

RASSEGNA **di** **TEOLOGIA**

RIVISTA DI TEOLOGIA E DI SCIENZE UMANE

Rassegna di Teologia è espressione dell'attività scientifica della Sezione "San Luigi" della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, opera affidata alla Provincia Euro-Mediterranea della Compagnia di Gesù. La Rivista collabora regolarmente con l'Associazione Teologica Italiana.

Anno LXI – n. 1 – gennaio-marzo 2020

Direttore: Mario Imperatori SJ

Consiglio di direzione: Giuseppe Guglielmi (caporedattore),
Anna Carfora, Emilio Salvatore, Antonio Trupiano

Segreteria e Abbonamenti: Marcella Marchese

Editing: Francesca Ceccotti

Grafica e layout: Giacomo Costa SJ e Francesca Ceccotti

Editore: Collegium Professorum Sectionis Sancti Aloisii
Via Petrarca 115, 80122 Napoli

Direttore responsabile: Francesco Occhetta SJ

Imprimatur: Lucio Lemmo (Vicario Generale di Napoli)

Stampa: Tip. Laurenziana s.n.c. - Napoli



Associato all'USPI - Unione Stampa Periodica Italiana
ISSN 033-9644 - Aut. Trib. Napoli n. 7 del 16-1-2003

Tutti i diritti sono riservati.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo, compresa stampa, copia fotostatica, microfilm e memorizzazione elettronica, se non espressamente autorizzata per iscritto.

©Collegium Professorum Sectionis Sancti Aloisii

Chiuso in tipografia il: 30 marzo 2020.

Il fascicolo precedente è stato spedito nel mese di gennaio 2020.

RASSEGNA *di* TEOLOGIA

n. 1 - gennaio-marzo 2020

SOMMARIO

FOCUS

GABRIELE FADINI, La giustizia che libera la verità. Su alcuni temi filosofico-teologici desunti dal martirio dei gesuiti dell'UCA

ATTUALITÀ/POSSIBILITÀ - ELLACURÍA - GESUITI DELL'UCA - OGGETTIVITÀ - REALTÀ STORICA

5

STUDI

LAURA DALFOLLO, Vita consacrata e missione: nuova evangelizzazione e sfide nella società di oggi

FORMAZIONE - MEDIA - NUOVA EVANGELIZZAZIONE - PASTORALE - VITA CONSACRATA

19

SIMONE DUCHI, *O res mirabilis*: quel pane è il corpo di Cristo. Invito a un duplice realismo

CONSUSTANZIALE - CRISTOLOGIA - EUCARISTIA - PRESENZA REALE - TRANSUSTANZIAZIONE

33

VINCENZO SERPE, L'oltre-necessità di Dio nella proposta teologica di Jünger: l'eredità della filosofia moderna nella disciplina teologica

CROCE - FILOSOFIA E TEOLOGIA - MISTERO DELL'ABBANDONO DI GESÙ - MORTE DI DIO - PAROLA DI DIO

57

DIEGO GRACIA, Il potere del reale: tra X. Zubiri e I. Ellacuría

CRISI DELLA RAGIONE - INTELLIGENZA SENZIENTE - LIBERAZIONE - REALTÀ - RELIGAZIONE

81

GIUSEPPE GUGLIELMI, Il lato notturno della realtà:

Certeau interprete di Foucault

EPISTEMOLOGIA - MISTICA - REALTÀ - STORIA - TRADIZIONE

91

NOTE E DISCUSSIONI

- EVANGELOS VENIZELOS, Bible and Constitution: Thoughts
on the political theology 115
CONSTITUTION - DEMOCRACY - MODERNITY - POLITICAL THEOLOGY -
SOCIAL ETHICS

- ALESSIO LEMBO, Realtà, povertà, martirio.
Note a partire da Xavier Zubiri e Ignacio Ellacuría 125
FILOSOFIA DELLA STORIA - LIBERAZIONE - MARTIRIO - REALTÀ -
POVERTÀ

PROVOCAZIONI

- JOSÉ MANUEL PEREIRA DE ALMEIDA, Il dolore degli altri 141
COESISTENZA - CON-PASSIONE - DOLORE - RELAZIONI TERAPEUTICHE -
RESPONSABILITÀ PERSONALE

RUBRICHE

Presentiamo un libro

- AGOSTINO PORRECA, La Chiesa del Regno. Su un recente
saggio di ecclesiologia di N. Salato 149

- CARLO LORENZO ROSSETTI, La metamorfosi dei diritti
dell'uomo 159

- Recensioni** 170



Contatti e informazioni

Segreteria: 081.2460299 - 081.18658590 (fax)
editing@rassegnaditeologia.it

Grafica: 081.2460313
grafica@rassegnaditeologia.it

Abbonamenti: 081.2460299
abbonamenti@rassegnaditeologia.it

Abbonamento 2020:

Italia	€ 60
biennale	€ 105
Esteri	€ 85
biennale	€ 145
Un numero	€ 16 (€ 22 estero)

Abbonamenti e rinnovi tramite CCP 40595688 intestato a:
Collegium Professorum Sect. S. Aloisii - PFTIM
Via Petrarca 115, 80122 Napoli
Singolo numero acquistabile online su
www.libreriadelsanto.it, sezione e-book - riviste

GABRIELE FADINI*

La giustizia che libera la verità Su alcuni temi filosofico-teologici desunti dal martirio dei gesuiti dell'UCA

A partire dall'esperienza dei martiri gesuiti dell'UCA di San Salvador, si riflette sull'evento Gesù Cristo quale attualità intesa come possibilità. Si delineano i tratti comuni dei martiri; si considera il concetto di realtà storica elaborata da I. Ellacuría, trovando in essa il luogo concettuale in cui Dio è mistero sempre aperto e sempre nuovo, proiettato nella storia; basandosi sul concetto di prassi storica, si analizza la forma di liberazione volta alla costituzione di soggettività libere, autonome di fronte a Dio per l'incontro con Lui in Gesù Cristo.

Starting from the experience of the Jesuit martyrs of the UCA of San Salvador, one reflects on the event Jesus Christ as actuality understood as a possibility. One delineates the common traits of the martyrs; one focuses on the concept of historical reality elaborated by I. Ellacuría, finding in it the conceptual place where God is a mystery always open and always new, projected in history; basing on the concept of historical practice, one analyzes the form of liberation aimed at the establishment of free subjectivities, autonomous before God for the encounter with Him in Jesus Christ.

Dalla vicenda di Ignacio Ellacuría, Segundo Montes, Ignacio Martín Baró, Joaquín López y López, Armando López e Juan Ramón Moreno – i sei gesuiti dell'Università Centro Americana (UCA) di San Salvador uccisi oramai più di trent'anni orsono – emerge, tra i tanti, un interrogativo che resta fondamentale per il *pensiero* in quanto tale: come tenere insieme la memoria di un evento del passato in relazione al presente e, soprattutto, al futuro? Come tenere insieme la particolarità e singolarità di un evento irriducibile nel tempo con l'esi-

* Dottore in Filosofia presso l'Università degli Studi di Padova, gabrielefadini@yahoo.it

genza di accettare lo stesso vivere nel tempo di chi si rapporta ad esso e quindi l'esigenza di declinare quest'evento nelle nuove circostanze storiche che a esso guardano? Come non cadere nel *docetismo* della memoria? Perché non è forse una memoria doceta quella che non comprende come il restare attaccati a *quella* carne e a *quel* sangue senza azzardare il *rischio* di "giocarli" nel presente e nel futuro finisce per negare contraddittoriamente proprio la stessa pretesa di attualità di quella *carne* e di quel *sangue*? Soltanto una memoria che – come voleva Walter Benjamin nelle sue *Tesi sul concetto di storia* – accetti questo rischio può restituire la vera *perpetua unicità* del fatto storico.

Mentre scriviamo ci rendiamo conto che queste domande coinvolgono la teologia e insieme qualsiasi filosofia laica, perché hanno a che fare con il tema di quell'*universale concreto* che altro non è che la via per antonomasia che il pensiero deve compiere per riflettere sull'evento Gesù Cristo.

La nostra scommessa è che la vicenda dei gesuiti dell'UCA – letta attraverso la mediazione della concettualità zubiriana, o meglio attraverso la lettura che della concettualità zubiriana diede Ignacio Ellacuría – possa permettere di incamminarsi su questa strada con una pretesa di originalità.

1. A partire dalle vite dei martiri

Prima di tutto è bene soffermarci su chi furono i martiri gesuiti di San Salvador per rimanere adesi al concreto dipanarsi delle loro esistenze. Il loro martirio, infatti, è comprensibile solo a partire da ciò che animò in profondità il loro vivere.

Non è questa la sede per analizzare i profili di tutti e sei i gesuiti caduti nel novembre del 1989¹, dunque ci limiteremo a tracciarne alcune caratteristiche, nella consapevolezza che essi vissero una comune vocazione all'interno della realtà salvadoregna, incarnandola però in maniera sin-

¹ Per questo i riferimenti obbligati sono a J. SOBRINO – I. ELLACURÍA AND OTHERS, *Companions of Jesus. The Jesuits Martyrs of El Salvador*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 1990; T. WHITFIELD, *Pagando el precio. Ignacio Ellacuría y el asesinato de los jesuitas en El Salvador*, UCA Editores San Salvador, El Salvador 1998; M. DOGGETT, *Una muerte anunciada. El asesinato de los jesuitas en El Salvador*, UCA Editores San Salvador, El Salvador 1994; *Martires de la UCA. 16 de Noviembre de 1989*, UCA Editores San Salvador, El Salvador 2006; J. SOBRINO E I SUOI COMPAGNI DELL'UCA, *Il martirio dei gesuiti salvadoregni nelle parole dei sopravvissuti*, La Piccola Editrice, Celleno (VT) 1990; E. MASPOLI, *Ignacio Ellacuría e i martiri di San Salvador*, Paoline, Milano 2009.

golare e specifica l'uno rispetto all'altro. A tal proposito, ci sia permesso dire che, se dalla prossima sezione i nostri riferimenti obbligati saranno il pensiero filosofico-teologico di Ignacio Ellacuría e quello teologico di Jon Sobrino, le figure di Segundo Montes e di Ignacio Martín Baró meriterebbero un'osservazione particolare e soprattutto autonoma, poiché le loro riflessioni attuarono con originalità elementi del pensiero zubiriano in altre discipline quali la sociologia e la psicologia.

Ma chi e cosa furono questi martiri? Quali furono i loro tratti più identitari?

Prima di tutto furono *uomini* perché accettarono di lasciarsi coinvolgere dall'immensa sofferenza del proprio prossimo², rispetto alla quale furono sempre onesti, cioè in grado di guardarla e analizzarla sempre per ciò che era³. In questo senso, secondo l'espressione di José María Tojeira⁴, i martiri dell'UCA possono essere definiti martiri *intellettuali*, poiché nello studio della realtà storica ne divennero quella coscienza critica che concretizzarono in innumerevoli attività, dalla fondazione delle "cattedre di realtà nazionale" in cui diedero la parola a tutte le persone autorevoli di qualsiasi tendenza politica⁵, a quella della casa editrice UCA Editores, alla strettissima collaborazione con la rivista *ECA*⁶, alla fondazione della *Rivista Latinoamericana di Teologia*, alla creazione dell'Istituto dei Diritti Umani⁷ e a quello dell'Opinione Pubblica⁸.

Nell'instancabile lavoro sempre volto al servizio dei poveri, essi furono poi *salvadoregnamente* umani, poiché non solo si accostarono ai più deboli ma decisero di vivere con loro e come loro accettando di sopportare, nei ripetuti attentati alla loro vita, le stesse persecuzioni che vissero tanti oppressi di quel popolo che servivano⁹, aiutandolo a dare ragione della speranza che lo animava pur nell'infuriare della repressione¹⁰.

² Cf J. SOBRINO E I SUOI COMPAGNI DELL'UCA, *Il martirio dei gesuiti salvadoregni nelle parole dei sopravvissuti*, 28.

³ Cf *ib.*, 30.

⁴ A tal riguardo si veda J.M. TOJEIRA, *El martirio ayer y hoy*, UCA Editores San Salvador, El Salvador 2005.

⁵ Cf J. SOBRINO E I SUOI COMPAGNI DELL'UCA, *Il martirio dei gesuiti salvadoregni nelle parole dei sopravvissuti*, 86.

⁶ Cf *ib.*, 77-79.

⁷ Cf *ib.*, 90.

⁸ Cf *ib.*, 40.

⁹ Cf *ib.*, 26.

¹⁰ Cf *ib.*, 84.

Furono *cristiani* perché nei poveri incontrarono il Dio sempre più piccolo in cui si nasconde il Dio sempre più grande e poiché lottarono per l'instaurazione del Regno¹¹.

In questo senso furono *gesuiti* poiché vissero profondamente la meditazione di sant'Ignazio dedicata alla contemplazione dell'incarnazione volta a "fare redenzione" e la meditazione dei due stendardi, ma anche perché incarnarono a pieno le indicazioni della 32^a e della 33^a Congregazione Generale della Compagnia di Gesù, che accostavano al servizio alla fede la promozione della giustizia e l'opzione per i poveri¹².

Furono, poi, *martiri tra i martiri*, poiché la loro morte avvenne come quella di Rutilio Grande, di mons. Oscar Romero, di tutti i religiosi e di tutti i *semplici* e *anonimi* delegati della parola e catechisti che furono trucidati solo perché rei di predicare la parola di Dio ai più poveri. Per questi ultimi tutto fecero, animati da ciò che animò lo stesso Gesù.

Furono, dunque, martiri *gesuani* perché proprio come Gesù di Nazareth che tutto fece per la liberazione del popolo oppresso, essi orientarono radicalmente tutte le proprie opzioni politiche e le proprie analisi scientifiche per la liberazione del popolo¹³, analizzando la realtà salvadoregna alla luce della parola di Dio¹⁴.

Ma furono anche martiri in lotta contro quegli *idoli* che opprimevano il popolo: gli idoli della ricchezza, della sicurezza nazionale, dell'impossibilità di dire la verità sulla realtà di un paese in cui quando i più poveri cercavano di organizzarsi per poter vivere degnamente, venivano repressi nella maniera più violenta possibile¹⁵. Ne consegue che essendo martiri per la *verità* furono martiri *dialettici*, poiché si trovarono a lottare per smascherare la menzogna, divenendo portavoce non di un gruppo o di un'istituzione ma della realtà stessa. Nell'ottica dei più deboli credettero fermamente, infatti, che si vede più e meglio la realtà dal basso verso l'alto e che si conosce meglio la sofferenza dall'impotenza dei poveri che dal dominio dei potenti¹⁶: in altre parole, che si dà voce alla realtà se si dà voce ai poveri, se si è voce di coloro che sono senza voce (*voz de los sin voz*).

¹¹ Cf *ib.*, 31.

¹² Cf *ib.*, 32-35.

¹³ Cf *ib.*, 36.

¹⁴ Cf *ib.*, 78.

¹⁵ Cf *ib.*, 39.

¹⁶ Cf *ib.*, 40-41.

La lezione che resta e che ritroveremo tematizzata filosoficamente e teologicamente più avanti è, perciò, quella secondo cui bisogna intraprendere una lotta alla morte contro la menzogna, che la scoperta della verità *si compie* nella difesa dei poveri, nell'aiuto del loro cammino verso la liberazione e nello scontro contro i loro oppressori¹⁷.

Da tutte le caratteristiche che abbiamo illustrato, emerge l'idea secondo cui il martirio, dunque, altro non è che il momento in cui con la morte si “dice” la verità sulla propria vita e con la loro morte questi gesuiti dissero la verità su ciò che furono e fecero e confermarono anche che ciò che furono e fecero fu verità e giustizia¹⁸.

2. Realtà storica: attualità e possibilità

Parlare della presenza di motivi zubiriani all'interno dell'esperienza dei gesuiti martiri è una traccia, un sentiero percorribile con profusione di fecondità che ci conduce direttamente in primissima battuta alla figura di Ignacio Ellacuría. È noto, infatti, il ruolo che Zubiri giocò nella riflessione filosofica e teologica di Ellacuría, dal momento che non solo il pensiero filosofico zubiriano fu decisivo per quello ellacuriano, ma agì anche da campo d'attuazione di molte delle posizioni teologiche di quest'ultimo.

A tal proposito vale la pena analizzare un breve ma molto importante testo di Ellacuría datato 1978, *Zubiri en El Salvador*¹⁹. Per Ellacuría, Zubiri è non solo il filosofo più originale del panorama internazionale, ma anche quello più attuale e quello più radicalmente “filosofico”²⁰. Egli è, infatti, radicalmente tale poiché «ripensa la realtà come un tutto, includendo in essa l'intelligenza che la apprende»²¹. Tra i temi fondamentali di Zubiri, Ellacuría sottolinea il radicarsi di concetti come quelli di “significato” ed “essere” in quello di “realtà”, l'interpretazione fisico-realistica della metafisica, il tema dell'*intelligenza senziente*, il concepire l'uomo come essenza materiale e insieme aperta al trascendente, e da ultimo la proposta di una

¹⁷ Cf *ib.*, 52-53.

¹⁸ Cf *ib.*, 50.

¹⁹ Cf I. ELLACURÍA, «Zubiri en El Salvador», in ID., *Escritos filosóficos III*, UCA Editores San Salvador, El Salvador 2001, 203-206.

²⁰ Cf *ib.*, 203.

