personali e i ruoli che non appaiono più immutabili. Ha qui le sue radici quella crisi delle evidenze etiche di cui tanto si è parlato in questi anni, constatando che si vive per frammenti, attanagliati dalla logica della disgregazione, anche se ancora con la nostalgia ed un presentimento degli orizzonti interi che coprivano un tempo il senso della vita umana.<sup>18</sup>

Così ci troviamo di fronte a una crescente molteplicità delle più svariate forme di vita e dei più diversi orientamenti. Questa molteplicità è così radicale da sembrare più insormontabile e da essere considerata sempre più senza riserve. La società moderna è caratterizzata dal fatto che si pongono sullo stesso piano una quantità di dottrine, orientamenti e verità fra loro molto diversi. Persino nelle singole teste esistono simili contraddittorie concezioni e norme di vita. Non pochi credono che l'essenza della modernità stia proprio in questa accresciuta aprioristica pluralità, a prescindere dal fatto che si designi o no tutto questo con l'equivoco termine di postmoderno.<sup>19</sup>

Sembra allora predominare un pluralismo indifferenziato,<sup>20</sup> basato sul neutralismo etico<sup>21</sup> e che porta all'indifferentismo etico e che implica non di rado un sostanziale nichilismo: questo tipo di pluralismo si propone come l'interpretazione vincente della postmodernità.<sup>22</sup>

La situazione attuale è infatti paradossale: da una parte la scienza, tendendo a diventare la forma di razionalità prevalente dell'epoca moderna, avrebbe condotto ad una condizione di relativismo e di *politeismo dei valori* gettando l'uomo in una condizione d'insicurezza mai precedentemente avvertita; ma dall'altra, avendo contribuito a creare questo clima di incertezza e di rischio per la sopravvivenza dell'uomo sulla terra non più salvaguardata, avrebbe cominciato a far avvertire come impellente

l'elaborazione di un'etica della responsabilità in relazione all'attuale situazione storica.<sup>23</sup>

Il relativismo è diventato perciò effettivamente il problema fondamentale dei nostri giorni. Esso non si esprime solo come una forma di rassegnazione di fronte alla verità irraggiungibile, ma si definisce anche positivamente ricorrendo alle idee di tolleranza, conoscenza dialogica e libertà, che erano state coartate dalla concezione di una verità universalmente valida.

Il relativismo si presenta inoltre come la base filosofica della democrazia, la quale si fonderebbe appunto sul fatto che nessuno può pretendere di conoscere la strada giusta; la democrazia deriverebbe cioè dal fatto che tutte le strade si riconoscono reciprocamente come tentativi parziali di raggiungere ciò che è migliore e ricercano nel dialogo una qualche comunione alla quale arrega il proprio contributo anche la conoscenza, che però in ultima analisi non si può ricondurre a una forma comune. In ambito politico-sociale non si può pertanto negare al relativismo una qualche legittimità. Ma il problema deriva dal fatto che esso non si pone dei limiti. Infatti viene adottato espressamente anche sul piano della religione e dell'etica.<sup>24</sup>

Siamo però persuasi che non ci sono ragioni per cui la democrazia e il pluralismo di gruppi e idee che essa presuppone e rispetta, debbano accom-

<sup>18</sup> Cfr. GRASSI P., *La cultura del relativo*, in RTM 96 (1992), 455-458.

<sup>19</sup> Cfr. LEHMANN K., *Dialogo e ricerca della verità*, in "Il Regno" 6 (1995), 178-187.

<sup>20</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, 5; *Veritatis splendor*, 101; 113; 32; 55-56; 99; 53.

<sup>21</sup> Cfr. La nostra sembra essere una società eticamente neutra, che sceglie di non scegliere o che si presenta assai debole come proposta, si veda la stimolante ricerca di DONATI P. - COLOZZI I., *Giovani e generazione*, Il Mulino, Bologna 1997; DONATI P., *Modelli culturali e processi di integrazione: quale progetto per l'Europa di domani?*, in SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI, *L'Europa sfida e problemi per i cattolici*, EDB, 19-55.

<sup>22</sup> Cfr. RUINI C., *Riflessione introduttiva*, in SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI, *L'Europa sfida e problemi per i cattolici*, EDB, 17.

<sup>23</sup> Cfr. COCCOLINI G., *L'etica dei postmoderni*, RTM 111 (1996), 363-377.

<sup>24</sup> Cfr. RATZINGER J., *Relativismo problema della fede*, in "Il Regno" 21 (1997), 51-56; cfr. FERRARI S., *Diritto naturale e laicità*, in "Il Regno", 8 (1995), 243-250.



pagnarsi al relativismo epistemologico ed etico.<sup>25</sup> La chiesa non ha nulla da obiettare al pluralismo democratico. Ma il pluralismo relativista, ossia quello che difende o presuppone che per principio tutto sia ugualmente valido e accettabile come umano e morale, è inaccettabile. Desideriamo che, in una pluralità legittima e democratica, si avanzi nel riconoscimento e nel rispetto di alcuni veri valori etici comuni, i quali, radicati nella verità dell'uomo, al di là del puro consenso di fatto e delle pure decisioni di maggioranza, meritino il nome di valori e servano come fondamento per la convivenza nella giustizia e nella pace.<sup>26</sup>

Dobbiamo notare che le chiese hanno riflettuto poco sulla portata del moderno pluralismo per la nostra posizione nella società. In realtà prima di tutto si deve porre la domanda, se nelle nostre società, nelle attuali condizioni, esista veramente una seria alternativa al pluralismo. L'integralismo trascura il fatto che il pluralismo rappresenta una struttura fondamentale insopprimibile dell'essenza comune democratica del nostro presente. Esso (il pluralismo) è nato dall'impossibilità di trovare nella società un'unità normativa di natura etico-religiosa, non potendo al tempo stesso fare a meno di parametri comuni. L'attuale pluralismo è per principio insuperabile e insopprimibile. Verità, giustizia e umanità esistono soltanto al plurale. Chi la pensa diversamente si avvicina a una mentalità totalitaria. Ogni rivendicazione di esclusività scaturisce infine soltanto dall'inammissibile elevazione di un parti-

colare a presunto assoluto. Va però detto che non è stato assolutamente stabilito che il tempo dei progetti concettuali di ampia estensione e dei sistemi di valori sia finito per sempre.

Proprio in una società pluralista è veramente necessario vivere la propria convinzione con piena determinazione e senza concessioni, pena la scomparsa nel marasma delle innumerevoli ideologie e religioni. In questa situazione di concorrenza occorre perciò un continuo confronto di idee. I cristiani verranno ascoltati soltanto se avranno da dire qualcosa di veramente proprio, a prescindere dal fatto che sono minoranza.<sup>27</sup>

Lo stato d'animo dell'uomo contemporaneo oscilla tra un senso di vuoto radicale, con una conseguente perdita di identità e capacità di trovare quei valori stabili a cui aggrapparsi, e una ricerca affannosa di riempire questo vuoto con valori che sono necessari per vivere. Su questa ricerca spasmodica di valori e di senso che caratterizza la postmodernità si inserisce oggi la nuova evangelizzazione della chiesa, il suo annuncio di fede.

Allora l'urgenza di arrivare ad individuare una morale comune, una serie di valori e norme valide per tutti gli uomini sta diventando di giorno in giorno un problema sempre più ineludibile e cruciale. Ineludibile, perché stanno crollando un po' ovunque le barriere etnico-culturali; cruciale, perché il discorso sulla morale comune rischia di produrre nuove forme di emarginazione e di esclusione.<sup>28</sup>

### 3. Intercettare la domanda di senso

Come evangelizzare di fronte a questa nuova esigenza di libera autodeterminazione? In tutti i paesi europei esistono mutamenti nell'autocom-

prensione dell'uomo in ragione dell'esigenza di gestire la propria esistenza. Ciò modifica il suo atteggiamento nei confronti delle autorità, delle norme e delle istituzioni. Le persone diventano libere di scegliere, alla sola condizione che lo vogliano. E nel campo dei valori di fondo, dell'etica? Quale prezzo esige il pluralismo, che è caratteristico per le moderne democrazie anche nel campo dei valori di fondo e dell'etica? Quali limiti si devono porre a esso e anche alle persone e alle democrazie?<sup>29</sup>

Nel tempo dell'*imperativo eretico*, nel tempo cioè della modernizzazione che moltiplica le scelte (ed *eresia* deriva dal greco *hairein* che vuol dire appunto scegliere) che riguardano non solo i consumi, ma

<sup>25</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor* 101.

<sup>26</sup> Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE SPAGNOLA, *Morale e società democratica*, in "Il Regno" 11 (1996), 357-364.

<sup>27</sup> LEHMANN K., *Relazione al Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa*, in "Il Regno" 21 (1996), 687-692.

<sup>28</sup> Cfr. TARENTIN G., *La morale cristiana nel postmoderno*, in RTM 96 (1992), 459-463.

<sup>29</sup> Cfr. CONSIGLIO DELLE CONFERENZE EPISCOPALI D'EUROPA, *La chiesa nel pluralismo*, in "Il Regno" 21 (1996), 679-686.



anche le credenze e i comportamenti (gli "stili di vita") sorgono in contemporanea posizioni teoriche che legittimano o esasperano tale situazione.

A guardare le cose più da vicino non sfugge il fatto che i processi di modernizzazione hanno pluralizzato le istituzioni, indebolito le circostanze sociali che rendevano plausibili determinate visioni del mondo e determinati valori, hanno reso possibile il sorgere di altre visioni del mondo (di qui l'accentuato pluralismo culturale) ponendo nel contempo le persone nella necessità di scegliere, costringendole ad assumere atteggiamenti più riflessivi e accentuando il lato soggettivo dell'esistenza umana.

Tutto questo non può non portare alla crisi del consenso etico, se è vero che non significano più nulla contrapposizioni tradizionalmente recepite, come quelle tra bello e buono, brutto e cattivo, giusto e ingiusto, soprattutto la rottura tra bene e male che ha costituito l'asse portante dei mondi civili. È pertanto possibile fare tutto, c'è davvero una radicale "innocenza del divenire". L'unico limite è il potercela fare, è la sopportazione. La realtà della sopportazione prende il posto dell'idealità delle norme.

Per una serie di fattori queste società si presentano fortemente demotivate. È in questa prospettiva che si deve leggere la diffusa domanda etica. Il ritorno all'etica oggi è domanda di senso ultimo dell'agire umano, e di come questo si articoli con la molteplicità dei sensi intermedi o penultimi del lavoro, della sessualità, del matrimonio-famiglia, della politica, dell'economia, della scienza, ecc.

La morale cristiana può svolgere un ruolo insostituibile per l'umanizzazione dell'uomo e della società, se saprà cogliere il livello in cui si pone la domanda morale oggi. Profeticamente lo avverte il Concilio Vaticano II quando afferma che il futuro sarà di coloro che sapranno dare ragioni di vita e di speranza. Il ruolo principale delle chiese consiste oggi nell'essere "creatrici di senso" (P. Ricoeur), un senso, che pur partendo dalla fede, sappia farsi razionale e condivisibile da tutti, credenti e non credenti.

La morale cristiana diviene un'etica attiva e creativa di senso se sa superare la semplice area del permesso/proibito, lecito/illecito che, dall'altra parte diventa comprensibile unicamente nel contesto dell'orizzonte dei traguardi che devono essere messi al centro del suo discorso.<sup>30</sup>

Urge, pertanto, fare attenzione alle tracce di verità su cui trovare accordi e consentire, cercare valori sostanziali che interessano tutti, attuare convergenze e creare orizzonti di significato per la-

vorare "tutti insieme, mano nella mano, oltre e al riparo delle divisioni ideologiche, perché nessun sabato vale più dell'uomo".<sup>31</sup>

Riteniamo che uno dei compiti più importanti per la teologia morale degli anni a venire sia quello legato alla costruzione di un consenso etico che renda più solidale e vivibile la città dell'uomo.<sup>32</sup>

Ritorna l'interrogativo cruciale: è possibile un'etica senza fede? È possibile il ben/male senza fare riferimento a una dimensione trascendentale? Se è possibile una buona condotta nelle condizioni ordinarie, resta anche possibile in situazioni difficili e addirittura eroiche? Quali potrebbero essere le motivazioni di fondo? Come può reggere l'individuo, disponendo solo di argomenti deboli quando anche chi dispone di argomenti forti fa fatica a conformarsi ai propri principi morali? C'è anche un problema di opportunità: è proprio il caso di porre all'altro domande così radicali? Non è forse meglio procedere sui terreni comuni, sperando che non emergano le ragioni di differenza e di contrasto? Ma quando non c'è accordo sui principi ultimi, prima o poi le divergenze emergono. Non è allora il caso di approfondire le ragioni per cui le cose si fanno, giungere alle 'ragioni non dette', ultime, e su quelle confrontarsi? Sono domande con cui confrontarsi.<sup>33</sup>

La cultura capace di intercettare la cultura moderna (postmoderna) è quella di tipo personalistico. Il che, per la morale elaborata, significa mostrare la dimensione personalistica della morale (dei valori e delle norme); collegare idealità e realtà (etica e situazione); privilegiare l'argomentazione che, pur partendo dalla fede, sappia farsi razionale ed umana, così che si possa percepire che quanto è esigito in nome di Dio si lega alle esigenze dell'uomo, della sua dignità e dei suoi diritti. Soprattutto la morale cristiana, deve preoccuparsi di rispondere alla domanda di senso. La morale prima che regole da osservare è domanda di senso".<sup>34</sup>

<sup>30</sup> Cfr. LORENZETTI L., *Evangelizzare la morale*, in RTM 96 (1992), 465-469.

<sup>31</sup> MANCINI I., *Tornino i volti*, Marietti, Genova 1989, 46.

<sup>32</sup> Cfr. GRASSI P., *La teologia morale nell'epoca post-moderna*, in RTM 84 (1989), 43-47.

<sup>33</sup> Cfr. LORENZETTI L., *Etica senza fede?*, in RTM 111 (1996), 315.

<sup>34</sup> Cfr. *Id.*, "Progetto culturale", in RTM 115 (1997), 325-328; cfr. *Veritatis splendor*, 7.

Proprio dalla cultura postmoderna (crisi della ragione totalizzante e strumentale, frammentazione, incertezza, non universalità) si aprono opportunità per ripensare le prospettive dell'etica in grado di interpretare e dare anima al cambiamento. L'etica ha una prima opportunità: abbandonare il moralismo e l'astrattismo per raccogliere la domanda di senso che emerge dalla crisi della modernità.<sup>35</sup>

Nell'attuale fase storica di "crépuscole du dévoir" (G. Lipovetsky), ossia del venir meno del senso del dovere, l'etica rischia di finire veramente, come ha scritto Z. Barman, nella pattumiera della storia? Cosa può significare per l'etica trovarsi in un'età postdeontica, in cui gli uomini non provano l'impulso né il desiderio di perseguire ideali morali e salvaguardare i valori morali? È la condizione di un'etica affidata a se stessa che, non ricevendo impulsi da alcuna parte, rischia nello stesso tempo la sterilità dell'isolamento e la vanità della frammentazione.

L'individuo nella società moderna è essenzialmente insoddisfatto. Di fronte a questa nuova condizione, l'etica ha una prima feconda opportunità: abbandonare il moralismo e l'astrattezza per raccogliere la domanda di senso che si affaccia tra gli ingranaggi del circolo del benessere. Ma per riuscire in questa impresa, l'elaborazione etica dovrà rivolgersi con maggiore pazienza alle coscienze delle persone, non per ritornare ad essere disincarnato coscienzialismo, bensì per far scattare dentro di esse la consapevolezza dello spessore dell'intollerabile oggi.<sup>36</sup>

La domanda del giovane uomo (cfr. Mc 10, 17-22) "prima che una domanda sulle regole da osservare, è una domanda di *pienezza di significato per la vita*".<sup>37</sup> È proprio questa la prospettiva che il personalismo propone come quella adeguata do-

manda sul bene da fare, e perciò sulla bontà della persona; il pieno significato della vita è precisamente ciò che fonda ed esige le regole, meglio i comandamenti. Tale significato e la ricerca di esso per altro verso costituiscono l'aspirazione intima del cuore umano, l'impulso della libertà, il movente di ogni azione: dunque anche l'unità della vita morale nella sua molteplicità delle attuazioni umane.<sup>38</sup>

Tuttavia, per non incorrere in equivoci, è necessario ricordare che il senso/intenzione della singola coscienza, se non può essere mera conformità cognitiva (*adequatio rei et intellectus*) e tanto meno normativa, non può però essere neanche un atto soggettivistico: il senso è fondamentalmente senso di una relazione, si attua nella relazione e, anzi, è esso stesso relazione (che altro è la coscienza cristiana se non l'atto di essere in relazione a Cristo, in qualunque situazione ci si trovi? Per il cristiano, la coscienza sta nel 'sentire con Cristo', nell'aver gli stessi sentimenti di Cristo – come dice S. Paolo -, sia per riguardo alla mente o sfera intellettuale, sia per riguardo al cuore o sfera affettiva e della volontà).

L'atto di chiarimento del senso, di dare un senso (l'husserliano atto di *Sinngebung*), non consiste nella mera assunzione di un 'oggetto' (sia esso una cosa, un simbolo, un valore, una regola), né in un atto puramente intra-coscienziale. Esso consiste in (e quindi dipende da) la relazione che il soggetto ha con l'Altro da sé, in quanto verità, vita, via da seguire, quindi con gli altri che sono significativi in quel senso. Solo così può essere e diventare un atto pienamente umano, distinto da un atto (relazione) che umano non è.

La mediazione culturale consiste, perciò, non già in una norma di mera conformità, ma nella relazione pienamente umana, cioè nel nesso fra libertà e responsabilità relazionale che c'è nella donazione di senso. È un farsi relazionale, rispetto all'Altro che è significativo in termini veritativi. In quanto relazione, l'agire dotato di senso è un'altra cosa dal puro comportamento di adesione acritica, di passività, di abitudinarismo, così com'è un'altra cosa rispetto ad una mozione puramente psichica intra-individuale (ovvero a quello che F. Crespi denomina il 'potere intrinseco dell'individuo'). La relazione è veramente tale se è autotrascendimento, autosuperamento verso l'Altro, un andare verso l'Altro non per catturarlo, né tanto meno negarlo, ma invece per valorizzarlo (alla fine, questo è l'amore del prossimo, come base di quella 'civiltà dell'amore' di cui ha parlato Paolo VI).<sup>39</sup>

<sup>35</sup> Cfr. *Id.*, *L'etica nel postmoderno*, RTM 118 (1998), 173-175.

<sup>36</sup> BIAGI L., *Le opportunità dell'etica*, in RTM 118 (1998), 177-184.

<sup>37</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, 7a.

<sup>38</sup> Cfr. *ivi*, 23.

<sup>39</sup> Cfr. DONATI P., *Modelli culturali e processi di integrazione: quale progetto per l'Europa di domani?*, in SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI, *L'Europa sfida e problemi per i cattolici*, EDB, 52-53.

I valori da trasmettere non sono più di dieci, ma essenziali e indispensabili: persona, verità, libertà, responsabilità, amore, l'altro, il diverso, la natura, la solidarietà e l'onestà con se stessi. Contro questi valori, agguerrite agenzie culturali fanno opera costante di destabilizzazione. L'Europa dalle radici cristiane li ha conosciuti, anche se non li ha incarnati, in una certa ottica; oggi il relativismo culturale ed etico di molta pubblicistica li va stemperando fino a cambiarli di segno.<sup>40</sup>

Urge, pertanto, che una fede pensata e pensante incroci e fermenti vitalmente le convinzioni e l'ethos delle persone e delle comunità per una coerente esperienza cristiana,<sup>41</sup> facendo leva anche sul sentimento come risposta del pensiero del cuore al richiamo del valore, sulla inscindibile unità tra conoscenza e amore dei valori, sulla necessità di ricondurre gli atti umani alla unitotalità concreta della persona, sulla libertà come risposta ad un appello; e più in generale sul carattere intenzionale dell'agire, sul rapporto tra fondo dell'intenzione e atteggiamenti fondamentali, sulla coscienza come sapere/volere, senso e legge morale, ecc.<sup>42</sup>

È noto che i valori diventano socialmente rilevanti quando conferiscono un significato motivazionale all'azione dei singoli e dei gruppi, significato che si esprime in un comune riconoscimento di norme e regole di condotta e si stabilizza attraverso un rapporto stretto fra fini e mezzi, tra atteggiamenti ed organizzazione. Solo in questo modo i valori diventano *paths of life*, traccia o sentiero da seguire nella vita.<sup>43</sup>

L'evangelizzazione - che comporta anche l'annuncio morale<sup>44</sup> - è missione ed è connessa con la sfida del pluralismo, l'appello alla testimonianza di vita, la ricomprensione dell'identità cristiana. Comunicare la fede in un mondo che cambia implica ovviamente una presa di coscienza culturale, che traduce in termini di comprensione e di discernimento la logica dell'incarnazione che sta alla base di tutta la comunicazione di sé che Dio fa all'uomo.

La comunità cristiana - ieri come oggi - è chiamata a dare alla realtà di Gesù Cristo corretta esprimibilità culturale nello spazio e nel tempo, per cui il Cristo della nostra fede ecclesiale è il Cristo storico in tutta la rilevanza salvifica del suo evento di incarnazione, morte e risurrezione.<sup>45</sup>

Un impegno di comunicazione richiede anche il farsi carico della molteplicità dei linguaggi con cui l'uomo di oggi traduce la sua esperienza e della pluralità di situazioni che mettono sempre più a con-

tatto culture e persone, aprendo scenari d'immediatezza e di globalità inediti. Complessità culturale e sociale, rapidità e profondità dei cambiamenti, soprattutto quelli legati all'innovazione tecnologica, globalizzazione a molteplici livelli, economici e informativi, chiedono di star dentro a questa storia con capacità di intercettare percorsi e domande, avendo cura di salvaguardare una precisa identità cristiana, contro ogni deriva relativistica e soggettivistica.<sup>46</sup>

Viviamo infatti nella cultura dell'*et-et* che ha smarrito il senso del rigoroso *aut-aut*. Tutto ciò non può non interpellare la chiesa in modo diretto sul suo stesso ministero, sulla sua presenza in mezzo agli uomini. Il rilanciato sforzo evangelizzatore della chiesa deve aiutarla a vivere l'evangelizzazione come umile e risoluta custodia della peculiarità e della differenza della parola evangelica *accanto* alle altre parole degli uomini, senza perseguire forme di evangelizzazione della società dall'alto, come poteva avvenire in contesti di cristianità. E soprattutto dovrebbe condurla a cogliere nella vita, habitat comune al credente come all'indifferente e all'ateo, il primo, privilegiato ed essenziale ambito di testimonianza e di verifica della propria credibilità. Anzi, per la chiesa, tale ambito è anzitutto la propria vita, che ha il mandato di riflettere la luce dell'evangelo per gli uomini.

Il futuro dell'evangelizzazione e della stessa chiesa si gioca sulla capacità dei cristiani di mostrare nella loro vita una condotta umanamente e spiritualmente "bella" e perciò significativa: dotata cioè

<sup>40</sup> TARZIA A., *Per i giovani*, in SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI, *L'Europa sfida e problemi per i cattolici*, EDB, 299.

<sup>41</sup> CHIARINELLI L., *Gli orientamenti per il prossimo decennio*, in "Il Regno-Documenti" 15 (2000), 489.

<sup>42</sup> Cfr. BONANDI A., *"Veritatis splendor"*. *Trant'anni di teologia morale*, Glossa, Milano, 1996, 173.

<sup>43</sup> Cfr. ALLPORT G. - VERNON G. - LINDZEY G., *Studio dei valori*, Organizzazioni Speciali, Firenze, 1958; KOEHLER W., *Il posto dei valori in un mondo di fatti*, Barbera, Firenze 1970; CALEGARI P., - MASSIMINI F., *Il contesto normativo sociale*, Franco Angeli, Milano 1979, Aa. Vv., *Il primato della formazione*, Glossa, Milano 1997.

<sup>44</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor* 107a.

<sup>45</sup> Cfr. CHIARINELLI L., *Gli orientamenti per il prossimo decennio*, in "Il Regno-Documenti" 15 (2000), 495.

<sup>46</sup> Cfr. *ivi*, 496.

di eloquenza di senso, di significato e di gusto, una condotta in cui le dimensioni etica, teologica ed estetica tendono ad armonizzarsi sinfonicamente.

È in gioco, sul problema della verità cristiana, l'assetto della chiesa nel mondo, nella storia o con logica di contrapposizione e di esclusivismo o con logica di compagnia e di solidarietà. E poiché la verità cristiana non consiste in un corpo dottrinale, ma nella persona vivente di Gesù in quanto rivelatore del Padre, e poiché questa rivelazione trova il suo momento culminante nella croce, allora si dovrebbe cominciare a vagliare ciò che è vero e ciò che è falso nell'agire e nel parlare della chiesa alla luce della compatibilità con la croce. Che è rivelazione della verità mentre è anche rivelazione dell'amore. La croce è questa unità mai piena nella storia fra amore e verità. Ma una verità senza amore sarebbe non solo disumana, ma anche idolatrica.

L'essere cristiano non coincide con la capacità di elaborare un modo di stare nel mondo, con un progetto di liberazione, di giustizia e di pace, con le culture generate dall'identità cristiana. Che tutto questo venga elaborato nella compagnia degli uomini è ovvio, ma ha sempre bisogno di essere riportato alla logica della parola della croce e alla pie-

nezza escatologica perché sia purificato, perché ciò che è paglia in esso bruci e ciò che invece è segnato dall'amore resti come pietra preziosa.

Ciò che deve dunque accompagnare il progetto e il cammino del cristiano nel mondo e nella storia è la non presunzione, la non arroganza, l'umiltà fino alla debolezza. In questo nessuna evasione, nessun oblio dello stare nel mondo: i cristiani non sono spogli, ma tutti i loro progetti, le loro mediazioni, i loro tentativi di presenza devono essere portati davanti alla croce e devono essere giudicati e riconciliati non dalle parole che i cristiani sono in grado di pronunciare, ma dalla Parola di colui che ha tanto amato il mondo da dargli il suo unico Figlio.

Pertanto, il noi dei discepoli sia sempre con Cristo in cammino verso gli altri, conosca la sua missione di essere luce sul candelabro e sale della terra, nella consapevolezza che "la chiesa deve guardare al mondo. Deve curvare sul mondo per servirlo perché il mondo non è una specie di chiesa mancata, ma l'oggetto ultimo di quell'incontenibile amore per il quale la chiesa stessa è stata costituita (...). È un mondo che noi dobbiamo amare, che non dobbiamo scomunicare, che dobbiamo insegnare, al quale dobbiamo voler bene".<sup>47</sup>

<sup>47</sup> BELLO A., *La chiesa deve giocare come serve del mondo*, in *Id., Omelie e scritti quaresimali*, Luce & Vita, Molfetta 1994, 176.

# EVANGELIZZARE I LONTANI:

## OPZIONE PASTORALE O QUESTIONE TEOLOGICA?

di LUIGI FILANNINO<sup>1</sup> e ANNA TIZIANA FERGOLA<sup>2</sup>

Le riflessioni che andremo svolgendo si snoderanno attraverso un duplice approccio: uno pastorale<sup>3</sup> e l'altro teologico.<sup>4</sup>

Il tema così formulato, richiede una risposta chiara e univoca. Premettiamo perciò, alla risposta, il necessario esame dei termini del quesito, ossia come si esprimono gli scolastici, l' *explicatio terminorum*.

Per questo esame dei termini ci serviremo di alcune indicazioni del concilio ecumenico Vaticano II, nonché del Codice di Diritto Canonico in vigore.

Proseguiremo, quindi, riflettendo sugli Orientamenti pastorali che l'episcopato italiano indicherà per il decennio 2000/2010, per approdare poi ad alcune considerazioni teologiche.