²¹ Cf *ib.*, 204.

interpretazione materiale della storia²². Ora, queste *quaestiones* filosofiche zubiriane forniscono, secondo Ellacuría, l'elemento metodologico e critico per la fondazione di una filosofia latinoamericana della liberazione in grado di realizzare quello che è il compito più originale e più proprio²³ di ogni filosofia latinoamericana²⁴, la trasformazione della realtà storica. La filosofia latinoamericana, per Ellacuría, non ha bisogno della filosofia di Zubiri come di nessun altro pensiero "importato", ovvero nascente in condizioni estranee al continente e rispondente a necessità storiche e culturali altrettanto estranee. Tuttavia, fatta questa premessa fondamentale, per il filosofo salvadoregno il pensiero del maestro fornisce chiavi interpretative per illuminare la *realtà storica* e così prendere posizione di fronte ad essa.

Ogni filosofia, dunque, deve partire dal dato fondamentale per cui la realtà è maggiormente tale nell'ultimo stadio in cui tutti gli altri che ne costituiscono la struttura si fanno presenti, ovvero quello storico.

Prima di analizzare lo statuto della realtà storica, è necessario soffermarsi ancora sul concetto di realtà in Zubiri. Essa è attualizzata nell'intelligenza senziente come "da sé" (*de suyo*), con le parole di Antonio Gonzalez in *Estructura de la praxis*, come "radicalmente altra"²⁵. Qui si pone subito uno dei problemi teoretici più spinosi: il da sé in quanto totalmente altro non è tale in relazione a ciò rispetto a cui è altro, né si inserisce nella dinamica dialettica del sé in quanto altro e viceversa. Questo è proprio uno dei punti in cui massimamente l'originalità di Zubiri appare decisiva: il carattere del *de suyo* del reale è tale poiché rimette la realtà a sé stessa. La realtà è appresa dandosi nell'atto dell'intelligenza come completamente altra dall'atto stesso, pur non trascendendolo ma dandosi dentro di esso. Ciò non significa tuttavia che la realtà sia un tutto indifferenziato, ma di contro essa è caratterizzata dall'essere articolata in termini di "struttura"²⁶ ed è proprio qui, a livello di una metafisica intesa strutturalmente, che è possibile cogliere lo scarto che il pensiero di Ellacuría produce rispetto a quello di Zubiri.

In *Filosofía de la realidad histórica*, infatti, la realtà storica viene definita come la forma più alta di realtà rispetto alla sua costituzione struttura-

²² Cf *ib.*, 206.

²³ Cf *ib.*

²⁴ Cf *ib.*, 205.

²⁵ Cf A. GONZALEZ, *Estructura de la praxis. Ensayo de filosofía primera*, Trotta, Madrid 1997.

²⁶ Cf I. ELLACURÍA, «Zubiri en El Salvador», 204.

le. Essa, cioè, implica tutti gli altri livelli della realtà, da quello materiale e biologico a quello personale e sociale²⁷ e li implica dinamicamente²⁸. Allo stesso tempo, tuttavia, essa non è un semplice ultimo grado di realtà tra gli altri, ma quello stadio in cui tutta la realtà anteriore viene a darsi *come* storia: la realtà storica è «la realtà intera assunta nel regno sociale della libertà»²⁹. La sua caratteristica è quella di essere la più *attuale* perché la più “da sé” e, contemporaneamente, la più possibilitante, la più aperta alla contingenza propria del *possibile*. Allorché, infatti, a conclusione dell’opera Ellacuría trasforma la massima vichiana secondo cui il *verum* è il *factum* nell’affermazione per cui il *verum* è il *faciendum*, egli vuole affermare come sia la verità sia la realtà sono chiamate a *farsi* nella complessità dell’accadere storico. Il passaggio è cruciale: sostenere che la realtà storica è la realtà per antonomasia significa affermare che la realtà raggiunge il grado più alto della propria *verità* proprio nel farsi storico di una *prassi*. In questo senso, in altri termini, è possibile dire che la realtà storica è l’oggetto più adeguato della filosofia³⁰. Quella contingenza storica che era stata bandita dalla apparente e superficiale eternità e universalità della realtà quale oggetto della metafisica e della scienza, in Ellacuría assume un carattere di contro decisivo: è essa il più grande criterio di rivelazione e di verità di ciò che è la realtà³¹.

La realtà storica, dunque, in quanto prassi è l’apertura più autentica alla trascendenza nei termini di quella che il filosofo salvadoregno definisce una «metafisica intramondana»³². Sostenere ciò significa affermare che la verità si rivela nel suo realizzarsi e costruirsi, che la realtà è il totalmente altro in quell’atto prassico per cui essa è tanto rimessa a sé quanto più aperta alla trascendenza di un superarsi costante, di uno spingersi costantemente avanti come *forza creatrice*.

Nel tenere insieme i caratteri di attualità e possibilità, la realtà storica ellacuriana è l’oggetto più corrispondente all’*intelligenza senziente* zubiriana, anch’essa atto che si compone a un duplice livello: quello intellettuale della comprensione e quello contingente del sentire.

²⁷ Cf ID., *Filosofía de la realidad histórica*, UCA Editores San Salvador, El Salvador 2007, 43.

²⁸ Cf *ib.*, 42.

²⁹ Cf *ib.*, 43.

³⁰ Cf *ib.*, 599.

³¹ Cf *ib.*, 600.

³² Cf *ib.*

Ma non è solo questa la conseguenza che emerge dalla proposta filosofica di Ellacuría. Passando dalla filosofia alla teologia, infatti, la realtà storica rappresenta l'orizzonte di una concettualità in grado di pensare in maniera originale l'elemento fondante di ogni cristologia ovvero l'apparire, l'irrompere del definitivo nel tempo come *essenzialmente sempre nuovo*.

Non solo: l'apertura in cui consiste la realtà storica è carattere costitutivo anche della realtà personale. Tuttavia nessuna persona, né la somma delle persone – osserva Ellacuría – possono, a partire da sé stesse, esaurire tutta l'apertura della realtà storica³³. Questa, infatti, si totalizza solamente quando si rivolge a Dio insieme come mistero eterno e come evento *sempre nuovo*³⁴. Qui Ellacuría fa un breve accenno a un concetto che per il nostro procedere sarà fondamentale: quello zubiriano di "religazione".

La religazione, che già il nostro autore aveva enucleato come uno dei temi più importanti della presenza di Zubiri in El Salvador³⁵, è il legame della persona alla realtà. Ma se questo legame è ecceduto dalla radicalità dell'apertura della realtà storica che supera la stessa apertura della persona umana comprendendola in sé, allora la religazione è vincolo alla realtà ultima e totale che si dà sempre come realtà di un Dio del popolo. Un Dio che cammina con il suo popolo, senza che questo escluda la singolarità del rivelatore di questo Dio stesso³⁶. Se, infatti, la realizzazione dell'uomo è un *andare realizzandosi*, ha cioè quel carattere gerundivo che sopra abbiamo visto essere costitutivo della sua apertura alla realtà, e se la realtà ultima e più possibilitante è quella storica, ne consegue che la religazione alla potenza della realtà sarà riscontrabile con maggiore forza a contatto con la realtà storica stessa.

Come abbiamo già visto, la realtà salvadoregna è ciò che muove il pensiero, ciò che spinge all'emergere del pensiero³⁷. Si tratta di una realtà intessuta di una sofferenza che è percepibile solo attraverso l'atto esperienziale dell'intelligenza senziente. Ma non è tutto, poiché Sobrino aggiunge un altro carattere fondamentale del radicalmente altro della

³³ Cf *ib.*

³⁴ Cf *ib.*, 601.

³⁵ Cf I. ELLACURÍA, «Zubiri en El Salvador», 204.

³⁶ Cf ID., *Filosofía de la realidad histórica*, 601.

³⁷ Cf J. SOBRINO, *Gesù Cristo Liberatore. Lettura storico-teologica di Gesù di Nazareth*, Cittadella, Assisi (PG) 1995, 15.

realtà storica: quello di non poter essere manipolabile³⁸. La realtà è maggiormente da sé nell'incontro con le maggioranze più povere, con quel "popolo crocifisso" che si trova al centro del pensiero teologico di Ellacuría³⁹. Il passaggio che ci interessa fare ora è questo: pensare il tema della "religazione" al potere ultimo, possibilante e impellente del reale alla luce di quanto qui detto. La *realidad* come da sé sprigiona tutto il suo potere vincolante nelle maggioranze oppresse. Il potere della realtà storica, infatti, si s-vela a contatto con quell'alterità che sono i poveri⁴⁰ e il compito dell'intelligenza è sì quello di "farsi carico", di "incaricarsi", di "prendersi in carico"⁴¹ la realtà, ma proprio anche quello di "lasciarsi portare" da essa. Cosa che può accadere solo a partire dal lasciarla essere ciò che è⁴².

Il che ci porta ad affermare che siamo di fronte a un'esigenza etica inaggrabile del pensiero.

È, infatti, profondamente zubiriana ed ellacuriana l'idea secondo cui la storia è insieme il luogo in cui – come arditamente Sobrino afferma – Dio in Gesù di Nazareth è alla mercé, in balia dell'uomo⁴³, "eccentrico" rispetto a sé stesso per amore dell'uomo⁴⁴ e l'uomo a sua volta può "divinizzarsi" pro-seguendo nella propria prassi l'opera dello stesso Gesù⁴⁵. La storia, cioè, è il luogo il cui dinamismo è lotta tra Regno e anti-Regno; luogo in cui chi lotta per tirare giù i poveri dalla Croce⁴⁶ si scontra contro l'oppressione di chi li crocifigge. Questa dimensione *agonica* della realtà rappresentata dall'appello degli oppressi e dalla prassi di liberazione ha una chiara radice cristologica. L'eterna novità di Gesù è coglibile per Ellacuría nella prassi che si identifica con quella gesuana proprio se può essere indirizzata a coloro ai quali era indirizzata quella di Gesù, ovvero i più poveri e i più disprezzati. Essendo un dato storico che la pratica di

³⁸ Cf ID., *La fede in Gesù Cristo. Saggio a partire dalle vittime*, Cittadella, Assisi (PG) 2001, 95.

³⁹ Cf I. ELLACURÍA, «El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica», in ID., *Escritos teológicos II*, UCA Editores San Salvador, El Salvador 2000, 137-170.

⁴⁰ Cf J. SOBRINO, *La fede in Gesù Cristo*, 127-128.

⁴¹ Cf I. ELLACURÍA, «La superación del reduccionismo idealista en Zubiri», in ID., *Escritos filosóficos III*, 427.

⁴² Cf J. SOBRINO, *La fede in Gesù Cristo*, 533.

⁴³ Cf ID., *Gesù Cristo Liberatore*, 248.

⁴⁴ Cf *ib.*, 291.

⁴⁵ Cf *ib.*, 122.

⁴⁶ Cf J. SOBRINO, *La fede in Gesù Cristo*, 87.

liberazione che Gesù andava realizzando nei confronti dei più poveri lo condusse alla morte, il compito di chi ne pro-segue, ne riattualizza l'operato altro non può essere che quello di una liberazione *nella* storia, in maniera tale che l'*ortodossia* si dia nell'*ortoprassia*, ovvero nella prassi che riproduce attualizzandola quella del Salvatore stesso.

Ma non solo, poiché in ballo vi è una radicale interpretazione anche dell'unicità del Salvatore. A scanso di equivoci, i martiri di San Salvador non misero mai in discussione l'unicità del Salvatore. Tuttavia fu proprio Ellacuría che, analizzando il significato teologico del martirio di mons. Romero, affermò che egli fu un uomo mediante cui Dio passò per El Salvador⁴⁷. La vicinanza di mons. Romero ai poveri, la sua prassi di difesa e liberazione nei loro confronti furono ciò che lo portò alla morte in perfetta conseguenza con ciò che fece Gesù. Definire, di fatto, Romero come un *alter Christus*⁴⁸ non significa rinunciare alla definitività di Gesù di Nazareth ma pensare questa definitività nell'ottica dell'*evento*, ovvero non di qualcosa accaduto solo nel passato, ma che riaccade nel presente sempre di nuovo, con tutto il carico di novità che questo comporta. Dire, infatti, che il rapporto di Gesù con i poveri fu costitutivo per la sua identità non è ancora significativo di tutto, poiché le forme di povertà mutano nel tempo così come le esigenze degli stessi soggetti poveri. Questo significa che l'interpretazione dell'ortodossia nei termini dell'ortoprassia è cifra della pluralizzazione che accompagna l'evento proprio nella sua unicità storica. Ma per comprendere meglio questa tesi dobbiamo fare ancora un passo avanti.

Come già accennato, Ellacuría interpreta le immense maggioranze povere del continente latinoamericano attraverso la figura biblica del Servo di Yahvé, che definisce al plurale come il *popolo crocifisso*. Il popolo crocifisso è la forza in grado di smascherare l'occultamento e la menzogna dell'anti-Regno, è la forza che apre gli occhi sulla vera realtà e che, potendo cogliere meglio la vera rivelazione di Dio, è in grado di invertire la rotta della storia⁴⁹. Il popolo crocifisso emergendo, cioè, come espressione massima dell'ultimità della realtà, richiama appunto l'intelligenza

⁴⁷ A tal proposito si vedano i due articoli di I. ELLACURÍA, «La UCA ante el doctorado concedido a monsenór Romero», in ID., *Escritos teológicos III*, UCA Editores San Salvador, El Salvador 2002, 101-114, e ID., «Monsenór Romero, un enviado de Dios para salvar a su pueblo», in *Escritos teológicos III*, 93-100.

⁴⁸ Cf J. SOBRINO, *Romero, martire di Cristo e degli oppressi*, EMI, Bologna 2015.

⁴⁹ Cf ID., *La fede in Gesù Cristo*, 347.

a quella che Sobrino definisce la “castità” dell’*intelligere*, nel lasciare che la realtà sia la realtà senza modificarne il contenuto scandaloso⁵⁰. La specificazione sobriniana secondo cui la filosofia zubiriana tratteggia una definizione della persona non come *substratum* anteriore agli atti, ma come attualizzazione degli stessi, tali per cui per la persona di Cristo è elemento costitutivo la sua opzione per i poveri tra i quali decise di incarnarsi⁵¹, è a questo proposito estremamente significativa. Ciò comporta, infatti, che l’identità di Gesù sia impensabile al di fuori di quella *relazione* con i poveri.

Non è di poco conto, a tal riguardo ancora, che Sobrino definisca questa dimensione di lotta, questa logica agonica propria del Regno di Dio che combatte contro l’anti-Regno come l’elemento maggiormente *transculturale e inculturabile* che possa appartenere alla fede cristiana⁵². E questo proprio perché fondantesi sulla *verità oggettiva* della realtà data dal popolo crocifisso, che costringe a domandarsi non tanto come sia possibile pensare Dio dopo Auschwitz, ma in condizioni che assomigliano se non superano quelle stesse di Auschwitz⁵³.

Unicità e pluralità nell’evento Cristo, dunque, non sono opposte ma, al contrario, si richiamano l’un l’altra. Abbiamo visto come la pro-securazione della lotta per l’affermarsi del Regno nell’attualità del presente richiami la pluralità dei propri agenti rispetto a condizioni storiche cangianti. Allo stesso tempo, questa pluralità trova nel Gesù di Nazareth il *criterio di discernimento* rispetto al proprio agire.

Ora, dire che il compito del tirare giù i poveri dalle croci storiche è una liberazione significa affermare che è data loro la possibilità di diventare soggetti liberi. La liberazione dall’oppressione che Gesù operò si concretizzò, infatti, nella costituzione di soggettività libere in grado di accogliere la buona notizia della venuta del Regno di Dio. Ma se il requisito fondamentale di ogni appello alla scelta è la libertà, ciò comporta che la liberazione è liberazione dalla schiavitù per la *libertà della scelta*. Tirare giù i poveri dalla croce significa renderli, dunque, autenticamente *soggetti* poiché appunto non esiste soggettività senza libertà. Lottare affinché agli uomini sia portata la vita e la abbiano in pienezza altro non

⁵⁰ Cf *ib.*, 368.

⁵¹ Cf *ib.*, 507-508.

⁵² Cf *ib.*, 418.

⁵³ Cf *ib.*, 9-21.

significa che lottare affinché essi siano autenticamente liberi⁵⁴. Questo ci sembra l'insegnamento di fondo che ci proviene dal fatto storico che in un paese come El Salvador negli anni Settanta ed Ottanta del secolo scorso possedere la Bibbia, i testi delle omelie di mons. Romero o i documenti delle Conferenze Episcopali di Medellín e Puebla fosse motivo di persecuzione.

In questo senso, mutuando ancora espressioni sobriniane, possiamo dire che Dio non si sottrae mai al rischio del diniego da parte dell'uomo, ma al contrario è *adfectus* da questa libertà, vive nel e del *pathos* per la propria creazione.

Liberare i poveri significa, riassumendo, innescare processi di soggettivazione in cui emerga *oggettivamente* la libertà come carattere di *indipendenza* e *singularità* di ogni individuo di fronte agli uomini e di fronte a Dio.

Abbiamo visto che l'intelligenza senziente si declina eticamente allorché la realtà cui fa riferimento è la realtà storica. Il da sé come radicalmente altro rispetto all'atto è sempre il popolo crocifisso. Il sentire il popolo crocifisso equivale al farsi carico di esso, al lasciare che esso sia tale, al non manipolarlo mai. Il sentire il popolo crocifisso è una forma o meglio *la* forma storica di essere religato al mistero impellente e possibilitante del reale. Ora, l'elemento etico consiste proprio nell'installarsi nell'apertura della realtà storica in cui il popolo crocifisso si attualizza sempre come da sé e come sempre totalmente altro rispetto all'apertura stessa. La *theoria* si compie in un *ethos* che è *praxis*. Se la verità, infatti, è soffocata dall'ingiustizia (*Rm* 1,18), solo la giustizia può rivelare, o meglio *liberare* la verità. La prassi che definisce l'etica come momento più alto della intelligenza è segnata dall'incarnarsi nel dolore e del dolore dei più poveri.

Il martire, ovvero colui che testimonia fino a dare la propria vita in quella forma dell'*odium fidei* che è l'*odium iustitiae*⁵⁵, è proprio colui che dà la vita affinché questo popolo possa divenire popolo di soggettività libere in grado di poter essere protagoniste della propria storia.

⁵⁴ Cf J. SOBRINO E I SUOI COMPAGNI dell'UCA, *Il martirio dei gesuiti salvadoregni nelle parole dei sopravvissuti*, 61.

⁵⁵ K. RAHNER, «Dimensioni del martirio. Per una dilatazione del concetto classico», in *Concilium* 19 (1983/3) 370-371.

3. Per concludere

Se guardare a Gesù di Nazareth permette di comprendere a pieno il martirio dei gesuiti dell'UCA è altrettanto vero che, circolarmente, guardare ad essi permette di comprendere a pieno proprio lo stesso Gesù di Nazareth. Questa corrispondenza non nega l'unicità dell'evento cristico solo a patto che quest'ultimo non neghi l'oggettiva autonomia dell'evento che coinvolse i martiri. E ciò può accadere solo installandosi nell'orizzonte della realtà storica dove è proprio l'oggettività che si viene a dare in tutta la sua autonomia. Nella realtà storica per come è teorizzata da Ellacuría, infatti, la realtà zubiriana è la realtà più radicalmente altra proprio nell'essere la più inconclusa e aperta. Il da sé storico è insieme un dato oggettivo che è contemporaneamente aperto al proprio compimento. È possibile associarsi alla carne di Cristo (*Col* 1,24) solo radicandosi nell'assoluta e inviolabile alterità della propria. Una inviolabilità che, come abbiamo visto, anche Dio *rispetta* sempre. Ma allo stesso tempo è possibile vedere nella propria carne quella di Gesù proprio nell'apertura storica in cui essa si trova a essere. Nel trascendersi storico e prassico continuo e mai una volta per tutte concluso, il Nazareno non è più semplicemente vissuto più di duemila anni orsono ma è una persona che si incontra *sempre di nuovo* nei volti di cui parla il passo evangelico di *Mt* 25,31-46. Un incontro possibile solo allorché la figura di Gesù Cristo si riflette in quella degli affamati, degli assetati, degli ammalati e dei carcerati, quando si pro-esiste alla ricerca del bene degli altri in quanto altri. In questa prassi, infatti, mistica del servizio significa donare tutto per il prossimo – non solo il proprio sé ma il proprio stesso attaccamento a Dio! – proprio come fece Gesù sulla Croce, per così aprirsi all'imponderabile di un nuovo, possibile, ma mai prevedibile, incontro con Lui.

TEOLOGIA

rivista della facoltà teologica
dell'italia settentrionale

Sergio Ubbiali

*Il segreto della parola, il travaglio della lettura.
Il ri-orientamento della fenomenologia
secondo Jean-Louis Chrétien (1952-2019)*

Luca Bressan

*Milano come Ninive.
Il presente urbano del cristianesimo e il suo futuro*

*I problemi metodologici della teologia
nelle riviste del 2018*

*Bozza orientativa per la recensione
della ricerca / dibattito in teologia*

Schede bibliografiche

4/2019



Glossa

Piazza Paolo VI, 6 - 20121 Milano - Tel. 02877609 - Fax 0272003162
www.glossaeditrice.it - abbonamenti@glossaeditrice.it

Abbonamento 2020: € 46,00 - Fascicolo singolo: € 14,00

LAURA DALFOLLO*

Vita consacrata e missione: *nuova evangelizzazione* e sfide nella società di oggi

Fra le tante sfide che la società odierna pone alla vita consacrata non può essere più elusa quella posta dai media. In realtà lo spazio mediale è possibilità di nuova evangelizzazione, ma per essere colta è necessaria la formazione adeguata. Il contributo intende proporre un'analisi del mondo mediale per far emergere il rapporto con la vita consacrata nell'ambito sia formativo che pastorale.

Among the many challenges that today's society poses to consecrated life, the one placed by media can no longer be eluded. In fact, the media space is a chance for a new evangelization, but, in order to be understood, it is necessary an adequate formation. The article intends to propose an analysis of the media world with the aim of bringing out the relationship with consecrated life both in the formation and pastoral context.

1. Introduzione

Il proposito, insito nel titolo, di parlare delle *sfide nella società di oggi* ha in sé un carattere utopico. È, infatti, impossibile esaurire in un breve scritto la multiformità delle provocazioni alle quali siamo sottoposti dal contesto mutevole in cui viviamo. Abbiamo quindi dovuto – e voluto – decidere per le questioni più urgenti in relazione al carattere missionario nel suo specifico.

Il percorso si svolgerà a partire dal rapporto fra vita consacrata e missione da riconoscere come costitutivo, specificandosi poi in *missio ad gentes* e *nuova evangelizzazione*, distinzione da esaminare brevemente per

* Docente di Teologia Morale presso Università LUMSA – Roma, l.dalfollo@lumsa.it

poterci soffermare con luce maggiore sul contesto all'interno del quale collocare la nostra analisi dall'intento più puntuale.

È proprio tale passaggio, infatti, a permettere un primo restringimento di campo. La *nuova evangelizzazione* nel suo sviluppo si propone alla società occidentale, nella sua realtà secolarizzata, in cui possiamo riconoscerci collocati. Verso di essa la novità non si pone nel contenuto del messaggio, bensì nella modalità di espressione, di linguaggio, non solo funzionale, bensì identitario.

Il tema della comunicazione, oggi più che mai, si impone come *la sfida*. È questo nodo a permettere una precisazione ancora maggiore circa il campo della nostra riflessione. Il rapporto con la cultura non può essere compreso in modo unilaterale. Una relazione è tale nel momento in cui è possibile parlare di reciprocità. La Chiesa, e la vita consacrata in essa, non può permettersi di rimanere un passo indietro, osservando la società da lontano, senza un vero e reale rapporto con essa. È urgente ammettere la necessità di una comunicazione efficace, significativa e autenticamente coinvolgente.

Tale sfida quindi si frammenta in diverse sfide sulle quali cercheremo di offrire alcuni spunti di riflessione nello specifico della vita consacrata, come attenzione sia *ad intra*, sia *ad extra*, affinché sia possibile individuare alcuni nodi in termini di educazione, formazione e credibilità testimoniale.

Nella conclusione vogliamo esplicitare alcuni interrogativi emergenti dalla trattazione.

2. Rapporto fra vita consacrata e missione

L'essenza della vita consacrata si può evincere da una lettura dei pronunciamenti magisteriali postconciliari, i quali pongono particolare attenzione alla relazione fra vita consacrata e missione. Come si può leggere nell'esortazione apostolica *Vita consecrata*, di san Giovanni Paolo II, si tratta di una relazione costitutiva:

Si deve affermare che la missione è essenziale per ogni Istituto, non solo quelli di vita attiva, ma anche quelli di vita contemplativa. La missione, infatti, prima di caratterizzarsi per le opere esteriori, si esplica nel rendere presente al mondo Cristo stesso mediante la testimonianza personale. È questa la sfida, questo il compito primario della vita consacrata!¹

¹ GIOVANNI PAOLO II, «Esortazione apostolica postsinodale *Vita consecrata*» (25 marzo 1996), in *Enchiridion Vaticanum* 15, EDB, Bologna 1999, 434-775, n. 72, (= VC).

L'esistenza donata a Dio nella professione dei consigli evangelici è segno escatologico nel mondo presente, vivendo nella tensione del *già e non ancora* la comunione con Cristo casto, povero, obbediente.

Non è possibile pensare la vita consacrata separatamente dalla missione intesa come risposta all'invito del Signore di portare la sua vita in tutta la terra. Il mandato ai discepoli costituisce la natura missionaria della Chiesa entro cui la vita consacrata riconosce la sua forma originaria. Il testo evangelico porta alla nostra attenzione questa dinamica di continuità: «E Gesù, avvicinatosi, disse loro: “Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra. Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo”»².

Ai discepoli, che hanno lasciato tutto per seguire Gesù, è chiesto di portare l'esperienza condivisa, testimoniare una comunione possibile a partire dal loro stesso vissuto. La missione, dunque, scaturisce e dà senso all'unione d'amore con Gesù, amore sperimentato come estatico, di uscita da sé verso l'altro. In tale ottica leggiamo le parole di Paolo VI in *Evangelii nuntiandi* a proposito del rapporto fra i religiosi e la missione:

I religiosi, a loro volta, trovano nella vita consacrata un mezzo privilegiato per una evangelizzazione efficace. Con la stessa intima natura del loro essere si collocano nel dinamismo della Chiesa, assetata dell'Assoluto di Dio, chiamata alla santità. Di questa santità essi sono testimoni. Incarnano la Chiesa in quanto desiderosa di abbandonarsi al radicalismo delle beatitudini. Con la loro vita sono il segno della totale disponibilità verso Dio, verso la Chiesa, verso i fratelli³.

Questa premessa ci fa comprendere come il nostro riflettere si debba collocare entro lo spazio mutevole, in quanto storico, di realizzazione della vita consacrata come missione, relazione a Dio e al prossimo, inevitabilmente chiamata a prendere coscienza nel contesto in cui è collocata al fine di una testimonianza non solo efficace, ma soprattutto credibile.

L'attenzione della Chiesa in questo senso ha portato alla distinzione fra *missio ad gentes* e *nuova evangelizzazione*, proprio nell'ottica di un pa-

² Mt 28,18-20.

³ PAOLO VI, «Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*,» (8 dicembre 1975), in *Enchiridion Vaticanum* 5, EDB, Bologna 1982¹², 1609-1616, n. 69.

radigma incarnatorio secondo cui si assume il contesto concreto in cui si va a vivere, inserendosi nel tessuto socio-culturale per divenire comprensibili e spendibili come segni efficaci di una pienezza non solo indicata, bensì prima di tutto vissuta.

La *nuova evangelizzazione* è per la nostra riflessione il termine necessario a definire lo spazio di riflessione e azione. Si riconosce per questo opportuno darne una breve descrizione in termini di precisazione storicamente avvenuta e ad oggi assunta nella prassi della Chiesa.

2.1. Nuova evangelizzazione

I cambiamenti sociali e culturali avvenuti nella storia dell'uomo si riflettono sulla Chiesa che vive nella storia.

Mantenendo nella sua intima realtà la dimensione missionaria, come carattere proprio del suo essere *ecclesia Christi*, essa si pone di fronte alle necessità non solo di coloro che ancora non conoscono il Vangelo, ma anche delle persone il cui contesto, riconoscibile come storicamente evangelizzato, necessita di attenzione, affinché si mantenga una fede viva e feconda.

Possiamo in questo riconoscere la cura della Chiesa nel sostenere l'afflato profetico con cui il concilio Vaticano II si pone in relazione con il mondo contemporaneo, mondo per noi ad oggi "lontano", ma affrontato con apertura e prudenza preziose, da assumere come criteri ancora attuali.

Il concilio ricorda che

è dovere permanente della Chiesa di scrutare i segni dei tempi ed interpretarli alla luce del Vangelo, così che, in un modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sul loro reciproco rapporto. Bisogna infatti conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo nonché le sue attese, le sue aspirazioni e la sua indole spesso drammatiche⁴.

È l'inizio non solo di una presa di coscienza. Ciò a cui il concilio dà vita è un approccio nuovo verso la cultura contemporanea, il cui monito sarà l'attenzione ai *segni dei tempi*, verso i quali è necessario sviluppare l'impegno adeguato per una comprensione evangelica del divenire storico, al cui

⁴ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, «Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*», (7 dicembre 1965), in *Enchiridion Vaticanum* 1, EDB, Bologna 2013¹⁹, 1319-1644, n. 4.

interno nessun cambiamento è indifferente, soprattutto nella consapevolezza che non tutti i cambiamenti sono da considerarsi negativi.

Sarà in questo clima che san Paolo VI, con *Evangelii nuntiandi*, richiamerà alla cura del rapporto con la società, affinché si possa dare un annuncio del Vangelo presentato in maniera comprensibile e persuasiva.

Non è possibile ripercorrere in modo minuzioso tutti i passaggi attraverso i quali giungere al concetto di *nuova evangelizzazione* per come viene proposto e compreso oggi. Possiamo precisare come l'impegno a un'inculturazione del Vangelo emerga con forza nel post-concilio, arrivando progressivamente con Giovanni Paolo II a esplicitarsi nella distinzione fra *missio ad gentes*, rivolta alle culture a cui il Vangelo è per diversi motivi ancora precluso, e *nuova evangelizzazione*, su cui ci soffermeremo in questo paragrafo.

L'espressione fu utilizzata per la prima volta da Giovanni Paolo II il 9 giugno 1979, nell'omelia al santuario della Santa Croce di Nowa Huta. «È iniziata una nuova evangelizzazione, quasi si trattasse di un secondo annuncio, anche se in realtà è sempre lo stesso»⁵, indicando quello che sarebbe stato un *leitmotiv* del suo pontificato: l'attenzione a quei paesi in cui la fede, minacciata dall'adagiarsi ad essere costume per certi aspetti non più attuale, doveva essere rivitalizzata da nuova motivazione e slancio per l'annuncio.

Sarà un'espressione discussa e solo con il tempo compresa. Non a caso Giovanni Paolo II, già nel 1983, poneva una decisiva precisazione. L'aggettivo *nuova* non sta per ulteriore, bensì per un rinnovamento, «nuova nel suo ardore, nei suoi metodi, nelle sue espressioni»⁶. L'importanza di uno sviluppo in tal senso è evidente, tanto che Benedetto XVI nel 2010 istituirà il Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione⁷, ricordando come la missione evangelizzatrice nella Chiesa abbia «assunto nella storia forme e modalità sempre nuove a seconda dei luoghi, delle situazioni, e dei momenti storici. Nel nostro tempo, uno dei suoi tratti singolari è stato il misurarsi con il fenomeno del distacco dalla fede, che si è progressivamente manifestato presso società e culture che da secoli apparivano impregnate dal Vangelo»⁸.

⁵ PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE, in *Enchiridion della Nuova Evangelizzazione*, LEV, Città del Vaticano 2012, n. 184.

⁶ *Ib.*, 197.

⁷ BENEDETTO XVI, «Motu proprio *Ubicumque et Semper*», (21 settembre 2010), in *Enchiridion della Nuova Evangelizzazione*, 1277-1281.

⁸ *Ib.*, 1277.

In continuità con il percorso intrapreso, Benedetto XVI convoca nel 2012 il Sinodo dei Vescovi dal tema «La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana» in cui si delinea in modo più preciso e riconoscibile il soggetto verso cui la nuova evangelizzazione si rivolge. Indicando, infatti, la secolarizzazione come il fenomeno verso il quale è necessaria una nuova evangelizzazione si definisce l'area occidentale come quella chiamata in causa; area in cui non possiamo non riconoscerci e sentirci coinvolti⁹.

A ragione, dunque, si ricercano le domande impellenti, gli interrogativi per un nuovo slancio e metodo di testimonianza del Vangelo di Cristo, nella cultura in cui viviamo, ben consapevoli che il valore testimoniale si innesta nel vissuto personale e visibile, come modalità prima di comunicazione.

In questo quadro si riconoscono la sfida prima e le sfide derivanti, alle quali è necessario trovare risposta per essere credibili nella propria esistenza di consacrati, segno escatologico del Cristo casto, povero e obbediente.

3. La sfida della società attuale

In questa seconda parte possiamo indicare *la sfida* nella quale tutte le altre si innestano e che risulta ormai improrogabile: riconoscere una modalità di testimonianza credibile oggi, sapendo come tale credibilità passi necessariamente attraverso un linguaggio comprensibile all'uomo contemporaneo che mai può prescindere dal vissuto.

Papa Francesco in *Evangelii gaudium* auspica senza mezzi termini un rinnovamento ecclesiale. Egli, infatti, non lascia spazio a confusioni di sorta affermando: «Sogno una scelta missionaria capace di trasformare ogni cosa, perché le consuetudini, gli stili, gli orari, i linguaggi e ogni struttura ecclesiale diventino un canale adeguato per l'evangelizzazione del mondo attuale, più che per l'autopreservazione»¹⁰.

⁹ Così il testo dell'*Instrumentum laboris* del Sinodo, «Primo fra tutti, vista l'importanza che riveste, è stato indicato lo scenario *culturale* di sfondo. Già descritto nelle sue grandi linee nel paragrafo precedente, di questo scenario le varie risposte hanno sottolineato con enfasi la dinamica secolarizzatrice che lo anima. Radicata in modo particolare nel mondo occidentale, la secolarizzazione è frutto di episodi e movimenti sociali e di pensiero che ne hanno segnato in profondità la storia e l'identità», Sinodo dei Vescovi, XIII Assemblea generale ordinaria *La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana. Instrumentum laboris* (27 maggio 2012), LEV, Città del Vaticano 2012, n. 52.

¹⁰ FRANCESCO, «Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* ai vescovi, ai presbiteri e ai diaconi, alle persone consacrate e ai fedeli laici, sull'annuncio del vangelo nel mondo attuale» (24 novembre 2013), in *Enchiridion Vaticanum* 29, EDB, Bologna 2015, 2104-2396, n. 27.