### Orizzonte pastorale

#### *I termini del problema*

La parola evangelizzazione è oggi molto adoperata sia nella predicazione che nel semplice linguaggio pastorale e ciò a causa anche della strisciante e talvolta conclamata secolarizzazione della vita della nostra gente, bisognosa di necessaria bonifica evangelizzatrice.

Cosa si intende con il termine "evangelizzazione" e con l'analoga espressione "nuova evangelizzazione?".

Il Codice di Diritto Canonico intende semplicemente l'annuncio della parola di Dio. Ciò si evince con assoluta evidenza della perfetta interscambiabilità dell'espressione "parola di Dio" con il termine "evangelizzazione", e si verifica ad esempio, nei cann. 756 (evangelizzazione affidata ai vescovi), 757 (affidata ai presbiteri e diaconi), 758 (ai religiosi), 759 (ai laici).

L'annuncio della parola di Dio o evangelizzazione è obbligo e diritto dei laici secondo il canone 225; qui il termine evangelizzazione è implicitamente

sostituito con "annuncio della salvezza". Il can. 771 fa chiaramente intendere che l'evangelizzazione riguarda come oggetto sia fedeli che non credenti poiché nel par. 2° del citato canone la cura delle anime, da parte soprattutto dei vescovi e dei parroci, si intende diretta sia ai fedeli che ai non credenti, mentre nel par. 1° dello stesso canone l'annuncio è parte integrante della comune e ordinaria cura d'anime, anzi i fedeli che ne sono talmente privi, sono i destinatari privilegiati.

C'è differenza tra "evangelizzazione" o "annuncio della parola di Dio" e "nuova evangelizzazione"? Il Codice di Diritto Canonico non premette mai l'aggettivo nuovo al termine evangelizzazione una re-

<sup>1</sup> Docente incaricato di Teologia dogmatica presso l'ISR di Trani.

<sup>2</sup> Diplomata in Scienze Religiose presso l'ISR di Trani.

<sup>3</sup> Questo primo orizzonte di riflessione è del Filannino.

<sup>4</sup> Questa seconda parte del contributo è della Fergola.

altà solo pastorale e non teologica, riguardante semplicemente il modo di annunciare la parola di Dio all'uomo secolarizzato di oggi. Il termine apostolato, invece è largamente adoperato sia come sinonimo di annuncio divino della salvezza (ca. 211) sia come sinonimo della missione della Chiesa e quindi attività propria della stessa (can. 216). Numerosi canoni disciplinano l'apostolato, es: cann. 114, 1254, 225, 673, 675, 677, 678, 674 713, 731, 229, 258, 678, 680, 681.

Il magistero invece, adopera l'espressione "nuova evangelizzazione" moltissime volte per indicare l'urgenza di una di una evangelizzazione rinnovata nella forma e cioè adatta all'uomo moderno, direttamente annunciata agli uomini della presente epoca.

Il rinnovamento della evangelizzazione non è riferito ai contenuti, i quali semmai vanno approfonditi, ma non modificati, essendo il deposito della fede affidato da Cristo alla Chiesa che ha il compito di custodirlo religiosamente approfondendone il senso per poi annunciarlo ed esporlo adeguatamente. La Chiesa, pertanto, deve conservare l'integrità e la purezza evitando ogni riduzione, alterazione o deformazione, e adattandola ai tempi ed alle persone in piena autenticità e fedeltà con il prezioso ed indispensabile aiuto dei teologi.

L'evangelizzazione nuova richiede anche i mezzi di comunicazione sociale: stampa, radio, TV, cinema, pubblicità, propaganda, ecc. A conferma di ciò il sinodo dei vescovi del 1985 nel documento conclusivo *Exeunte coetus secundo*<sup>5</sup> così si esprime: "Essendo la Chiesa per sua stessa natura missionaria (cfr. AG 2) i vescovi non sono solo dottori dei fedeli, ma anche annunciatori della fede che conducono nuovi discepoli a Cristo (LG 25)".

L'evangelizzazione è il primo dovere non solo dei vescovi, bensì anche dei sacerdoti e dei diaconi, anzi di tutti i cristiani. Poiché nella società di oggi è in pericolo la trasmissione ai giovani della fede e dei valori morali ad essa collegati, si richiede perciò un nuovo sforzo nella evangelizzazione e nella catechesi integrale e sistematica.

Ci chiediamo: ora chi sono i lontani? Il Vaticano

Il ne parla sia nel decreto sull'apostolato dei laici (*Apostilcam Actuositatem*), al capo III, a proposito delle comunità della Chiesa, "i laici sono esortati a condurre alla Chiesa gli uomini che forse ne vivono lontani, sia nel decreto sull'attività missionaria della Chiesa, (*Ad gentes*) al cap IV, a proposito della vocazione missionaria, quando i sacerdoti, religiosi e laici si "portano per fede e obbedienza presso coloro che sono lontani da Cristo", sia nel decreto sul ministero e la vita sacerdotale (*Presbyterorum ordinis*), capo III, a proposito del compito che i presbiteri devono assolvere nella comunità cristiana: "specialmente devono aver cura di quanti hanno abbandonato la frequenza dei sacramenti o forse addirittura la fede, e come buoni pastori non devono tralasciare di andare alla loro ricerca", sia, infine, nella dichiarazione sull'educazione cristiana (*Gravissimum educationis*), al n° 9, a proposito delle scuole cattoliche esortate a venire incontro a coloro che "sono lontani dal dono della fede".

Dai riferimenti conciliari citati scaturisce che i lontani sono coloro che, membri della stessa famiglia vivono in terra straniera, come il figliol prodigo della parabola (Lc 15,30). La questione è soprattutto morale, non giuridica. Molti cattolici sono lontani dalla Chiesa, lontani dai Sacramenti. La ri-evangelizzazione di questi membri del Corpo di Cristo, che in alcuni casi, è evangelizzazione pura se non addirittura pre-evangelizzazione, scaturisce non solo e non tanto da esigenze particolari quanto piuttosto da presupposti teologici se è vero che ogni battezzato, allorché incorporato nel Corpo mistico di Cristo attraverso la fede di altri membri, è potenzialmente membro in crescita. Un corpo vivo è tale se resta nella condizione di crescere, un corpo che non cresce non è più tale. La metafora paolina del Corpo Mistico implica il riferimento a Cristo, capo del corpo. Nella misura in cui il corpo riceve linfa vitale quale emanazione di energia e quale garanzia di crescita dell'intero organismo, membri morti nel corpo di Cristo non sono concepibili, pena la non verità teologica della metafora paolina.

### ***Gli Orientamenti pastorali per il prossimo decennio***

Gli Orientamenti pastorali per il prossimo decennio additano alla Chiesa italiana una profonda opera di evangelizzazione dei lontani.<sup>6</sup> Che tale proposito sia inteso non tanto e non solo come impegno

<sup>5</sup> Synodus episcoporum, relatio finalis ecclesiae sub verbo dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi, 7 decembris 1985, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1985, in "L'Osservatore Romano" del 10. 12-1985, 6-7.

<sup>6</sup> Cfr. XLVIII Assemblea Generale della C.E.I., in "L'Osservatore Romano", venerdì 26 maggio 2000, 11-14.

pastorale, ma come intrinseca conseguenza dell'essere Chiesa in Italia, paese ampiamente sfigurato nella sua originaria fisionomia cristiana dalla secolarizzazione imperversante, si evince dall'analisi delle affermazioni fondamentali del documento che vogliamo esaminare.

L'evangelizzazione è sì una questione pastorale ma è tale come conseguenza del fatto che essa è anzitutto un'esigenza teologica: non si tratta solo di trasmettere integro il deposito della fede, bensì di promuovere "cammini di iniziazione e formazione permanente capaci di far crescere cristiani ferventi e missionari" quindi trasmissione di contenuti di fede in grado di generare nuovi credenti.

Considerare la comunicazione della fede come missione primaria della Chiesa, implica la dimensione essenzialmente teologica di tale compito, la cui "anima e fonte di energia è da ricercarsi nel rapporto con Dio". Comunicare quindi alla vita stessa divina: per questo sono venuto nel mondo, perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza (Gv, 10,10).

La Chiesa non può rinunciare alla pretesa di verità che Cristo ha proclamato identificandola nella sua stessa persona, "Io sono la verità" (Gv 14,6). Comunicare con Cristo-Verità significa riversare sul mondo la luce della verità che è Cristo stesso.

Queste non sono scelte all'interno di strategie pastorali liberamente assunte, bensì necessario rapporto teologico con l'essere Chiesa di Cristo, così e ora, sul quadrante attuale della storia della nostra nazione. Gli stessi mezzi di questa missione: la testimonianza e la fraternità sono una scelta obbligata all'interno di un medesimo disegno divino che si realizza nell'oggi della storia, questione quindi squisitamente teologica.

Questa azione evangelizzatrice opera oggi in contesto di grandi mutamenti che vanno orientati cristianamente, pena la perdita del senso del vivere e quindi il rischio di precipitare nel ineluttabile, cieca e causale necessità di un vivere che spegne ogni speranza e svigorisce ogni proposito di vita morale

più generosa e più nobile. Quest'azione di evangelizzazione dei lontani attiene "gli affetti e la famiglia, la vita, la malattia e la morte, il lavoro e i rapporti sociali, l'educazione, l'arte e la ricerca".<sup>7</sup>

Seguire il modello di vita cristiana nell'attuale situazione di mobilità culturale significa modificare in senso cristiano la mentalità delle nuove generazioni in ordine soprattutto al modo di concepire la famiglia e la vita. Questa necessità teologica e pastorale è da intendersi come risposta al disegno divino sull'uomo fatto a immagine e somiglianza del creatore.

Si impone ora perentoria, un'altra riflessione a proposito dei "lontani" considerati oggetto della evangelizzazione. Premesso che la Chiesa, quale è concepita dal Vaticano II, deve intendersi non Chiesa delle missioni ma Chiesa in missione è indispensabile recuperare integralmente la sua soggettività evangelizzante, essendo la missione elemento costitutivo del suo essere Chiesa.

I "lontani", comunque battezzati comunque generati nel seno della madre Chiesa in acqua e Spirito Santo vanno sensibilizzati con assidua e convinta, azione pastorale che li aiuti a prendere coscienza del proprio battesimo.

Una Chiesa consapevole così del dono di grazia, una Chiesa matura, una Chiesa formata di membra che sono quelle stesse di Cristo e quindi beneficiaria della stessa linfa divina, non può che essere una Chiesa autenticamente missionaria. In questo contesto si può ben capire come il comando apostolico di Cristo nella finale di Matteo, sia nell'intenzione di Cristo una Chiesa perfettamente coerente con la concezione di una Chiesa in stato di missione.

In sì pregnante contesto missionario teologico, l'evangelizzazione deve tendere imperativamente al pieno recupero dei lontani per immerterli nel circuito attivo di quella vita di grazia che, donata dal Padre, acquistata nel Figlio, vivificata dallo Spirito, li renda protagonisti della missione, con tutte le altre membra del popolo di Dio per continuare e potenziare la nuova evangelizzazione.

## Orizzonte teologico

L'evangelizzare, l'annunciare e il testimoniare la presenza salvifica del Regno di Dio in mezzo agli uomini, è connaturale ai cristiani in quanto membra di quella comunità salvata e salvante che è la

Chiesa quale Corpo di Cristo Gesù unito indissolu-

<sup>7</sup> *Ivi.*



bilmente al Dio trinitario (cfr. Col 1,18-20). I cristiani dunque, nel loro essere di Dio Padre, per mezzo del Figlio Gesù Cristo, nello Spirito, sono inviati all'umanità per promuovere l'amore, la giustizia, l'uguaglianza, la fraternità, la libertà, quali segni tangibili dell'essere di Dio per gli uomini e con gli uomini al punto di volerli divinizzati come il Figlio Gesù Cristo, inviato per portare il Padre all'umanità e questa al Padre affinché sia Loro intimamente unita nello Spirito (cfr. Gv 17,6-11.20-21).

L'evangelizzazione è allora all'essenza dei cristiani e quindi della Chiesa tutta, tanto da poter affermare che la comunità cristiana, chiamata Chiesa in Cristo, sta al pensiero e all'atto evangelizzante, come Dio sta all'umanità per mezzo di Gesù il Cristo. Evangelizzare è infatti per la Chiesa la grazia e la vocazione propria e la sua identità più profonda, essa esiste per evangelizzare e può essere pienamente considerata come il canale preferenziale del dono della grazia di Dio.<sup>8</sup>

La Chiesa stessa è nata da una azione evangelizzatrice, quella di Gesù Cristo e continua a nascere nella sua stessa opera evangelizzante, in quanto popolo che Dio si è acquistato con la morte e risurrezione di Gesù Cristo, perché proclami le opere meravigliose dell'Amore divino (cfr. 1 Pt 2,9). Nata dalla missione del Cristo, la Chiesa è conseguentemente a sua volta, inviata da Gesù.<sup>9</sup>

Evangelizzatrice, la Chiesa comincia con l'evangelizzare permanentemente se stessa, perché solo in una conversione e in un rinnovamento costante, può aderire vivamente e con tutta se stessa a quel Regno di Dio che è motivo di vita nella fede, nella speranza e nell'amore operoso, per se stessa e per l'umanità a cui è mandata ad annunciarlo con credibilità.<sup>10</sup>

Questo compito peculiare per la Chiesa, abbraccia tutte le sue manifestazioni di vita quali l'annuncio, la celebrazione, la testimonianza, ponendo nel loro centro vitale l'amore di Dio rivelato nella incarnazione, morte di croce e risurrezione di Gesù Cristo, richiedendo capacità di incarnazione nella realtà storica per andare incontro all'umanità e creare possibilità di promozione umana.<sup>11</sup>

Ma, cosa significa per la Chiesa contemporanea, incarnarsi nella realtà storica e quindi nel suo tessuto culturale, sociale, economico e politico? Quale capacità di autocoscienza le viene richiesta perché sia come il suo Signore Dio, realtà personale dialogante e operante salvificamente per l'umanità, con l'umanità e nell'umanità?

L'evangelizzazione, per la Chiesa attuale, è un problema cogente, chiamata ad essere rinnovamento dell'umanità, annuncio esplicito, adesione del cuore, ingresso nella comunità, accoglimento dei segni, testimonianza, iniziativa d'apostolato, essa manifesta come non si abbiano aspetti della vita umana che non debbano essere campo di evangelizzazione.<sup>12</sup>

Alla luce allora, di questa comprensione da parte della Chiesa della sua vocazione essenziale ed esistenziale, imperativo per l'evangelizzazione deve essere quello di permeare e rinnovare radicalmente con la linfa vitale del Regno di Dio le culture umane. Compito questo molto arduo, perché alle vicende umane del nostro tempo si può ancora applicare quanto un trentennio fa, durante il suo pontificato, Paolo VI ha avuto modo di constatare e di affermare circa i legami tra il Vangelo e la cultura umana, definiti drammaticamente "in rottura".<sup>13</sup>

Simile riconoscimento dei rapporti del contesto culturale umano nei confronti dell'Evangelo, ha prodotto in ambito ecclesiale una profonda riflessione che ha visto, in sede dottrinale e pratica il passaggio da una visione di Chiesa delle missioni ad una Chiesa in stato di missione. Questo passaggio è soprattutto espressione dell'impatto che la Chiesa, in particolare quella d'Occidente, ha avuto con l'uomo della secolarizzazione la quale pur avendo contribuito ad un livello socio-religioso ad una positiva desacralizzazione, è stata fattore determinante di una negativa scristianizzazione e di una altrettanta non positiva non cristianizzazione.<sup>14</sup>

Per la Chiesa allora la cui matrice trinitaria la porta ad essere inesorabilmente per gli uomini, si prospetta la necessità di una rinnovata autocoscienza che la conduca ad abbandonare definitivamente atteggiamenti

<sup>8</sup> Cfr. PAOLO VI, *Esortazione apostolica Evangelii Nuntiandi*. L'evangelizzazione del mondo contemporaneo, 8 dic. 1975, in AAS 58 (1976) 14.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 15.

<sup>10</sup> Cfr. AG 11-12.

<sup>11</sup> Vedi la voce "Evangelizzazione" in *Dizionario Teologico Enciclopedico*, LEXICON, Casale Monferrato (AL) 1993, p.391.

<sup>12</sup> Cfr. PAOLO VI, *Evangelii Nuntiandi*. L'evangelizzazione del mondo contemporaneo, 19.24.

<sup>13</sup> *Ibidem*, 20.

<sup>14</sup> Vedi la voce "Evangelizzazione" in, BARBAGLIO G. — DIANICH S. (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Cinisello Balsamo (MI), 1985<sup>4</sup>, p.470.



menti di sospetto e chiusura nei confronti delle culture umane, per poter assumersi la responsabilità del dialogo e dell'impegno salvifico per il futuro umano. Alla evangelizzazione si richiede che sia nuova e, sappia raggiungere e promuovere le culture umane quindi tutta l'umanità.

L'espressione "nuova evangelizzazione" è una conquista non molto lontana della riflessione teologica. Molto cara al pontefice Giovanni Paolo II, richiama l'urgenza dell'evangelizzazione del mondo contemporaneo che è per tutta l'umanità e per tutte le culture, considerando ormai come pacificamente acquisito il dato secondo il quale non si hanno uomini definitivamente evangelizzati e che, l'evangelizzazione non si dà una volta per tutte, la Chiesa stessa poi si evangelizza costantemente. Le stesse culture da tempo definite cristiane sono minate alle fondamenta e necessitano di essere rinvigorite da quel messaggio evangelico che non si identifica in costrutti culturali umani, ma che in dialogo con essi vuol condurre l'umanità alla vera ed autentica realizzazione in Colui che la ama di amore eterno.

Nuova evangelizzazione significa dunque esigenza di nuove metodologie di intervento che partano dallo studio e dalla riflessione, procedendo per la predicazione e la catechesi, per giungere infine a forme concrete di testimonianza che sappiano proporre la vitalità e la forza provocatrice del Vangelo come fonte e risposta alle domande di senso e di salvezza degli uomini.<sup>15</sup>

Strettamente legata alla nuova comprensione dell'evangelizzare è l'idea di "evangelizzazione delle culture", preferibile nel suo significato e nelle sue realizzazioni alla cosiddetta modalità evangelizzante dell' "inculturazione del Vangelo". Al Vangelo infatti non è richiesto di entrare negli stretti alvei della cultura umana per incontrare gli uomini ma, ricco della sua forza dirompente permette che l'evangelizzazione, non più pensata semplicemente in riferimento alle persone, consideri la cultura quale espressione del modo di pensare delle persone stesse e quindi, della loro attività spirituale e creatrice di comportamenti che favoriscono il riconoscimento di gruppi e di comunità.<sup>16</sup>

Evangelizzare le culture equivale ad incontrare le ricchezze che danno forma e contenuto alla storia di un popolo. Vangelo e cultura si danno quindi in una relazione reciproca, perché capaci di accogliere vicendevolmente. Il Vangelo infatti ha creato e da sempre ispira la cultura cristiana, mentre qual-

siasi cultura che tende ad un globale progresso umano può trovare nell'annuncio salvifico le risposte di senso e il compimento a cui tende.

Alla Chiesa quale comunità cristiana spetta dunque il compito di vivere in strettissima unione con gli uomini del suo tempo e le si richiede capacità di penetrare perfettamente qualsiasi cultura umana.<sup>17</sup> Ai cristiani, allora, il dovere di armonizzare con la ricchezza del pensiero cristiano, le conoscenze scientifiche e il progresso tecnologico.<sup>18</sup> In particolare spetta alla scienza cristiana per eccellenza, la teologia, nella sua ricerca costante e profonda della verità rivelata non trascurare i contatti con il tempo in cui si trova ad essere prodotta, per poter aiutare gli uomini a possedere una sempre più consapevole conoscenza della fede.<sup>19</sup>

Una valida conoscenza del sapere teologico e delle scienze umane è necessaria infatti ad una efficace attività pastorale che porti il Dio della rivelazione agli uomini contemporanei in maniera tale che sia accettata per la vita.<sup>20</sup> Si delineano così rapporti profondi fra la teologia e l'attività pastorale.

Fra la teologia e l'attività pastorale si danno legami necessari per una proficua evangelizzazione. La riflessione teologica infatti nell'avere le sue radici e il suo fondamento nella parola di Dio e la fede, come intelligenza critica, orienta significativamente la vita dei cristiani che come più volte è stato affermato vedono nell'evangelizzazione il compito di tutta una vita. Un simile compito richiede per essere realizzato una conoscenza piena della volontà di Dio, "con ogni sapienza e intelligenza spirituale" (Col 1,9), per far sì che tutta l'umanità partecipi "alla sorte dei santi nella luce" (Col 1,12).

Appare opportuno allora, maturare una esatta comprensione di che cosa sia la pastorale che non è semplicemente attività ma anche pensiero, per poter elaborare conseguentemente valide strategie di evangelizzazione. Da tempo la teologia ha visto la presenza di un'ulteriore branca all'interno del suo

<sup>15</sup> Vedi la voce "Evangelizzazione nuova", in Dizionario Teologico Interdisciplinare, 392-93.

<sup>16</sup> Vedi la voce "Evangelizzazione delle culture", in Dizionario Teologico Interdisciplinare, 391-92.

<sup>17</sup> Cfr. GS 62.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

essere disciplina scientifica, che è quella della teologia pastorale. Tale presenza non è però pienamente accettata dagli addetti ai lavori, molte obiezioni infatti sono mosse circa l'inconsistenza e la superficialità di una specifica riflessione teologico-pastorale nell'insieme del sapere teologico. Per molti infatti, la teologia quale scienza del Dio vivente e rivelato, non vede nell'oggetto della sua ricerca le attività pastorali della Chiesa che sono demandate nell'elaborazione di un messaggio per l'uomo e nella costruzione di un comportamento pastorale adeguato, alla genialità dell'apostolo e non alla riflessione teologica.<sup>21</sup>

Si dichiara poi che semmai debba farsi della teologia pastorale, che sia solo per coloro che sono destinati al ministero parrocchiale; ancora si afferma che la teologia, sembra non necessitare di una particolareggiata riflessione pastorale perché essa stessa è tutta in riferimento alla prassi della Chiesa ed è in funzione del presente di questa e di conseguenza quando manca di efficacia pastorale non è autentica teologia.<sup>22</sup>

Consequentemente la capacità di agire in modo pastoralmente efficace sembra essere posta non in un insieme di conoscenze teoriche, ma nell'acquisizione di un abito pratico e con la selezione di esperienze felici acquisite con un lavoro sul campo, la sicurezza dell'assistenza dello Spirito per la vita della Chiesa sembra garantire il necessario all'attività pastorale che quindi, non avrebbe bisogno di mediazioni di tipo teologico.<sup>23</sup>

Lo statuto teologico di una nuova riflessione e azione pastorale non sembra avere ancora una chiara definizione e i progetti che la riguardano soffrono di questa mancanza. Nel contesto teologico attuale infatti la più valida proposta teologico-pasto-

rale sembra essere quella già da qualche tempo elaborata da Karl Rahner, secondo la quale la pastorale è originata dalla consapevolezza della significatività della situazione storica per la vita della Chiesa e del cristiano e la qualità teologica della situazione storica stessa è data dalla comprensione della rivelazione di Dio come sua auto comunicazione.<sup>24</sup>

La presenza della Chiesa nella storia è affermata sulla base di una possibilità per essa di essere significativa per e nel processo storico e, tale significatività deve essere attuata mediante la formulazione di un programma concreto di azione capace di fare storia, realizzando così il compito pastorale della Chiesa.<sup>25</sup> La pastorale, così intesa, fa emergere un compito per la teologia che è quello di progettare criticamente il vissuto cristiano ed ecclesiale e di assumere esplicitamente la responsabilità della formulazione di strategie e tattiche.<sup>26</sup> Ne consegue che, una pastorale che si svolge nell'applicazione pratica dei principi dottrinali appare inadeguata. La pastorale deve allora avere origine da una riflessione e metodologia teologica che salvaguardino gli orizzonti della fede cristiana e, da una profonda conoscenza della situazione storica singolare a cui si riferirà.<sup>27</sup>

Si può affermare che nell'insieme del sapere teologico, la teologia pastorale o pratica, come si suole anche definire l'autoattuazione che la Chiesa deve realizzare di fatto nella situazione storica, realizzando di volta in volta se stessa, ha il compito di riflettere sulla necessaria concrezione storica dell'agire che scaturisce dalla fede cristiana. Oggetto della teologia pastorale della Chiesa è così ogni fatto e ogni fenomeno connesso con la vita concreta della Chiesa quali la liturgia, la catechesi, gli interventi magisteriali, la riflessione teologica, le azioni caritative e tutto ciò che presenta una dimensione pastorale e, tutti coloro che sono impegnati nella pastorale.<sup>28</sup> La teologia pastorale è dunque l'impegno da parte della razionalità teologica di rendere conto delle possibilità storiche che la fede cristiana apre nella realtà storica per permettere una viva professione di fede ed una testimonianza evangelica che siano progetto di vita autentica per tutta l'umanità.

<sup>21</sup> Vedi la voce "*Teologia pastorale*", in Nuovo Dizionario di Teologia, 2081.

<sup>22</sup> Vedi la voce "*Teologia pastorale*", in Nuovo Dizionario di Teologia, 2081-82.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> Cfr. RAHNER K., *Teologia pratica e attività sociale della Chiesa* in *Id.*, *Nuovi saggi* III, Paoline, Torino, 1969, 761-88.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> Cfr. RAHNER K., *o. c.*, 153-72

# SOLO I CRISTIANI SI SALVANO?

A proposito della dichiarazione *Dominus Jesus* della Congregazione per la Dottrina della Fede sull'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa<sup>1</sup>

di SALVATORE MANNA, O.P.<sup>2</sup>

## 1. Status quaestionis

Nella prima decade di agosto (6) la *Congregazione per la Dottrina della Fede* emanava un documento dal titolo in latino *Dominus Jesus* – una dichiarazione sulla “unicità e universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa” – affermava che non si possono affatto equiparare, come vie di salvezza, quella portata da Cristo (l'unica vera) con quelle proposte da altre religioni del mondo: e dunque il pluralismo religioso non può essere giustificato “in linea di principio”, ma “solo in linea di fatto”. Perciò precisava il testo di Ratzinger, “se è vero che i seguaci delle altre religioni possono ricevere la divina grazia, è altrettanto certo che, obiettivamente parlando, essi si trovano in una situazione gravemente deficitaria a confronto di quanti, nella Chiesa, hanno la pienezza dei mezzi di salvezza. Dunque, proseguiva Ratzinger, “è evidente che sarebbe contrario alla fede considerare la Chiesa come *una via* di salvezza *accanto* a quelle rappresentate dalle altre religioni”. In conclusione: “La teoria del carattere limitato, incompleto o imperfetto della rivelazione di Gesù Cristo, che sarebbe complementare a quella che si trova in altre religioni, è contraria alla fede della Chiesa e con essa in radicale contraddizione”.<sup>3</sup>

Non dimentichiamo che teologi di fama come Tissa Balasuriya (Sri Lanka), Jacques Dupuis (gesuita belga, per decenni professore in India e quindi docente all'Università Gregoriana di Roma), Raimundo Pannikar (spagnolo-indiano), Aloysius Pieris (India), Carlo Molari (già docente alle Pontificie Università Urbaniana e Lateranense di Roma)

sostengono – sia pure con approcci diversificati – che se il Verbo di Dio è perfetto, Gesù Cristo era limitato dal suo tempo e dalla sua cultura; e in qualche modo era “incompleto”. Le religioni non cristiane, aggiungono questi teologi, possono esprimere alcuni valori che nel cristianesimo sono stati invece sottaciuti.<sup>4</sup> Per queste tesi Balasuriya è stato addirittura scomunicato da Ratzinger nel 1997; a seguito di una parziale ritrattazione fu reintegrato, e il p. Dupuis perse l'insegnamento alla Gregoriana.