In questi elementi indicati dal Santo Padre emerge il linguaggio come umano e al contempo culturalmente determinato. Esso viene a imporsi come sfida complessa, non più delimitata semplicemente al verbale, caratteristico della relazione interpersonale.

Nella cultura contemporanea emerge, infatti, la sfida delle nuove tecnologie crescenti con velocità inaspettata, tanto da portarci dalla comprensione di Internet prima come *forum* fino a una diffusione tale da portare papa Francesco a parlare di «ambiente digitale» nell'esortazione apostolica *Christus vivit*¹¹.

Possiamo dirci di fronte a un cambio di paradigma – quello che gli esperti definiscono *digital turn* –, ovvero una rivoluzione culturale pari a quella portata dall'introduzione della stampa nella seconda metà del 1400 da Gutenberg, oppure la rivoluzione industriale avuta con l'introduzione del trasporto su rotaia a fine 1700 e dell'elettricità a fine 1800¹².

Questi cambiamenti hanno chiesto un tempo di adattamento imponendosi anche alla vita consacrata come richiesta d'innovazione, poiché la vita consacrata non può pensare di esistere avulsa dalla società, non può esistere come mondo parallelo, bensì si incarna nella società, non come realtà passiva, ma come soggetto attivo la cui responsabilità è essere voce profetica, testimonianza della presenza viva del Cristo risorto.

¹¹ «Internet e le reti sociali hanno creato un nuovo modo di comunicare e stabilire legami, e «sono una piazza in cui i giovani trascorrono molto tempo e si incontrano facilmente, anche se non tutti vi hanno ugualmente accesso, in particolare in alcune regioni del mondo. Essi costituiscono comunque una straordinaria opportunità di dialogo, incontro e scambio tra le persone, oltre che di accesso all'informazione e alla conoscenza. Inoltre, quello digitale è un contesto di partecipazione sociopolitica e di cittadinanza attiva, e può facilitare la circolazione di informazione indipendente capace di tutelare efficacemente le persone più vulnerabili palesando le violazioni dei loro diritti. In molti Paesi *web* e *social network* rappresentano ormai un luogo irrinunciabile per raggiungere e coinvolgere i giovani, anche in iniziative e attività pastorali», FRANCESCO, «Esortazione apostolica *Christus vivit* postsinodale ai giovani e a tutto il popolo di Dio», (2 aprile 2019), LEV, Città del Vaticano, 2019, 87.

¹² «Un caso significativo in Italia fu l'apparizione del celebre *Inno a satana* di Giosuè Carducci (1863), che trae ispirazione dall'onda emotiva suscitata dalla grande invenzione di quegli anni, il treno. Per il poeta esso inaugura una nuova epoca, la sua potenza polverizza i residui della superstizione e della religione per manifestare il trionfo della scienza e della tecnica, ed è garanzia di prosperità e benessere per tutti. Eppure, qualche anno dopo, in un'altra poesia – *Alla stazione in una mattina d'autunno* (1873) – egli cambierà idea, riconoscendo aspetti inquietanti: il treno non appare più come “bello e orribile”, esso è diventato piuttosto un “mostro” empio, triste e lugubre, assunto a simbolo di una vita che lentamente si spegne nel vuoto grigiore di una tecnica fredda e morta, del tutto sorda ai sentimenti umani», in G. CUCCI, *Paradiso Virtuale o Infer.net? Rischi e opportunità della rivoluzione digitale*, Ancora, Milano 2015, 16-17.

Ecco il centro della nostra riflessione: la Chiesa non esiste senza i battezzati. Questa comprensione parte dal senso del termine *ekklesia* ovvero assemblea, realtà relazionale all'interno della quale la vita consacrata ha il ruolo fondamentale di essere segno vivo della presenza amorevole di Dio nel mondo di oggi, per l'uomo di oggi. Tale amore deve tradursi in un linguaggio comprensibile, capace di creare comunità, relazione.

La comunicazione allora viene posta al centro e con essa, nel nostro tempo, la consapevolezza di essere oramai, volenti o nolenti, un'umanità mediale. Questo concetto è utile a farci riflettere sul ruolo dei consacrati nella loro relazione con i *media*.

Lo spiega chiaramente Massimiliano Padula:

Così come l'uomo agisce su se stesso e sulla società, così anche agisce sui media. E lo fa muovendo contenuti, agendo sulla cultura, creando immaginari, disegnando universi simbolici. L'origine di questa azione solitamente attribuita ai media intesi come attori autonomi e capaci di scelte indipendenti, è, invece, da ricondurre esclusivamente alla dimensione dell'intenzionalità umana. Il concetto di *intentio mediorum*, esprime, a questo proposito, il modo in cui l'intenzionalità stessa dell'uomo si manifesta attraverso i (e nei) media; essi, pertanto, si configurano come la rifrazione della coscienza dell'uomo, delle sue esperienze percettive, dei suoi desideri, delle sue credenze e, quindi, come patrimonio condiviso e dotato di significato¹³.

Non è corretto dunque riflettere sui *media*, nel nostro tempo specifico in particolare su Internet, in termini puramente strumentali; essi sono lo spazio per un'esperienza la cui autenticità dipende dall'intenzionalità del soggetto, dimensione di fronte alla quale siamo interpellati nella dimensione pedagogica.

Come usiamo i *media*, come usiamo Internet, è nostra responsabilità. Ogni ambiente può essere vitale oppure tossico, tutto dipende da come l'uomo lo abita.

All'interno di tale sfida, allora, emergono diverse sfide non più prorogabili, riconoscibili anche nel *proprium* della vita consacrata: la sfida educativa, che si impone a più livelli, quella formativa, per affrontare nel

¹³ F. CERETTI – M. PADULA, *Umanità Mediale. Teoria sociale e prospettive educative*, ETS, Pisa 2018, 16.

modo corretto il cambiamento in atto, e quella ecologica, dal significato metaforico legato all'immagine della rete come ambiente di esistenza.

La società attuale allora sfida la vita consacrata nel suo essere capace di entrare in relazione, in un ambiente mediale il cui linguaggio le è proprio, dalla forza pervasiva, capace di condizionare le differenti tipologie di comunicazione, ponendo inevitabilmente domande sia alla vita consacrata come tale, sia nella sua relazione al mondo.

Seguendo questa riflessione seguiamo esaminando prima quelle che possiamo indicare come le sfide *ad intra*, ovvero da considerarsi poste alla vita consacrata, nel suo comprendersi in un mondo inevitabilmente mediale; considereremo poi le sfide *ad extra*, presenti e provenienti dalla società in cui si vive e si vuole essere presenti quale segno credibile dell'amore di Dio per il mondo, della promessa vissuta e realizzata, nel *già e non ancora* del tempo storico vissuto nella comunione con Dio riconosciuto in Cristo.

3.1. Caratteri *ad intra*

Assumere responsabilmente la novità nella continuità chiede profonda conoscenza della propria identità, al fine di non rischiare il tradimento di se stessi o del messaggio di cui la propria esistenza consacrata vuole essere testimonianza. Lo ricorda papa Francesco nella lettera per l'apertura dell'Anno per la vita consacrata:

L'Anno della vita consacrata ci interroga sulla fedeltà alla missione che ci è stata affidata. I nostri ministeri, le nostre opere, le nostre presenze, rispondono a quanto lo Spirito ha chiesto ai nostri Fondatori, sono adeguati a perseguirne le finalità nella società e nella Chiesa di oggi? C'è qualcosa che dobbiamo cambiare? Abbiamo la stessa passione per la nostra gente, siamo ad essa vicini fino a dividerne le gioie e i dolori, così da comprendere veramente le necessità e poter offrire il nostro contributo per rispondervi?¹⁴

Qualsiasi cambiamento deve essere pensato in una dinamica di discernimento alla luce del proprio carisma, vissuto con passione dai fondatori in comunione profonda, intima con il Signore.

¹⁴ FRANCESCO, «Lettera Apostolica a tutti i consacrati in occasione dell'Anno della Vita consacrata», (21 novembre 2014), in *Enchiridion Vaticanum* 30, EDB, Bologna 2016, 1820-1855, n. 2.

La relazione fondamentale del consacrato, quella che lo determina nella sua identità, non può essere offuscata da una vita isolata dalla realtà, caratterizzata dalla perdita del contatto con il fratello e la preghiera silenziosa.

La vita comunitaria non può essere sostituita da una *community* creata *ad hoc* attraverso mezzi artificiosi e artificiali. Non a caso, *virtuale* nel linguaggio comune si contrappone a *reale*, chiamando alla responsabilità di una formazione personale e altrui per un corretto servizio al Vangelo come reale presenza del Signore nel nostro mondo di oggi, così come esso si presenta, con le sue fatiche e le sue contraddizioni.

Papa Francesco assume la metafora della *rete* per sottolineare il dovere di non fuggire la complessità del nostro momento attuale, bensì assumerlo con il desiderio di riscoprirne la positività.

La figura della rete ci invita a riflettere sulla molteplicità dei percorsi e dei nodi che ne assicurano la tenuta, in assenza di un centro, di una struttura di tipo gerarchico, di un'organizzazione di tipo verticale. La rete funziona grazie alla compartecipazione di tutti gli elementi. Ricondata alla dimensione antropologica, la metafora della rete richiama un'altra figura densa di significati: quella di comunità. Una comunità è tanto più forte tanto più è coesa e solidale, animata da sentimenti di fiducia e persegue obiettivi condivisi. La comunità come rete solidale richiede l'ascolto reciproco e il dialogo, basato sull'uso responsabile del linguaggio¹⁵.

In continuità con il proprio passato, guardando al futuro, si pone alla vita consacrata la sfida di educare ai *media* guardando al proprio interno. Spesso lo scarto generazionale porta ad avere nella stessa comunità, chiamata a vita fraterna, soggetti tecnicamente definiti *migranti digitali*, ovvero coloro che hanno vissuto il cambiamento nel suo impatto più drastico ritrovandosi, non senza difficoltà, a doversi abituare a usi e linguaggi nuovi.

Gli esempi possono essere i più disparati: pensiamo a coloro che sono passati dalla scrittura manuale allo schermo di un pc, oppure dalla lettera cartacea alla veloce e sicura email. Cambia il modo di studiare, di leggere, di comunicare e anche di pregare, per certi aspetti.

Coloro che chiamiamo *nativi digitali* sono i soggetti che non hanno

¹⁵ FRANCESCO, Messaggio per la Celebrazione della 53ª Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali 2019, *Siamo membra gli uni degli altri. Dalle social network communities alla comunità umana*, 29 gennaio 2019, LEV, Città del Vaticano, 4-5.

vissuto tale cambiamento, la cui realtà è sempre stata mediale. Per loro comunicare è immediato e veloce, il linguaggio spesso semplificato. Non è necessario e nemmeno pensabile dover attendere per visualizzare una foto, il libro cartaceo è facilmente trasportabile in formato elettronico. I giovani di oggi, per esempio, hanno il breviario sullo *smartphone* e spesso non conoscono un modo di leggerlo diverso da questo. La domanda è posta all'interno di una comunità concreta, chiamata a vita fraterna: come convivono queste due realtà? In che modo l'una può essere arricchimento per l'altra, in un reale ascolto vicendevole?

L'incontro reciproco può davvero educare ai *media* e nei *media*, in un modo che potremmo definire "morbido", tale da poter vivere questo cambio di paradigma con la continuità necessaria a non perdere il patrimonio che è storia di ciascuna famiglia religiosa, di cui la vita fraterna è fondamento.

Contrariamente, si andrebbe incontro a una separazione interna tale da trascinare in un'attesa caratterizzata dall'assenza di comunicazione, sterile e propriamente tossica per i soggetti e l'ambiente che loro stessi strutturano con le loro relazioni, in questo caso ridotte a una mera funzionalità. La comunità, però, è data dalle relazioni e solo nella misura in cui sono vitali potranno divenire vitalizzanti, rispondendo alla descrizione che ne ha dato Giovanni Paolo II quando afferma: «La vita religiosa, inoltre, partecipa alla missione di Cristo con un altro elemento peculiare e proprio: *la vita in comunità per la missione*»¹⁶.

La sfida dunque è educare *ai media*, ovvero all'uso corretto dei *media* con un confronto fra chi i *media* li conosce da sempre e coloro invece che ne hanno esperienza diversa, perché la comunità divenga autentica comunione e non una vuota struttura dietro la quale isolarsi in un mondo privato, con una vita parallela *online*, chiusi in una stanza, in cui la propria identità può essere mascherata o sostituita, senza pensare alla responsabilità delle proprie azioni.

In seconda istanza è fondamentale non evitare i *media*, ma educare *nei media*. Essi sono infatti un dato della nostra società attuale e non devono essere esclusi, demonizzati, sottovalutati. L'ambiente mediale costituisce una dimensione importante della nostra cultura occidentale e la vita consacrata, per essere presenza efficace, non può pensare di poterne essere parte integrante rimanendo lontana o distaccata dai *media*, evitando un elemento ormai presente e non eludibile.

¹⁶ VC, n. 72.

La formazione, quindi, deve fare i conti con la contemporaneità non solo per *portare* un messaggio, bensì per *essere* un messaggio articolato, complesso, riconoscibile nelle sue sfaccettature e da diversi punti di vista, affinché sia il più completo possibile per il mondo in cui ci si trova a vivere. È da tenere come punto fermo il legame fra messaggio e messaggero perché anche il modo di esprimere una notizia deve risultare coerente, credibile e mai estrinseco come fosse una maschera indossata per camuffare un'inadeguatezza insuperabile¹⁷.

3.2. Caratteri *ad extra*

Le sfide *ad intra* e *ad extra* sono connesse e la vita consacrata brilla come esistenza donata a Dio in Cristo per il mondo, quando viene vissuta e non solo promessa.

Gli interrogativi si spostano sul come discernere le modalità idonee per abitare, nella fedeltà alla *Buona Novella*, gli spazi di novità di fronte a cui non possiamo essere indifferenti. La vita consacrata, nella sua missione evangelizzatrice, è chiamata a spingersi là dove è presente l'uomo, abitando quei *luoghi* – in questo caso metaforicamente parlando – dove si riconosce possibile l'incontro, per una testimonianza credibile, nuova, eppure sempre fedele a se stessa.

Partiamo dal presupposto secondo cui tutto ciò che troviamo sul web, in una possibile vita *online*, siamo noi; se ciò è vero, dobbiamo anche concludere che sta a noi decidere, influenzare, ciascuno secondo il proprio spazio, la presenza mediale. Quale sfida emerge con forza da questo? Una sfida alla corresponsabilità che assuma «*i media come educandi*, come oggetto dell'educazione. In una nuova prospettiva di educazione mediale, che proponiamo di nominare *meducazione*, ciò che propriamente va educato – e quindi va studiato, modellato e guidato – sono *i media stessi, ossia l'umanità in quanto mediale, l'uomo-persona in quanto medium che si pro-getta*»¹⁸.

¹⁷ «Un inserimento dei media nel tessuto relazionale e personale, genera opportunità ma anche evidenti condizionamenti oppure smarrimenti. Non è un caso che proprio il linguaggio religioso, una volta coinvolto o assunto nel processo dell'universo dei media, abbia subito e continui a subire un logoramento. I media, infatti, mentre rappresentano, ristrutturano e riorganizzano il linguaggio del credente, contribuendo a modificare modalità di percezione della stessa esperienza religiosa, non solo rispecchiano la società, ma riconsegnano a essa le chiavi di lettura degli stessi elementi che rappresentano», D.E. VIGANÒ, «Raccontare (bene) le storie di Dio», in *Italia Francescana* 1 (2019) 11-31.

¹⁸ F. CERETTI – M. PADULA, *Umanità Mediale*, 63.

Il termine *meducazione* è una provocazione, una sfida, in un certo modo prioritaria. Dobbiamo ricordare, ci piaccia o meno, che la maggior parte delle informazioni, notizie quanto nozioni, vengono ormai recepite in modo attivo o passivo tramite il web. Esso diviene in un certo senso lo spazio, anche se virtuale, nel quale raggiungere e incontrare più persone possibili, attraverso linguaggi da formare, nella possibilità di un'area di crescita creativa quasi illimitata, grazie a uno stile giovane, capace di essere attraente per quelle fasce di età più lontane dalla Chiesa, dalla vita consacrata e in una condizione più vulnerabile.

Il rischio di una dinamica autoreferenziale, quando evitata all'interno della comunità attraverso rapporti equilibrati e sani, riversa questa salubrità verso l'esterno nella dinamica propria dell'andare verso, portando non qualcosa, bensì se stessi. La propria esistenza di religioso o religiosa non nega, né relega a spazio privato la dimensione mediale, bensì la vive in comunità e nell'apertura al mondo con cui condividere, in questo spazio, la propria vita di fede in modo comprensibile e credibile.

Ritroviamo una ripresa del concetto di periferia tanto caro a papa Francesco. La Chiesa nella sua spinta missionaria deve andare là dove si possono incontrare gli uomini di buona volontà, imparando la loro lingua, rendendo la periferia, per antonomasia luogo di degrado e solitudine, un giardino.

Allora il passaggio da *social network communities* a comunità umana è possibile se la vita consacrata, missionaria nella sua essenza, si muove per abitare umanamente lo spazio virtuale con messaggi veritieri, riconoscendo anche là una sfida missionaria oggi impellente, capace di corrispondere alla nuova evangelizzazione come novità di linguaggio, slancio e metodo per lo stesso e immutabile messaggio: il vangelo di Cristo.

4. Conclusione

In meno di un secolo abbiamo assistito a una vera e propria rivoluzione digitale. Come affrontarla? Ogni cambiamento porta con sé elementi luminosi ed elementi bui, affidati alla responsabilità del singolo e delle comunità. Con quale atteggiamento porsi in relazione a tale trasformazione per poterne cogliere le potenzialità e affrontare le sfide poste alla nuova evangelizzazione?

Accogliere le sfide della società odierna significa riuscire a porsi in dialogo con essa senza perdere la propria identità di persone consacrate

secondo un carisma specifico. Non possiamo negare l'evidenza: il mutamento del contesto pone attenzioni nuove ad aspetti che in tempi passati non erano considerati problematici. Si presentano personalità complesse in cui la dimensione relazionale, la deformazione del linguaggio e la presenza, in casi estremi, di dipendenze portano a dover riflettere in modo oculato circa il corretto utilizzo delle tecnologie. Si può percepire un grido di aiuto emergere da un'umanità a disagio, impoverita nella profondità della sua bellezza creativa, appello *per* e *alla* vita consacrata, che diviene sfida da accogliere e vincere con la forza e il fascino dell'amore di Dio rivelatosi in Cristo.

La missione è riconoscere i luoghi dove le nuove generazioni si ritrovano, assumendo la propria responsabilità per la qualità di tali ambienti nei quali la vita consacrata è chiamata ad essere testimonianza credibile della comunione con Dio in Cristo.

La riflessione sulla società odierna vede emergere una sfida alla nuova evangelizzazione capace di interrogare a diversi livelli. La vita consacrata in Occidente, nella relazione al mondo contemporaneo non può dimenticare o evitare di affrontare la domanda emergente dalla rivoluzione digitale.

Come assumere la novità nella continuità di un patrimonio storico-carismatico? In quale modo la formazione ai *media* e con i *media* può essere di aiuto al dialogo nelle comunità favorendo e non ostacolando la vita fraterna?

Vivere i *media* permette un'evangelizzazione degli stessi, essa si presenta in un mondo mediale ormai come inevitabile: in che misura è utile e favorevole assumerla nella prassi pastorale? Internet e i *social media* non possono sostituire il contatto umano e la realizzazione interpersonale, eppure sono una realtà non più accantonabile: la sfida è abitarli portando una testimonianza credibile della propria esistenza capace di essere attraente, un andare verso, andare incontro, andare lì dove "abitano" le persone, quelle che credono quanto quelle che non credono.

SIMONE DUCHI*

O res mirabilis: quel pane è il corpo di Cristo Invito a un duplice realismo

Questo saggio tratta della presenza del Signore Gesù nell'Eucaristia in prospettiva ontologica. La ricerca muove dalla lezione tommasiana e dall'insegnamento ecclesiale come luoghi per cogliere istanze e limiti della tesi della transustanziazione. La critica allo strumento prediletto per descrivere la conversione eucaristica sarà funzionale a quest'ipotesi: l'avvento di Dio in Cristo è paradigma per l'avvento di Cristo nelle specie eucaristiche.

This paper deals with the eucharistic presence of the Lord Jesus in an ontological perspective. The research considers Thomas' lesson and the ecclesial teaching as means to find reasons and limits of the transubstantiation thesis. Adopted like an instrument to describe the eucharistic conversion, its discussion will be useful in order to verify this hypothesis: God's advent in Christ is paradigmatic for Christ's advent in the eucharistic species.

La Chiesa ha celebrato l'Eucaristia in ogni epoca della propria storia. A servizio della fede che così esprime, con altrettanta costanza il sapere credente s'è applicato a comprendere il senso di quest'azione, la sua dinamica, il suo frutto: tale compito risulta (ancora) oggi urgente. Solo in seno al cattolicesimo, la mole di questioni dogmatiche, liturgiche, pastorali che lo sostanziano configura un campo d'indagine vastissimo. Anche restringendo il campo alle prime, le sottese controversie superano lo spazio di un singolo saggio: per ognuna di queste non mancano validi studi, sintesi e trattati, sia d'ordine storico che speculativo¹.

¹ Senza pretesa d'eshaustività, ne sono esempi J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, Herder, Freiburg 1955; E. KILMARTIN, *The Eucharist in the West. History and Theology*,

* Docente di Teologia fondamentale presso l'ISSR "Sant'Agostino" di Crema-Cremona-Lodi-Pavia-Vigevano

Facendone tesoro, nella sua brevità l'attuale ricerca punta a esplorare un solo aspetto della dottrina eucaristica, accostando la presenza sacramentale del Signore Gesù in prospettiva ontologica. Non si tratta di discutere se, ma quale identità si stabilisce tra il pane e il vino col corpo e il sangue di Cristo². A motivo del plauso ricevuto dal Magistero, l'intento deve misurarsi con l'idea di transustanziazione, parola coniata dalla teologia di mille anni fa per rendere ragione dell'evento di grazia che caratterizza il sacramento dell'altare. Quest'approccio metafisico non può certo dire tutto dell'Eucaristia, ma deve pur dire qualcosa della presenza che la qualifica in modo singolarissimo: trattandosi di una realtà (*è il mio corpo; è il mio sangue*), tale ottica appare anzi irrinunciabile. In ascolto delle parole di Gesù, il discorso circa l'autentico essere di questo sacramento s'impone allo studio dei credenti come passaggio obbligato e salutare, oltre che banco di prova per la loro consapevolezza di fede. Il fatto che le categorie filosofiche, *in primis* quella di sostanza, mutino significato e portata nei secoli non impone al teologo d'abbandonarne il campo³: ne va tanto del realismo quanto dell'oggettività dell'evento celebrato. Quale espressione di fede vincolante, lo stesso dogma eucaristico muove dalla certezza che la presenza di Cristo nel sacramento si

The Liturgical Press, Collegeville 1998; J. DE MONTCLOS, *Lanfranc et Bérenger. La controverse eucharistique du XI siècle*, SSL, Leuven 1971; M. NAVARRO GIRÓN, *La carne de Cristo. El misterio eucarístico a la luz de la controversia entre Pascasio Radberto, Ratramno, Rabano Mauro y Godescalco*, UPC, Madrid 1989; A. BERTULETTI, *La presenza di Cristo nel sacramento dell'Eucaristia*, PUL, Roma 1969; G. HINTZEN, *Die neuere Diskussion über die eucharistische Wandlung*, Lang, Bern 1976; J.A. SAYÉS, *La presencia real de Cristo en la Eucaristia*, BAC, Madrid 1976. Tra i manuali, J. AUER, *Il mistero dell'Eucaristia*, Cittadella, Assisi 1972; P. CASPANI, *Pane vivo spezzato per il mondo. Linee di teologia eucaristica*, Cittadella, Assisi 2019²; A. GARCIA IBAÑEZ, *L'Eucaristia, dono e mistero*, EDUSC, Roma 2017; H. HOPING, *Il mio corpo dato per voi*, tr. it. V. Moraldi, Queriniana, Brescia 2015.

² Ricordando parole e gesti dell'ultima cena, per mandato stesso del Signore i cristiani hanno sempre riconosciuto una radicale continuità «tra l'azione storica e l'azione sacramentale di Gesù». G. COLOMBO, *Teologia sacramentaria*, Glossa, Milano 1997, 109. A riguardo, il taglio di questo saggio non misconosce la forma rituale come genetica dell'Eucaristia, intendendo piuttosto onorare il realismo e l'efficacia salvifica di un'azione al contempo ecclesiale, cristologica, trinitaria. Cf A. GRILLO, *Grazia visibile, grazia vivibile. Teologia dei sacramenti* in genere ritus, Messaggero, Padova 2008, 37-86.

³ Cf J. DE BACIOCCHI, «Présence eucharistique et transsubstantiation», in *Irenikon* 32 (1959) 139-164. Nella fattispecie, il dibattito sviluppatosi in concomitanza al Concilio Vaticano II risulta istruttivo. Cf J. POWERS, *Teologia eucaristica*, tr. it. M. Sassatelli, Queriniana, Brescia 1979, 149-233; E. RUFFINI, «Note per lo studio di una recente controversia sull'Eucaristia», in *La Scuola Cattolica* 96 (1968) s.2, 115-138; 97 (1969) s.1, 2-37; 98 (1970) s.1, 3-38; E. SCHILLEBEECKX, «Transubstantiation, Transfinalization, Transfiguration», in *Worship* 40 (1966) 324-338.

dia per un fattuale mutamento del pane e del vino. Va dunque di pari passo illustrare quest'istanza magisteriale e il livello d'essere cui afferisce: nell'Eucaristia la Chiesa non riconosce una presenza inesistente. Al contrario, la fede nella sua consistenza implica negare che l'azione di Dio non trasformi le cose del mondo, ossia che al pane e al vino consacrati non succeda nulla. Il cambio di realtà che ha come termine la presenza di Cristo accade per una conversione di quel che essi sono. L'eccedenza apofatica che connota questa dinamica va saldata all'efficacia dei gesti e delle parole che il Signore ha affidato ai suoi discepoli.

Mediante la tesi della transustanziazione, la creatività linguistica e speculativa della teologia medievale tenta di rispondere alla crisi dell'eredità patristica che investe la Chiesa latina allo scadere del primo millennio. La disputa tra Pascasio e Ratramno prima e la controversia berengariana poi ne sono l'effigie⁴. Entrambi i casi raccomandano una migliore intelligenza del legame tra ordine sensibile e spirituale nel sacramento eucaristico, insieme a un aggiornamento delle parole che lo esprimono. Raccogliendo l'onere d'una prova della propria bontà, l'idea di transustanziazione si giustifica in quest'orizzonte, lo stesso in cui si colloca l'attuale lavoro. Sebbene non ne sia stato l'inventore⁵, il Dottor comune fornisce nella sua *Summa theologiae* le coordinate canoniche di un'intuizione (c. 1) che verrà strettamente legata al dogma della presenza reale, al punto da apparire dogma a sua volta (c. 2). In proposito, dirimerne l'effettivo signifi-

⁴ I maestri scolastici non sono certo i primi a chiedersi come significare il rapporto tra il pane e il corpo di Gesù, ovvero tra il vino e il suo sangue (diade che per brevità e coincidenza viene assorbita nella prima). Le più antiche categorie di simbolo, segno, tipo, immagine, figura segnano però l'erosione del tempo, facendosi equivoche ai loro occhi: se Cristo è presente *in figura*, non è nel pane *in veritate* (mentre nella lezione patristica la *figura* designa appunto il modo in cui la *veritas* accade nel sacramento). Analoga divergenza intercorre tra i concetti di simbolo e realtà. Cf A. GERKEN, *Teologia dell'Eucaristia*, tr. it. B. Mabritto, Paoline, Milano 1986, 55-107; P. BATTIFFOL, *L'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, Gabalda, Paris 1930¹⁰. L'impegno dei dottori medievali si volge quindi alla ricerca di un nuovo, condiviso ordine di significati. Cf P. CARLE, *Le sacrifice de la nouvelle alliance*, Taffard, Bordeaux 1981, 223-378; E. MAZZA, *Continuità e discontinuità. Concezioni medievali dell'Eucaristia a confronto con la tradizione dei Padri e della liturgia*, B.E.L., Roma 2001. Anzitutto in rapporto alla polemica iconoclasta, sonda la correlazione tra cristologia e teorie eucaristiche C. CORTONI, *Habeas corpus. Il corpo di Cristo dalla devozione alla sua umanità al culto eucaristico*, Studia Anselmiana, Roma 2016.

⁵ Cf L. HÖDL, «Der Transsubstantiationsbegriff in der scholastischen Theologie des 12. Jahrhunderts», in *Revue de théologie ancienne et médiévale* 31 (1964) 230-269; H. JORISSEN, *Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik*, Aschendorff, München 1965; M. LAARMANN, «Transsubstantiation. Begriffsgeschichtliche Materialien und bibliographische Notizen», in *Archiv für Begriffsgeschichte* 41 (1999) 119-150.

cato nell'impiego magisteriale⁶ (c. 3) permette di sondare l'ammissibilità dell'ipotesi che muove l'indagine (c. 4-5): la presenza reale di Dio in Cristo è paradigma e criterio per la presenza reale di Cristo nelle specie eucaristiche. In particolare, offrire una lettura del santissimo sacramento alla luce dell'incarnazione impone di cercare una coerenza del linguaggio dogmatico quanto alla parola *sostanza*⁷. Mentre viene verificato nella propria pertinenza, tale lessico potrà forse liberarsi dagli equivoci che ne smarriscono, per usura, le buone ragioni.

1. Dai doni degli uomini al dono di Dio

Dopo aver trattato dell'esistenza e della materia dell'Eucaristia, Tommaso chiede quale sia la dinamica che la origina. Quanto all'attuale campo d'interesse, sapere che Cristo è presente *in oblatis* porta a chiedere come vi diviene presente (e come questa presenza termina). Dalle realtà di partenza, il pane e il vino, in che modo giunge al corpo e sangue del Signore?

In virtù della consacrazione⁸ avviene un istantaneo cambiamento, a motivo del quale un essere si fa presente dove prima non era: questa

⁶ La sentenza tommasiana viene ripresa quasi alla lettera dal Concilio di Trento (DH 1642) e dall'enciclica di PAOLO VI, *Mysterium fidei*, AAS 57 (1965) 755 (di seguito MF). Più che temerario, suona offensivo sostenere che il primo abbia prodotto «only a nonsensical abuse of Aristotelian ideas». G. EGNER, «Some Thoughts on the Eucharistic Presence. 1», in *New Blackfriars* 53 (1972) 354. Sotto pseudonimo, P.J. Fitzpatrick cede alla rozzezza considerando i decreti tridentini «as now a museum-piece and efforts to revive them (like *Mysterium fidei*) as futile and dangerous». ID., «Some Thoughts on the Eucharistic Presence. 2», in *New Blackfriars* 53 (1972) 399-408.

⁷ Punto carente in G. GRISEZ, «An Alternative Theology of Jesus' Substantial Presence in the Eucharist», in *Irish Theological Quarterly* 65 (2000) 111-131; R. KERESZTY, «On the Eucharistic Presence. Response to Germain Grisez», in *Irish Theological Quarterly* 65 (2000) 347-352; C. MEYER, «The Eucharist. Another Alternative?», in *Chicago Studies* 40 (2001) 286-298. Se ne veda la non esaltante recensione di D. KUREK, «Some Recent Interpretations of Transubstantiation», in *Questions liturgiques* 84 (2003) 128-136. Come non si deve tralasciare una lettura ontologica della persona di Cristo, vero Dio e vero uomo, per la sorte accorsa ai concetti di persona e natura, così è per l'Eucaristia. Eccede in proposito la misura sostenere che, quanto all'azione rituale, l'interrogazione ontologica «non sa dire nulla e non ha nulla da dire», si da risultare «né strettamente necessaria né davvero sufficiente». A. GRILLO, *Eucaristia*, Queriniana, Brescia 2019, 338.

⁸ Col valore di formula, meglio, di *forma sacramenti*, nella lezione scolastica il racconto d'istituzione conserva un'ultima memoria del contesto liturgico nel quale (in modo esclusivo) avviene la presenza reale. Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, III, q. 75, a. 7 (d'ora in poi, STh). A beneficio del seguito, sono le parole del Verbo incarnato ad attivare il processo in esame: come *per Verbum* Dio si fa presente nel mondo, così *per verba sua* Cristo si fa presente nel pane. Cf K. RAHNER, «Parola ed Eucaristia», in ID., *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, tr. it. L. Marinconz, Paoline, Roma 1965, 155-172.

trasformazione è implicita nelle parole di Gesù, che logicamente la esigono⁹. Nel tentativo di spiegare come avvenga, Tommaso riduce a due le possibili ermeneutiche: o per spostamento (*loci mutatio*) o per conversione d'una cosa in un'altra. La prima opzione viene scartata a causa della sua ingenuità. L'idea di un moto per il quale Cristo si fa presente lì dove prima non era appare fuorviante poiché comporterebbe lo spostamento spazio-temporale di un ente spirituale, il corpo del Signore, che esiste *in caelo*, cioè come realtà trascendente¹⁰ ed escatologica. La sua presenza sacramentale non sta quindi nell'ordine fisico (empirico), bensì metafisico: in quanto tale viene colta dall'intelletto per il lume della fede, non dai sensi. A loro volta essi non s'ingannano percependo le specie come proprie del pane: poiché però è sostanziale (non locale), questa presenza «non è visibile all'occhio, né soggiace a sensazione o immagine, ma appare solo all'intelletto, il cui oggetto è ciò che l'ente è»¹¹. Con piega intellettualistica, la verità della *res* sta a livello noetico, ora necessariamente separato da quello sensibile.

Considerato l'eccezionale stato del corpo di Cristo, «*gloriosus et impassibile existens*»¹², non rimane che la seconda ipotesi: la conversione della sostanza sembra l'unico modo possibile per rendere ragione dell'avvenuta presenza¹³. Ammesso che il mutamento eucaristico non è l'esito di un

⁹ A parere dell'Aquinate, se il pane rimanesse tal qual era, Gesù avrebbe detto *qui c'è il mio corpo*, con l'inconveniente d'indurre ad adorare (anche) la sostanza del pane. La gravità della posta in gioco porta a definire non solo erronea, ma eretica la controtesi. Cf STh III, q. 75, a. 3. D'altro canto, certo Gesù non ragionava con un qualche schema della filosofia occidentale (né glielo si deve affibbiare). Cf F. LEENHARDT, *Ceci est mon corps. Explication de ces paroles de Jésus-Christ*, Delachaux, Paris 1955. Anziché impertinente, il ricorso a tali modelli serve a dar ragione dell'intento di Gesù, che la Chiesa ha sempre ritenuto realistico, prendendo sul serio le parole del Signore.