Per quanto poi riguarda le altre chiese, Ratzinger ricorda che questa parola “Chiesa”, può essere applicata alle Chiese ortodosse, ma non alle Chiese (il riferimento è a quelle nate dalla Riforma del secolo XVI) “che non hanno preservato l'episcopato valido ed una genuina ed integrale sostanza del mistero eucaristico”. Dunque, nota il testo, queste ultime “non sono chiese in senso proprio”.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Prolusione tenuta in occasione dell'inaugurazione dell'anno accademico dell'Istituto di Scienze Religiose di Trani (12 dicembre 2000).

<sup>2</sup> Preside dell'Istituto Ecumenico “S. Nicola” di Bari e docente di Teologia Ecumenica.

<sup>3</sup> *Adista*, 61, Anno XXXIV (n. 5609), Roma, 9 settembre 2000, 2.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

## 2. "Dominus Jesus": una dichiarazione provocatoria!

Il martedì 5 settembre 2000 viene ufficialmente presentata in Vaticano. Nella stessa occasione non sarà invece presa in considerazione la *Nota* sulla espressione "Chiese sorelle", datata 30 giugno 2000, ed inviata ai presidenti delle Conferenze episcopali ed accompagnata da una lettera di Ratzinger agli stessi presuli. In questa lettera riservata, il Cardinale sostiene che il crescente uso, anche in ambito cattolico, della espressione "Chiese sorelle" rivolta alle altre Chiese, si presta a preoccupanti "ambiguità", per cui il suo dicastero ha deciso di intervenire. Ma l'osservazione più interessante della lettera è nella precisazione che il documento in questione, approvato da Giovanni Paolo II il 9 giugno 2000 e sì un testo "autoritativo", però esso "non sarà pubblicato in forma ufficiale negli *Acta Apostolicae Sedis*, dato lo scopo limitato della *Nota*, quello di specificare la corretta terminologia teologica a proposito dell'argomento – le Chiese sorelle –".<sup>6</sup>

Il Cardinale Ratzinger si preoccupa, rivolgendosi ai presidenti delle Conferenze Episcopali e chiede a nome della Congregazione "di comunicare preoccupazioni ed indicazioni specifiche ivi espresse alla Sua Conferenza Episcopale e in particolare alla Commissione o all'Ufficio incaricato del dialogo ecumenico, in modo che le pubblicazioni ed altri testi della Conferenza episcopale e dei suoi diversi uffici si attengano *scrupolosamente* a ciò che è stabilito nella *Nota*".<sup>7</sup>

Cosa vuol dire "Chiese sorelle"? Questa espressione ricorre spesso nel dialogo ecumenico, soprattutto nel dialogo fra cattolici e ortodossi, ed è oggetto di un continuo studio da entrambe le parti. Mentre vi è certamente un uso legittimo di questa espressione, ve ne è uno ambiguo che è divenuto predominante negli scritti contemporanei sull'ecumenismo. Una bordata all'ecumenismo? Se vogliamo mettere le cose a posto dobbiamo fare riferimento al Concilio Vaticano II e al Magistero papale postconciliare.

L'espressione "Chiese sorelle" non appare nel

Nuovo Testamento, tuttavia non mancano numerose attestazioni delle relazioni sororaliche che esistevano tra le chiese locali dell'antichità cristiana. Il passaggio del Nuovo Testamento che più esplicitamente riflette questa consapevolezza è la frase finale della seconda lettera di Giovanni: "Ti salutano i figli della eletta tua Sorella" (Gv 2,13). Si tratta di saluti inviati da una comunità ecclesiale ad un'altra; la comunità che invia i saluti si definisce *sorella* dell'altra.

L'espressione, nella letteratura cristiana, comincia ad essere usata in Oriente quando, a partire dal quinto secolo, guadagna terreno l'idea della *Pentarchia*, secondo la quale a capo della Chiesa vi sono cinque Patriarchi, e la Chiesa di Roma ha il primo posto tra queste *Chiese sorelle patriarcali*. A questo proposito occorre notare che nessun romano pontefice ha mai riconosciuto questa equiparazione di sedi né accettato che solo un primato d'onore fosse accordato alla Chiesa di Roma. Anche quando si realizzavano scomuniche colpivano le persone menzionate e non le Chiese.

L'espressione appare in due lettere del metropolita Niceta di Nicomedia (nel 1136) e del patriarca Giovanni X Camateros (in carica dal 1198 al 1206 - Innocenzo III), nelle quali contestavano il fatto che Roma, presentandosi come *madre* e maestra, avrebbe annullato la loro autorità. A loro avviso, Roma era solo la prima tra *sorelle* di pari dignità. Nei nostri tempi il patriarca Atenagora I è stato il primo ad usare nuovamente l'espressione *Chiese sorelle*. Da parte romana nell'accogliere i gesti fraterni e l'appello all'unità rivoltogli da Giovanni XXIII, spesso ha espresso nelle sue lettere la speranza di vedere l'unità tra le Chiese sorelle nel prossimo futuro.

Il Concilio Vaticano II aveva adottato l'espressione "Chiese sorelle" per descrivere la relazione tra chiese particolari: "In Oriente prosperano molte Chiese particolari o locali, tra le quali tengono il primo posto le Chiese patriarcali, e non poche di queste si gloriano d'essere state fondate dagli stessi apostoli. Perciò, presso gli orientali grande fu ed è ancora la preoccupazione e la cura di conservare, in una comunione di fede e di carità, quelle fraterne relazioni che, come tra sorelle, devono esistere tra le Chiese locali". Il primo documento pontificio in cui il termine *sorelle* è applicato alle chiese è il documento apostolico *Anno ineunte*<sup>8</sup> di Paolo VI

<sup>6</sup> *Ibidem*, 3.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Tomos Agapis*, 176.

al Patriarca Atenagora I, laddove il papa chiedeva: "Dal momento che questo mistero di amore divino è all'opera in ogni Chiesa locale, non è questo il motivo della tradizionale espressione *Chiese sorelle* che le chiese di vari luoghi utilizzavano l'una rispetto all'altra? Per secoli le nostre chiese hanno vissuto in questo modo come sorelle, celebrando insieme i concili ecumenici che difendevano il deposito della fede contro ogni corruzione. Ora, dopo un lungo periodo di divisione e di reciproca incomprensione, il Signore, nonostante gli ostacoli sorti tra noi nel passato, ci dà la possibilità di riscoprirci come chiese sorelle".

Giovanni Paolo II in numerosi discorsi e documenti ha utilizzato l'espressione. Ecco i principali in ordine cronologico.

Nella *Slavorum Apostoli*: "Per noi essi (Cirillo e

Metodio) sono campioni ed anche i patroni dell'impegno ecumenico delle *Chiese sorelle* dell'Oriente e dell'Occidente per la riscoperta, attraverso la preghiera e il dialogo, dell'unità visibile in perfetta e totale comunione".<sup>9</sup>

In una lettera del 1991 ai Vescovi d'Europa: "Quindi, con queste Chiese (le Chiese ortodosse) devono essere promosse relazioni come fra *Chiese sorelle*, per usare l'espressione di Paolo VI nel suo documento al Patriarca di Costantinopoli, Atenagora I".

Nell'enciclica *Ut unum sint*, il tema è sviluppato al numero 56 che inizia in questo modo: "Seguendo il Concilio Vaticano II e alla luce della precedente tradizione, è nuovamente tornato d'uso il riferimento alle Chiese particolari o locali riunite intorno al loro vescovo come *Chiese sorelle*".<sup>10</sup>

### 3. Quali le direttive dell'espressione "Chiese sorelle"

- a) In senso proprio, *Chiese sorelle* sono le chiese particolari (o raggruppamenti di chiese particolari; per esempio i patriarcati o province metropolitane) tra di loro. Deve sempre essere chiaro, quando l'espressione *Chiese sorelle* viene usata in questo senso proprio, che l'una, santa, cattolica e apostolica Chiesa universale non è sorella ma *madre* di tutte le Chiese particolari.
- b) Si può anche parlare in senso proprio di *Chiese sorelle* in riferimento a chiese particolari cattoliche e non cattoliche; così la chiesa particolare di Roma può essere chiamata *sorella* di tutte le altre Chiese particolari. Non si può affermare correttamente che la Chiesa cattolica è *sorella* di una chiesa particolare o di un gruppo di Chiese.

Non è semplicemente una questione terminologica, ma soprattutto una questione di rispetto di una verità fondamentale della fede cattolica: quella dell'unicità della chiesa di Cristo. Infatti c'è un'unica Chiesa, è perciò il termine plurale *Chiese* può solo riferirsi alle Chiese particolari. Conseguentemente si deve evitare l'uso di formulazioni quali "le nostre due chiese" che, se applicate alla chiesa cattolica e alla totalità delle chiese ortodosse, implicano una pluralità non semplicemente a livello di chiese particolari, ma anche a livello dell'una, santa, cattolica e apostolica. Infine si deve anche tenere in mente che l'espressione "Chiese sorelle" in senso proprio può essere usata solo per le comunità ecclesiali che hanno conservato un episcopato e l'eucaristia.

### 4. Gli antefatti della "Dominus Jesus"

Il prof. Carlo Molari nell'intervento su "Rocca", n. 6 del 15/03/2000 titolava il suo contributo in questi termini: "Cristo unica via di salvezza?". Il Cardinale Ratzinger considerava questo problema il più decisivo per la Chiesa, giacché riassume le ragioni della sua identità e della sua sopravvivenza.

Data l'urgenza della questione il 28 gennaio 2000

nell'indirizzo di omaggio e di introduzione Ratzinger presentava la questione "dell'unicità e della univer-

<sup>9</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Slavorum Apostoli*, n. 14.

<sup>10</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Ut unum sint*, n. 56.

salità salvifica di Cristo" come "un grave problema dottrinale al quale la Chiesa deve necessariamente dare una risposta... in considerazione della diffusione di idee ed opinioni errate e confuse presenti non soltanto nell'ambito della discussione teologica, ma anche in certi modi di pensare e nel linguaggio di gruppi e associazioni ecclesiali". L'accento a *gruppi ecclesiali* dimostrava che l'attenzione non era rivolta solo alle discussioni dei teologi sul valore salvifico delle religioni non cristiane, ma anche allo sviluppo del dialogo interreligioso nella base ecclesiale e ai principi ai quali esso richiama in modo esplicito o implicito.

In Italia, ad esempio, il Segretariato attività ecumeniche (Sae) da almeno una decina di anni promuoveva la riflessione tra i cristiani sulla importanza del dialogo interreligioso ispirandosi a un pluralismo salvifico, più volte riproposto e discusso in gruppi di studi e da qualche anno scelto come tema generale delle settimane annuali di formazione. L'associazione, che promuoveva il dialogo fra i cristiani in vista dell'unità aveva imposto il suo attuale lavoro nella convinzione che l'impegno centrale per tutti i cristiani, in questo momento storico, doveva essere il comune confronto con le altre religioni per cogliere il senso della fede in Cristo, Messia e Signore, e testimoniare insieme l'efficacia universale.

Non possiamo ignorare la difficoltà di un incontro tra la religione cristiana e le religioni non cristiane laddove le affermazioni sono indubbiamente contrastanti e poco sollecitanti.

Lo stesso Cardinale Ratzinger il 27 novembre 2000 teneva una conferenza su "La verità del cristianesimo" nel quadro di un convegno sul tema "2000 anni dopo che cosa?".

Il porporato aveva esposto con chiarezza il punto di vista pluralista secondo cui "il divino" è un mistero così grande "da non poter essere" ridotto ad una sola figura che esclude tutte le altre, a un'unica via che vincolerebbe tutti. Ci sono molte vie, ci sono molte immagini, tutte riflettono qualcosa del tutto e nessuno di loro il tutto".

Di fronte a questa tendenza, che ha radici molto estese nello sviluppo culturale degli ultimi decenni, Ratzinger si era posto l'interrogativo: "La pretesa del cristianesimo di essere la *religio vera* sarebbe dunque superata dal progresso della razionalità?". A suo giudizio "questa è la vera domanda alla qua-

le la chiesa e la teologia devono far fronte". Il problema poneva in discussione l'esistenza stessa della chiesa, dato che la domanda fondamentale soggiacente alla riflessione potrebbe essere formulata così: Il Dio rivelato da Gesù e testimoniato dalla Chiesa può essere ancora annunciato nei nostri giorni? O in altre parole dello stesso Ratzinger: "l'opzione per Dio, per un Dio che è Logos (ragione) e Amore (le due cose inseparabilmente) può anche oggi, nel contesto della nostra conoscenza, essere considerata come ragionevole?". Ratzinger aveva concluso che per "ridare oggi un senso comprensivo alla nozione di cristianesimo come "religio vera", è necessario che in esso "la ragione e l'amore coincidano come pilastri fondamentali del reale".

Non bisogna dimenticare l'intervento dell'Arcivescovo di Bordeaux, Cardinale Pietro Eyt, il quale esprimeva il suo rammarico laddove il porporato esigeva di prendere in considerazione i problemi concreti della gente: la sessualità, la disciplina matrimoniale, la funzione della donna, la scarsità dei sacerdoti. Ed egli così concludeva: "È forse venuto il momento di trarre le conclusioni pratiche delle discussioni teoriche altrimenti la gente non può percepire neppure la razionalità e la verità della proposta salvifica del Cristianesimo".

In questo senso egli richiama l'intervento del Cardinale Martini al Sinodo dei Vescovi per l'Europa dove, come è noto, l'Arcivescovo di Milano, aveva prospettato l'opportunità di momenti collegiali più autorevoli per affrontare alcuni urgenti problemi concreti, che non possono essere risolti a livello locale, ma neppure prescindendo dall'apporto della base. Il Cardinale Ratzinger aveva concluso la sua replica dichiarandosi contento che altri prospettassero risposte migliori delle sue!

Il Papa nel discorso del 28 gennaio 2000 aveva preso in considerazione due problemi: l'uno di carattere giuridico e l'altro teologico. Il primo concerneva la procedura per i delitti più gravi nell'amministrazione dei sacramenti. Il secondo riguardava *l'unicità e l'assolutezza offerta da Cristo*.

L'intervento del Papa affrontava "le tematiche dell'unicità e universalità salvifica di Cristo e della Chiesa al fine di far vedere 'lo splendore del glorioso Vangelo di Cristo' (2 Cor 4,4) al mondo e di *confutare errori e gravi ambiguità che si sono configurati e si stanno diffondendo in diversi ambiti*".<sup>11</sup>

Gli errori e le gravi ambiguità sono ricondotte ad una "certa mentalità indifferentistica improntata a un relativismo religioso che porta a ritenere che una

<sup>11</sup> *Osservatore Romano*, 29/01/2000.

religione valga l'altra" (n. 4 la formula è ripresa dalla *Redemptoris Missio* n. 36) e quindi "tendente a relativizzare la rivelazione di Cristo e la sua mediazione unica e universale in ordine alla salvezza, nonché a ridimensionare la necessità della Chiesa di Cristo come sacramento universale di salvezza" (*ib.* n. 2). In particolare il Papa dichiara tesi "contraria alla fede della Chiesa" l'affermazione del "carattere limitato della rivelazione di Cristo, che troverebbe il suo complemento nelle altre religioni" (*ib.* n. 3).

Relativizzare la missione salvifica di Cristo ha come conseguenza quella di sminuire la portata salvifica della Chiesa: "In connessione con l'unicità della mediazione salvifica di Cristo si pone l'unicità della Chiesa da lui fondata. Infatti il Signore Gesù costituì la sua Chiesa come realtà salvifica... È dunque errato considerare la Chiesa come una via di salvezza accanto a quelle costituite da altre religioni, le quali sarebbero complementari alla Chiesa, pur se convergenti con questa verso il Regno di Dio escatologico" (*ib.*). In definitiva "occorre anzitutto ribadire il carattere definitivo e completo della Rivelazione di Cristo" (n. 2) perché "in Cristo Gesù si dà la piena e completa rivelazione del mistero salvifico di Dio" (n. 3). Queste attestazioni non possono non essere prese in attenzione continua, se vogliamo essere in linea con la rivelazione.

La Chiesa si dichiara consapevole del "dovere" di mettersi in dialogo con gli uomini del proprio tempo "sia credenti che non credenti" (*Gaudium et Spes*, 44), per svolgere la propria missione. Tanto più significativo sembra essere in questa prospettiva il dialogo con le altre religioni che si muovono condotte dallo stesso Spirito e alimentate dalla stessa Parola eterna di Dio verso il comune traguardo della vita eterna. "Affermare perciò che il cristianesi-

mo è 'religione vera' non significa affermare che le altre religioni sono false, o che non conducono a salvezza, bensì che dove esistono differenze sostanziali il criterio da seguire è quello indicato da Cristo. Così affermare che il cristianesimo è l'unica via di salvezza significa ritenere che i criteri contenuti nella sua tradizione sono universali, nel senso che valgono per tutti gli uomini e debbono essere assunti da tutti. D'altra parte la necessità assoluta e il valore del dialogo con tutte le culture e con le altre religioni mostra che nella scoperta del mistero salvifico lungo la storia, la chiesa deve confrontarsi con le altre espressioni della Parola eterna e con le molteplici manifestazioni dell'unico Spirito di Dio perché la piena comprensione si ha solo alla fine".<sup>12</sup>

La Congregazione del Cardinale Ratzinger non può farlo che in una nota, citando solo se stessa, e per di più in un documento di occasione, dedicato ad un caso specifico, cioè a un libro di Leonardo Boff. Ed è significativo che la Dichiarazione, proprio mentre ribadisce il carattere definitivo e completo della rivelazione di Gesù Cristo, la cui intera verità è trasmessa alla Chiesa, fermamente attesta che tale verità si dà nel "mistero" di Gesù Cristo, e che "la profondità del mistero in se stesso rimane trascendente e inesauribile".

Raniero La Valle così conclude: "Perciò non si danno dimostrazioni e determinazioni cartesiane, nemmeno per quanto riguarda i rapporti tra le Chiese e tra le religioni. Le vie di Dio non sono le nostre vie. Non si fanno catture: anche da questo ultimo documento, come già dal Concilio, Dio è liberato, cioè è riconosciuto nella sua infinita libertà e amore per tutti gli uomini. E se Dio è liberato, anche gli uomini sono liberati".<sup>13</sup>

## 5. Solo i cristiani si salvano?

L'interrogativo non è di poco conto, tant'è che sono scesi in piazza teologi di fama internazionale per esprimere il proprio parere sulla questione. "Il documento lo dice chiaramente: la salvezza è possibile al di fuori di qualunque chiesa, se ciascuno segue la grazia di Dio, la coscienza morale e lo Spirito Santo". Così l'arcivescovo di Milano presentando la lettera pastorale ha commentato la dichiarazione "Dominus Jesus" in cui si afferma che "i se-

guaci delle altre religioni possono ricevere la grazia divina", ma "è pure certo che oggettivamente si trovano in una situazione gravemente deficitaria se

<sup>12</sup> MOLARI C., *Errori, ambiguità, dialogo*, in "Rocca", 1 aprile 2000, n. 7, 52.

<sup>13</sup> LA VALLE R., *Il Concilio resiste*, in "Rocca" n. 8 (15 settembre 2000), 13).



paragonata a quella di coloro che, nella chiesa, hanno la pienezza dei mezzi salvifici". Il Cardinale Martini, che invitava a leggere "attentamente" il documento dell'organismo presieduto da Ratzinger, ha ricordato che il fatto che la salvezza sia possibile al di fuori della Chiesa cattolica fa parte "della dottrina della Chiesa stessa, che il Concilio Vaticano II ha espresso ampiamente" oltre ad essere ricordato nella "Dominus Jesus".

Un documento quest'ultimo che, ha sottolineato Martini, "è peraltro infarcito di citazioni senza fine e, per il linguaggio teologico usato, di non fa-

cile lettura, ribadisce alcune cose già ben note e quindi non dovrebbe rappresentare alcun ostacolo al dialogo". Il documento andrebbe letto non isolatamente, ma "nell'insieme dei documenti di dialogo come l'enciclica *Ut unum sint* sul dialogo ecumenico". Solo così si può dare "quel respiro che permette di interpretare singole frasi in un quadro ampio ed incoraggiante". Un'enciclica, si fa notare negli ambienti della Curia milanese, è infatti "gerarchicamente superiore" ad un documento della Congregazione per la dottrina della fede.

## 6. Unicità e universalità del mistero salvifico di Gesù Cristo

La DJ al n. 13 così recita: "È anche ricorrente la tesi che nega l'unicità e l'universalità salvifica del mistero di Gesù Cristo. Questa posizione non ha alcun fondamento biblico. Infatti, deve essere *fermamente creduta*, come dato perenne della fede della Chiesa, la verità di Gesù Cristo, Figlio di Dio, Signore e unico salvatore, che nel suo evento di incarnazione, morte e risurrezione ha portato a compimento la storia della salvezza, che ha in lui la sua pienezza e il suo centro". "È su questa coscienza del dono di salvezza unico e universale offerto dal Padre per mezzo di Gesù Cristo nello Spirito (...) che i primi cristiani si rivolsero a Israele, mostrando il compimento della salvezza che andava oltre la Legge, e affrontarono poi il mondo pagano di allora, che aspirava alla salvezza attraverso una pluralità di dèi salvatori. Questo patrimonio di fede è stato riproposto dal recente Magistero della Chiesa: "Ecco, la Chiesa crede che Cristo, per tutti morto e risorto (...) dà all'uomo, mediante il suo Spirito, luce forza perché egli possa rispondere alla suprema sua vocazione; né è dato in terra un altro nome agli uomini in cui possano salvarsi".<sup>14</sup>

Il Cristo è l'unico Redentore, ma suscita nelle crea-

ture una varia cooperazione, che è partecipazione dell'unica fonte (LG, 62).

"Risulterebbero tuttavia, contrarie alla fede cristiana e cattolica quelle proposte di soluzione, che prospettassero un agire salvifico di Dio al di fuori dell'unica mediazione di Cristo" (DJ, 14).

"Fin dall'inizio la comunità dei credenti ha riconosciuto a Gesù una valenza salvifica tale, che lui solo, quale Figlio di Dio fatto uomo, crocifisso e risorto, per missione ricevuta dal Padre e nella potenza dello Spirito Santo".<sup>15</sup>

"Non rare volte si propone di evitare in teologia termini come *unicità, universalità, assolutezza*, il cui uso darebbe l'impressione di enfasi eccessiva circa il significato e il valore dell'evento salvifico di Gesù Cristo nei confronti delle altre religioni. In realtà, questo linguaggio esprime semplicemente la fedeltà al dato rivelato".<sup>16</sup>

"In questo senso si può e si deve dire che Gesù Cristo ha un significato e un valore per il genere umano e la sua storia, singolare e unico, a lui solo proprio, esclusivo, universale, assoluto. Gesù è infatti il Verbo fatto uomo per la salvezza di tutti".<sup>17</sup>

La Chiesa fermamente crede, e cioè che non c'è altra salvezza che in Cristo e che la Chiesa è necessaria a tale salvezza; una verità che una volta era espressa drasticamente nella formula: "extra Ecclesiam nulla salus", che anche il documento di Ratzinger cita in una nota, ma che non può non interpretare in un senso che la supera, e cioè nel senso che la grazia proveniente da Cristo, ovunque diffusa, "ha un rapporto con la Chiesa" e anzi, nel-

<sup>14</sup> DJ, n. 13.

<sup>15</sup> DJ, n. 15.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

le parole del Papa, “una misteriosa relazione con la Chiesa”.

E allora dov'è la vittoria del Concilio? Essa sta nel fatto che anche e proprio nel momento in cui un documento ufficiale vuole combattere il relativismo per cui tutte le Chiese sarebbero uguali e le altre religioni sarebbero vie di salvezza complementari o equivalenti alla Chiesa, e dunque dovrebbe mettere in campo tutte le difese disponibili per rivendicare l'assolutezza della Chiesa, della sua verità e del suo ruolo salvifico, esso non può non enunciare la dottrina liberante del Vaticano II e incontrarvi un limite invalicabile.

E la resistenza del Concilio si manifesta proprio

nel suo punto più delicato, ardito e innovatore, laddove il Concilio rompe la pura e semplice identificazione e coestensività tra l'unica chiesa di Cristo e la Chiesa cattolica. Il Concilio non dice che la Chiesa di Cristo data da pascere a Pietro e agli altri apostoli “è” la chiesa cattolica; ma che “sussiste nella chiesa cattolica”; è l'affermazione che il documento volentieri ignorerebbe, e su cui opera una forzatura, interpretando il “sussiste” come “continua ad esistere” e aggiungendo che la Chiesa di Cristo continua ad esistere “pienamente soltanto” nella chiesa cattolica (e dunque, sebbene non pienamente, anche nelle altre chiese).<sup>18</sup>

## 7. Unicità e unità della Chiesa

“Il Signore Gesù, unico Salvatore, non stabilì una semplice comunità di discepoli, ma costituì la Chiesa come *mistero salvifico*: egli stesso è nella Chiesa e la Chiesa è in lui”.<sup>19</sup>

Perciò, in connessione con l'unicità e l'universalità della mediazione salvifica di Gesù Cristo, deve essere *fermamente creduta* come verità di fede cattolica l'unicità della chiesa da lui fondata. Così come c'è un solo Cristo, esiste un solo suo Corpo, una sola sua sposa: “una sola Chiesa cattolica e apostolica”. Il Signore mantiene le sue promesse: di non abbandonare mai la sua Chiesa e di guidarla con il suo Spirito, comportano che, secondo la fede cattolica, l'unità e l'unicità, come tutto quanto appartiene all'integrità della Chiesa, non verrà mai a mancare.

I fedeli sono tenuti a professare una continuità storica tra la Chiesa fondata da Cristo e la Chiesa Cattolica. Questa chiesa, costituita e organizzata in questo mondo come società, *sussiste* nella Chiesa cattolica, governata dal Successore di Pietro e dai Vescovi in comunione con lui.

“Esiste quindi un'unica Chiesa di Cristo che *sussiste* nella Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui”.

“Le Chiese che pur non essendo in perfetta comunione con la Chiesa cattolica, restano unite ad essa per mezzo di strettissimi vincoli, quali la successione apostolica e la valida Eucaristia, sono vere

chiese particolari. Perciò anche in queste chiese è presente e operante la Chiesa di Cristo, sebbene manchi la piena comunione con la Chiesa cattolica, in quanto non accettano la dottrina cattolica del primato, che secondo il volere di Dio, il Vescovo di Roma oggettivamente ha ed esercita su tutta la Chiesa. Invece le comunità ecclesiali che non hanno conservato l'episcopato valido e la genuina e integra sostanza del mistero eucaristico, non sono chiese in senso proprio; tuttavia i battezzati in queste comunità sono dal battesimo incorporati a Cristo e, perciò, sono in una certa comunione, sebbene imperfetta, con la Chiesa. Il battesimo infatti di per sé tende al completo sviluppo della vita in Cristo mediante l'integra professione di fede, l'Eucaristia e la piena comunione nella Chiesa.

La mancanza di unità tra i cristiani è certamente una ferita per la Chiesa; non nel senso di essere privata della sua unità, ma “in quanto la divisione è ostacolo alla realizzazione piena della sua universalità nella storia”.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> DJ, n. 16.