¹⁰ Tanto quanto quella di Dio, la sua onnipresenza va intesa in quest'ordine. Cf STh I, q. 8; III, q. 76, a. 5-7.

¹¹ STh III, q. 76, a. 7. Cf q. 80, a. 3. Eccezion fatta per formule convenzionali, le traduzioni sono dell'autore.

¹² STh III, q. 77, a. 1. L'appunto non collide con l'imprescindibile riferimento alla passione e al sacrificio di Cristo: il crocifisso è il risorto. Per opposta tesi, «nel nostro mondo non c'è una presenza di Cristo diversa da quella del suo sacrificio. La risurrezione infatti non comporta una nuova presenza di Cristo in terra, bensì la presenza di Cristo in cielo. Quindi non c'è in terra una presenza di Cristo risorto, né ci può essere». G. COLOMBO, *Teologia*, 152. Cf A. VONIER, *Das Geheimnis des eucharistischen Opfers*, Sankt Augustinus, Berlin 1929, 97-129. Il rilievo dimentica qual è l'unico corpo di Cristo *de facto* esistente, ma coglie comunque una stortura dell'analisi classica: all'istituzione del sacramento non può esservi presente il corpo glorioso, perché Cristo non è ancora risorto. Cf STh III, q. 76, a. 1.

¹³ Cf STh III, q. 75, a. 1, ad 3.

processo empiricamente osservabile, Tommaso deve trovare gli strumenti concettuali per mettere ordine tra quel che in questo passaggio cambia realmente (contro derive simboliste) e quel che resta realmente identico (contro derive fisiciste). La distinzione della sostanza dagli accidenti¹⁴ appare funzionale alla rigorosa separazione dei piani metafisico e fisico richiesta dalla fattispecie. Proprio perché accade *per modum substantiae*, ossia *invisibiliter*, la trasformazione eucaristica è di natura spirituale¹⁵, e come tale conforme allo stato del corpo di Cristo. Del pane muta quella *substantia* che ne individua il reale *subiectum* (quindi il vero *conceptum*), mentre tutto ciò che sta nell'ordine fisico spazio-temporale è a carico degli *accidentia* (componenti organiche, sapore, colore ecc.). Su quest'ultimo livello, l'Eucaristia rimane in tutto simile al pane che era, malgrado sia divenuta, su un altro livello, tutt'altra realtà: la sua sostanza terrena è stata sublimata in una sostanza celeste¹⁶.

Prendendo posizione nella disputa coeva, Tommaso scioglie così le riserve del maestro, Pietro Lombardo, il quale si era limitato a elencare le varie sentenze volte a spiegare questo mutamento¹⁷. In particolare, a giudizio dell'Aquinate occorre smentire la tesi di quanti asseriscono la permanenza del pane (ovvero della sua sostanza) dopo la consacrazione. In primo luogo quest'ermeneutica «nega la verità di questo sacramento, ossia che il vero corpo di Cristo vi sia presente»¹⁸. Perciò l'Eucaristia non può essere pane: per reciproca esclusione, se è l'uno, non è l'altro. Anzi-ché andare distrutta, quel che del pane era la *substantia* diventa un'altra *substantia*. A questa trasformazione è perciò dato il nome di *transubstan-*

¹⁴ Alla scuola di Aristotele, il Filosofo per eccellenza, «*de ratione substantiae est quod non sit in subiecto*». Positivamente, è *esse in se*, mentre gli accidenti sono definiti *esse in alio*. Cf STh III, q. 75, a. 4.

¹⁵ Cf STh III, q. 75, a. 1. Senza potersi negare alla constatazione sensoria o alla professione di fede, l'evidenza in esame si trova dunque contesa tra irriducibili piani di verità e visibilità dello stesso fenomeno.

¹⁶ A dire il vero, le sostanze sono ora due, poiché corrispondono alle due indivisibili nature di Cristo, *per concomitantiam* nel sacramento. Argomentando l'integra (*totalis*) presenza del Signore, Tommaso ne conta persino tre: secondo un'altra accezione del termine, infatti, Cristo esiste «*ex tribus substantiis, scilicet divinitate, anima et corpore*». STh III, q. 76, a. 1.

¹⁷ Secondo alcuni la sostanza del pane si dissolve nella *materia prima*, per altri si annichila, si trasforma, o rimane insieme al corpo di Cristo, o ancora viene convertita in esso, restandone però gli accidenti. Cf PIETRO LOMBARDO, *Sententiarum libri*, IV, d. 11; P. GY, «*Avancée du traité de l'Eucharistie de saint Thomas dans la Somma par rapport aux Sentences*», in *Revue des sciences philosophique et théologiques* 77 (1993) 219-288.

¹⁸ STh III, q. 75, a. 2.

tiatio, neologismo che Tommaso recepisce per significare la reale presenza di Cristo nel sacramento dell'altare. Il modello teorico traccia una via promettente tanto per sanare gli eccessi simbolisti e fisicisti quanto per salvare le istanze delle parti, ma la rotta tra Scilla e Cariddi ha un prezzo. Da un lato si sforza d'argomentare un mutamento unico nel suo genere, «*omnino supernaturalis*»¹⁹, dall'altro (proprio perciò) accusa l'inadeguatezza dei propri strumenti.

Convertita infatti la sostanza del pane, ne restano le spoglie empiriche, gli accidenti (*species*). Queste qualità sensibili non possono però inerire al corpo di Cristo come al proprio soggetto: risultano incompatibili a un essere altro e inalterabile²⁰. Esaurite le potenzialità dello schema filosofico di riferimento, al fine di conservare la preziosa distinzione fra realtà fisica e metafisica Tommaso fa appello all'onnipotenza di Dio. Gli accidenti rimangono dunque senza soggetto «*miraculose*», per «*specialem privilegium gratiae*» e «*praeter communem legem*»²¹. Forzando il protocollo teorico dal quale ha attinto, il Dottor comune deve sancire una rottura insanabile del legame (*inherentia*) tra accidenti e sostanza. Con maggior danno, l'opzione contraria condurrebbe a un fuorviante fisicismo: perciò è doveroso sottrarre il corpo di Cristo, incorruttibile e glorioso, a tutti i cambiamenti d'ordine naturale²².

Alla scissione del piano empirico e spirituale sul piano dell'essere corrisponde, sul piano del sapere, lo iato dei sensi e dell'intelletto. Le percezioni che al credente vengono dal corpo e dall'anima non ricevono composizione. Da un lato la spaccatura viene giustificata dall'irriducibilità dell'evento a una *conversio* che il pensiero possa appieno comprendere²³, dall'altro tradisce una forzata opposizione tra apparenza sensibile e verità sostanziale. Al contempo, seppur irrelata, la coesistenza delle specie e del corpo di Cristo (cui non appartengono) resta necessaria perché permette

¹⁹ STh III, q. 75, a. 4.

²⁰ Cf STh III, q. 77, a. 1.

²¹ Cf STh III, q. 75, a. 6; q. 77, a. 1-3; F. JANSEN, «Eucharistiques» (accidents), in *Dictionnaire de Theologie catholique*, V, Letouzey, Paris 1913, 1368-1452.

²² Con un esempio, esso si comporta come le idee nella testa, il cui spostamento non comporta un moto del pensiero. La divaricazione apre un problema di *communicatio idiomatum*, come si vedrà: mangiare l'ostia implica mangiare il corpo di Cristo (così impone la condanna di Berengario, cf DH 690), ma i denti dei fedeli non masticano Gesù.

²³ L'intelligenza del *mysterium fidei* non può comportare un esaurimento razionalistico del suo margine d'ineffabilità. Benché povero rispetto alla ricchezza del fenomeno cui si dedica, l'affondo metafisico intende ciò non di meno dar lustro alla sua basilare configurazione realistica.

d'indicare sia l'avvenuta presenza del Signore nel sacramento, sia la sua cessazione. Come infatti «Dio, il cui essere è perfetto e immortale, non esiste più in una creatura corruttibile perché questa non esiste più», così Cristo. Dato che il Risorto «ha un'esistenza perfetta e incorruttibile», egli smette di essere in ciò che appare pane «solo perché le specie di questo sacramento non esistono più»²⁴. In radice, la connessione tra ciò che muta e ciò che resta viene imposta dal fatto che Cristo è presente in elementi che sono alimenti affinché si comunichi a lui: la *sua* presenza termina alla *loro* consumazione, e rimane finché non avviene²⁵.

Nonostante queste tensioni (tanto più perché imposte da esclusioni obbligate), a giudizio di Tommaso la tesi della transustanziazione è *la* ermeneutica della presenza reale. Siffatta sentenza non risulta però unanime: un altro grande nome della scolastica, Duns Scoto, la ritiene solo *una* possibile spiegazione, e neppure la più convincente. Accolta come premessa di fede, il Dottor sottile ritiene che la presenza di Cristo nel sacramento possa venire descritta altrimenti. In primo luogo, le parole dell'istituzione non apportano alcuna ragione vincolante per concludere alla transustanziazione del pane e del vino. Sul piano metafisico, risulta semmai più lineare ammettere che i due elementi restino tali mentre Cristo si fa presente in essi, sicché non diventano parvenza di quel che non sarebbero più²⁶. Poiché però il Magistero ha mostrato di privilegiare al-

²⁴ STh III, q. 76, a. 6.

²⁵ Cf STh III, q. 73, a. 3. Nient'affatto volto a una stasi fine a se stessa, l'avvento sacramentale di Cristo ha scopo salvifico: l'unità del corpo mistico, per il quale l'Eucaristia è cibo e bevanda. Cf STh III, q. 82, a. 2. Ne è suggello la manducazione dell'ostia, mai scomparsa dalla tradizione liturgica. La disamina della presenza di Cristo non tratta quindi un generico processo di trasformazione (non chiede, astrattamente, come Cristo si potrebbe rendere presente in qualsiasi realtà creata, o in un qualsiasi pane). È semmai impegnata a illustrare il legame tra la fisicità dell'ostia (elevata, adorata, mangiata) e Cristo, che vi si è corporalmente identificato.

²⁶ Con accento moderno rispetto all'analisi scolastica, «*substantia panis sub speciebus magis est nutrimentum quam accidentia. Ergo magis repraesentat corpus Christi in ratione nutrimenti spiritualis*». Difatti «*accidentia ista signant naturaliter substantias, quas affecerunt, et si non sit ibi eorum substantia, signatio ista naturalis erit falsa*». DUNS SCOTO, *Liber IV sententiarum*, d. 11, q. 3. Per Tommaso, invece, divenire segni della presenza di Cristo comporta trascendere in maniera escludente quest'altra significazione. STh III, q. 75, a. 6; D. BURR, «Scotus and Transubstantiation», in *Medieval Studies* 34 (1972) 336-360. Tra quanti s'accodano a Scoto spiccano Ockham, Pietro d'Ailly, Biel. Cf D. BURR, *Eucharist Presence and Conversion in Late Thirteenth-Century Franciscan Thought*, APS, Philadelphia 1984. Dietro lo scudo della *potentia Dei absoluta*, Suarez argomenta come non vi sia alcun motivo per negare la possibilità d'una consustanziazione. Cf F. SUAREZ, *Disputationes de sacramentis*, XLIX, s. 1. Nella disputa converge quella afferente all'ilemorfismo aristotelico, ovvero alla possibile distinzione tra quantità e sostanza.

tro giudizio²⁷, Scoto obbedisce all'indirizzo ecclesiale. Il mero argomento d'autorità non mette però al riparo dalle critiche sollevate nel dibattito di scuola.

2. La realtà di un cambiamento, un cambiamento di realtà

Al venir meno della riverenza al Magistero, la contrarietà speculativa lascia spazio all'opposizione polemica: Lutero ne rappresenta l'esempio eccellente²⁸. Il teologo di Wittenberg non stende una trattazione sistematica sull'Eucaristia, ma inserisce le proprie tesi nel più ampio contrasto verso la disciplina e la dottrina della Chiesa del suo tempo. A riguardo, dopo aver giudicato come abuso la negazione del calice ai laici, egli denuncia una «*altera captivitas*»²⁹ cui la dottrina evangelica si trova sottoposta: tale è la transustanziazione in rapporto alla presenza reale. Agli occhi del riformatore il dato di fede appare infatti soggiogato da un'impalcatura filosofica non necessaria, né opportuna. Abbinata al nome di Tommaso, suo riconosciuto campione, la categoria scolastica diventa effigie dell'impertinenza di un'indagine razionale che imbriglia nei propri schemi le parole di Cristo.

Prima ancora di discutere il concetto di *transubstantiatio*, Lutero solleva dunque una questione di metodo a suo carico, lamentando come una *opinio theologica* sia stata indebitamente elevata ad *articulum fidei*³⁰.

²⁷ Mentre dichiara che corpo e sangue di Cristo sono contenuti veramente sotto le specie del pane e del vino, in un inciso, il quarto Concilio lateranense afferma che i due elementi vengono transustanziati dalla potenza di Dio (cf DH 802). Per sé, l'occasionale utilizzo del termine non ne comporta (ancora) la canonizzazione.

²⁸ Lo anticipa J. WYCLIF, *De Eucharistia tractatus maior*, cc. 3-4. Riprovandone alcune tesi, il Concilio di Costanza elenca fra i suoi errori che la *substantia materialis* rimanga nel sacramento, e che quindi i suoi accidenti non restino senza soggetto (cf DH 1151-1152); I. LEVY, «*Christus qui mentiri non potest*. John Wyclif's rejection of transubstantiation», in *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 66 (1999) 316-334. A dispetto di una mai sopita *Denzigertheologie*, evidenzio come la prima censura necessiti di nuova traduzione, per non smarrire il proprio senso, precisamente in rapporto alla *substantia materialis* (che non è l'elemento fisico di cui il pan di farina si compone).

²⁹ Definita in verità «*mitior*». M. LUTERO, *De captivitate babilonica Ecclesiae*, WA 6, 508. Cf L. GRANE, «Luthers Kritik an Thomas von Aquin in *De captivitate Babylonica*», in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 80 (1969) 1-13; L. LIES, «Realpräsenz bei Luther und den Lutheranern heute», in *Zeitschrift für katholische Theologie* 119 (1997) 1-26, 181-219.

³⁰ Assiomaticamente, «*quod sine scripturis asseritur aut revelatione probata, opinari licet, credi non est necesse*». M. LUTERO, *De captivitate*, 508. Tanto più che «*Ecclesia ultra mille ducentos annos recte credit*» senza usare un concetto germinato dalla filosofia aristotelica (*ib.*, 509).

Entrando nel merito, egli la tratta come tale, dichiarando la propria contrarietà: come Scoto, anche Lutero trova più ragionevole la sentenza per la quale l'Eucaristia è veramente pane³¹. Di nuovo, l'idea di una transustanziazione non sembra una lineare resa delle parole del Signore: l'affermazione "questo è il mio corpo" non chiederebbe altro che si intenda *pane* il sostantivo sotteso al pronome *questo*. All'argomento grammaticale Lutero ne fa seguire uno cristologico: come non si ricorre alla transustanziazione per significare «l'inabitazione corporea della divinità» in Cristo, così «nel sacramento, affinché sia vero corpo e vero sangue, non è necessario che il pane e il vino siano transustanziati»³². Se dunque per l'incarnazione Gesù è vero Dio e vero uomo, così per la consacrazione l'Eucarestia è vero pane e vero corpo di Cristo³³. Come la presenza di Dio nell'uomo, così quella di Gesù nel pane non comporta alcuna conversione di sostanza. Per poter verificare al meglio questa tesi, occorre registrarne il legame con una decisa professione della presenza reale. La reprimenda contro gli *Schwärmer* offre a Lutero l'occasione di ribadire che le parole del Signore vanno intese in senso forte, efficace, realistico: il sacramento in esame non è il ricordo o il segno di un evento cui rimanda, bensì la presenza di colui che vi si comunica. Cristo è «nel pane, col pane, sotto il pane»³⁴: sebbene la formula non dia adito a disquisizioni scolastiche (anzi, ne trancia l'invadenza), Lutero non può evitare la domanda ontologica circa l'Eucaristia, che risolve bruscamente nella forma d'una consustanziazione.

In risposta alle tesi del riformatore, il Concilio di Trento sembra segnare le sorti di quest'assetto teorico. L'assise prende le mosse dalla fede nel fatto che «dopo la consacrazione del pane e del vino» Cristo «è contenuto veramente, realmente e sostanzialmente, sotto l'apparenza di quelle cose sensibili»³⁵. I tre avverbi corrispondono ad altrettante derive, ritenere cioè che Cristo sia presente nell'Eucaristia come in un segno che lo indichi, in una figura che lo ricordi o solo per l'azione salvifica che vi si attesta³⁶.

³¹ *Ib.*, 508. Il testo allude al già citato Pietro d'Ailly.

³² *Ib.*, 511.

³³ La stringatezza del giudizio luterano invita a soppesare nel seguito tale paragone.

³⁴ Cf *Id.*, *Vom Abendmahl Christi*, WA 26, 447; *Id.*, *Contra Henricum Regem Angliae*, WA 10/2, 202-208; *Id.*, *Daß diese Worte Christi "Das ist mein Leib" noch fest stehen*, WA 23, 151.

³⁵ DH 1636.