<sup>19</sup> LA VALLE R., *o. c.*, p. 13.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

## 8. Le provocazioni del dialogo interreligioso

Raniero La Valle in un intervento su "Rocca", a proposito della Dichiarazione della Congregazione per la dottrina della fede DJ così si esprime: "può essere intesa o può essere usata (e questo è il pericolo) come una smentita dell'insegnamento del Concilio e dello stesso magistero di Giovanni Paolo II ad esso coerente, che hanno affermato l'universalità della salvezza raggiungibile anche da chi vive fuori della Chiesa cattolica o addirittura segue religioni diverse da quella cristiana. Ma a leggerla onestamente, essa si rivela come una grande vittoria della dottrina del Concilio e del successivo insegnamento del Papa che, per ritrasmetterla e renderla praticabile, l'ha portata più innanzi rendendola ancora più esplicita e assertiva. E il Papa ha detto, nella 'Redemptoris missio' (n. 55), che la salvezza di Cristo è accessibile a quanti non sono membri della Chiesa, in virtù di una grazia che proviene ed è co-

municata dallo Spirito Santo, che l'azione non tocca solo gli individui, *ma anche la società e la storia, i popoli, le culture, le religioni*, che lo Spirito sparge i semi del Verbo, *che sono presenti nei riti e nelle culture, e che non si deve escludere l'opera di Cristo e dello Spirito fuori dei confini visibili della Chiesa*: e tutto ciò il documento di Ratzinger fedelmente ripropone. Dunque le condizioni per il dialogo ecumenico ed interreligioso ci sono e restano tutte".<sup>21</sup>

"Da dove allora l'amarezza e lo sconcerto che il documento ha provocato? Nascono dal fatto che il Cardinale e la sua Congregazione, in questo particolare momento (forse in vista della futura dinamica per la successione al soglio pontificio), hanno sentito il bisogno di far risuonare l'altra verità che pure la chiesa fermamente crede, e cioè che non c'è altra salvezza che in Cristo e che la Chiesa è necessaria a tale salvezza".<sup>22</sup>

## 9. Conclusioni: Chiesa e religioni in rapporto alla salvezza (DJ 20-22)

"La Chiesa peregrinante è necessaria alla salvezza". Infatti:

- solo Cristo è il mediatore e la via della salvezza perché è il Salvatore;
- egli si rende presente a noi nel suo corpo che è la Chiesa;
- sottolineando esplicitamente la necessità della fede e del battesimo, Cristo ha insieme confermato la necessità della Chiesa, nella quale gli uomini entrano per il battesimo come per una porta (LG 14).  
Tale dottrina non è da contrapporre alla volontà salvifica e universale di Dio (cfr. 1 Tim 2, 4). Necessario è invece "tener congiunte queste due verità" (Rm 9).
- La grazia è donata da Dio ai non cristiani "attraverso vie a Lui note (AG 7) e che la teologia

è incoraggiata ad approfondire.

- È verità certa di fede, però, che la Chiesa non può essere considerata semplicemente *una delle vie* di salvezza posta accanto a quelle rappresentate dalle altre religioni, in quanto contenenti anche elementi di religiosità che procedono da Dio.
- *Dei riti delle altre religioni*, se alcuni sono negativi, perché dipendenti da superstizioni o altri errori, altri stimolano invece ad aprirsi all'azione di Dio, pur non potendo loro attribuire "l'origine divina e l'efficacia *ex opere operato*, proprio dei sacramenti cristiani".
- *Quanto alle altre religioni, la Chiesa*:
  - *Ha sentimenti* di sincero rispetto verso di esse;
  - *Ritiene che i loro seguaci* possano ricevere la grazia divina, pur godendo della pienezza dei mezzi salvifici degli appartenenti alla Chiesa e per questo più responsabili per una eventuale incorrispondenza (cfr. LG 14);
  - *La Chiesa pertanto* – obbedendo al manda-

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> DJ, 20-21.

to del Signore (cfr. Mt 28, 19-20) e spinta dall'amore per gli uomini – si sente tenuta ad annunciare incessantemente Cristo, in cui si trova la pienezza della vita religiosa (cfr. NAE 2):

- *La missione "ad gentes"* – oggi come sempre, conserva quindi la sua validità e necessità. Dio vuole la salvezza di tutti attraverso la conoscenza della verità. La Chiesa, proprio perché crede nel disegno universale di salvezza, deve esserne missionaria;
- *Il dialogo* non è che una parte della missione evangelizzatrice. La parità che, presuppone si riferisce alla dignità delle persone, non ai contenuti dottrinali, né tanto meno a Gesù Cristo nei confronti dei fondatori delle altre religioni;
- *Animata dalla carità rispettosa della libertà*, la Chiesa deve annunciare la verità rivelata dal Signore e proclamare la necessità di convertirsi a Cristo, di aderire alla Chiesa attraverso il battesimo e di partecipare agli altri sacramenti, per godere in modo pieno della comunione con Dio Padre, Figlio e Spirito Santo.

In definitiva, la dichiarazione DJ ha inteso riproporre e chiarire alcune verità di fede, che il Concilio Vaticano II ha messo in evidenza:

- la vera religione sussiste* nella Chiesa cattolica;
- il Signore* ha dato agli apostoli il compito di diffonderla tra gli uomini (cfr. Mt 28, 19-20);
- "tutti gli uomini sono tenuti a cercare la verità, specialmente in ciò che riguarda Dio e la sua Chiesa, e una volta conosciuta, abbracciarla e custodirla" (DH1).<sup>23</sup>

Il prof. Carlo Molari in un intervento su *salvezza*

*cristiana e religioni mondiali* così si esprime: "Le ricchezze umane, ovunque apparse per l'azione dello Spirito, diventano contagiose per tutti gli altri popoli. I doni offerti sono salvifici e devono perciò essere riconosciuti e accolti da coloro che, affinati dallo Spirito ne riconoscono la presenza attiva.

L'esperienza compiuta negli ultimi decenni ha convinto la chiesa cattolica che la via del dialogo è efficace e salutare. Il dialogo non avrebbe senso se i doni salvifici avessero un'unica direzione: essi non vanno solo dalla chiesa cattolica alle altre comunità religiose, bensì anche da queste verso la chiesa cattolica. I cattolici non possono presumere di non aver nulla da apprendere dalle altre esperienze religiose.

La DJ non si richiama mai ai frutti dei dialoghi ecumenici e interreligiosi realizzati sotto la spinta del Vaticano II e sull'abbrivo dei gesti straordinariamente efficaci compiuti dai Papi in questi ultimi decenni. È un grave difetto di metodo che si traduce in una inadeguatezza dottrinale. Si può dire con certezza, che lo Spirito ha condotto le comunità cattoliche più avanti di quanto appaia da questo documento del Magistero. Le reazioni pubblicate qua e là nel mondo lo rivelano chiaramente".<sup>24</sup> Si può ipotizzare un inizio di scollamento al di dentro delle Congregazioni Romane?

Anche il Cardinale Edward Cassidy, Presidente del Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei Cristiani, ha preso le distanze dal DJ perché "non rappresenta i progressi ecumenici che abbiamo compiuto fino a oggi".<sup>25</sup>

"La salvezza è un dono escatologico. Si sviluppa nel tempo e assume quindi forme sempre nuove con la successione dei secoli. La Chiesa la attende fino al compimento alla fine dei tempi, dal suo Signore 'che è, che era e che viene' (Ap 1, 12). In questa attesa essa incontra molti altri fratelli".<sup>26</sup>

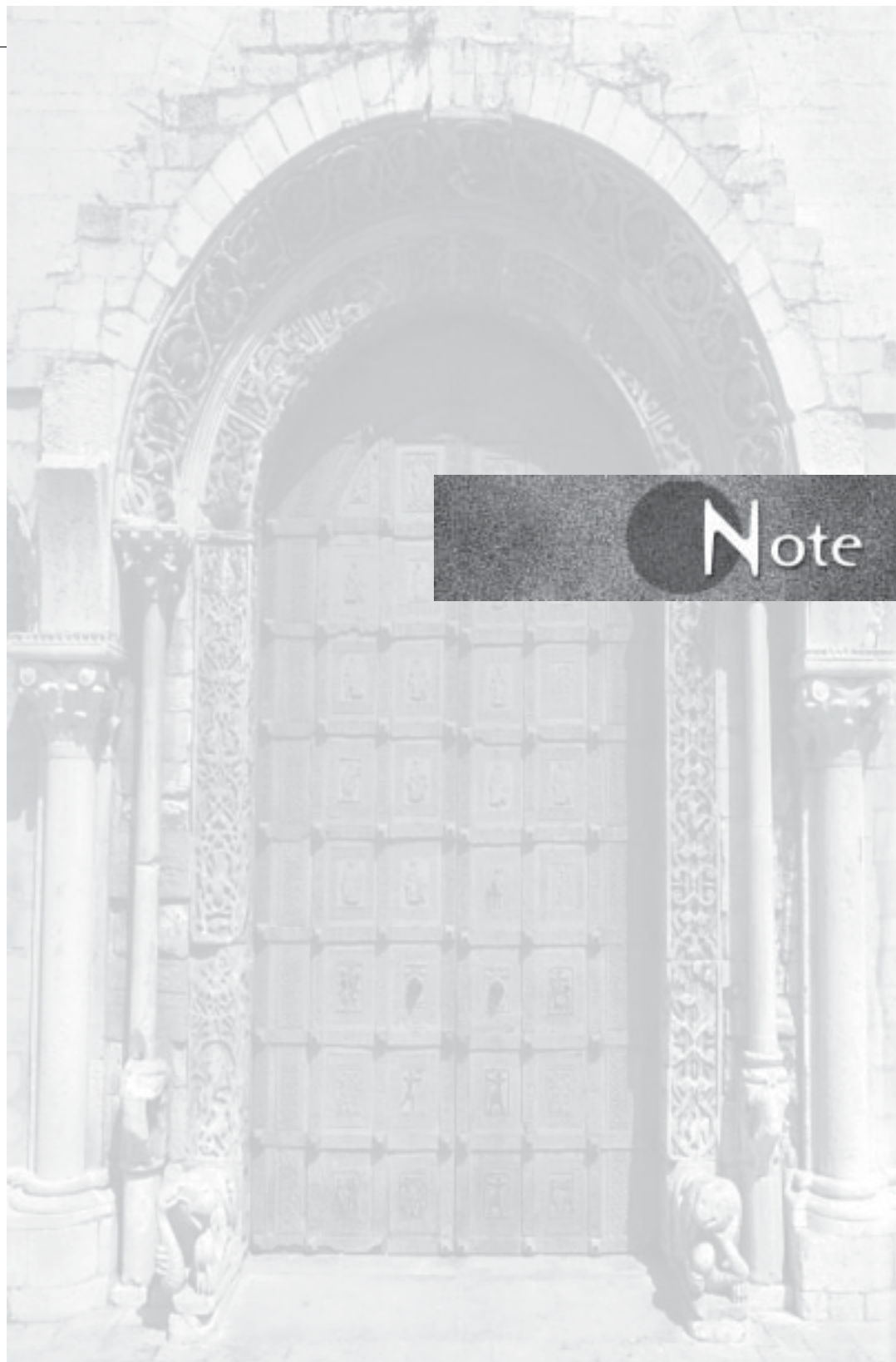
<sup>23</sup> Cfr. *Temî di predicazione – Omelie*, n. 46 (novembre 2000), pp. 186-187 a cura di MASTROSERIO N.

<sup>24</sup> *Rocca*, 1 gennaio 2001, p. 51.

<sup>25</sup> *Jesus*, gennaio 2001, p. 26.

<sup>26</sup> MOLARI C., *Salvezza cristiana e religioni mondiali*, 51.





Note





# A PROPOSITO DELLA PILLOLA DEL GIORNO DOPO: VALUTAZIONE ETICA

di SAVERIO PELLEGRINO<sup>1</sup>

## Il fatto

Recentemente il Repertorio Farmaceutico Italiano si è arricchito, sia pure in ritardo rispetto agli altri Paesi europei, di un nuovo farmaco denominato NORLEVO, o più comunemente *pillola del giorno dopo*.

Negli anni '80 era stato prodotto dalla Casa farmaceutica GEDEON-RICHTER un farmaco chiamato POSTINOR e diffuso inizialmente in Ungheria e successivamente negli altri Paesi dell'Est europeo. I seri effetti collaterali del POSTINOR avevano imposto un ridimensionamento della quantità di estrogeni. Sono così sopravvenuti farmaci analoghi ma meno dannosi per la salute della donna.

La *pillola del giorno dopo* è stata proposta come contraccettivo di emergenza da utilizzare – secondo le istruzioni annesse – il più presto possibile dopo un rapporto sessuale a “rischio gravidanza”, senza alcuna necessità di prescrizione medica. Secondo calcoli statistici l'uso del NORLEVO dovrebbe prevenire l'80% circa delle gravidanze indesiderate: nel 20% dei casi può sospendere l'ovulazione; nell'altro 80% sopprime la blastociste, cioè quel “cumulo di cellule” risultante dalla fusione dell'ovulo con lo spermatozoo.

In Italia, la decisione di introdurre il farmaco in questione è stata presa d'autorità dal Ministro della Sanità On. Veronesi. Il NORLEVO è in vendita nelle farmacie italiane e può essere rilasciato solo dietro presentazione di prescrizione medica. La decisione ministeriale è stata ampiamente dibattuta da autorevoli voci che da differenti punti di vista (religioso, laico, politico, privato, scientifico...) hanno solleva-

to interrogativi, focalizzato perplessità, emesso giudizi di natura etica. La pluralità di considerazioni se da un lato testimonia l'interesse che i problemi bioetici suscitano nel nostro Paese, dall'altro paradossalmente rischia di aumentare la confusione, il disorientamento, le incertezze di valutazione per cui diventa davvero difficile per il cittadino arrivare a formulare una conclusione chiara e serena.

Gli schieramenti originatisi sono due: la *pillola del giorno dopo* è un farmaco *contraccettivo*, per altri è un farmaco *abortivo*.

La *pillola del giorno dopo* è un farmaco contraccettivo perché l'ovulo fecondato, senza l'avvenuto annidamento della mucosa che tappezza la cavità uterina non può considerarsi vita umana. La vita umana propriamente detta avrebbe inizio a partire dal 14° giorno dalla fecondazione.

Altri sostengono l'esatto contrario: la pillola è un farmaco abortivo perché la vita umana ha inizio nell'istante in cui l'ovulo e lo spermatozoo si fondono. L'assunzione della pillola ha per effetto la soppressione della vita nascente per cui ci si trova dinanzi ad una vera e propria pratica abortiva, anzi, di fronte ad una *banalizzazione* di tale pratica; che si blocchi il processo vitale da subito o dopo un mese non fa differenza alcuna, si tratta sempre di uno *stop* alla gravidanza.

<sup>1</sup> Docente incaricato di Bioetica presso l'Istituto di Scienze Religiose di Trani.

Se si banalizza il concetto di vita allo stato iniziale conseguentemente si aprirà il varco al passo suc-

cessivo: la sperimentazione sugli embrioni umani.

## Status quaestionis

La questione principale sta perciò nell'appurare se l'embrione è parte dell'organismo materno o se è un essere totalmente distinto dalla madre; se fondamentalmente l'embrione è un semplice *oggetto biologico*, quindi possibile termine di manipolazione, oppure un vero e proprio soggetto avente quella dignità personale che esige assoluto rispetto. Il problema della qualificazione dell'ovulo fecondato è uno dei nodi del dibattito etico. Un tale quesito

ne introduce uno ulteriore altrettanto fondamentale: a partire da quale momento l'embrione diventa persona umana? Le risposte variano in rapporto alle diverse impostazioni filosofiche ed opinioni etiche con le quali ci si accosta alla problematica. Queste discussioni, che ancora continuano, costituiscono motivo per cercare di chiarire i risultati della scienza attuale circa l'inizio della vita umana onde trarre conseguenze sul piano antropologico ed etico.

## Il punto di vista scientifico

Le ricerche scientifiche effettuate negli ultimi anni sull'inizio della vita umana sono giunte a risultati certi e verificabili. Il meraviglioso processo della vita ha inizio con l'incontro di un ovulo e di uno spermatozoo. I nuclei di queste cellule germinali fondono i rispettivi patrimoni genetici ereditari, veicolati dalla complessa struttura cromosomica. Ogni singolo concepito riceve una combinazione genetica veramente originale composta dai 23 cromosomi del DNA paterno e dai 23 cromosomi del DNA materno. Questa combinazione non si è prodotta prima e mai si produrrà in seguito. Nel momento della fecondazione si stabilisce perciò un nuovo *genotipo* distinto da quello di ciascuno dei genitori fin dal primo momento. La scienza genetica e cellulare assicurano un primo dato di indiscussa ed indiscutibile verità: *l'assoluta originalità del nuovo genotipo* rispetto a quello del padre e della madre.

L'ovulo fecondato dà origine ad una scissione cellulare numericamente e qualitativamente progressiva; in concomitanza a questo fenomeno si osserva una lenta migrazione dello stesso verso l'utero materno, al termine della quale l'ovulo raggiunge lo stadio di *blastula* costituita dalle 100 alle 200 cellule. All'intorno del 22° giorno del ciclo mestruale e 6° dalla fecondazione, la blastula si annida nell'endometrio (la mucosa che tappezza la cavità

uterina) ripartendosi in due sottoinsiemi di cellule di cui il primo darà origine alla placenta e l'altro all'embrione propriamente detto, quindi al feto. I biologi fanno notare che il nuovo essere inizia la sua vita in modo individuale e che dirige e controlla le fasi del suo sviluppo autonomamente, attraverso meccanismi di autoregolazione. Tutte le ricerche sperimentali mettono in luce come il nuovo organismo si autosvolge nel tempo e nello spazio e il cui ritmo di crescita e di differenziazione cellulare si determina dal di dentro, dal centro di controllo che è lo stesso genotipo. Siamo davanti ad un caso di *autogoverno biologico*. La madre è necessaria per fornire oltre che l'alimentazione anche il meccanismo cardio-polmonare indispensabile per la vita dell'embrione. Già questi dati scientifici annullano tutte le questioni di opinione e paradossalmente è proprio la FIVET (Fertilisation in Vitro and Embryo Transfer) che ne apporta la prova: la nascita di bambini in provetta. L'embrione è capace di svilupparsi non soltanto nel "tubo di carne" della madre (tuba), ma anche nel "tubo di vetro" del biologo (provetta), cioè indipendentemente ed autonomamente dalla madre.

I biologi evidenziano un altro dato della ricerca: *la continuità quantitativa e qualitativa dell'ontogenesi*. Il bambino si va formando attra-

verso una serie di fasi in cui la posteriore non elimina l'anteriore, ma la presuppone e l'assimila. In altri termini, non si verificano salti quantitativi e qualitativi di sviluppo e non vi è alcun apporto di materiale cromosomico organizzato che interviene dall'esterno a modificare il particolare assetto del concepito. Stabilire perciò linee divisorie dal punto di vista scientifico è un arbitrio ingiustificato.

Questi dunque i risultati scientifici: *l'originalità del nuovo genotipo, l'autogoverno biologico, la continuità quantitativa e qualitativa dell'ontogenesi.*

La biologia, per rispettare i propri limiti ed il proprio ambito di competenza, deve fermarsi qui, non può aggiungere altro. Essa non può rispondere direttamente alla domanda: *l'embrione è persona umana?* Perché la risposta appartiene ad un'altra branca del sapere, quella filosofico-giuridica e travalica quella metafisica nella quale riposa la domanda: *qual è il destino dell'uomo?* Tuttavia la biologia offre un apporto inestimabile ed incontrovertibile nell'evidenziare il concetto di individualità somatica dell'embrione.

## Varietà di interpretazioni

La filosofia e la teologia non si arrestano alla descrizione del dato scientifico. Esse devono elaborarlo ed interpretarlo. L'interpretazione dei dati della biologia non è univoca ma controversa, tanto che anche qui si sono originati vari schieramenti.

Alcuni sostengono che *l'embrione è persona* fin dal primo istante del concepimento. L'originalità del nuovo genotipo, la continuità qualitativa e quantitativa dell'ontogenesi, l'autogoverno biologico fanno concludere che la cellula fecondata, nelle primissime fasi del suo sviluppo è *germinalmente* vera e propria persona. Si tratta di persona germinale e non di persona potenziale. Il termine "potenziale" potrebbe essere frainteso e far pensare a qualcosa che non è e che potrebbe esserci. In realtà, potenziale non è la persona umana dell'embrione, ma soltanto il suo sviluppo. Stabilire perciò per esempio la 1<sup>a</sup> o la 4<sup>a</sup> la 8<sup>a</sup> settimana di quel processo come soglia della personalizzazione dell'embrione è un puro arbitrio, un atto non fondato né scientificamente, né razionalmente. Per poter definire l'embrione *persona* basta considerare che la prima cellula possiede già tutte le caratteristiche genetiche della specie umana e che ha una struttura che può, da subito, funzionare come entità.

Altri operano una distinzione tra *vita umana e vita umanizzata*. Il feto – essi sostengono – è sì vita umana, ma non ancora vita umanizzata. Solo l'accettazione da parte della madre renderà il feto vita umanizzata, cioè avente le qualità e i diritti della persona umana. Questo modo di argomentare in base al personalismo lo – Tu è decisamente fragile. L'obiettivo di questo ragionamento è fin troppo evi-

dente: eliminare la malizia morale dell'aborto o dell'uso della *pillola del giorno dopo* negando il valore ontologico del concepito. Se il feto non è ancora vita umanizzata non si capisce come e perché può essere umanizzato da un semplice atteggiamento psicologico della madre la quale, tra l'altro, durante il periodo della gestazione, potrebbe ripensare la decisione assunta. Ancora una volta la psicologia tende a condizionare l'ontologia.

Altri ancora assumono come punto di partenza il cosiddetto fenomeno della *totipotenza dello zigote*. Negli stadi anteriori all'impianto nell'endometrio si deve tener conto di un fenomeno assai singolare: un embrione può dividersi in due metà e far proseguire a ciascuna di esse il suo sviluppo fino alla nascita di due gemelli. Ma si verifica anche il processo inverso: le cellule – dopo la divisione – possono di nuovo fondersi e dar vita ad un solo ed unico individuo. Questa capacità di combinazione e di scombinazione dello zigote può attuarsi fino allo stadio di blastula, all'incirca fino al 6° - 7° giorno dal concepimento. Successivamente a tale stadio, la blastula perde la *totipotenza* e diventa *unipotente*. La perdita della totipotenza coincide con l'annidamento nell'endometrio; vi è dunque una coincidenza tra la fase di blastula e la perdita della totipotenza. Da questo momento in poi l'embrione segue il suo sviluppo come un essere unipotente. Come interpretare questo fenomeno? Fino allo stadio di blastula il frutto del concepimento non è ancora persona. L'embrione è soltanto un essere organico appartenente alla specie umana, ma non ancora persona individuale. Questa possibilità di

sdoppiamento e di ricombinazione ai primordi della vita embrionaria sta ad indicare che la realtà di un individuo già costituito è alquanto sfumata, decisamente incerta. Il punto di vista di San Tommaso è ritenuto, da questi autori, esatto: "*Individuum est quod in se indivisum et ab aliis distinctum*".<sup>2</sup> Interpretando questa sentenza alla vita dell'embrione si può dire che questo "in sé" è una proprietà dell'organismo individuale che si acquista presto (quando?) dopo la fecondazione. Questo "presto" è stato fissato al 14° giorno dalla Commissione Governativa Britannica presieduta da Mary Warnock, perché è quello il momento in cui l'embrione viene tra-

piantato in utero. Secondo la Commissione, inoltre, il limite del 14° giorno vuol porre un inizio per la tutela giuridica dell'embrione stesso. È evidente che questo modo di ragionare esprime concetti etici rudimentali totalmente inaccettabili per la morale di ispirazione cattolica. Quella del Comitato Warnock è una soluzione del tutto pragmatica, manca assolutamente di valore razionale: perché deve dirsi delittuosa la sperimentazione sugli embrioni umani dopo il 14° giorno e non invece il giorno prima? La scappatoia giuridica non risolve il problema perché il Diritto non può non riposare su un fondamento ontologico.

## La posizione della Chiesa

*Quando l'embrione è persona?* La questione non è nuova. Per lungo tempo ha già occupato filosofi, teologi e giuristi. La ragione e la fede riconoscono che l'uomo è "*corpore et anima unus*", un unico essere nello stesso tempo somatico e spirituale dove il corpo è il frutto dell'amore dei genitori e l'anima invece è effetto immediato dell'amore creatore di Dio. Nei secoli passati i pensatori cristiani sostenevano pacificamente che la personalità deriva all'embrione dall'anima. Per essi dunque il problema si esauriva nel precisare il momento in cui l'anima prendeva possesso dell'embrione. Le posizioni erano essenzialmente due: alcuni sostenevano la presenza dell'anima già al momento della fecondazione, altri optavano per una animazione tardiva del feto senza poter tuttavia precisare quando ciò succedeva.

La Chiesa è intervenuta nella questione con tre tipi di intervento: *liturgico, dogmatico, morale-giuridico*. Liturgicamente disponendo alcuni cicli di festa, la Chiesa si è ispirata all'opinione che poneva l'animazione al momento del concepimento. Basti pensare alla festa del concepimento della Beata Vergine Maria il giorno 8 dicembre, distinta dalla

festa della nascita della Beata Vergine Maria il giorno 8 settembre; alla festa del concepimento di Cristo il giorno 25 marzo distinta dalla festa della nascita di Cristo il giorno 25 dicembre. Tra le feste del concepimento e le feste della nascita intercorre un periodo di nove mesi, il periodo della gestazione. Sul piano dogmatico *stricto sensu* la Chiesa non ha mai preso posizione né tanto meno ha voluto dirimere la questione dell'infusione dell'anima. Il Magistero riconosce che in teoria il dubbio sull'animazione può esistere, ma nella pratica occorre agire come se la vita individuale veramente umana abbia inizio dal concepimento. Per questo motivo la condanna dell'aborto è sempre stata ripetuta con forza dalla Chiesa, dalla Didachè fino ai nostri giorni. Questa condanna non è legata ad un linguaggio definitivo concernente lo statuto dell'embrione. I testi magisteriali parlano sempre di rispetto dovuto alla *vita umana*, al *frutto del concepimento*, a *la vita umana della concezione*, non di *persona*. Ciò significa che il Magistero non si è espressamente impegnato su una affermazione di indole filosofica, ma ribadisce in maniera costante la condanna di qualsiasi aborto procurato. Questo insegnamento è immutato ed è immutabile.<sup>3</sup> "La vita umana, una volta concepita deve essere protetta con la massima cura e l'aborto come l'infanticidio sono abominevoli delitti".<sup>4</sup> Anche sul piano giuridico la Chiesa non ha avuto esitazioni nel comminare pene e sanzioni.<sup>5</sup> La Chiesa fonda principalmente il suo dissenso sulla Parola di Dio: "Non uccidere" (Es 20, 13). La Rivelazione ci dice che ogni vita umana, a

<sup>2</sup> *Summa theologica*, I<sub>a</sub>, q. 29, a. 4.

<sup>3</sup> Cfr. DV 1.

<sup>4</sup> GS 51.

<sup>5</sup> Cfr. CJC, can. 1398.

qualunque stadio si trovi, è sotto la protezione di Dio, e che ogni vita umana riceve il diritto all'esistenza non per virtù propria, né lo riceve dai genitori, dallo Stato o da qualsiasi altra autorità umana, ma *direttamente* da Dio.

*Quando inizia la vita umana?* Crediamo che l'inizio della vita umana sia un mistero. Tutto il sapere scientifico di cui disponiamo non sembra risolvere né diminuire il suo carattere di mistero. Si può così concludere che l'individualità umana si costituisce

al momento della fecondazione con le caratteristiche dell'autonomia dell'essere, e con un dinamismo pronto ad accogliere le progressive attualizzazioni psicologiche e morali. Il Magistero dal momento che non si è espressamente impegnato su una affermazione di indole filosofica, non specifica il momento dell'animazione dell'embrione, né il suo statuto antropologico, ma afferma che esso va rispettato *come una persona*.

## L'obiezione di coscienza

La Pontificia Accademia per la Vita ha invitato "tutti gli operatori del settore a mettere in atto con fermezza un'obiezione morale di coscienza". Le reazioni non si sono fatte attendere:

L'obiezione non è possibile, sostengono alcuni. La legge non lo consente. Il medico ha l'obbligo di prescrivere la pillola e il farmacista di venderla. Le sanzioni per chi non esegue queste indicazioni sono molto pesanti. L'invito all'obiezione è una indebita ingerenza della Chiesa Cattolica negli affari interni dello Stato.

Pensiamo, invece, che l'appello vaticano si possa configurare come sollecitazione agli operatori del settore ad appellarsi alla legge 194 che esonera il personale sanitario dal compimento di procedure e di attività dirette a determinare l'interruzione della gravidanza (che è l'effetto della pillola in questione). Il conflitto primariamente non si configurerebbe fra Chiesa e Stato, ma fra le leggi dello stesso Stato: una impone ai farmacisti di vendere la pillola abortiva, mentre la legge 194 li solleverebbe dal dovere di venderla proprio perché abortiva.

A nostro avviso, il personale medico del settore non è obbligato a prescrivere o a distribuire la pillola e ciò proprio in forza del principio della *laicità dello Stato*. Affermare la laicità dello Stato – come è giusto che sia – significa ribadire l'esistenza di una dimensione che contiene in sé tolleranza e rispetto per *tutte* le diverse posizioni esistenti all'interno del corpo sociale. Lo Stato non può obbligare con le leggi a compiere atti che vanno contro la coscienza di una parte della popolazione. Esso non può imporre una sua morale. Se lo facesse, non si qualificerebbe più come Stato laico, bensì come Stato

etico con i conseguenti pericoli di questa metamorfosi. La Chiesa al contrario non obbliga nessuno. Essa si rivolge a coloro che si ritengono a Lei vincolati: ai cattolici ed anche agli uomini di buona volontà che – pur non condividendo il credo cristiano – hanno una genuina passione per i valori della vita. Lo Stato è laico e tale deve restare; ciò significa che oltre a rispettare le opinioni di tutti i cittadini, deve favorire e garantire le condizioni per un autentico pluralismo culturale. In una società democratica ci sono sempre correnti diverse: in Italia vi è anche quella dei cattolici. La Chiesa non impone allo Stato Italiano di abrogare una sua legge, Essa si limita a richiamare le coscienze e le intelligenze su un principio che ritiene inderogabile: *il rispetto incondizionato della vita umana*. Nessuna ingerenza dunque da parte della Chiesa. L'ingerenza si avrebbe - al contrario - se la Chiesa si intromettesse in affari ed occupasse ambiti che non le sono propri.

Quando la Chiesa nel documento *Evangelium Vitae* invita all'obiezione di coscienza, non chiama ad una obiezione necessariamente protetta, ma invita il credente, davanti al divario tra *legalità* (fedeltà alla legge) e *legittimità* (fedeltà ai valori e alla coscienza), a seguire la propria coscienza subendone le conseguenze: "Bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini" (Atti 4, 19). Se assumiamo e viviamo la fede con la serietà da essa richiesta, non si prospettano molti modi di comportarsi dinanzi a questo problema: il modo è solo uno.

Questa ed altre spinose questioni ci inclinano a praticare più intensamente la *virtù della fermezza* che richiede sempre un certo superamento delle debolezze e delle paure. L'uomo naturalmente ha paura.

La paura toglie a volte il coraggio civile di manifestare le proprie opinioni e convinzioni di fede specialmente in un clima sociale di incomprensione, derisione, ostracismo, rifiuto o addirittura in un clima di minaccia e di violenza. Non dobbiamo cercare gli uomini coraggiosi soltanto sui campi di battaglia. Ci sono oggi come ieri uomini e donne che sono stati capaci di varcare la soglia della paura per rendere testimonianza alla Verità che era in loro.

Per arrivare ad una tale forza essi hanno anche accettato il rischio di esporsi a spiacevoli conseguenze. Per vivere questa virtù cardinale l'uomo deve essere sorretto da un grande amore per la Verità e per il Bene. La virtù della forza perciò procede di pari passo con la capacità di sacrificarsi. Occorre insistentemente invocare lo Spirito Santo di Dio che è Spirito di consiglio e di forza.



Asterischi





# UNO SPAZIO PER LA PASTORALE E PER IL TERRITORIO

Un documento della CEI rilancia la "sala della comunità", uno spazio per l'incontro, il dialogo e la cultura, al servizio della pastorale e delle esigenze socio-relazionali del territorio

di RICCARDO LOSAPPIO<sup>1</sup>

La nota pastorale della Commissione ecclesiale per le comunicazioni sociali dal titolo *La sala della comunità. Un servizio pastorale e culturale* (LSDC), del marzo 1999, rappresenta un necessario e sostanziale aggiornamento della precedente nota del 1982 *Le sale cinematografiche parrocchiali*. Rispetto a questo documento, il recente presenta un nuovo concetto, più comprensivo, della "sala della comunità", non più intesa come sala cinematografica parrocchiale, ma come "struttura primariamente pastorale, nel contesto del progetto culturale" (dalla *Presentazione*) della Chiesa italiana. In essa infatti confluiscono le esperienze, le acquisizioni di più di un decennio, nonché le scelte pastorali in ordine alla cultura promosse dal convegno ecclesiale nazionale di Palermo del novembre 1995.

Perentoria e chiara la definizione di "sala della comunità" che ritroviamo nel documento: con essa "non si definisce solo uno spazio fisico, ma si indica una precisa attitudine della comunità cristiana a diffondere il messaggio evangelico, coniugandolo con le diverse espressioni culturali e utilizzando i linguaggi propri della comunicazione moderna" (LSDC, 2). Il che fa capire subito che le sale si inseriscono, sul piano delle possibili proposte e degli interventi concreti, nell'ambito dell'evangelizzazione della cultura e dell'inculturazione della fede: esse "infatti hanno il pregio di svolgere un'azione pastorale e culturale di ampio respiro, che coinvolge tutte le componenti della comunità ecclesiale e si rivolge, attraverso le varie forme della comunicazione sociale, anche a coloro che sono lontani dalla fede e mostrano interesse per i grandi temi dell'esistenza umana". LSDC, 4).

Il primo capitolo della *Nota* dal titolo *La sala*

*della comunità: ieri e oggi* ripercorre le tappe salienti che segnano il passaggio dalla sala cinematografica a sala della parrocchia. Viene ricordato come le sale parrocchiali nei primi anni del secolo abbiano rappresentato la metà dell'esercizio cinematografico nazionale, ponendosi come alternativa qualificata a spettacoli dalla dubbia moralità. Negli anni sessanta esse sono state luogo di dibattito sociale e politico attraverso il cineforum. La successiva crisi del cinema ha determinato anche la crisi delle sale cinematografiche parrocchiali. Un risveglio di esse si è registrato negli anni ottanta, quando ormai dal punto di vista numerico si era registrato un vistoso decremento rispetto al passato. Ma contemporaneamente era stato avviato un ripensamento sulla loro funzione, approdato poi nel rilancio delle medesime con il documento del marzo 1999.

Oggi, le sale della comunità si collocano "sul versante del ripristino e della qualificazione delle condizioni di ascolto, delle facoltà di attenzione e di elaborazione critica oggi fortemente minate da un processo di dissipazione di relativizzazione, da una forte omologazione del gusto e della tendenza a vivere con superficialità. La sala della comunità si presenta come lo spazio dove autenticamente si fa cultura, cioè si coltiva il gusto, la mente e il cuore" (LSDC, 11).

Luogo confortevole e accogliente, in cui ciascuno trova una serie di stimoli culturali e formativi per inserirsi, la sala della comunità è una risorsa messa

<sup>1</sup> Direttore della Commissione diocesana *Cultura e comunicazioni sociali*.

a disposizione dei gruppi e dei singoli "dove si possono incontrare e conoscere altre persone interessate a un percorso di ricerca o a una condivisione di esperienze" (LSDC, 14). Spazio in cui si formulano proposte organiche di intrattenimento, di riflessione, possibilmente secondo una programmazione mirata al raggiungimento di precisi obiettivi educativi e culturali, senza rinunciare alla coltivazione "del gusto estetico e nell'affinare le facoltà critiche, dialettiche e interpretative delle persone" (LSDC, 15).

Ma tutto questo non si può improvvisare! È necessaria innanzitutto la formazione degli operatori delle sale della comunità, i quali dovranno raggiungere la capacità di saper coniugare l'appartenenza alla fede cristiana, la conoscenza del pensiero della Chiesa, la competenza tecnica. Un apporto in tal senso dovrà essere fornito dagli Uffici diocesani per le comunicazioni sociali. E poi, cosa non secondaria, si dovrà pensare a tutta quella serie di aspetti legati alla fase di progettazione, costruzione o ristrutturazione della sala della comunità, che dovranno rispondere ai criteri di funzionalità e accessibilità per tutti, soprattutto bambini, portatori di handicap e anziani.

Il secondo capitolo del documento si occupa dei protagonisti della vita di essa: "Soggetto dell'animazione della sala della comunità è la comunità cristiana dislocata su un territorio, ovvero presbiteri, religiosi e laici nella condivisione dell'unica passione per il Vangelo di Gesù Cristo e la sua accessibilità all'uomo contemporaneo" (LSDC, 18). Ad essi tocca il compito di realizzare un *discernimento culturale*, facendo proprio il compito di "plasmare una mentalità cristiana, che in passato era affidato alla tradizione familiare e sociale" (LSDC, 18). La sala della comunità perciò si presenta come "propedeutica al tempio", in quanto, dovrà andare "oltre i luoghi ed i tempi dedicati al sacro e raggiungere i luoghi e i tempi della vita ordinaria - famiglia, scuola, lavoro, sport, arte, ecc. - e attraversare il variegato e complesso mondo della comunicazione spettacolare" (LSDC, 18).

Passando al versante della gestione della sala della comunità, la *Nota* prospetta l'individuazione da parte della comunità cristiana di una équipe di persone "che, per dono di Dio e per competenze proprie, possano assumere uno specifico servizio pastorale nei settori della cultura e della comunicazione. (...) il gruppo animatore dunque ha il compito di intercettare le domande e di cogliere le aspettative del territorio in cui opera, facendo riferimen-

to al piano pastorale diocesano e agli orientamenti pastorali della Chiesa Italiana" (LSDC, 19). Da questo punto di vista il documento si fa promotore di una figura, l'operatore della cultura e della comunicazione, alla cui identità l'Ufficio Nazionale Comunicazioni Sociali e il Servizio Nazionale per il Progetto culturale da tempo stanno lavorando, figura sulla quale a breve probabilmente saranno date indicazioni ben precise, tutte ruotanti attorno alla convinzione secondo la quale nella pastorale il dato della comunicazione non può più essere disatteso o relegato a fatto secondario e marginale.

Altro aspetto che la comunità cristiana dovrà tenere presente nel curare la propria sala della comunità è rappresentato dal coinvolgimento delle associazioni: "è auspicabile una sinergia tra associazioni con profilo culturale e pastorale coerente, con una configurazione giuridica ben definita e che si occupano di comunicazione" (LSDC, 21). E ciò perché tali associazioni hanno una propria competenza e una capacità di attrazione dei giovani. Da questo punto di vista il documento è quanto mai chiaro e propositivo: "È auspicabile che le strutture associative vengano coinvolte attivamente nei progetti pastorali delle parrocchie: il loro ruolo non può essere ridotto a quello di meri esecutori dei progetti già elaborati; è necessario, al contrario, valorizzare le potenzialità creative sulla base delle priorità e degli obiettivi del piano pastorale" (LSDC, 21).

Il destinatario principale della vita della sala della comunità è l'intera comunità locale: non solo la comunità dei credenti, ma anche coloro che non vi appartengono, in uno spirito di dialogo e di confronto, che assume la forma della testimonianza. È su questo piano che si gioca l'evangelizzazione: "È dalla validità e dai risultati di questo approccio che nasce una possibilità concreta di evangelizzare chi non ha fede. I cristiani hanno l'opportunità di verificare la solidità della propria fede, la capacità di trasmettere il messaggio cristiano con i linguaggi correnti e la qualità della loro carità" (LSDC, 23).

Il terzo capitolo dal titolo "Attività, iniziative e strumenti" evidenzia come la sala della comunità si presti e bene per la realizzazione di percorsi educativi oltre che con il cinema, anche con la televisione, il teatro e la musica. In questo contesto vanno annoverate anche le nuove tecnologie della comunicazione che sono caratterizzate da sistemi informatici: "Tra essi, oltre alla comunicazione satellitare e alla multimedialità, un ruolo di assoluto primo piano va sempre più rivestendo la rete Internet. Pro-

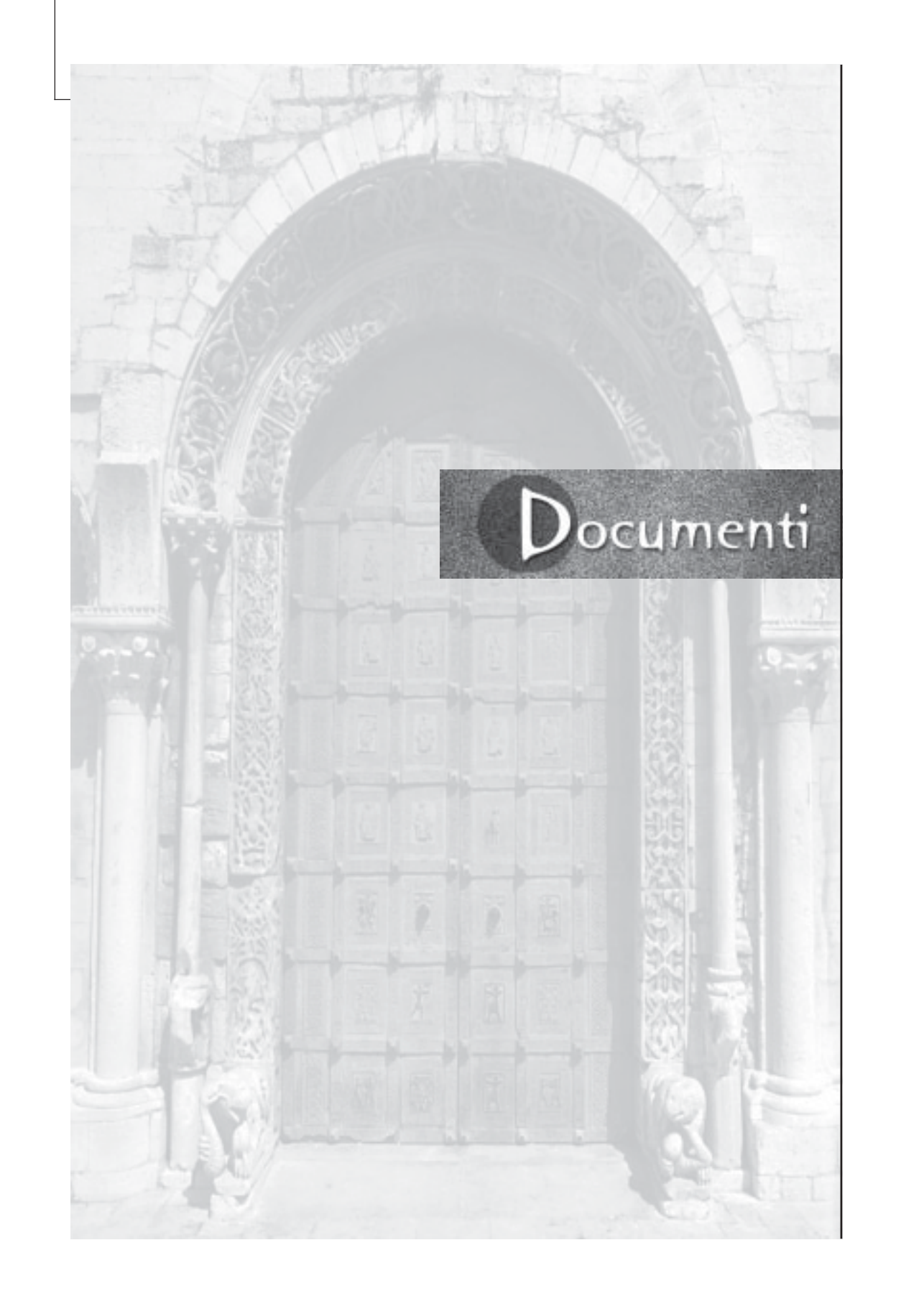
*prio le opportunità comunicative offerte da questi mezzi e la loro presenza a livello di consumo individuale li rendono una questione ineludibile per la sala della comunità". (LSDC, 36)*

Il quarto capitolo è interamente dedicato all'Associazione Cattolica Esercenti Cinema (Acec), da 52 anni impegnata sul fronte della *"rappresentanza, promozione e tutela di quelle strutture, soggette comunque alla giurisdizione ecclesiastica, che si configurano come sale della comunità, cioè come luoghi che fanno della multimedialità uno strumento di azione pastorale"* (LSDC, 38). Gli aiuti che l'Associazione può fornire alla sala della comunità vanno dal contributo di riflessione critica al servizio di consulenza tecnica, giuridica e gestionale della struttu-

ra. È, quella dell'Acec, insomma, un'azione con finalità missionaria *"insita in ogni azione pastorale, coniugando tale azione con le esigenze tipiche del settore della cultura, dell'arte e dello spettacolo"* (LSDC, 38).

Nel concludere il documento e nel consegnarlo alle comunità ecclesiali, la Commissione ecclesiale per le Comunicazioni sociali richiama le immagini evangeliche del lievito e la parabola del seminatore. La sala della comunità, risultato del servizio del credente che è incarnato nella storia, nel proprio specifico può, dunque, accompagnarsi a quel lievito e a quel seme al fine di *"ricreare le condizioni di ascolto e di ricezione che pongano sempre più in dialogo il Vangelo e la cultura"*.





Documenti



Mons. Giovanni Battista Pichierri

ARCIVESCOVO  
di TRANI - BARLETTA - BISCEGLIE  
TITOLARE di NAZARETH

Prot. n. 258/01

- Visto il decreto arcivescovile del 18 ottobre 1976 (Boll. Uff. n. 9-10/1976) con cui viene istituito nell'Arcidiocesi di Trani-Barletta-Bisceglie l'Istituto di Scienze Religiose.
- Volendo porre detto Istituto sotto la protezione di un Santo Patrono.
- Visto il parere del Consiglio d'Istituto riunito in sessione ordinaria del 28 novembre 2000, favorevole ad intitolare il predetto Istituto a "S. Nicola il Pellegrino".
- Considerato che la figura di S. Nicola, il Pellegrino, può rivelarsi quanto mai feconda per la ricerca teologica, nonché per la vita ecclesiale.

In virtù delle Nostre facoltà ordinarie

#### DECRETIAMO

**di intitolare l'Istituto di Scienze Religiose con sede in Trani a  
"S. NICOLA, IL PELLEGRINO"**

**patrono della Città di Trani e dell'Arcidiocesi di Trani-Barletta-Bisceglie.**

Tanto si stabilisce, revocata ogni disposizione contraria.

Trani, 12 gennaio 2001.

IL CANCELLIERE ARCIVESCOVILE

*Giuseppe Asciano*  
(Mons. Giuseppe ASCIANO)



L'ARCIVESCOVO

*Giovanni Battista Pichierri*  
(Mons. Giovan Battista PICHIERRI)



# IL PARADOSSO DEL CRISTIANESIMO: NICOLA, IL PELLEGRINO

di ENZO BIANCHI<sup>1</sup>

*L'intitolazione dell'Istituto di Scienze Religiose dell'arcidiocesi di Trani-Barletta-Bisceglie a S. Nicola il Pellegrino, oltre alle motivazioni indicate dal Consiglio d'Istituto, non può prescindere dalla considerazione di quanto il Santo Patrono di questa chiesa locale ha donato ai suoi fratelli in Cristo durante gli avvenimenti ecclesiali vissuti in quest'ultimo decennio del secolo appena trascorso.*

*Due centenari hanno caratterizzato la riflessione sulla spiritualità di S. Nicola: quello della sua morte (2 giugno 1994) e quello della sua canonizzazione (2 giugno 1999).*

*In occasione del primo avvenimento ha visto la luce la pregevole pubblicazione di P. Gerardo Cioffari.<sup>2</sup> Grazie a questa "Vita", la comunità diocesana è stata sollecitata a riscoprire la spiritualità di S. Nicola nel contesto di quella meravigliosa esperienza spirituale dei "pazzi per Cristo", tipica della vita monastica orientale, sviluppatasi anche nel monastero di Osios Lucas (S. Luca), della città di Stiro nella Beozia, in Grecia, patria di origine del giovane Nicola e luogo della sua formazione giovanile.*

*Nell'anniversario della canonizzazione del Santo, la presenza nella nostra cattedrale nei giorni 31 maggio e 1 giugno 1999 di fr. Enzo Bianchi, ci ha offerto una ulteriore sollecitazione - grazie alla sua competente conoscenza della spiritualità dei "pazzi per Cristo"<sup>3</sup> - per approfondire i tratti della santità di Nicola il Pellegrino. Riportiamo qui di seguito i due interventi di servizio della Parola, accorpati in un unico testo, senza la revisione dell'autore, come sono stati sbobinati da nastro magnetico.*

*Siamo certi - e ne abbiamo già avuto conferma attraverso la calorosa accoglienza riservata da parte del Metropolita S. Em. Rev.ma Hieronimos ad una delegazione di tranesi del 23 gennaio 1999 e la visita del 1 agosto 1999 di P. Geroges, archimandrita del monastero di Osios Lucas con un gruppo di cittadini di Stiro - che la riscoperta della figura di S. Nicola il Pellegrino favorirà il dialogo ecumenico, orientandolo irreversibilmente verso orizzonti di sempre più intesa comunione con la Chiesa Ortodossa (Mons. Savino Giannotti).<sup>4</sup>*

## La follia della croce

Non vi nascondo che pur studiando da tanti anni la testimonianza dei pazzi per Cristo nella Chiesa, non conoscevo il vostro santo Nicola Pellegrino. Come ogni "folle per Cristo" o "pazzo per Cristo",

<sup>1</sup> Priore della Comunità monastica di Bose, Magnano (BI).

<sup>2</sup> CIOFFARI G., *S. Nicola pellegrino patrono di Trani. Vita, critica storica e messaggio spirituale*, Centro Studi Nicolaiani, Bari 1994.

<sup>3</sup> Cfr. GORAINOFF L., *I pazzi in Cristo nella tradizione ortodossa*, Ancora, Milano 1988.

<sup>4</sup> Vicario generale dell'arcidiocesi di Trani-Barletta-Bisceglie e docente stabile di Teologia pastorale e Catechetica presso l'Istituto di Scienze Religiose.

anche la vita di S. Nicola può destare perplessità, recando con sé degli enigmi o addirittura scandalizzando qualcuno. Eppure, S. Nicola è diventato patrono della vostra chiesa locale, tra i più eloquenti della terra di Puglia, venendo a compiere il suo esodo verso il Padre qui a Trani.

Ma perché la sua vita è ancora attuale? La sua testimonianza è ancora capace di essere eloquente insegnandoci a imitare Cristo.

Meditare sui folli in Cristo significa meditare sul gran mistero della Croce di Cristo che in questi 2000 anni di vita cristiana non è soltanto stata vissuta come passione e morte dai martiri, ma alcune rare volte si è manifestata anche come un eccesso, una stoltezza, addirittura come una follia.

Voi tutti sapete che è stato l'apostolo Paolo, quando scrive la sua prima lettera ai cristiani di Corinto, a dire che è proprio la parola della croce ad essere parola di salvezza.

Ebbene questa parola della croce che i cristiani sono tentati di relegare nell'intellettualismo, nella teologia o in sistemi filosofici, qualche volta si impone con una forza, con un eccesso che può arrivare a turbare la comunità cristiana, fino a diventare croce eloquente.

Paolo, nella prima lettera ai Corinzi dice che l'uomo religioso greco cercava soprattutto sapienza, speranza intellettuale e cultura. L'uomo religioso giudeo chiedeva soprattutto miracoli, segni, chiedeva qualcosa che mostrasse lo straordinario di Dio. Afferma infatti che Dio non ha voluto seguire né la via della cultura, né la via straordinaria dei segni, dei miracoli, né ha voluto dire cos'è la salvezza e come essa avviene se non attraverso la croce di Cristo e a questo proposito Paolo parla della follia della croce. A volte in mezzo a cristiani che hanno smarrito il senso dello scandalo della croce, a cristiani soddisfatti di sé, che finiscono per trasformare e ridurre la fede semplicemente a religione accomodata e accomodante, come è possibile testimoniare la follia della croce?

Kierkegaard, il grande filosofo esistenzialista cristiano racconta che in un castello vengono convocati principi, intellettuali, ricchi e sapienti con tutti coloro che contano e nel bel mezzo della festa un predicatore sale sull'ambone e proclama che Dio ha scelto ciò che nel mondo è disprezzato, ciò che nel mondo non conta. Kierkegaard conclude dicendo che a nessuno dei presenti viene più voglia di ridere.

Sovente la predicazione sulla croce trova proprio

questo tipo di uditorio di cui parla Kierkegaard. Pertanto si finisce spesso per parlare della croce, per ascoltare omelie sulla croce, ma dopo nulla cambia e i valori ai quali si ispira la propria vita sono una continua smentita e offesa della croce di Cristo. E allora come scuotere i cristiani da questo letargo di benessere? Come mostrare loro che la croce di Cristo è davvero quella scelta che Dio ha fatto dei più poveri, dei più piccoli, dei peccatori e di quelli che non contano?

La chiesa ha cominciato a porsi questa domanda nel IV secolo dopo Cristo. Infatti nei tre secoli precedenti la chiesa è stata perseguitata, l'imperatore Cesare ne era il nemico e poi con la svolta di Costantinopoli l'impero è diventato cristiano e la chiesa è diventata una realtà protetta dall'impero. Da quel momento i cristiani, occorre dirlo con coraggio, si sono trasformati da perseguitati in persecutori, soprattutto degli ebrei e dei pagani.

In quella Chiesa Ilario di Poitiers scriveva: "Amici, l'imperatore non ci picchia più sulla schiena ma ci carezza il ventre, non ci perseguita più nelle catacombe ma ci invita a palazzo". In questo secolo, in Oriente, alcuni uomini di chiesa per continuare a testimoniare la radicalità del Vangelo hanno dato vita a quel fenomeno che si chiama monachesimo fino ai giorni nostri. Sono andati nel deserto là dove Cesare non regnava, sono andati in luoghi disabitati e hanno fatto una scelta radicale, evangelica cercando di vivere quella vita che ha vissuto Gesù. Accanto a questi ci sono anche degli uomini e delle donne che si definiscono semplici, idioti, persino qualcuno che si finge pazzo, perché vogliono gridare che per Dio ciò che conta è davvero la logica della croce, dell'abbassamento, del servizio, non quella del potere, della ricchezza, del successo.

Insomma, negli ambienti monastici e accanto ai monaci alcuni uomini e alcune donne rivestono la fama della follia e diventano segno di quella stoltezza di Dio che confonde la sapienza mondana. Uno di questi primi folli in Cristo è S. Simone il quale normalmente abbracciava e baciava i muri dei postriboli e sputava sui muri delle chiese, dicendo che nei primi era più facile la conversione piuttosto che nelle chiese laddove non vi era affatto alcuna volontà di redimersi.

Ci si rende conto del paradosso insito in questi linguaggi e in questi mimi, ma era l'unica maniera che essi avevano per trasmettere il messaggio del Vangelo a dei cristiani sordi e intontiti dal benessere.

Cerchiamo di capire da dove nasce questa for-

ma di santità. Qualche atteggiamento di folle in Cristo lo si ritrova in S. Francesco d'Assisi, qualche altro in due dei primi compagni di S. Ignazio di Loyola, ma normalmente i folli in Cristo non appartengono alla tradizione occidentale. In Oriente invece, nella chiesa greca ce ne sono ben 25 mentre la Chiesa ortodossa russa ne ha 78. La loro presenza è annoverata in maniera ufficiale accanto agli apostoli, ai martiri, alle vergini, ai confessori e ai pastori.