³⁶ Al contrario, perché è presente l'essere di Cristo (*substantia*), è presente la sua azione (*virtus*). Cf A. PIOLANTI, *De sacramentis*, Marietti, Torino 1967, 183. Più modernamente, la conversione

Poiché il mutamento attiene al piano della realtà (metafisica, non empirica), rispetto alla cena del Signore l'azione liturgica non si limita a commemorarla o a portarne gli effetti: ne fa presente l'evento salvifico, il sacrificio redentore. Forte d'una costante tradizione, secondo il Concilio tale è la corretta ermeneutica dell'intenzione di Gesù, che «*disertis ac perspicuis verbis*»³⁷ ha istituito il sacramento dell'Eucaristia. Nelle parole del Signore è colta una volontà realistica ed efficace: si tratta di un linguaggio performativo, né metaforico né allusivo.

Alla chiarezza di queste sue parole, i Padri tridentini accostano la professione d'una presenza che, per quanto reale, «*verbis vix exprimere possumus*»³⁸. Per precisarne l'evento, essi seguono la via più sicura, esponendo ciò che è implicito nel dogma appena enunciato. Se Cristo è presente *vere, realiter, substantialiter*, allora «con la consacrazione del pane e del vino si opera la conversione di tutta la sostanza del pane nella sostanza del corpo di Cristo, nostro Signore, e di tutta la sostanza del vino nella sostanza del suo sangue»³⁹: perciò viene opportunamente detta transustanziazione. Nella sua adozione dogmatica, la categoria non funge che da riprova del carattere ontologico (non solo concettuale) del mutamento subito dal pane e dal vino. Il Concilio non canonizza infatti un preciso concetto di *substantia*⁴⁰: preso in accezione lata, il termine addita la real-

eucaristica non è dunque ridicibile a un mutamento di significato o finalità: questi avvengono in quanto accade un mutamento d'essere, del quale la teologia deve rendere ragione (anche quale condizione per ogni soggettiva percezione di quel pane e di quel vino). Cf MF 755-766; J. CASTELLANO, «Transsubstanciación. Trayectoria ideológica de una reciente controversia», in *Revista española de teología* 29 (1969) 305-354. Appare perciò falsa l'alternativa riproposta da J. WOHLMUTH, «Noch einmal: Transsubstantiation oder Transsignifikation?», in *Zeitschrift für katholische Theologie* 97 (1975) 430-440. Cf N. SLENCZKA, *Realpräsenz und Ontologie. Untersuchung der ontologischen Grundlagen der Transsignifikationslehre*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993. Per gli stessi motivi, il mutamento in esame è inesauribile all'acquisizione di una caratteristica (foss'anche la «Sakramentalität» celebrata nel rito) che si applica a una realtà in sé immutata. Cf E. KLINGER, *Transsubstantiation – Transfinalisation – Transsignifikation. Die ontologische Frage in der Eucharistiefeier*, in W. HAUNERLAND (hrsg.), *Mehr als Brot und Wein*, Echter, Würzburg 2005, 297; S. UBBIALI, «Eucaristia e sacramentalità. Per una teologia del sacramento», in *La Scuola Cattolica* 110 (1982) 562-576.

³⁷ DH 1636-1637.

³⁸ DH 1636.

³⁹ DH 1642.

⁴⁰ Riduce anzi allo stretto necessario il lessico della teologia coeva (tanto meno vincola la fede a una sua scuola di pensiero). Marca questa premura la preferenza per il termine *species* invece del più tecnico *accidentia*. Cf DH 1652; J. WOHLMUTH, *Realpräsenz und Transsubstantiation im Konzil von Trient*, I, Lang, Frankfurt 1975, 120-299; G. GHYSENS, «Présence réelle eucharistique

tà, distinta dalla apparenza, cioè dalle specie. La prima nomina ciò che nel sacramento muta, le seconde ciò che resta immutato. Cosa più precisamente si debba intendere per *substantia* e quindi per *transubstantiatio* non diventa materia di definizione dogmatica, restando campo di riflessione teologica (e filosofica). A chi esercita questo ministero ecclesiale va il compito di determinarlo coi migliori mezzi, come fece Tommaso servendosi, con qualche libertà, dell'ilemorfismo aristotelico.

Malgrado lo scontro confessionale non permettesse di coglierne il frutto, sul piano del metodo la critica luterana trovava così parziale riscontro, pur nella persistente divergenza sul piano del merito. Intento del Concilio è infatti sancire che la vera, reale, sostanziale presenza di Cristo nel pane eucaristico implica una vera, reale, sostanziale conversione dello stesso. Il Signore non diventa pane e vino: diventa presente nel pane e nel vino. Gli elementi in questione non possono però restare ciò che sono, diventando quel che non erano, ossia sacramento della sua presenza salvifica. In tal senso, la tesi della transustanziazione non figura come opinabile sentenza di scuola, ma esatta ermeneutica dell'evento eucaristico: s'impone non solo come la migliore tra altre possibili, ma come l'unica ed esclusiva⁴¹. Anziché essere una dottrina che si aggiunge al dogma della presenza reale a mo' di corollario, la transustanziazione ne palesa l'implicazione logica. Dal canto loro, i teologi continuano a discuterne la più precisa dinamica: i migliori ingegni della scolastica barocca produrranno laboriose tesi afferenti al modo in cui pane e vino sono transustanzianti⁴². Evidenzio questo fatto per dimostrare che i teologi del Novecento non furono i primi a domandare in che modo il dogma della presenza reale e la tesi della transustanziazione *così come*

et transubstantiation dans le définitions de l'Église catholique», in *Irenikon* 32 (1959) 433-435; J. McCUE, «The Doctrine of Transubstantiation from Berengar through Trent. The Point of Issue», in *Harvard Theological Review* 61 (1968) 385-430; L. GODEFROY, «Eucharistie d'après le Concile de Trente», in *Dictionnaire de Théologie catholique*, Letouzey, Paris 1913, V, 1326-1356; I. JERICÓ BERMEJO, «La presencia real de Cristo en la Eucaristía. Se redactó esta verdad an Trento como artículo nuevo de fe?», in *Revista agostiniana* 47 (2006) 285-310. Sia nell'adozione dogmatica che per le critiche ricevute, annoto quanto sia simile la sorte del termine *omoousios* (altrettanto estraneo al lessico biblico).

⁴¹ «*Transubstantiationis dogma ita intime et necessario cohaerere cum dogmate praesentiae realis, ut unum sine altero omnino consistere non possit*». L. BILLOT, *De Ecclesiae sacramentis*, I, Università Gregoriana, Roma 1932⁷, 411. Cf MF 766.

⁴² Per una sintesi delle ipotesi di Vasquez, De Lugo, Lessio, Ysambert, Suarez rinvio ad A. PRO-LANTI, *De sacramentis*, 235-244.

Tommaso l'ha espressa siano tra loro connessi. A questo proposito, è necessaria una precisazione.

3. Stessa parola, usi diversi

Il Concilio di Trento canonizza l'idea di transustanziazione nella misura in cui vi riconosce il dispositivo meno inadeguato per descrivere l'avvento di Cristo nel sacramento dell'Eucaristia. Dal Magistero la teologia riceve il requisito imprescindibile per l'indagine che le è propria: il cambiamento che interviene sul pane e sul vino consacrati attiene al piano dell'essere. Per istanza dogmatica, si tratta di un «*transitus unius rei in aliam secundum aliquam rationem entis*»⁴³. Anziché determinare specularmente quale sia questa *ratio*, la certezza di fede sta nel fatto che la conversione in esame è reale (ontologica) perché reale (ontologica) è la presenza cui termina: nell'ordine del sapere è perciò vera. La presenza eucaristica ha consistenza oggettiva, indipendente dalla disposizione o dal giudizio dell'osservatore.

Al contempo, il sapere critico della fede deve distinguere l'espressione del dogma dal suo contenuto, l'oggetto *de fide definita*⁴⁴ (immutabile) dalla sua asserzione teorica e linguistica (storicamente condizionata)⁴⁵. A servizio della continuità del credo, ne va sia della sua libertà da requisizioni filosofiche, sia della vitalità speculativa della teologia. Gli enunciati della *scientia fidei* non sono infatti possibili a prescindere da un contesto culturale, e insieme se ne mantengono sempre eccedenti: l'intelligenza credente plasma e supera quegli stessi protocolli che richiede per darsi⁴⁶. Lungo un

⁴³ L. BILLOT, *De Ecclesiae sacramentis*, 364-365.

⁴⁴ Nella letteratura neoscolastica la nota teologica della transustanziazione è la medesima della presenza reale. Cf A. MICHEL, «Transubstantiation», in *Dictionnaire de Théologie catholique*, XV, Letouzey, Paris 1945, 1396-1406.

⁴⁵ Cf K. RAHNER, «La presenza di Cristo nel sacramento della cena del Signore», in ID., *Saggi sui sacramenti*, 173-217. Cf E. SCHILLEBEECKX, *La presenza eucaristica. Contributo alla discussione sulla presenza reale*, tr. it. A. Audisio, Paoline, Roma 1968, 23-56. Questo stadio di riflessione porta a considerare in che misura i due elementi non possano essere separati: secondo il paradigma della rivelazione cristologica di Dio, la storia non è patina della verità teologica, bensì il suo modo d'istituirsi. Aggiornare il lessico dogmatico è perciò opera vitale, a tutela (non smentita) della definitività della *fides quae*. Cf COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «L'interpretazione dei dogmi», in *Documenti (1969-2004)*, ESD, Bologna 2010, 380-421.

⁴⁶ Un'eventuale chiusura in essi potrebbe risultare deleteria, soprattutto per quanto è assurto a «tessera e vessillo della fede». Suona inoltre ardito assicurare che, in quanto entrano nell'uso magisteriale, parole e concetti «*non definitae cuidam humani cultus rationi, non cuidam certae*

costante esercizio, conserva una sporgenza che da un lato addita l'inadeguatezza delle categorie disponibili, dall'altro invita a migliorarle.

Nella fattispecie considerata, il Magistero definisce *che* avviene un cambio di realtà alla consacrazione del pane e del vino, la teologia teorizza *come* esso avvenga: transustanziazione è la stessa parola che nella scuola lo spiega e nel dogma lo attesta⁴⁷. L'identico termine assume quindi due significati e due valori distinti: nasce come dottrina scolastica e diventa il nome di ciò che la fede nella presenza reale suppone. In questo secondo senso identifica un punto di dottrina irrinunciabile: restando nell'ordine degli strumenti (o *theologumena*) in quanto implicazione della presenza reale la transustanziazione è inclusa nel *depositum fidei*, in quanto speculazione del modo in cui questa avviene, no⁴⁸. Resta una delle sue possibili ermeneutiche: corretta, ma non esaustiva in senso assoluto, trattando pur sempre di una presenza che *vix exprimere possumus*⁴⁹.

Giova apprezzare quanto la situazione descritta ricordi le vicende della cristologia antica: secondo il dogma patristico una sola è l'ipostasi di Gesù, ma cosa sia ipostasi non fu mai oggetto di definizione dogmatica. A di-

scientiarum progressionis, non uni alternative theologorum scholae obligantur» (cf MF 758). Sin dalla sua genesi, ogni *regula loquendi* viene sempre influenzata dall'ambiente culturale (e dai suoi mutevoli climi): riprendendo il sagace D. ALBARELLO, *La grazia suppone la cultura*, Queriniana, Brescia 2018, invero *gratia non tollit culturam, sed perficit*.

⁴⁷ Sorprende per l'epoca e il rigoroso tomismo dell'autore leggere che «*transsubstantiatio scilicet sub aliqua vaga conceptio de fide est; pressius definita non est de fide*». G. MATTIUSI, *De sacramentis in genere et de Eucharistia*, Università Gregoriana, Roma 1925, 89. A maggior ragione, nell'intento di mostrare come il patrimonio speculativo della tradizione teologica non sia un corpo ormai inerte, la nostra ipotesi si porrà come *una* lettura della conversione eucaristica tra le tante che possono esser prodotte, nel debito quadro ecclesiale, secondo altri modelli speculativi.

⁴⁸ Cf K. RAHNER, *La presenza*, 202. Allo stesso modo, nella misura in cui figura come suo presupposto, la transustanziazione non è una dottrina che si aggiunge al dogma della presenza reale; nella misura in cui coincide con una spiegazione di scuola, sì. Questa distinzione può lenire il rischio di divaricazione tra la «teologia latina o sudista» e «tedesca o mitteleuropea» rilevato da G. COLOMBO, *Teologia*, 195.

⁴⁹ Cf H. ESSER ET ALII, «Lehrverurteilungen – kirchentrennung?», b. III, *Materialien zur Lehre von Sakramenten und von kirchlichen Amt*, Herder, Freiburg 1990. Se l'utilizzo magisteriale del termine *transustanziazione* «non vuole spiegare *come* questa trasformazione avvenga», allora i dissidi ermeneutici sulla «vera e reale presenza del Signore nell'Eucaristia [...] non devono più essere considerate come contrasti che dividono». COMMISSIONE CONGIUNTA CATTOLICA ROMANA – EVANGELICA LUTERANA, *L'Eucaristia*, in EO 1, 610-611. Permane tuttavia il problema del ministro in ordine alla validità e dunque all'accadere stesso del sacramento: «finché manca il sacramento dell'ordine, la Chiesa cattolica considera che coloro che sono da essa separati non hanno conservato la genuina e integra sostanza del mistero eucaristico» (*ib.*, 618). Cf CONCILIO VATICANO II, *Unitatis redintegratio*, AAS 57 (1965) 106.

stanza di quindici secoli, comprendere cosa si volesse dire mediante quella parola aiuta a capire il significato del canone della fede allora fissato, la sua pertinenza e i limiti rispetto alla verità teologica che custodisce. Ora, lungo la storia del pensiero l'idea di sostanza è indubbiamente variata, così come la fisica odierna non rispecchia più la forma dell'analoga scienza aristotelica, che ne consegnò il concetto ai teologi medievali. Senza doverne qui ricostruire gli sviluppi⁵⁰, resta acquisito che la diade sostanza-accidenti non sia più confacente a esprimere quella distinzione tra piano metafisico ed empirico che ne raccomandò la trascrizione in campo eucaristico. D'altro canto, la fede professa che l'azione spirituale ha un effetto realistico (interviene dunque nell'ordine dell'essere) sugli elementi del mondo, seppur non bio-chimico⁵¹. Lo stato sacramentale esprime il legame che si viene a creare, mediante la liturgia, tra ordine naturale e soprannaturale.

A questo proposito, il concetto di sostanza risulta equivoco pure perché tende a porre una realtà escatologica, il Salvatore risorto, allo stesso piano d'una realtà terrena, fisica⁵², della quale prenderebbe per conversione il posto. Si ripresenta così un'antica costante: l'esigenza di chiarire qual è nel sacramento quell'essere che muta e quello che non muta⁵³. Per

⁵⁰ Secondo la *mens* scolastica, la sostanza del pane non è qualcosa di cui l'esperienza sensibile possa dare notizia: se così fosse, certo bisognerebbe riconoscere che rimane. Cf X. TILLIETTE, «Problèmes de philosophie eucharistique», in *Gregorianum* 64 (1983) 273-305. 65 (1984) 605-633; Id., *Philosophies eucharistiques de Descartes à Blondel. Logique d'un travail de philosophie*, Cerf, Paris 2006. Affermare che «a consecrated host is still bread, bread in precisely the way an unconsecrated host is bread» può dunque essere sia vero che falso: dipende dal livello ontologico cui l'enunciato riferisce. Cf H. McCABE, «Transubstantiation. A Reply to G. Egner», in *New Blackfriars* 53 (1972) 546-554.

⁵¹ Dall'evidenza del fatto che a livello fisico nulla accade per il proferimento delle parole del Signore non consegue che all'intelligenza del mutamento eucaristico resti solo il piano del significato ovvero dell'interpretazione soggettiva (individualistica).

⁵² Lo rileva lucidamente F.-X. DURRWELL, *L'Eucaristia, sacramento del mistero pasquale*, tr. it. E. de Rosa, Paoline, Roma 1982, 16-36. Di nuovo, non per questo va lasciato *in toto* il campo ontologico: se «l'Eucaristia è una forma permanente dell'apparizione pasquale» (*ib.*, 50), l'escatologico non è certo fuori dell'essere, ma esiste ad altro livello. Occorre perciò domandare come la realtà dell'*eschatos*, che è Cristo, si lega a questo mondo (autorizzati dal fatto, paradigmatico, che Dio si è legato al mondo in Cristo). Cf G. MARTELET, «Identité du message évangélique et changement dans les expressions doctrinales», in *Nouvelle revue théologique* 98 (1976) 774-775; A. VERGOTE ET ALII, *L'Eucharistie, symbole et réalité*, Lethielleux, Paris 1970.

⁵³ E. GUTWENGER, «Substanz und Akzidenz in der Eucharistielehre», in *Zeitschrift für katholische Theologie* 83 (1961) 257-306 offre un buon resoconto della disputa che oppose il gesuita F. SELVAGGI, «Il concetto di sostanza nel dogma eucaristico in relazione alla fisica moderna», in *Gregorianum* 30 (1949) 4-45 a C. COLOMBO, «Teologia, filosofia e fisica nella dottrina della transustanziazione», in *La Scuola Cattolica* 83 (1955) 89-124. Cf J. CLARK, «Physics, Philosophy,

rispondere all'interrogativo propongo di attingere allo spessore cristologico dell'evento eucaristico: è infatti Gesù che vi si rende presente quale suo autore, fondamento e contenuto. Dal canone rivelativo del vero Dio e vero uomo diventa possibile intuire che corpo glorificato e realtà naturali non si sovrappongono, né rivaleggiano.