Da dove nasce, tuttavia, questa loro testimonianza? Effettivamente non c'è nessun personaggio all'interno delle Sacre Scritture che abbia assunto questo comportamento paradossale per tutta la vita, anche se noi abbiamo alcuni casi in cui l'attribuzione della pazzia rappresenta un giudizio sbagliato sul suo conto, fraintendendo il messaggio che Dio ci invia attraverso il suo comportamento "stravagante".

Nell'Antico Testamento è proprio Davide, il Re di Gerusalemme, che a un certo punto assume atteggiamenti poco consoni al suo "ruolo" in mezzo ai Filistei, tanto da essere giudicato pazzo dal Re Achis. Davide, liberato dalle mani dei Filistei, intonò il salmo 34; nel sottotitolo sta scritto infatti: "salmo composto da Davide quando si finse pazzo". "Benedirò il Signore in ogni tempo, sulla mia bocca sempre la sua lode; io sono folle per il Signore, ascoltino gli umili e si rallegriano..."

Davide assumeva degli atteggiamenti che scandalizzavano dal momento che non conosceva solo il linguaggio verbale per trasmettere dei messaggi.

Nel secondo libro di Samuele al cap. 6, Davide, avendo saputo che l'arca del Signore veniva trasportata verso la sua abitazione, cominciò ad innalzare grida di gioia, togliendosi le vesti, danzando, cantando e componendo salmi come un pazzo. Sua moglie Micol, vedendolo dalla finestra lo derise dicendo: "Il re di Gerusalemme che si spoglia in mezzo a tutti e che sembra un matto". Davide le spiega che di fronte al suo Signore che lo ha scelto egli sarebbe capace di diventare ancora più pazzo perché quella biasimata come follia è in realtà festa, gioia davanti al Signore.

Micol rappresenta la capostipite di una lunga generazione di persone che non comprendono che di fronte al Signore si può anche assumere un atteggiamento di eccesso che i benpensanti definiscono matto.

Anche il profeta Eliseo viene giudicato pazzo, così come Isaia per manifestare il proprio disagio ad essere cittadino di Gerusalemme infedele al Signore

va in giro nudo per un anno. Geremia, invece, per annunciare l'imminente inizio del giogo babilonese, come castigo per aver scelto la via della morte, andò in giro per nove mesi con addosso un giogo da buoi.

Il nuovo testamento porta a compimento tutto questo con l'affermazione di Gesù considerato pazzo. Addirittura il vangelo secondo Marco mette questa espressione sulla bocca degli stessi familiari di Gesù, mentre egli stava predicando in una casa di Cafarnaò (Mc 3,20-21). Nel vangelo secondo Giovanni 10,20 sono i capi del popolo ad affermare: "Ha un demonio, è pazzo".

Tuttavia chi meglio ha interpretato questa pazzia per Dio è l'apostolo Paolo. Egli da buon rabbino aveva appreso dal suo maestro Gamaliele che è meglio essere considerati pazzi per tutta la vita, piuttosto che comportarsi da empì un'ora sola davanti a Dio. Afferma infatti S. Paolo nella Prima lettera ai Corinzi 4,10 "Io sono diventato pazzo a causa di Cristo". Egli precisa inoltre che la sua follia è la follia di Dio, quella della croce. Pertanto le prime comunità cristiane considerano S. Paolo non solo apostolo ma anche il primo folle in Cristo.

Un'antichissima colletta del V sec. prega così: "Dio onnipotente, dopo aver ascoltato la parola del tuo beato apostolo Paolo, il quale si fece pazzo a causa di Cristo, anche il tuo servo si è fatto pazzo sulla terra". È l' "oremus" con cui si festeggia un pazzo per Cristo, un folle per Cristo di cui Paolo è l'ispiratore.

Dopo il IV sec., venuta meno la realtà del martirio nella Chiesa ci si è domandati: "Ma come è possibile mostrare che vale la pena di vivere e morire per Cristo? Come è possibile in un impero cristiano che ha ormai smarrito completamente lo scandalo della croce continuare a testimoniare che Dio ha scelto le persone che non contano, i poveri e gli ultimi?"

È la logica del Magnificat (Lc 1,46-55) secondo la quale i potenti vengono tirati giù dai troni, i ricchi vanno via a mani vuote e gli intellettuali vengono confusi nella loro sapienza. S. Antonio abate, il primo monaco, vedendo gli inizi di questo cristianesimo venuto a patti con il mondo aveva affermato: "Verrà un tempo in cui gli uomini impazziranno tutti e al vedere uno che non sia pazzo gli si avventeranno contro accusandolo di pazzia, solo perché non ragiona come loro". Ciò era vero al tempo di Antonio e continua a verificarsi spesso e anche oggi. Si pensi alla follia della guerra (nel Kossovo) da molti considerata una guerra giusta. Solo la voce coraggiosa del papa e di alcuni vescovi si è levata ad indi-

care la vergogna di una guerra che non può mai essere mezzo di risoluzione dei conflitti. Tutti però si comportano come se fosse folle chi grida contro questa guerra.

È questa la missione cui sono chiamati i folli in Cristo, proprio nel paradosso e nello scandalo che suscitano. Certamente nessuno di noi può farsi pazzo per Cristo se Dio non lo chiama attraverso una speciale vocazione.

Queste caratteristiche tipiche dei folli in Cristo si ritrovano nel nostro S. Nicola. La sua biografia ci racconta che questo ragazzo è stato riempito di Spirito Santo e la sua vita ha cominciato ad assumere caratteri diversi con l'incessante esclamazione "Kyrie Eleison" sulle sue labbra. Al tempo di S. Nicola, agli inizi del secondo millennio cristiano, la chiesa greca conosceva già una trentina di santi folli in Cristo. Anche S. Nicola viene scelto dallo Spirito Santo per essere testimone di questo tipo di santità. Sembra che a un certo punto della sua vita non sia più stato capace di parlare come gli altri; sembra che non sapesse dire altro che "Kyrie Eleison". Chiunque, oggi, di fronte a simili comportamenti, avrebbe pensato che il ragazzo avesse bisogno di uno psichiatra.

Nicola a un certo punto sente che tutte le altre parole sono inutili, che per la chiesa del suo tempo quello che era più necessario era questo grido. Non lo ha inventato lui, è il grido di molti che hanno incontrato Gesù e che gli dicevano: "Signore, pietà". È il grido degli ammalati che nel Vangelo si rivolgono con queste parole a Gesù per ottenere salute. Anche il pubblicano del vangelo, a differenza del fariseo si rivolge al Signore con l'umile richiesta di misericordia.

Nicola gridando esclusivamente "Kyrie Eleison", ci insegna che l'essenziale per noi è la misericordia di Dio. Noi chiediamo a Dio molteplici cose, ma in realtà una sola è necessaria: la sua misericordia. Nel grido di S. Nicola vi è la sintesi di tutta una confes-

sione di fede. Affermando che Gesù è il Signore, lo chiama con quel nome che è al di sopra di ogni nome e che Gesù ha ricevuto dal Padre. Dicendo abbi misericordia di me, Nicola si confessa peccatore.

I Padri del deserto dicevano che se uno conosce i propri peccati è più grande di chi resuscita i morti. Nicola, conscio di essere peccatore, chiede a Dio misericordia. Proprio in questo periodo in Grecia andava diffondendosi quella che venne chiamata "preghiera di Gesù", come duecento anni dopo, in Occidente, iniziò la preghiera del rosario. Ancora oggi i monaci ortodossi, hanno una specie di rosario con 33 nodi, che essi sgranano ripetendo "Kyrie Eleison".

La sua biografia ci testimonia solo un'altra parola da lui proferita; come Giovanni Battista si rivolge agli uomini dicendo: "Convertitevi". È profondamente significativo che Nicola, rivolgendosi a Dio dica: "Kyrie Eleison", rivolgendosi agli uomini dica "Convertitevi". In queste due espressioni vi è la sintesi di tutto il cristianesimo. Il grido di Nicola è la sintesi di ogni preghiera e di ogni predicazione: è questa la grandezza di Nicola. Nei vari paesi in cui si è recato, il suo atteggiamento è stato osteggiato e punito con maltrattamenti e ogni sorta di persecuzioni poiché per la mentalità comune è difficile accettare il messaggio semplice dello scandalo della croce.

È per questo che Dio ha ispirato Nicola indicando l'unica maniera per ricordate la strada del Vangelo ai cristiani sordi di quel tempo.

Ma noi abbiamo effettivamente compreso che tutto il cristianesimo è conversione da parte nostra e richiesta di misericordia a Dio?

Noi siamo testimoni del compimento della voce dello Spirito Santo in S. Nicola che gli ha permesso di essere ricordato nei secoli per il suo messaggio. Ringraziamo Dio per averci dato un santo che è una rappresentazione schietta e luminosa della Parola della croce. Chi comprende Nicola e il suo messaggio entra nella logica del cristianesimo.

## La follia dell'amore

Abbiamo cercato di conoscere questi Santi che presentano un aspetto paradossale perché hanno vissuto e predicato il Vangelo a costo dell'incomprensione, dell'ingiuria e della riprovazione da parte degli stessi cristiani.

Sono consapevole che la figura di S. Nicola come folle in Cristo è riconosciuta solo da qualche anno. Per secoli l'amore verso S. Nicola è stato alimentato solo dai miracoli da lui compiuti. S. Nicola è invece un Santo che oltre a fare miracoli possiede un

messaggio per noi tutti: meglio essere giudicati pazzi dal mondo anche tutta una vita, piuttosto che essere giudicati empì, malvagi, da Dio nell'ora del giudizio.

Nicola il Pellegrino, il folle per amore di Cristo ci ha consegnato il suo straordinario messaggio in quella sintesi di due invocazioni; un'invocazione gridata a Dio: "Signore abbi pietà, Kyrie Eleison", l'altra invocazione che lui aveva imparato da Giovanni Battista e da Gesù stesso rivolta agli uomini: "Convertitevi".

Sia Giovanni Battista sia Gesù, ci dicono i Vangeli, predicavano ma la sintesi della loro predicazione era: convertitevi, credete al Vangelo. Nicola è passato in queste terre della Puglia chiedendo conversione e ha mostrato semplicemente una grande mitezza, quando era picchiato, quando è stato addirittura allontanato dalla liturgia eucaristica e della comunione, quando è stato buttato nel mare, quando ha sopportato l'ingiuria di un peccato infamante, quando lui non era capito ed era preso come un semplice idiota lui ha continuato a invocare Kyrie Eleison, Signore abbi pietà.

Pensate a questa giaculatoria ripetuta costantemente da questo ragazzo, lanciata verso Dio come grido di misericordia per sé, ma soprattutto come invocazione di misericordia per tutti quelli che lui incontrava. Basterebbe che tutti quelli che hanno conosciuto S. Nicola attraverso il culto cui è legata la vostra Chiesa e questa cattedrale facessero come lui, qualcuno di voi che comunicando per strada nella città, nei paesi, nel suo cuore costantemente e dicesse: Kyrie Eleison, Kyrie Eleison.

Pensateci un momento. Se voi un giorno vi abituaste quando siete in mezzo alla gente, al mercato o per la strada quando incontrate un povero o un sofferente se voi aveste la capacità di fare come S. Nicola e dire nel cuore: abbi misericordia di lui, Kyrie Eleison di lui, voi sareste dei cristiani che ovunque passano effondono la benedizione di Dio.

L'Apostolo Pietro dice: "Voi cristiani dovete benedire perché a questo siete stati chiamati" (1Pt 3,10). Siamo capaci noi di benedire chiunque incontriamo, siamo capaci di entrare in questa intercessione continua in cui chiediamo a Dio la misericordia, la benedizione per tutti, proprio tutti? S. Nicola è stato capace di questo, sembrava un idiota capace solo di dire queste parole ma in realtà lui portava la croce di Gesù, seguiva Gesù nella passione con la stessa mitezza di Gesù, portava una bisaccia come un pellegrino dimostrando di essere nomade, viandante, straniero in ogni terra.

So che avete meditato su Nicola come segno del pellegrinare ma il pellegrinaggio che Nicola testimonia è che per lui ogni terra era forestiera, la vera patria l'aveva nei cieli. Nicola è uno di quei Santi che ha una vita così semplice senza grandi cose, non c'è in lui a prima vista nessuna teologia o aspetto da intellettuale, eppure un Santo come Nicola è uno che ha capito l'essenziale, era diventato capace di guardare le cose invisibili, di non fermarsi alle cose visibili, era capace di passare con mitezza, inerme senza ricambiare l'ingiuria, come Gesù è passato in mezzo a noi mite agnello disprezzato da tutti, non capito da tutti.

Ma qual è l'insegnamento di Nicola e permettevi di dirvi qualche volta l'insegnamento degli altri pazzi per Cristo che la tradizione ricorda?

Innanzitutto la testimonianza che ci dà Nicola ma che ci danno normalmente i pazzi in Cristo è quella di una preghiera ininterrotta, una preghiera continua. Nicola pregava sempre, questo suo dire Kyrie Eleison era come lanciare una freccia verso Dio, non a caso noi chiamiamo questa invocazione al Signore giaculatoria da *iacula*: giavellotto, freccia lanciata: Signore abbi pietà, abbi misericordia. Notate l'aggettivo con cui Dio è invocato: è misericordioso. Eleison significa: fa misericordia, mostrati misericordioso.

Guardate che già chiamare Dio con questa invocazione significa innanzitutto annunciare agli uomini un volto paterno di Dio, un volto ricco di amore. Dire Kyrie Eleison, dire che Dio è Padre e dunque fa misericordia è la stessa cosa. Un grande Santo della Chiesa indivisa, S. Giovanni Crisostomo il cui insegnamento, era diventato popolare nella Chiesa greca, dunque un insegnamento che anche il ragazzo Nicola conosceva, dice: "Cristiano non dimenticare mai, tu sarai veramente cristiano maturo quando conoscerai che Dio è Padre, perché dire che Dio è Padre significa dire che Dio è misericordioso".

"Dio nessuno l'ha mai visto" - lo dice Giovanni alla fine del prologo del suo Evangelo (Gv 1,18) - "Dio nessuno l'ha visto" però Gesù ce ne ha fatto il racconto, la spiegazione, ci ha mostrato chi era questo Dio. Gesù ha soprattutto annunciato che Dio ha misericordia di noi. Quello che invoca il Kyrie Eleison. Non so se ci avete mai pensato perché sovente di Gesù, un po' come per S. Nicola, si ricordano più i miracoli, di tutto il resto. Noi ci fermiamo sul fatto che Gesù ha guarito, Gesù ha risuscitato. Gesù ha fatto del bene e dimentichiamo poi che Gesù rivelava, raccontava Dio, cercava di insegnarci

chi era Dio e tutta la sua vita è stata un insegnarci che Dio ha misericordia di noi, per questo chi lo incontrava gli diceva Kyrie Eleison, diceva: "Gesù, Signore abbi misericordia di me". Pensiamoci un momento. La cosa che ci raccontano i vangeli di Gesù è che quando lui è apparso pubblicamente ha fatto subito un gesto scandaloso, noi ci aspetteremmo che quando uno si presenta pubblicamente, come Gesù, facesse una predica, un miracolo, un'omelia.

No! La cosa che fa Gesù, dicono i vangeli, è che si mette in una fila di peccatori e va da Giovanni Battista a chiedere il Battesimo per la remissione dei peccati (Mc 1,9-11 e parr.). Egli che era senza peccato è diventato solidale dei peccatori, si è messo in mezzo ai peccatori senza distinguersi al tal punto che Giovanni gli dice: "Ma son io che devo essere battezzato da te e tu vieni a me?" (Mt 3,14).

Il senso del gesto è che Gesù ha misericordia di noi peccatori a tal punto che per solidarietà sta in mezzo a noi. Poi Gesù è andato ad alloggiare tra i peccatori, i pubblicani e le prostitute e il Vangelo dice che era un mangione e un beone. Luca al cap. 15 dice che gli uomini religiosi erano scandalizzati perché accoglieva i peccatori e poi mangiava con loro e in quel tempo mangiare significava fare comunione. E Gesù dice a quegli uomini religiosi che si credevano giusti: "Mia io son venuto per i peccatori non per i giusti, son venuto per i malati non per quelli che si credono sani" (Lc 5,31) e poi passando rimetteva i peccati, diceva a tutti: "I tuoi peccati ti sono perdonati", non recriminava, non giudicava.

Tutti voi avete in mente quando gli viene portata quella adultera che secondo la legge dovrebbe essere semplicemente lapidata. Gesù non gli dice: "Donna cosa ha fatto!" Gesù gli dice: "Nessuno ti ha condannato, va e non peccare più" (Gv 8,11).

Quando voi leggete i vangeli, e dico questo non per dire qualcosa di paradossale, ma perché è la verità, voi vedete che Gesù non è mai imbarazzato dai peccatori che si riconoscono tali; invece è imbarazzato quando incontra i sacerdoti, i religiosi farisei allora si è imbarazzato, non è a suo agio. Con i peccatori è sempre a suo agio e annunciava la misericordia.

Il grande Padre della Chiesa Basilio si domanda: "Ma quando noi diciamo misericordia di Dio che cosa diciamo?" Basilio risponde: "Diciamo che Dio ci ama anche quando siamo cattivi". Siamo nell'anno che il Santo Padre con grande intelligenza ha voluto dedicato al Padre, alla conoscenza di Dio

Padre, ma quando noi diciamo che Dio è Padre diciamo che Dio è misericordioso e dire che Dio è misericordioso significa che Dio fa talmente misericordia che ci ama anche quando siamo cattivi.

Io vorrei dire una parola chiara a quanti di voi o sono educatori, suore, presbiteri o sono padre e madre: non vi capiti mai di dire a un vostro figlio o a un nostro bambino: se tu fai il cattivo Dio non ti ama più. Se uno dice questo crea in quel figlio qualcuno che un giorno diventerà ateo. Sono i nostri padri umani che non ci amano più se noi facciamo il male, Dio ci ama anche se facciamo i cattivi, non dimenticate questo.

A volte a fin di bene qualcuno dice: "Figlio ricorridati se fai il cattivo Dio non ti ama più". Questa è una bestemmia, Dio ci ama quando siamo cattivi, non dimenticate la parabola del Padre misericordioso: "Il figlio se n'è andato di casa, ha dilapidato tutti gli averi, il figlio è andato con pervertiti e prostitute; il padre lo ha sempre aspettato e lo ha amato anche quando lui era in quella condizione e quando è tornato non gli ha chiesto nulla, il Vangelo dice: "L'ha visto da lontano perché l'aspettava, gli è andato incontro, l'ha abbracciato e continuava a baciarlo" (Lc 15,20), questo è Dio.

Il nome che Dio aveva dato a Mosè nell'Antico Testamento quando Mosè gli aveva detto: "Dimmi il tuo nome", è: "Il mio nome è il Signore misericordioso e compassionevole" (Es 34,6-7). Sì, il nostro Dio è misericordioso e compassionevole, significa che ha compassione di noi fino a soffrire con noi, fino a compatire con noi.

Ma quali sono gli altri tratti ancora dopo questa della preghiera ininterrotta. L'altro tratto che ci presenta Nicola e tutti i folli in Cristo è quella capacità di rinnegarsi che Gesù ha chiesto nel Vangelo.

Gesù ha detto: "Se uno non rinnega se stesso, non prende la croce e mi segue, non può essere mio discepolo" (Lc 9,23). Ora rinnegare se stessi significa fare una lotta contro l'amore di se stessi fino a portare la croce.

Considerate l'icona, il bassorilievo che voi possedete dove Nicola tiene la croce in mano. Quella croce non è né un labaro e non è neppure un segno di trionfo, è la croce che lui ha portato rinnegando se stesso, lottando contro l'egoismo, contro l'amore di sé.

Guai se pensate a quella croce come a un segno di propaganda, di trionfo come a un'insegna. Lo so bene che noi monaci, noi ecclesiastici portiamo una croce o sul petto o sulla giacca ma ci dimentichiamo



mo sovente che la croce di Cristo è lo strumento del proprio rinnegamento.

Vi racconto un episodio. Quando avevo 24 anni andai a soggiornare al monte Athos dove ci sono i monaci ortodossi. Ero abituato a portare una crocina di legno al collo. Era nel '67, cominciava un po' quell'abitudine di portare una croce al collo e un monaco, un eremita mi disse: "Ma perché porti la croce al collo?". Io gli dissi: "Ma perché sono cristiano". Una settimana dopo mi disse: "Ma perché porti la croce al collo? E gli ho detto: "Ma perché sono cristiano". Ma ero imbarazzato. La settimana dopo lo rividi e mi richiese: "Ma lo sai perché porti la croce al collo?". Ero imbarazzato, non potevo più rispondergli: "Perché sono cristiano". E lui mi disse: "La porti come un ornamento o sai che porti lo strumento della propria esecuzione per dare la vita per Dio e per gli altri". Poi prese un cordino, fece un nodo - sapete un cordino a cappio - me l'ha messo al collo e ha detto: "Lo porteresti?" ho detto: "Non sembra che voglia impiccarmi". Lui mi disse: "Ma la croce è lo strumento con cui uno uccide l'uomo vecchio e dà la vita per gli altri. Se non lo sai, perché porti una croce al petto?".

Nicola portava la sua croce che lo rendeva esperto nella rinuncia, che lo portava a quell'abbassamento della vera umiltà. Quello che colpisce in Nicola è che lui non dà nessun insegnamento di umiltà, non parla neanche di umiltà, però lui è costantemente umiliato ovunque vada. Lo umiliano i monaci, per scherzo lo fanno diacono lui che è non intellettuale, lo cacciano e lo umiliano.

Ma è possibile l'umiltà senza l'umiliazione? Non credo. Credo che chi pensa di essere umile o di farsi umile normalmente lo fa con un orgoglio sottile che diventa orgoglioso tre volte. Noi diventiamo umili solo quando siamo umiliati, non quando ci sforziamo ad essere umili.

Nicola porta anche questo tratto. Questa semplicità del cuore. Chi ha istruito questo ragazzo? Noi dobbiamo renderci conto che Nicola era davvero un "teo-didatta" cioè un istruito da Dio. La vita dice: lo spirito scese su di lui, ma lo spirito continuò ad istruirlo, gli fece il dono della parresia, della libertà, del non aver paura di nulla.

Pensate c'è un altro santo folle in Cristo, che si chiama S. Massimo di Mosca. Alla fine del 1500, un venerdì santo, in una città arriva Ivan il terribile. Dopo che aveva saccheggiato, aveva ucciso donne e bambini, entra in Chiesa - era pur sempre l'imperatore e lo zar acclamato da tutti - e pieni di paura,

compreso i vescovi, lo acclamano vincitore. S. Massimo pian piano senza dare nell'occhio porta un piatto di carne cruda, va vicino all'imperatore e gliene offre. Ivan il terribile imbarazzato dice: "Cosa vuoi fare, è venerdì santo. Mangerò per caso carne il venerdì santo? E poi cruda?". San Massimo, il folle gli dice: "Ma se l'hai mangiata per tutta la quaresima ammazzando i cristiani. Hai mangiato carne e hai bevuto il sangue di uomini e donne. Adesso ti fai scrupolo a mangiare un po' di carne cruda d'animale il Venerdì Santo?". Vedete la libertà di questa gente, la loro parresia. Pensate a un altro Santo estroso. Questo Santo in Russia continua anch'egli a girare di terra in terra e a gridare Kyrie Eleison come il nostro Nicola. Non solo. Grida: "Pentitevi dei peccati". Una volta viene addirittura preso a pietre. Cade quasi moribondo e su di lui poi avviene una grande luce e il vescovo va a dargli l'estrema unzione riconoscendo che era Santo.

Un ultimo messaggio di Nicola e dei santi folli in Cristo è questo stare lontano dal successo di ogni tipo. Nicola non aveva nessun riconoscimento nella Chiesa e nel mondo. Permettetemi di dire che i santi la Chiesa li ritrova in tutte le sue componenti: ci sono dei santi pastori, preti e vescovi, ci sono dei santi laici (un po' meno perché la Chiesa comincia a riconoscerli adesso), ma sovente questi santi hanno avuto un riconoscimento. I folli in Cristo, invece, non hanno nessun riconoscimento. Per tutta la vita in realtà sono marginali. Noi diremmo oggi che sono degli emarginati della Chiesa e della società come S. Nicola. Soltanto negli ultimi giorni, dopo i colpi subiti, arrivato qui a Trani, sfinito e malato, il vescovo stesso riconosce la santità di questo giovane. Tutta la vita precedente, però, era una vita da emarginato. Era stato tenuto ai bordi della Chiesa e della società.

La grandezza di S. Nicola è di questo tipo di santità. Nessun riconoscimento, dunque. In questo i santi folli per Cristo si mettono con tutti quegli anonimi che vivono la carità, che danno la vita per gli altri, che servono i fratelli che nessuno riconosce, quelli di cui nessuno si accorge. Ecco allora che S. Nicola diventa una consolazione di tanti cristiani e di tante cristiane quotidiane che hanno dato la vita per la loro famiglia, per i fratelli, per quelli che hanno incontrato e dunque hanno dato la vita per Dio senza avere nessun riconoscimento.

Credo che il Signore ha fatto una grazia particolare alla vostra Chiesa nel darvi questa protezione di S. Nicola. Vorrei dire che è ancora un Santo da

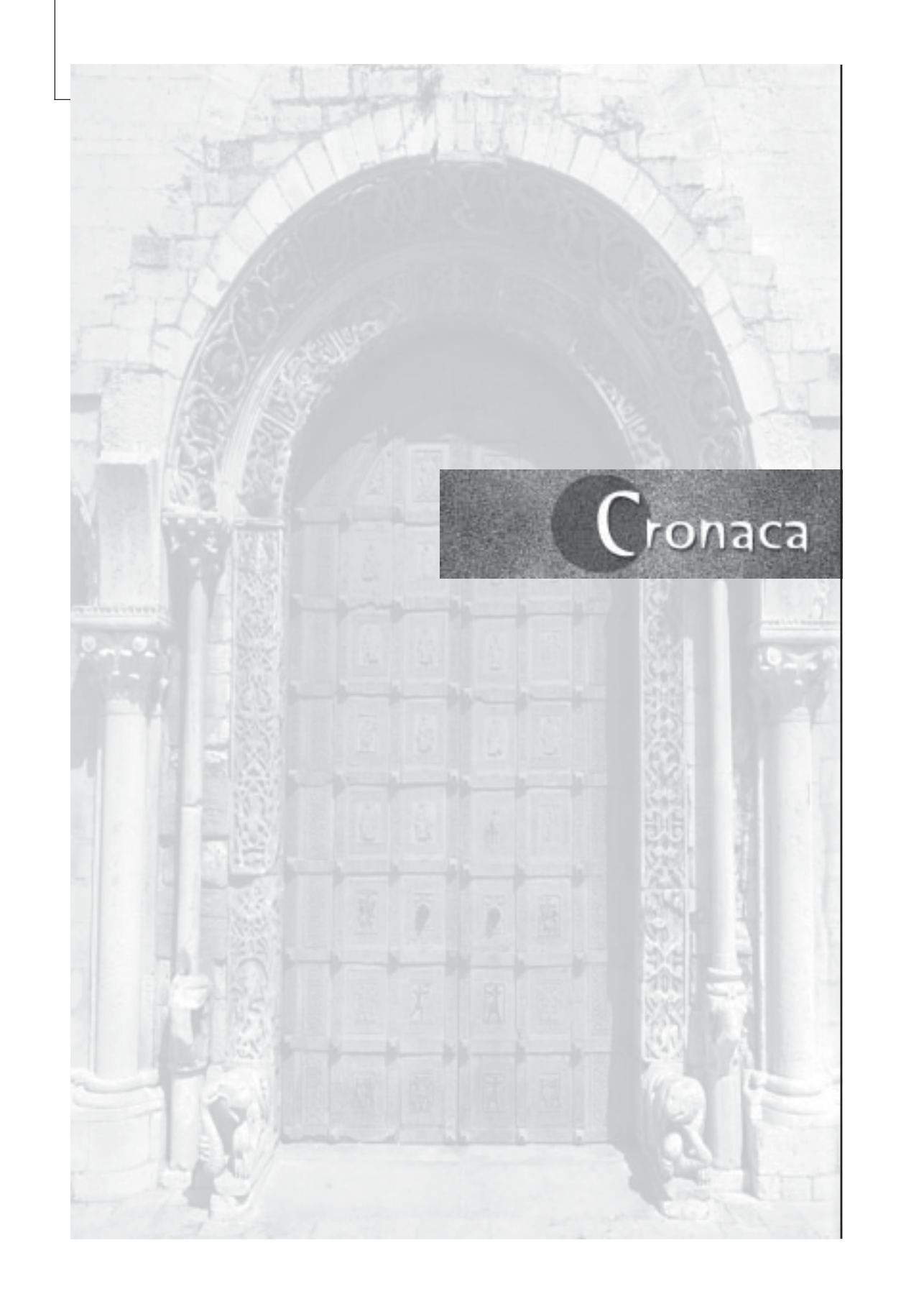


scoprire. Per tanti secoli è stato venerato per i suoi miracoli, bisogna imparare a capire anche il suo messaggio che ci scuote, ci chiede di essere cristiani più seri e soprattutto ci chiede di essere misericordiosi e di ricordare che Dio è misericordia per tutti noi.

È un santo che negli anni prossimi avrà un significato particolare nella misura in cui lui le Chiese marciano verso la comunione. Si pensi all'importanza che importanza può avere questo santo per la comunione con la Chiesa ortodossa greca. La vostra Chiesa dunque ha un compito particolare: sco-

prire e conoscere di più questo santo significa davvero respirare l'aria di una Chiesa in comunione, in cui ortodossi e cattolici riconoscono che la Santità Dio non l'ha mai fatta mancare. Addirittura Nicola, partito dopo lo scisma, approda qui a Trani e la sua radice orientale ortodossa fiorisce in santità in una Chiesa cattolica.

Credo che dovette davvero chiedere un'intercessione da S. Nicola per la vostra Chiesa di Trani. Un'intercessione per la comunione tra le Chiese e perché il messaggio di misericordia da lui lanciato diventi vera vita cristiana rinnovata per tutti.



Cronaca



# INAUGURAZIONE ANNO ACCADEMICO

Alla presenza dell'Arcivescovo e della comunità scolastica al completo, si è celebrata il 12 dicembre 2000 l'inaugurazione dell'anno accademico del nostro Istituto. L'appuntamento annuale dell'inaugurazione è un momento di convivialità intellettuale che, al di là della sua significanza accademica, intende essere un evento di "visibilità" del nostro centro studi nel contesto ecclesiale, sociale e culturale della nostra Arcidiocesi.

Possiamo paragonare il momento dell'inaugurazione del nuovo anno accademico all'"Eccomi" che il nostro Istituto pronuncia dinanzi alla comunità diocesana per rispondere a quella ineludibile esigenza di diakonia culturale scritta nella vocazione stessa della Chiesa, chiamata a vivere nei confronti del mondo la fatica tanto esaltante quanto ardua di un dialogo cordiale e onesto, e per questo reciprocamente fecondo.

Quest'anno abbiamo preso a *pretesto* per il tema della prolusione la pubblicazione della dichiarazione *Dominus Iesus* della Congregazione della Dottrina della fede. Tale pretesto trova il suo orizzonte motivazionale in un nuovo *contesto* religioso e culturale che ci troviamo a vivere in questo trapasso epocale.

Possiamo affermare che quasi tutte le religioni si trovano ormai in ogni parte del mondo e quindi sono di casa anche nella nostra terra. La questione centrale che si pone allora alla riflessione teologica è: quali effetti ha il pluralismo religioso sul modo cristiano di comprendere Dio, Gesù Cristo, la Chiesa?

La riflessione teologica si trova oggi a un crocevia denso di perplessità e di sfide. Nel vivace dibattito contemporaneo sul rapporto tra il Cristianesimo e le altre religioni, si fa sempre più strada l'idea che tutte le religioni siano per i loro seguaci vie ugualmente valide di salvezza. Si tratta di una persuasione ormai diffusa non solo in ambienti teologici, ma anche in vasti settori dell'opinione pubbli-

ca cattolica e non, specialmente quella più influenzata dall'orientamento culturale oggi prevalente in Occidente, che si può definire con la parola *relativismo*.

In questa temperie culturale e teologica, la Dichiarazione *Dominus Iesus* è l'affermazione di alcune verità della dottrina cattolica in risposta alla critica moderna e post-moderna su tre diversi livelli: *filosofico, cristologico ed ecclesiologico*.

Sul piano *filosofico*, possiamo identificare due questioni principali a cui il documento vuole rispondere: è ancora valido parlare di una verità universale, e quindi di "convertire" gli altri alla verità? In secondo luogo, com'è possibile instaurare un dialogo con chi afferma di possedere già tutta la verità? In fin dei conti, il dialogo si riduce solo ad una giustapposizione di opinioni, oppure è un tentativo di scoprire la verità attraverso l'ascolto e lo scambio reciproco?

Nell'ambito *cristologico*, il punto centrale è Gesù Cristo. È lui l'unica Via per la Salvezza, o è solo una via tra le altre? È Gesù di Nazaret una teofania del Logos, le cui manifestazioni sono però molteplici e diverse? È il Cristianesimo la sola vera fede, o è solo una tra le altre religioni?

Infine, il documento si addentra nella dimensione *ecclesiologica*. È la Chiesa Cattolica la Chiesa di Cristo? Possiamo ancora rimanere saldi su tesi quali "*extra ecclesia nulla salus*"?

La parola dotta e appassionata del Prof. P. Salvatore Manna, Preside dell'Istituto Ecumenico "S. Nicola" di Bari e docente di Ecumenismo, ha offerto ai presenti risposte suadenti (si veda il testo della prolusione riportato nelle pagine di questa rivista) a questi interrogativi quanto mai attuali e urgenti per la nostra fede e ancor più per la nostra vita, al fine di fare esperienza della verità liberante e universale del messaggio di Cristo e poterci quindi dedicare totalmente.

# DISSERTAZIONI PER IL DIPLOMA IN SCIENZE RELIGIOSE

a cura di ANTONIO CIAULA<sup>1</sup>

ARBORE ANNA

## **LE PATOLOGIE NELL'ISTITUTO MATRIMONIALE - CAN. 1095, pp. 103,**

Relatore: prof. don Filippo Salvo, Difesa: 29 giugno 2000

Il lavoro approfondisce alcuni aspetti del canone 1095 riguardante l'incapacità a consentire al matrimonio a causa di uno stato o di uno sviluppo psicologico deficiente. È questo un canone nuovo, attuale e unico: tratta le cause psicologiche di nullità del matrimonio e costituisce una norma generale per la risposta vocazionale al matrimonio poiché il matrimonio è una vocazione divina a cui l'uomo e la donna rispondono tramite l'atto del consenso. Se il consenso è l'elemento fondamentale, la causa efficiente del matrimonio, tutta la disciplina canonica deve essere necessariamente tesa a salvaguardare il nucleo essenziale del consenso. Infatti le infermità mentali, i disturbi della mente che impediscono lo sviluppo e l'esercizio delle facoltà intellettive possono compromettere la realizzazione di un atto umano quale è il consenso matrimoniale.

Se il nubente non ha l'uso sufficiente della ragione e della volontà, né l'adeguata maturità di giudizio per discernere, comprendendo e volendo i diritti e i doveri essenziali della mutua donazione ed accettazione matrimoniale o è impossibilitato ad assumere gli obblighi coniugali essenziali, il consenso espresso non potrà che risultare difettoso ed insufficiente rispetto a quello richiesto dalla natura del matrimonio. Tale vizio del consenso determina la nullità del vincolo; il matrimonio è nullo; è nullo il sacramento.

DI LERNIA ROSANNA

## **IL CIELO SULLA TERRA: LA CONCEZIONE TEOLOGICO-LITURGICA DI DIONIGI L'AREOPAGITA, pp. 80, Relatore: prof. don Nicola Bux, Difesa: 28 giugno 2000**

Il lavoro nasce dal desiderio di approfondire l'azione liturgica del silenzio che, talvolta, non trova un felice riscontro nella pratica delle comunità cristiane.

Per cogliere il giusto significato del silenzio la tesi analizza alcune opere di Dionigi l'Areopagita, padre della Chiesa del V secolo, che hanno un notevole influsso nella scienza teologica e liturgica. Ci si sofferma, in particolare, su *la Teologia mistica*, trattato che, in poche pagine, sembra esprimere tutto il pensiero dell'autore sul tema. L'intento di Dionigi è quello di far giungere il proprio destinatario alla conoscenza e all'unione con Dio, per mezzo delle cose visibili.

Tra la teologia affermativa e quella negativa, è quest'ultima che permette, dopo aver eliminato il superfluo, di contemplare Dio nel silenzio.

La teologia di Dionigi trova la sua massima espressione nella liturgia, come esperienza vissuta con il divino. Il silenzio è lo spazio in cui l'uomo permette alla Parola di Dio di entrare nella propria vita. L'esperienza del "negativo" consiste nel perdersi per salvarsi. L'uomo ritrova se stesso quando ha riconosciuto la propria nullità davanti a Colui che tutto è. Allora il silenzio trova il suo pieno significato perché si è arricchito della Parola che si è incarnata nell'esistenza dell'uomo.

<sup>1</sup> Docente incaricato di Comunicazioni Sociali presso Istituto di Scienze Religiose di Trani.

FERGOLA ANNA TIZIANA

**IL CONCETTO ESCATOLOGICO NEI CATECHISMI DELLA CEI , pp. 106,**

Relatore: prof. don Tommaso Palmieri , Difesa: 28 giugno 2000

Il lavoro enuclea ed approfondisce temi, riferimenti e riflessioni che si riferiscono al concetto di escatologia presente nei catechismi della Conferenza episcopale Italiana dedicati alla vita cristiana dall'infanzia all'età adulta.

Il lavoro evidenzia l'importanza che l'escatologia e la catechesi rivestono *nella e per* la vita dei cristiani, i quali sono chiamati ad essere, in Cristo Gesù, il sale che dà sapore alla storia umana (cf. Mt 5,13) e la luce che risplende davanti all'umanità affinché tutta renda gloria a Dio (cf. Mt 5,16) e in Lui si compie. Ai cristiani dunque, l'esigenza e il compito di comprendere la grandezza del fine a cui è orientata tutta la vita umana.

Dalla comparazione delle affermazioni di tali testi catechistici sul compimento dell'umanità in Dio con quanto, di un così meraviglioso fine, è detto nella Sacra Scrittura, insegnato dal Magistero della Chiesa, prodotto dalla riflessione teologica e sostenuto da mirate catechesi papali quali quelle di Giovanni Paolo II, emerge una concezione dell'escatologia che ha i suoi capisaldi in una comprensione della vita eterna intesa come *éshata* e quindi come realtà ultime, mete conseguibili al termine di una esistenza terrena che l'uomo deve cercare di raggiungere con una opportuna condotta di vita. Ne consegue l'assenza, in un tale contesto escatologico, del vero futuro o *éshaton* dell'umanità, che è il Dio trino di Gesù Cristo il quale è vita e, per questo, certezza di eternità ed è per l'uomo salvezza non ancora compiuta ma già attuata nell'oggi della storia umana, luogo della presenza di Dio il quale è Regno di vita eterna.

MONGELLI ALESSIA

**SOGGETTIVITÀ E DRAMMATICITÀ DEL CRISTIANESIMO NEI DIARI DI SOEREN KIERKEGAARD, pp. 98,** Relatore: prof. Riccardo Losappio, Difesa: 11 febbraio 2000

Ciò che è fondamentale del pensiero kierkegaardiano è l'avversione al cristianesimo "stabilito" dalla chiesa danese, la cui fonte è nella persuasione che la comunità e il numero corrompono profondamente l'individuo: soltanto nella coscienza individuale si trova la radice prima del significato della vita, dell'angoscia e della disperazione che la contrassegna, nonché della salvezza per mezzo della fede. Infatti è proprio ai teologi che Kierkegaard chiede più fede con il continuo richiamo alla singolarità e all'imitazione del Cristo. Quella fede di ascoltare la Parola di Dio come Parola viva di giudizio e di salvezza, al fine di trattare con essa come si tratta con il Dio vivente. Cioè la fede di usare la propria scienza non per nascondersi al giudizio di Dio, ma perché egli risplenda più chiaramente e la luce di verità arda più fortemente e raggiunga le coscienze per spingerle dal disimpegno dell'ammirazione al coinvolgimento dell'imitazione di Cristo. Quindi Kierkegaard richiama i teologi ad una teologia credente che non esita a inquietare la stessa comunità cristiana perché non si appiattisca sul modello insignificante della "cristianità stabilita".

Questa, però, è una battaglia che egli conduce da solo, affinché dal dolore della sua stessa solitudine possano trovare conferma la miseria e il naufragio dell'uomo e l'assoluta trascendenza di Dio. Si può così concludere che Kierkegaard si presenta come il "nuovo Lutero" in quanto con le sue opere ha tentato di penetrare nell'anima dell'uomo fino a scuoterla dai convenzionalismi per farle comprendere il valore del vero Cristianesimo, cioè quello degli apostoli.

PASTANELLA LUCIA

**CHIESA ITALIANA E MEDIA TRA COMUNICAZIONE ISTITUZIONALE E NUOVA EVANGELIZZAZIONE, pp. 146, Relatore: prof. Antonio Ciaula, Difesa: 11 febbraio 2000**

Alla comunicazione istituzionale (CI) la *Communio et progressio* dedica i nn. 162-180 anche se non usa tale terminologia. L'accezione giuridico-gerarchica data al termine "istituzione", contrapposto anche a comunità, è tra le cause della poca fortuna del modello istituzionale dopo il Vaticano II. Il lavoro, in maniera originale, assume tale terminologia e la applica alla Chiesa italiana mentre nel Paese si approfondisce il tema della comunicazione pubblica (poi legge n. 150/2000). La CI viene inquadrata nello scenario della nuova evangelizzazione in un postmoderno frammentato ma omologato dai media i cui messaggi sono assorbiti in maniera inavvertita diventando opinione (c. 1). Temi e riferimenti teologico-magisteriali (fondamento trinitario della teologia della comunicazione e dell'immagine, ecclesiologia, nuova evangelizzazione, inculturazione) evidenziano, quindi la necessità di una strategia di comunicazione ecclesiale alla luce di *RM 37c* e dell'*Aetatis novae* (c. 2). Della comunicazione pubblica istituzionale in Italia si percorre il cammino legislativo e quello accademico (c. 3), ma anche quello della Chiesa italiana della quale si esamina la natura istituzionale dei siti internet ed il ruolo dell'Ufficio Comunicazioni Sociali (c. 4). Il campo della CI viene approfondito distinguendolo da altre presenze della Chiesa italiana nei media: quella educativa (c. 5), gestionale (c. 6), di evangelizzazione e di inculturazione della fede (c. 7). Se da tali campi la CI si distingue, in essi si deve anche invernare. Attraverso tale percorso la tesi evidenzia la necessità che la Chiesa italiana, in tutte le sue articolazioni (vescovi, portavoce, sacerdoti, catechisti), sia attenta ai modi di comunicare nella società postsociale, istituzionalmente animata da quella comunione che è alla base dell'ecclesiologia del Vaticano II. La tesi, nelle conclusioni, lumeggia alcune piste di approfondimento ed impegno perché la Chiesa non continui a trascurare l'areopago della comunicazione (*RM, 37c*).

RAGUSEO PASQUALE

**IL CONCETTO DI TESTIMONIANZA NEI DOCUMENTI DEL VATICANO II, pp. 121, Relatore: prof. Pasquale Barile, Difesa: 3 luglio 2000**

Lo scopo di questo lavoro è precisare il concetto della testimonianza nei documenti del Vaticano II assumendo, tra le diverse metodologie, quella del rilevamento tematico attraverso la raccolta degli elementi comuni che menzionano la testimonianza nei documenti conciliari. La difficoltà del lavoro è determinata dalla constatazione che il Concilio non definisce in modo esplicito il concetto di testimonianza nei suoi documenti, perché non ha l'intenzione di svolgere una teologia della testimonianza in modo organico e sistematico. Ciononostante la categoria della testimonianza che compare gradualmente da circa un secolo nel linguaggio teologico ed ecclesiale è uno dei temi privilegiati del Vaticano II ed ha un posto al centro della teologia fondamentale di oggi.

Alla luce del Concilio Vaticano II, la testimonianza di vita del popolo di Dio è la sacramentalizzazione della testimonianza di Cristo e il grande segno della rivelazione e della salvezza. Come Cristo è la epifania del Padre per gli uomini del suo tempo, la Chiesa deve essere la epifania di Cristo per gli uomini di oggi e di tutti i tempi. È in questa prospettiva che il Concilio ha sottolineato con insistenza l'importanza e la necessità della testimonianza della vita. Così il Vaticano II presenta la testimonianza della vita come dovere di tutto il popolo di Dio e come principio della vita cristiana.



RICCHIUTI ANGELA AURORA

**BAMBINI E MASS MEDIA. L'EDUCAZIONE ALL'IMMAGINE, MOMENTO FORMATIVO E DI PRE-EVANGELIZZAZIONE**, pp. 158, Relatore: prof. Antonio Ciaula, Difesa: 11.2.2000

Il lavoro si propone l'obiettivo di esaminare il rapporto esistente oggi fra bambini e mass-media, tanto usuale quanto spesso complicato e pericoloso. L'approccio primario è affidato alla scienza della comunicazione, senza, però, tralasciare l'aspetto psico-pedagogico, il giuridico-partecipativo e il teologico-magisteriale.

Affinché l'uso dei media possa dare un giusto apporto educativo nella formazione umana e cristiana del bambino, è necessaria una educazione all'uso di questi mezzi attraverso l'educazione all'immagine, tenendo anche conto che l'impegno profuso dalle diverse agenzie educative anche per il rispetto della legislazione è da considerarsi lodevole, ma, spesso, non efficace. La conoscenza del processo della comunicazione, ed in particolare dei suoi meccanismi, fa meglio capire i pericoli di un uso indiscriminato dei media soprattutto da parte dei bambini.

Giovanni Paolo II, per primo, considera positivamente i mass-media, non solo come cassa di risonanza, ma soprattutto come formatori di mentalità e quindi utili, se correttamente usati, alla inculturazione del messaggio evangelico (RM, 37c). Oggi, infatti, i mezzi di comunicazione di massa hanno prodotto un nuovo modo di vivere (cultura) e di comunicare (linguaggio), che interessa inevitabilmente anche la vita familiare. L'insegnare a leggere i media prima ancora di valutarli, significa far sviluppare nel bambino quella capacità critica che viene dal saper "leggere" – in maniera corretta ed inequivocabile - i messaggi offerti dai mezzi di comunicazione. Da ciò, deriva una quasi naturale opera di pre-evangelizzazione, in quanto opera di seria formazione umana.

Il lavoro si conclude con la constatazione che la necessità dell'educazione all'immagine per i bambini, non riguarda i bambini. Essa deve impegnare soprattutto gli educatori affinché sappiano loro per primi saper leggere i media ed abbiano gli strumenti per aiutare il bambino a crescere come soggetto libero, maturo e dotato di spirito critico e, allo stesso tempo, anche come buon cristiano.

# VANGELO E INTERNET A CONFRONTO

## Due significativi incontri sul cyberspazio con la partecipazione di Don Franco MAZZA

Il 25 e il 26 gennaio 2001, rispettivamente a Trani, presso la Sala Conferenze della Biblioteca Diocesana, e a Barletta, presso l'Aula multimediale dell'Ipsia "Archimede", hanno avuto luogo due incontri dedicati ad internet. L'iniziativa è stata promossa dalla *Commissione diocesana cultura e comunicazioni sociali* e dall'*Istituto di Scienze Religiose* in occasione della Festa di S. Francesco di Sales, Patrono dei giornalisti e degli operatori dei mezzi della comunicazione sociale.

Racchiusi nel titolo, senza dubbio emblematico, "*www.chiesa\_in\_rete*", i due incontri – che in diocesi di certo avranno un seguito sia sul piano della riflessione e sia su quello più concreto – sono il risultato dell'incrociarsi e dell'armonizzarsi di tre elementi: 1) l'impulso dato ad internet in termini culturali, pastorali ed applicativi dall'*Ufficio Cei per le comunicazioni sociali*, dal *Servizio nazionale per il progetto culturale* e dal *Servizio informatico della CEI*; 2) il conseguente impegno, su scale diocesane assunto dalla *Commissione cultura e comunicazioni sociali*; 3) la sensibilità e l'apertura mostrati verso l'ambito delle comunicazioni sociali da S.E. Mons. Giovan Battista Pichierri, ma anche da componenti gli organismi centrali della curia, che, ciascuno secondo la propria competenza, pur svolgono un ruolo decisionale e promozionale.

Regista dei due momenti di studio e riflessione – il primo rivolto ai giornalisti, agli operatori del settore, agli studenti dell'*Istituto di Scienze Religiose*, il secondo al clero, ai religiosi e alle religiose – è stato Don Franco Mazza, Vicedirettore dell'*Ufficio nazionale comunicazioni sociali*, che ha svolto due relazioni: *Il cyberspazio, nuova frontiera della pastorale della Chiesa?* (25/01), *Internet e la nuova evangelizzazione* (26/01).

La *rete delle reti* è una realtà ineludibile. In essa è veicolato un mondo, il *cyberspazio* appunto, capace di cambiare la fisionomia e le dinamiche della comunicazione. Ambito pastorale tra altri ambiti

pastorali, con un proprio linguaggio e una propria struttura, tale mondo richiede la presenza delle comunità cristiane sempre per essere fedeli alla missione di comunicare il Vangelo.

Nell'intento di trovare un'immagine per raccontare questo vasto spazio che scorre nei fili del telefono, potrebbe essere utile quella della grande città, la megalopoli: in essa posso trovarvi di tutto, posso arricchirmi culturalmente, posso impegnarmi per una causa, posso anche dannarmi. Ma potrebbe andarne bene un'altra, quella della superficie del mare, utilizzata nel passato per spiegare il conscio e l'inconscio di freudiana memoria: tutto ciò che è sopra il mare è il mondo reale, quello sperimentato nella vita ordinaria; ma, sotto quella superficie, si nasconde un altro universo, un'altra dimensione, con i suoi chiari e oscuri, i suoi colori, le sue vetrine, le sue case, con le rotte sicure per la navigazione, ma anche con tante trappole per chi vi si avventuri; un mondo virtuale, costruito, ma non per questo meno degno di attenzione e di presenza cristiana.

Dal secondo incontro – che, in apertura, ha registrato il saluto da Roma, in videoconferenza, di Don Claudio Giuliodori, Direttore dell'*Ufficio nazionale comunicazioni sociali*, e del Prof. Nunzio de Vanna, Dirigente scolastico della scuola ospitante – è emerso che le comunità ecclesiali possono trarre numerosi benefici dalle applicazioni di internet, in particolare, e dalla multimedialità in generale. Le conclusioni sono toccate a Mons. Giovan Battista Pichierri, il quale ha affermato che l'impegno della diocesi nel campo delle comunicazioni sociali deve continuare e deve rimare sempre desto, annunciando che, a breve, la Chiesa di S. Antonio in Barletta, sarebbe stata destinata a divenire centro culturale multimediale sulla scia di quanto indicato dai documenti Cei sulle sale della comunità.

**Riccardo Losappio**

# GRAZIE, PROFESSOR BLASUCCI

“Se i libri non vanno utilizzati, sono un ingombrante inutile soprammobile” – così si esprimeva il Prof. Blasucci<sup>1</sup> ai suoi familiari. E questi, con grande sensibilità, conoscendo l’attaccamento del Professore all’Istituto di Scienze Religiose di Trani, di cui fu docente di Filosofia teoretica fin dalla istituzione, hanno disposto di donare l’intera biblioteca personale, che consta di circa cinquemila volumi, alla Biblioteca dello stesso Istituto di Scienze Religiose.

In questa sede reputo utile, più che una ricostruzione cronologica delle molteplici attività del Professor Savino Blasucci, un suo breve profilo di laico cattolico, avvalorato in parte da una sua ultima pubblicazione, *Pensieri*, che considero autobiografica.

Non è facile tratteggiare la sua figura: sia per quella “discrezione... che è virtù fondamentale dell’uomo riservato” – come egli scrive – per cui la parola, anche se designa colui che in essa si esprime e ciò che per mezzo di essa egli si manifesta, col riserbo riesce ancora meno a cogliere l’infinita dello spirito; sia per l’impossibilità di scrutare le profondità della sua anima “assetata di divino” alla ricerca sempre più profonda del Dio di Gesù Cristo nel quale egli credette.

La sua, comunque, non fu una spiritualità che si fa parola, ma una vocazione al servizio della promozione culturale, a riscattare valori umani per richiamare il valore Assoluto e ricordare che il cristiano, rifatto in Cristo a immagine e somiglianza di Dio, diventa soggetto attivo della storia.

Dei due registri disponibili, quello scientifico della ricerca e quello divulgativo rigoroso, egli scelse il secondo, più consono alla sua natura di studioso e di educatore, più incisivo per comunicare la percezione che e gli ebbe del suo essere cristiano: collaborare alla trasformazione del mondo per renderlo più rispondente al progetto originario del suo Creatore. Forse lo fece con una eccedenza di retorica e di presunzione intellettuale quasi a volere forzare l’accoglienza delle sue prospettive spirituali, giustifica-

to però dal bisogno che egli senti di esprimere la fede, ripensata alla luce delle scienze umane filosofiche in particolare, con tutte le risorse di pensiero, per sfociare poi in un inserimento progressivo nella storia e costruire una convivenza umana che renda possibile a ogni uomo la propria realizzazione. In questo compito – era sua ferma convinzione – l’uomo non può non aprirsi a Dio riconoscendo i propri limiti e trovare in Cristo la forza necessaria.

La vita del Professor Blasucci non fu in discordanza col Vangelo per certi contrasti che gli si possono attribuire. Egli, piuttosto, subì la contraddizione degli intellettuali del suo tempo tra autonomia e teonomia del sapere: il primo come prodotto di ragione, il secondo come assunzione dei contenuti oggettivi della legge di Dio. Nella sua vita mai rinunciò alla libertà di uomo, mai pensò di raggiungere in qualche modo Dio nella fede senza l’aiuto della Sua grazia, pur persuaso che la via passa per la paziente ricerca razionale. Il mistero di Dio, per il Prof. Blasucci, è ciò a cui aspiriamo con tutte le nostre forze, ma che possiamo conoscere solo per analogia. Si può accettare – egli sosteneva – la ragionevolezza della fede, si può perfino capire il dovere di credere, ma la conoscenza di Dio nella sua singolarità appartiene al grado di conoscenza di Dio e per parteciparvi l’uomo ha bisogno di una elevazione dello spirito umano la quale ci è data in dono. Con questo dono-grazia Dio porta a compimento la progettualità e l’autotrascendenza umana.

Egli incarnò l’ideale cristiano antico e sempre attuale: solidale in tutto con gli uomini, fedele in tutto a Dio. Dunque coscienza critica del mondo. Lo dimostrò in tutte le occasioni che gli si presentarono nei campi più diversi con quella sua naturaleconcertante semplicità, che è rettitudine di cuore

<sup>1</sup> Il prof. Savino Blasucci nacque a Palazzo San Gervasio il 3-5-1913, visse e morì a Trani il 5-3-1993 (*ndr*).

la quale produce sincerità di linguaggio e incapacità di male. È il farsi "piccolo" del Vangelo al quale il Padre rivela i suoi segreti, che nasconde ai "sapienti", nel segreto della umiltà intellettuale, nel segreto dell'impegno del mondo.

Spirito appassionato tendente a valersi della potenza di forti tensioni, che a volte lo inclinarono ad affermare con eccesso il proprio "io", in lui fu forte l'amore del bene che egli fece suo e tradusse in amore del vero, consapevole che volere il bene vuol dire rispettare responsabilmente le cose nel loro giusto ordine e grado per quanto è concretamente (e non astrattamente) possibile. Questo spiega il suo ottimismo, la sua serenità di fronte a persone e situazioni, le sue risposte alle provocazioni della storia in libertà di giudizio ispirato al Vangelo e senza prevaricazioni.

Fiducioso nella forza della verità e sorretto dalla fede, gli veniva spontaneo proiettarsi nel futuro escatologico e riflettere a cuore aperto sul presente della storia per individuarne i germi del regno di Dio. Le sue intuizioni, per esempio, nell'ambito del nostro Istituto dove ebbi con lui una maggiore frequentazione fin dal 1976, furono anticipatrici di quel livello didattico e formativo tuttora vigente accompagnato da una adeguata attività di ricerca e produzione scientifica. Tutto questo lo esprime soprattutto nelle aule scolastiche francescanamente: mettendo in risalto la bontà del creato, nonostante il male nel mondo, e la gratuità dei doni di Dio che consentono la vera realizzazione umana nella fratellanza universale; stimolando gli allievi a saperla vedere presente in tutte le creature e con esse lodare e ringraziare Dio Padre. Come nel *Cantico* di Francesco dove il sole, il vento, il fuoco, l'acqua fraternizzano con l'uomo perché la loro vera natura è quella di significare i rapporti invisibili tra il Creatore e la sua creatura prediletta, per cui le creature costituiscono un misterioso libro che solo la fede sa leggere, sono il segno di una presenza che rinvia ad altro. È in questa proiezione simbolica che il Prof. Blasucci scopre il senso ultimo delle cose. Così che per lui la ragione umana non ha una vera e propria autosufficienza in quanto, nella sua collocazione epistemologica, viene dopo la fede. La ragione diventa strumento della fede in cerca della compren-

sione di sé illuminata interiormente dal Verbo di Dio, Parola rivelata e soggettivamente compresa per l'azione dello Spirito divino.

L'"apprendistato" avviato negli anni dell'infanzia e della prima giovinezza dall'ambiente familiare, col passare degli anni, diventò statuto del suo progetto di vita avendo trovato anche terreno fertile nell'innata capacità intuitiva ottimistica, e quindi simpatia per il nuovo che avanza, radicata però alla sua robusta formazione umana e cristiana che lo portarono d'istinto alle esigenze di fedeltà alla tradizione.

Il rapporto pedagogico coi giovani si basò su un principio: "educare alla libertà in un clima di libertà" fino ad "una forma di autogestione" che li porta alla "responsabilità", sempre guidata, però, da tutti coloro che hanno il compito dell'educazione, dalla famiglia alle comunità politiche ed ecclesiali. Pertanto l'approccio educativo poggiava sulla personalizzazione: tutti i suoi studenti venivano accolti, trattati, guidati nella loro individualità. Ciò comportava l'accettazione di ciascuno con il proprio bagaglio culturale e relativi limiti e qualità. Di qui la stima e la comprensione per ognuno: incoraggiando, sorreggendo nelle difficoltà, stimolando alla ripresa, fornendo di persona occasioni e strumenti. Era convinto che l'intelligenza può essere educata e portata a una sua maturità, avviando così quel processo di miglioramento che, dalla fantasia infantile al contributo del progresso della scienza della tecnica e dell'arte, porta in ogni campo dell'attività umana a esprimere valori, anche e soprattutto cristiani, lungo un cammino sapienziale che conduce alla conoscenza delle cose nelle loro cause supreme.

La lezione di pensiero e di vita che ci viene dal Prof. Balsucci, educatore attento, intellettuale onesto, cristiano inflessibile, maestro di quella sana laicità che è pienezza di ecclesialità, ora è affidata a noi. Raccoglierla in umiltà per tradurla nell'oggi della nostra vita mi sembra il modo più serio di farne memoria, al di là del segno tangibile della donazione libraria, e per ringraziarlo della sua testimonianza cristiana con tanta semplicità affermata.

*L'Istituto è profondamente grato alla Famiglia Blasucci per avere interpretato, con la Donazione, il desiderio del Congiunto onde additare alle giovani generazioni di studenti un uomo di fede, legato in modo esemplare al suo compito di fedele laico cristiano.*

<sup>2</sup> Docente di Teologia fondamentale, già Direttore dell'ISR di Trani.

“ Che cosa è  
l'uomo perché  
te ne ricordi  
e il figlio  
dell'uomo  
perché  
te ne curi?  
Eppure  
l'hai fatto  
poco meno  
degli angeli,  
di gloria e  
di onore  
lo hai coronato.

(Sal 8,5-6)

Molte sono  
le cose mirabili,  
ma nessuna è  
più mirabile  
dell'uomo.

(Sofocle, Antigone)

”

ARCIDIOCESI di  
TRANI-BARLETTA-BISCEGLIE e Nazareth  
ISTITUTO DI SCIENZE RELIGIOSE "S. NICOLA IL PELLEGRINO"  
COMMISSIONE DIOCESANA PER LA PASTORALE  
DELLA CULTURA E DELLE COMUNICAZIONI SOCIALI



Prima edizione

senza mai disperare della verità!

Insieme a cercare, senza mai rinunciare,

“La convivialità delle differenze prenderà  
il posto delle chiusure a riccio nelle proprie  
rassicuranti identità”

(don Torino Bella)

“L'uomo è misura  
di tutte le cose”

(Protagora)

Trani - Marzo 2001



## Convivio delle differenze

Riteniamo che questa iniziativa sia decisiva per costruire una nuova forma di dialogo prezioso per credenti e non. Dal momento che in ciascuno di noi – come sottolinea il Card. Martini – abita “un non credente e un credente che si parlano dentro”, siamo persuasi che nell’intimo di ognuno cova il desiderio di un dialogo interiore sulle ragioni fondamentali del vivere e del credere.

La metodologia che proponiamo è una esercitazione dell’intelligenza e del cuore senza difese, con radicale onestà, un parlarsi “convivialmente” che coinvolge chi ascolta, avvertendo tutti la necessità di un’umile ricerca, di un annuncio essenziale, di un nuovo linguaggio, di riscoprire le ragioni ultime dell’esistenza.

Nella misura in cui ci rendiamo trasparenti alla nostra coscienza sapremo essere fino in fondo liberi nella comunicazione. Questo metodo implica alcune condizioni irrinunciabili: la volontà sincera di confrontarsi, l’accoglienza umile e benevola di ciascuno verso l’altro.

Come primo itinerario di riflessione abbiamo voluto puntare l’obiettivo sull’uomo e abbiamo invitato testimoni, conosciuti e apprezzati, espressione di quel credente e non credente che in noi sinceramente si interrogano a vicenda e che rimandano continuamente domande pungenti l’uno all’altro. Questi testimoni hanno accettato di partecipare, attraverso la forma espressiva dell’incontro-dibattito, condividendo lo stile della proposta: meno accademica e più “conviviale” e sapienziale, senza per nulla rinunciare all’infaticabile controllo della ragione.

In questa profonda crisi della transizione e in questo crepuscolo delle certezze, all’inizio di un nuovo millennio, il “convivio delle differenze” apre una stagione di dialogo nuovo e fecondo nella nostra Chiesa locale e ci conduca a leggere con occhi di speranza lo scenario su cui si affollano le nuove culture.

Il Direttore dell'Istituto Scienze Religiose  
**Sac. Prof. Domenico Marrone**

e  
Il Direttore della Commissione Diocesana  
per la Pastorale della Cultura delle Comunicazioni Sociali  
**Diac. Prof. Riccardo Losappio**

## Incontri-dibattito in Programma

**Venerdì 2 marzo - ore 20.00**

### ZOOM SULL'UOMO Umanesimi a confronto

**Intervengono:** Prof. Armido Rizzi  
Teologo - Fiesole

Prof. Enzo Persichella  
Sociologo - Docente Università di Bari

**Martedì 13 marzo - ore 20.00**

### NEL LABIRINTO UOMO Viaggio introspettivo

**Intervengono:** Prof. Costantino Esposito  
Filosofo - Docente Università di Bari

Prof. ssa Silvia Godelli  
Psicologa - Docente Università di Bari

**Mercoledì 21 marzo - ore 20.00**

### IL FUTURO DELL'UOMO La rivoluzione biologica tra possibilità e responsabilità

**Aspiranti ospiti:** Prof. Dott. Filippo Boscia  
Direttore Clinica di Ostetricia e Ginecologia  
Azienda Ospedaliera "Di Venere e Giovanni XXIII"  
Docente Università di Bari

Prof. Dott. Vittorio Delfino Pesce  
Antropologo - Docente Università di Bari

Gli incontri saranno presieduti dall'Arcivescovo  
**S.E. Mons. Giovan Battista Pichierri**  
e si terranno presso  
l'Aula Magna del nuovo Museo Diocesano  
in Piazza Duomo, 1 - Trani

La S. V. è invitata

**"L'uomo è misura  
di tutte le cose"**



# Recensioni





*Simone Weil. La ragionevole follia*

Prospettiva Persona 1, Edigrafital, Teramo, dicembre 2000, pp. 174, cm 17 x 24

Se ci domandassimo perché in questi anni l'interesse per S. Weil - con la relativa pubblicistica - è aumentato costantemente senza conoscere crisi, ciascuno potrebbe dare una risposta motivata, forzando le interpretazioni da una parte o dall'altra: marxista e antimarxista, credente e atea, combattente e pacifista, mistica e machiavellica. Si concorda però nel riconoscere il dono singolare che ebbe questa donna dotata di "passione pensante" di esprimere in maniera convincente la "sete di verità" che marchia ogni essere umano che viene al mondo.

È ciò da cui parte Paolo Farina nel libro che presentiamo, focalizzando la sua attenzione sulla radicale esigenza di S. Weil di spendere se stessa, senza risparmio, per ciò che solo vale la pena di essere ricercato, rifiutando di accontentarsi delle mezze misure, di riposare sulle certezze acquisite, accettando pseudo-consolazioni comprate ai saldi.

La vigile attesa (*upomené*) di Simone ricorda la figura del "servo vigile" del Vangelo, la cui vita è tutta orientata al ritorno del padrone. Può apparire paradossale, e forse anche ridicolo, che il servo resti in piedi per un tempo interminabile, ad attendere un cenno dal padrone, ma egli non può fare altrimenti, perché il suo stare al mondo ha senso solo in quell'attesa. Lunga o breve che sia una vita, importante o insignificante che sia agli occhi del mondo, piccola o grande che sia l'intelligenza, conta solo la direzione dello sguardo.

La Weil, disinteressata sin dall'adolescenza alle dimostrazioni razionali dell'esistenza di Dio, ha gridato con la sua vita l'impossibilità di affidarsi agli "dei falsi e bugiardi" e la fedeltà a quel qualcuno che le pareva l'unico meritevole di affidamento. Pur essendo rigorosamente educata alla logica matematica e scientifica (il fratello André, com'è noto, è una grande matematico), si convince che il mondo è una grande metafora che annuncia il senso translogico di tutto ciò che appare, luogo e via per l'incontro decisivo: "Questo universo è una trappola

per catturare le anime e riconsegnarle con il loro consenso a Dio".

Il bisogno di Dio è come quello dei bimbi che gridano la loro fame pur senza sapere se esiste effettivamente il nutrimento adeguato. I neonati ottengono il latte indipendentemente dalla loro intelligenza, dallo sforzo muscolare, dall'esercizio della volontà o dalla capacità di programmare le azioni secondo la logica del rapporto mezzi-fini. La verità, il bene, il buono non possono essere prodotti umani. Non si raggiunge la verità catturandola nelle definizioni, nei programmi, nei concetti, nelle formule di propaganda o di catechismo. Non la si può prendere come un "uccello alla pania" (per dirla con Hegel). Parimenti l'azione sensata non è un'azione programmata, diretta alla conquista, ma "un'azione non agente".

Il pensare e l'agire dell'uomo restano impastati di contraddizioni ineliminabili, che non tollerano di essere semplificate per acquietare temporaneamente la sete, a meno che non ci si accontenti di prodotti mediocri, di soluzioni che sono in realtà falsificazioni. Niente giustifica la rinuncia a guardare in faccia la realtà nella sua crudezza, a soffrire le contraddizioni nella loro insolubilità. Le contraddizioni appianate sono solo cancellate.

Farina mostra che, per S. Weil, dalla crisi adolescenziale in poi, la stessa attesa acquista valore di verità. Seguendo gli ardui sentieri interrotti delle intuizioni weiliane, si viene condotti ad assumere la sua stessa disposizione alla probità, la stessa predilezione per la verità nuda e cruda, scarnificata da fronzoli e imbellettamenti che vorrebbero renderla appetibile. Forse per questo S. Weil non riesce ancora ad entrare nel contemporaneo mercato del prestigio culturale, a ricevere il meritato riconoscimento dalle accademie, ad essere inserita nei manuali delle scuole superiori e delle università per quegli studenti che si avvantaggerebbero senza dubbio di un nutrimento sostanziale dell'intelligen-

za e della spiritualità. La sua maniera di ragionare per assurdo, di prediligere la contraddizione, i paradossi, le aporie irriducibili è una costante che pur continuando ad attirare molti, disorienta i più, fa a pugni con le verità delle ideologie e con la non verità della superficie massmediale. Accettando la sospensione delle contraddizioni, anche riguardo ai grandi temi quali Dio esiste-Dio non esiste, bene-male, non si hanno garanzie di riuscita, ma è certo che si evita la menzogna.

Per restare fedeli alla logica dell'assurdo, occorre attrezzarsi di pazienza e di umiltà, procedere senza fretta e senza scorciatoie, restare inchiodati alla croce delle contraddizioni, continuando a sperare, attendere e amare. Il bisogno di assoluto non resta inappagato all'infinito. Sarebbe una beffa sadica. L'umile ricerca, l'insistente bussare, anche importuno, fanno da calamita al dono che discende dall'alto e non può essere confuso con le sintesi e le ricette risolutorie. Meglio restare fermi, attenti, sorbendo il dolore sino in fondo, fissarlo a lungo "finché la luce sgorgi".

Niente nella Weil è dato per scontato, niente è retorica, *flatus vocis*; ogni frammento di verità deve essere pagato a caro prezzo, passare dalla teoria alla prassi e dall'esperienza alla testa e al cuore. Il lettore che vuole seguirla, da qualunque punto parta, viene condotto per sentieri di alta montagna, con tutto il *tremendum* del distacco dall'*ubi consistam*, della perdita di stabilità, ma anche con tutto l'incanto delle insospettate e meravigliose vedute d'alta quota. Le croci che inchiodano l'intelligenza e sono garanzia di autenticità. Non vale fuggire: è grazie all'accettazione della realtà e alle relative esperienze di dolore che matura il disincanto e avanzano le vere conquiste.

Il lavoro di Farina non cade nelle trappole di quei commentatori che interpretano il pensiero di S. Weil come espressione del supposto gusto masochista del dolore, di irrisolti problemi psicanalitici sfocianti nell'anoressia. Il nostro autore vi vede piuttosto un invito ad uno stile di vita nutrito di probità e coerenza, capace di rifiutare di accontentarsi della superficie lucente delle cose, di rapporti interpersonali labili e insoddisfacenti, di un Dio ridotto al consumo del sacro.

Farina ha il merito di indicare ai lettori il lato positivo del travaglio weiliano, quando esso raggiunge la verità che prende figura di persona. La sua attenta ricerca sfocia, infatti, nella filosofia dell'incontro fondamentale, quello che riempie di senso

la vita, a cui l'esperienza, la filosofia e il cosmo fanno da piedistallo.

A giudizio dell'autore, questa "teoria dell'incontro" si rivela e realizza progressivamente nella vita e nel pensiero di Simone Weil: dalla crisi adolescenziale, nata dalla convinzione di non poter entrare a far parte del "regno della verità", alla prima formazione filosofica, alle esperienze di lavoro manuale, prima nei campi e poi in fabbrica, alla militanza sindacale e bolscevica e al superamento delle medesime, così come al passaggio da un pacifismo convinto all'esperienza nella guerra di Spagna o in "France libre".

Una evoluzione lunga e, in apparenza, tortuosa che, secondo Farina, trova la chiave di volta nell'esperienza religiosa, anche questa articolata in fasi successive. Di qui la scelta dell'autore di privilegiare scritti weiliani, quali quelli sulle intuizioni precristiane dell'antica Grecia, che non sempre hanno avuto dagli esperti una attenzione analoga a quella prestata agli scritti politici; o ancora la volontà di analizzare una questione, quale quella della controversa adesione alla Chiesa Cattolica, che ancora oggi si presta a letture contrastanti.

L'interpretazione ultima che Farina trae dal suo viaggio tra gli scritti weiliani è, del resto, evidente già dal titolo che egli sceglie per la sua opera. Nella contraddizione tra "ragionevolezza" e "follia" si vuole quasi indicare la traccia da seguire per tentare di penetrare nell'universo weiliano. Una indicazione che tuttavia si completa solo nella sintesi ultima: l'amore. In questa categoria, a giudizio di Farina, la chiave del mistero; qui, sia pure a tentoni e balbettando, occorre scavare per poter dire e capire qualcosa di più su Simone Weil. È con la Weil mistica che occorre fare i conti, se si vogliono comprendere tutte le "altre Weil", tutte le esperienze che precedono quella della fede. Perché Weil è stata una donna posseduta dalla fede ed in qualche modo ella è stata la "santa dei senza Chiesa", la santa di tutti coloro che sono rimasti sulla "soglia" e, per ragioni storiche o personali, non sono riusciti a varcarla, se non in un modo che sfugge all'umana valutazione. Parlare di "santità" per Simone Weil può sembrare blasfemo per chi non conosce in profondità la vita di questa donna singolare, o ridicolo per chi ritiene che la "vera Weil" sia quella interamente dedicata a questioni politiche o sindacali. L'autore, tuttavia, può vantare di essere in buona compagnia, se già Paolo VI, ignaro del battesimo ricevuto da Weil in punto di morte, si doleva per que-

sta ragione di non poterla canonizzare. Per di più l'autore è convinto che sia proprio nell'esperienza mistica di Weil una delle ragioni di fondo dell'attualità del suo pensiero e della sua esistenza e del sempre crescente interesse che essi continuano a suscitare. Le pagine di Farina costituiscono così un invito ed un aiuto ad accostare il pensiero e la vita di S.Weil come un'esperienza eccezionale dell'incontro con Dio, incontro avvenuto a dispetto di una situazione di partenza, familiare e personale, storica e sociale, del tutto ostile alla dimensione religiosa.

Infine, questo testo di Farina conferma la Weil, con la sua "passione pensante", come un'autrice chiave della cultura postmoderna. Non ne riduce l'angoscia, ma nello stesso tempo la oltrepassa. Consegna al lettore, in modo disarmato e disarmante, un "pensiero della soglia", sempre ai confini tra dentro e fuori, senza artifici, magmatico. Di là dal disincanto nichilista, tuttavia, la Weil conduce inavvertitamente il lettore oltre il postmoderno, attraversando e illuminando l'apparente non senso della vita e ponendosi tra le testimonianze più autentiche dell'Assoluto.

In questo studio l'autore ci consegna, dunque, un pensiero del "tra": tra laicità e religiosità, tra marxismo e misticismo, tra mondo occidentale e orientale, tra passato e futuro... e chi più ne ha più ne metta. Lo fa in modo che la parola ultima resti all'Amore, "armonia della lacerazione in Dio". Ciascuno potrà trovare nei puntuali e numerosi rimandi, nei problemi sollevati e nell'abbondanza dei passi riportati, la "sua" Weil, quella che entra nell'anima e vi pone dimora stabile, con la capacità che hanno gli spiriti eccellenti di cambiarti il modo di pensare e guardare il mondo.

Il libro di Farina può essere di grande aiuto a quei lettori che vogliono approfondire il percorso interiore della Weil, disposti come lei ad infrangere le certezze, sia pure quelle più accattivanti dal punto di vista intellettuale e spirituale. Si troveranno forse meno soli nel combattere i cattivi maestri, i falsi richiami del prestigio, le illusioni della verità, ma senza perdere l'orientamento fondamentale della vita.

***Attilio Danese e Giulia Paola Di Nicola***

MARRONE DOMENICO

*Don Tonino Bello e il suo messaggio.  
Linee portanti di un magistero profetico*

San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), gennaio 2001, pp. 240, cm 15 x 23. € 32.000

In tutto l'arco della sua vita don Tonino Bello non ha mai inteso scrivere un libro in cui si esprimesse in maniera compiuta e completa il proprio pensiero, in cui risaltassero le scelte e il senso di un certo orientamento personale, ministeriale, pastorale. Mentre era ancora in vita taluni editori attenti cominciarono a raccogliere sotto forma di libro alcuni interventi scritti in occasione di incontri, convegni e situazioni particolari. Avvenne così che le lettere indirizzate ad alcuni personaggi reali ripescati spesso dal fondo della classifica sociale, divenissero un monito per la comunità cristiana, un modello d'azione per molti che pure condividono la stessa traiettoria. Il successo editoriale di quegli scritti ha fatto in modo che anche dopo la prematura scomparsa di don Tonino, si continuasse a pubblicare materiale inedito o già stampato sotto altri titoli ed in altre forme...

In questo senso il testo di Domenico Marrone rappresenta una novità sostanziale in quanto nella maniera più assoluta non punta a ripubblicare materiali usciti dalla penna di don Tonino Bello, quanto piuttosto a valorizzare i contenuti e le metodologie della sua prassi pastorale, a cogliere le linee d'orientamento del suo messaggio e a intravedere la filigrana che sostiene i diversi interventi dell'indimenticato profeta di pace.

Pur trattandosi di uno studio articolato e ponderoso condotto con rigore scientifico, Marrone riesce a rendere molto scorrevole la lettura facendo leva soprattutto sui punti più stringentemente avvincenti della vicenda umana, ecclesiale e storica di don Tonino. Un chiaro esempio che risponde peraltro ad una scelta precisa è l'aver inserito un profilo biografico che, delineando il percorso di vita di don Tonino, ne lascia intravedere gli ambienti di vita, le scelte e la cultura presso cui ha nutrito tutto ciò che sarebbe sfociato nel fiume in piena del suo decennio molfettese e della sua presidenza della sezione italiana di Pax Christi.

Se, come sottolinea anche Marrone, "Il suo stile apostolico e il suo magistero fanno di lui una delle figure di rilievo dell'episcopato italiano degli ultimi anni" e ancora: "si presenta ricco di risvolti originali e vivace nelle sue molteplici espressioni", possiamo farne emergere i tratti della profezia solo attraverso una rigorosa ricerca che prenda in esame non solo gli scritti, ma anche il tratto umano, gli interventi magisteriali, le sensibilità che rivela nell'incontro dell'altro, l'originalità di alcuni dei contenuti proposti, ma anche la freschezza e la poetica del suo linguaggio. Marrone riesce a rendere bene la complessità di questi elementi e ad armonizzarli individuandone alcune chiavi di lettura, alcune fonti di pensiero... insomma il filo logico, morale, spirituale delle sue scelte e delle sue azioni.

Don Tonino vive i primissimi anni del suo presbiterato mentre si sta svolgendo il Concilio ed entro certi limiti vi prende persino parte, ma è interessante comprendere quanto anche negli anni della sua formazione avesse anticipato e auspicato i cambiamenti nella Chiesa che sarebbero stati poi definiti dal Concilio Vaticano II. In quell'evento - profezia dello Spirito - Marrone ritrova una delle linee guida della personalità di don Tonino.

A distanza di molti anni, quando era ormai vescovo a Molfetta, con tonalità liriche e intento pastorale, continuerà a ritornare su alcuni punti essenziali quali il rapporto della Chiesa con il mondo, la nuova ecclesiologia affermatasi nell'assise conciliare, i temi della pace e della povertà... Sono alcune delle istanze che nel nostro testo vengono inserite tra le prospettive antropologiche e le istanze teologiche. Infatti mi sembra che un altro dei meriti del lavoro del Marrone stia nell'essere riuscito a far emergere un alto profilo di riflessione nell'opera di don Tonino Bello che generalmente viene menzionato soprattutto per la sua prassi. Insomma diremo che l'apertura del palazzo episcopale ad ospitare marocchini, sfrattati, immigrati albanesi... si fon-

dava in una riflessione di altissima dignità teologica; che l'incontro con gli ultimi non era un semplice pio esercizio di un'esorbitanza di azione pastorale ma bagnava le sue radici in una concezione antropologica fermamente ancorata alla Parola di Dio; il coraggio di certe prese di posizione a favore dell'accoglienza senza riserve era radicato in un credo profondo nella 'Ecclesia de Trinitate' che "sa riflettere tra gli uomini il volto di un Dio 'simpatico'"; che la 'Chiesa del grembiule' non era una trovata scenica ad effetto, ma la conseguenza logica che desse vita quasi ad una nuova sacramentaria a partire dai gesti solenni e significativi del Maestro.

Il testo che Marrone ci presenta pone il rigore della ricerca teologica a servizio di questo fine: farci cogliere l'unitarietà dell'azione pastorale del vescovo di Molfetta; ci dà conto della coerenza delle scelte ideali di un pastore che non glissa la riflessione teologica; rende ragione della radicalità evangelica di un cristiano che sa farsi provocare dalla Parola e illumina alla luce della più autentica spiritualità cristiana la filigrana che dà qualità al suo agire.

Nella proposta di Domenico Marrone, trovo molto interessante il ricorso alle categorie della Teologia della Liberazione. Una chiave di ricerca carica di prospettive potrebbe consistere proprio nel verificare la capacità che don Tonino ha avuto di tradurre e sviluppare nel meridione d'Italia una Teologia dell'America Latina germinata tra le comunità di base di quel continente e radicata in quel contesto storico-culturale.

L'ultimo capitolo del libro prende in esame "l'orizzonte assiologico del messaggio morale di Bello" individuando nella "logica delle Beatitudini" l'orizzonte globale in cui si situano soprattutto le proposte di riflessione, di prassi, di provocazione, di annuncio e di denuncia assunte pienamente nel suo stesso ministero episcopale e mai inteso come una sorta di "optional" lezioso che corrispondesse alle sue particolari sensibilità. Egli arriverà a dichiarare la Pace come l'unico annuncio del cristiano, riconoscendo nella categoria della Pace il tema portante del Vangelo del Regno e il mandato conferito dal Signore ai dodici inviati in missione. Tutto questo senza disdegnare di tradurre in proposta politica e sociale queste istanze perché penetrino il tessuto della vita umana ordinaria fino a renderlo terreno essenzialmente permeato di Vangelo.

Alla fine Marrone individua tre emergenze etiche che rendono originale e fecondo di orizzonti nuovi la proposta di don Tonino Bello. Meriterebbero qui un approfondimento che lo spazio non ci consente. Ci limitiamo ad enunciarle nella speranza di sollecitare la curiosità di approfondirle nella lettura del libro. Si tratta dell'"ethos di solidarietà", dell'"ethos della convivialità", e dell'"ethos della tenerezza". Sono reali peculiarità che don Tonino ha praticato prima ancora che proporre offrendoci la speranza di rendere anche un testo di studio fermento di vita.

**Tonio Dell'Olio<sup>1</sup>**

<sup>1</sup> Segretario nazionale di Pax Christi.