4. Un corpo in tutto simile al pane?

Poiché viene chiamata in causa al più alto livello, sia nella dottrina cristologica che eucaristica la parola *sostanza* deve trovare significato e utilizzo coerenti. Secondo la più piana definizione di scuola, se infatti «la ragione formale della sostanza è essere in sé e non in altro come in un soggetto»⁵⁴, la natura umana di Cristo non sarebbe sostanza. Esiste infatti nella persona divina del Verbo, divenuta consustanziale a ogni uomo⁵⁵. Avvertita la discrasia, si precisa che «sostanza non è ciò che esiste in sé», bensì «ciò a cui per natura è dovuto il proprio essere»⁵⁶. Allo stesso modo «l'accidente non è ciò che esiste in altro, ma ciò a cui per natura compete essere non in sé, ma in una sostanza come in un soggetto»⁵⁷. Se in sede filosofica l'inerenza connota la definizione di accidente, a un approccio teologico la sentenza risulta inadeguata. Perciò Tommaso distingue tra inerenza attuale e abituale⁵⁸. Reciprocamente, alla definizione di

Transubstantiation», in *Theological Studies* 12 (1951) 24-51. Il loro contrasto è spia del fatto che «la separazione tra concetto metafisico e fenomeno fisico, sebbene intesa per principio, non fu mai mantenuta con ferma logicità». J. RATZINGER – W. BEINERT, *Il problema della transustanziazione e del significato dell'Eucaristia*, tr. it. L. Tosti, Paoline, Roma 1969, 41. Cf R. CONNELL, «Substance and Transubstantiation», in *Angelicum* 70 (1993) 3-37.

⁵⁴ A. PIOLANTI, *De sacramentis*, 228.

⁵⁵ Cf L. BILLOT, *De Verbo incarnato*, Università Gregoriana, Roma 1927⁷, 123-144. Se «*substantia excludit hunc modum essendi in alio sicut in subiecto*», la natura umana di Cristo non dovrebbe venir detta sostanza. Cf F. CALCAGNO, *Philosophia scholastica secundum rationem, doctrinam et principia s. Thomae*, I, D'Auria, Napoli 1950³, 275.

⁵⁶ L. BILLOT, *De Verbo*, 519. Sostanza è ciò che «*natum est esse*» per sé, ossia «*non in alio tamquam in subiecto*» (cf *ib.*, 370). Il gesuita si conferma attento lettore dell'Angelico: «*substantia est res cuius naturae debetur esse non in alio, accidens vero est res, cuius naturae debetur esse in alio*». TOMMASO D'AQUINO, *Quodlibet* IX, q. 3.

⁵⁷ L. BILLOT, *De Ecclesiae sacramentis*, 519.

⁵⁸ Poiché non esiste una doppia verità, filosofica e teologica, occorre tuttavia provare razionalmente il fatto che gli accidenti possano esistere senza inerire a una sostanza, o almeno che ciò non sia contraddittorio. Per le relative polemiche, R. IMBACH, «Le traité de l'Eucharistie de Thomas d'Aquin et les averroistes», in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 77 (1993) 176-185; J. VIJGEN, *The Status of Eucharistic Accidents sine subiecto*, Akademie, Berlin 2013.

sostanza appartiene sì l'essere per sé, ma «nella creatura essenza ed essere sono distinti»: solo la «divina essenza è identica al proprio essere»⁵⁹. Poiché non è per loro essenza che le cose esistono (affinché ciò accada, *iis debetur esse*), tra sostanza ed esistenza sta una distinzione reale, non solo di ragione⁶⁰.

Questi rilievi consentono al teologo di argomentare sia il particolare stato della natura (sostanza, *quidditas*) umana di Cristo, sia quello degli accidenti eucaristici, evidenziando affinità e differenze tra le due fattispecie. In primo luogo, il Verbo incarnato non assume il pane e il vino allo stesso modo in cui il Verbo assunse la carne. L'unione ipostatica accadde infatti «*per creationem*», da «*non ente ad ens*», mentre la conversione eucaristica va «*ab ente ad ens*»⁶¹. Il pane e il vino esistono già prima della consacrazione: diventano quel che non erano cessando di essere quel che erano stati, e perciò deve cambiare la loro sostanza. L'umanità di Gesù viene invece simultaneamente creata e assunta. L'azione del Verbo divino è motore di due dinamiche d'appropriazione diverse⁶², una definitiva, l'altra molteplice e transeunte. La peculiare *communicatio idiomatum* del caso suona interessante: chi tocca l'Eucaristia non tocca il corpo di Cristo (e insieme sì: è oggettivamente presente *sub specie panis*, il quale non esiste più, per transustanziazione). Chi toccò Gesù non toccò Dio

⁵⁹ TOMMASO D'AQUINO, *In I sententiarum*, d. 2, q. 4. Di conseguenza, «*substantiae nomen non significat hoc solum quod est per se esse*», bensì «*significat essentiam cui competit sic esse, idest per se esse, quod tamen esse non est ipsa eius essentia. Et sic patet quod Deus non est in genere substantiae*». STh I, q. 3, a. 5. Cf ID., *De ente et essentia*, c. 1. Perciò ogni sostanza è detta «*quasi per se et non in alio existens*». ID., *De potentia*, q. 9, a. 1.

⁶⁰ Questa tesi struttura la lettura tommasiana di Aristotele. Cf P. DE MANDATO, *Institutiones philosophicae*, I, Università Gregoriana, Roma 1925⁴, 391-403; L. DE RAEYMAEKER, *Metaphysica generalis*, I, Warny, Lovanio 1935², 123-141; A. KREMPEL, *La doctrine de la relation chez saint Thomas*, Vrin, Paris 1952, 563-582; E. NICOLETTI, «*Existencia e actus essendi in s. Tommaso*», in *Aquinas* 1 (1958) 255-262. Per il dibattito interno alla scolastica, C. FERNANDEZ, *Metaphysica generalis*, in L. SALCEDO – P. FERNANDEZ (edd.), *Philosophiae scholasticae summa*, BAC, Madrid 1954, 704-719.

⁶¹ Cf A. PIOLANTI, *De sacramentis*, 217.

⁶² Con ordine preciso, la presenza incarnata è istituita da Dio solo; il suo compimento salvifico è azione divina e umana (è Cristo che lo realizza e ne istituisce il sacramento). In forza di ciò, la presenza eucaristica è mediata dalla Chiesa che la celebra, obbediente al comando del Signore. La mediazione di Maria (che non chiede a Dio il Figlio) non è in tal senso paragonabile a quella del ministro che a nome dell'assemblea prega il Padre d'effondere il suo Spirito, affinché il Figlio sia presente in mezzo a noi con il suo corpo e il suo sangue. Appare troppo disinvolto a riguardo S. LANZETTA, *Il sacerdozio di Maria nella teologia cattolica del XX secolo*, PUSC, Roma 2006, 253-381.

(e insieme sì, perché è il Figlio fatto uomo). Evidentemente l'Eucaristia non è il corpo di Cristo allo stesso modo in cui l'uomo Gesù è il Figlio di Dio. Nell'ottica sin qui considerata, la differenza viene dal fatto (ontologico) che Cristo non è il soggetto delle specie sacramentali, mentre il Verbo lo è della natura umana, assunta in tutta la sua fisicità. Viceversa, tanto questa quanto quelle sono prive del proprio soggetto, in un caso supplito dalla persona divina, nell'altro da niente⁶³. A motivo dell'unione ipostatica l'uomo è Dio, senza separazione, ma la sostanza umana non è la sostanza divina, senza confusione. Nell'Eucaristia Gesù non è pane, e il pane non è Gesù⁶⁴: non c'è alcuna unione ipostatica tra Cristo e la sostanza (natura) del pane, perché Cristo stesso è l'unione ipostatica. Se ne avvenisse un'altra, egli non sarebbe più il medesimo. Gli elementi del pane e del vino non compongono con Cristo una sola persona: il Verbo di Dio, ossia Dio nell'espressione di sé, si identifica *semel et pro semper* nella propria carne, ma non è affatto tramutato in pane, né con esso coesiste.

La creatività del linguaggio cristiano interviene in ambo i frangenti su temi che Aristotele non poteva certo considerare: più che addomesticarne l'ontologia, occorre mostrare che l'azione soprannaturale non è innaturale (ovvero irrazionale), ma sa mostrare la propria ragionevolezza. Appunto in proposito il progetto scolastico tradisce la propria fragilità: in campo cristologico non approda che a un argomento di convenienza⁶⁵, mentre in campo eucaristico si appella al puro miracolo. Ora, queste stesse difficoltà incoraggiano l'ipotesi secondo la quale il mutamento eucaristico va compreso alla luce e secondo lo stile della presenza di Dio in Gesù, tanto più che l'Eucaristia è la presenza di Cristo stesso. Da un

⁶³ Non senza imbarazzo, «*mutationes, quae circa species ita fiunt, ut transeant ad corpus Christi, proprie de hoc praedicantur*» mentre sono dette improprie «*quae fiunt in solis speciebus nec transeant ad corpus Christi*», restando fermo il fatto che «*corpus Christi, ut in Eucharistia existit, nihil pati potest ab externis agentibus physicis*». Cf C. PESCH, «*De Eucharistia*», in Id., *Praelectiones dogmaticae*, VI, Herder, Freiburg 1914^a, 355.

⁶⁴ Viceversa, per quanto irriducibili la presenza del Signore è tuttavia inseparabile dal pane consacrato.

⁶⁵ Coprendo la carenza della sua integrità metafisica, sebbene «*ad dignitatem et perfectionem eius pertinet quod per se existat*» la natura (sostanza) umana di Cristo non è persona: «*dignius autem est alicui quod existat in aliquo se digniori, quam quod existat per se*». Cf STh III, q. 2, a. 2. Lo studio successivo ha guadagnato che l'umanità del Verbo non tradisce un'eccezione ontologica, ma istituisce l'archetipo e il paradigma antropologico: Gesù è *il* vero uomo non nonostante, ma proprio perché Figlio di Dio. Non ne esplora le ricadute J. GALOT, «*Eucharistie et Incarnation*», in *Nouvelle revue théologique* 105 (1983) 549-566.

lato questa sua presenza connota il sacramento non per grado superiore d'uno stesso genere, ma in modo proprio e singolare rispetto a ogni altro fenomeno, ministero ecclesiale o realtà di questo mondo. Dall'altro, la stessa realtà sacramentale mostra coerenza con lo stile rivelativo di Dio, cioè, quale sua pienezza, con l'unione ipostatica⁶⁶, che istituisce il canone di comprensione per ogni evento di Dio nel mondo⁶⁷. Ad esempio, è dal suo compimento nel paradigma cristologico (cioè tramite il *Verbum homo factum*) che si comprende appieno la natura della parola biblica, veramente di Dio e dell'uomo⁶⁸. Analogamente sembra opportuno dire dell'Eucarestia, vero corpo di Cristo, vero pane⁶⁹, sicché nella Messa la liturgia della parola e quella eucaristica appaiono fondate sull'identica

⁶⁶ Non si tratta di una semplice analogia ispiratrice: la convinzione che «l'Eucarestia ha il suo presupposto e la sua spiegazione nell'incarnazione» è tanto radicata quanto antica. Cf J. SCHEEBEN, *I misteri del Cristianesimo*, tr. it. I. Gorlani, Morcelliana, Brescia 1949, 351. Questo «*sacramentum est imago mysterii incarnationis*» (L. BILLOT, *De Ecclesiae sacramentis*, 390) e già GIUSTINO, *Apologia*, I, 66 (PG 6, 427-429) ne esponeva il parallelismo: come il Logos ha assunto la carne e s'è manifestato nel mondo, così accade del pane che diventa Eucarestia. Sebbene regga la sistematica della fede cristiana, l'assioma segue la fluidità delle sue espressioni. Emblematicamente, alla convinzione (eutichiana) per la quale il corpo di Cristo si muta nella sostanza divina dopo l'assunzione così come dopo la consacrazione il pane è mutato nel corpo di Cristo, così risponde l'interlocutore ortodosso: «*neque enim symbola mystica post sanctificationem recedunt a sua natura. Manent enim in priore substantia* [οὐσία] *et figura* [σχήματος] *et forma* [εἶδους]». TEODORETO DI CIRO, *Dialogus*, II (PG 83 167). Come dunque nell'Eucaristia stanno la sostanza del pane e il corpo di Cristo, così in Cristo le due nature: benché smentisca il lessico tommasiano, il testo è detto «*valde insignis*» dallo stesso L. BILLOT, *De Ecclesiae sacramentis*, 390.

⁶⁷ Quando egli si fa presente nella storia, si lega alla realtà del mondo senza perdere un termine dello stesso legame: Tommaso stesso paragona la presenza di Cristo nell'Eucaristia a quella di Dio nelle cose create (per illustrarne la cessazione). Cf STh III, q. 76, a. 6. Ora, l'onnipresenza divina non richiede la conversione della sostanza in cui (già) si trova: va dunque argomentato come l'avvento di Cristo faccia essere in modo nuovo il pane e il vino, anziché sostituirvisi o togliervi consistenza.

⁶⁸ Per esempio contrario, come un filologo può studiare i testi biblici in quanto opera letteraria umana senza trovar traccia dell'ispirazione divina, così un biologo può analizzare la materia di cui l'Eucaristia è composta senza rinvenire il corpo di Cristo.

⁶⁹ Circa l'applicazione ecclesiologica rinvio al magistrale H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucaristia e la Chiesa nel Medioevo*, tr. it. L. Rosadoni, Jaca Book, Milano 1996². Karl Rahner riformula così la classica lezione scolastica: la Chiesa è simbolo dell'azione salvifica di Dio nella storia (*Grundsakrament*) in quanto corpo di Cristo (*Ursakrament* perché simbolo reale di Dio), del quale continua la presenza. Cf K. RAHNER, *Chiesa e sacramenti*, tr. it. A. Bellini, Morcelliana, Brescia 1969; L. BILLOT, *De Ecclesia Christi sive continuatio theologiae de Verbo incarnato*, Università Gregoriana, Roma 1927⁵. All'opposto, è interessante notare come la riduzione funzionalistica della figura di Cristo s'accompagni alla stessa mossa in campo eucaristico. Cf P. SCHOONENBERG, «Eucharistische tegenwoordigheid», in *Verbum* 26 (1959) 194-205; 314-327; ID., *Un Dio di uomini*, tr. it. D. Pezzetta, Queriniana, Brescia, 1971.

logica teandrica⁷⁰. Performata dallo stile con cui Dio si esprime, questa stessa logica impone di evitare ogni equivoco docetismo: né il pane né il corpo di Cristo sono realtà apparenti, ciascuna nel proprio ordine di realtà. Come il primo continua ad esistere nella sua consistenza empirica (non muta la sostanza della farina), così la fede non s'inganna adorandovi il Redentore. La verità del credo non impone di elidere alcuna evidenza (nell'Eucaristia non resta una sembianza di pane e non si masticano accidenti senza soggetto), perché ne conosce l'autentica natura. Come l'uomo Gesù è il Figlio di Dio, indipendentemente dal giudizio degli uomini, senza che si debba negare alla sua carne la qualifica di sostanza, così il pane consacrato è il corpo di Cristo.

Il criterio di compatibilità cristologica che regge la tesi deve fare i conti con un lessico magisteriale obiettivamente diverso. Invece di vedere nella moderna accezione di sostanza un ostacolo alla sua pertinenza, trovo che sia occasione chiarificatrice per appianare l'uso del termine.

5. Veramente cibo, veramente corpo

A motivo dell'impronta cristologica data alla riformulazione del trattato *de Eucharistia*⁷¹, la pista finora seguita può trarre forza dal confronto con la proposta di Johannes Betz. Quest'autore intende riattivare la tradizione patristica alessandrina secondo cui il sacramento in esame «sarebbe un'incarnazione anamnestic-sacramentale del Figlio di Dio»⁷². Quale idea di fondo, «l'evento eucaristico è un'attualizzazione anamnestic dell'evento incarnatorio, nel quale ha il suo modello esplicativo»⁷³: mediante la preghiera della Chiesa «il Logos divino o lo Spirito discende sui doni, li investe, se ne impadronisce e li rende corpo e sangue di

⁷⁰ Il contesto celebrativo è luogo d'una multiforme presenza di Cristo «*alia quidem ratione, verissime tamen*» (MF 763). Cf CONCILIO VATICANO II, *Sacrosanctum Concilium*, AAS 56 (1964) 100-101; Pio XII, *Mediator Dei*, AAS 39 (1947) 528. Nello specifico, la presenza eucaristica «*realis dicitur non per exclusionem, quasi aliae reales non sint, sed per excellentiam, quia est substantialis*» (MF 764). Perciò «la "realtà" della presenza eucaristica sembra porsi spontaneamente come il principio chiarificatore e unificatore delle varie forme di presenza di Gesù Cristo riconosciute nella Chiesa» (G. COLOMBO, *Teologia*, 149-150).

⁷¹ Cf J. BETZ, «L'Eucaristia come mistero centrale», in J. FEINER – M. LÖHRER (edd.), *Mysterium salutis*, 8, tr. it. G. Poletti, Queriniana, Brescia 1975, 229-387.

⁷² *Ib.*, 371. Secondo questa linea di pensiero, la partecipazione al Logos diventa possibile mangiando il pane consacrato: il tramite dell'elemento visibile va superato come patina della comunione spirituale che vi si rende accessibile (cf *ib.* 261-268).

⁷³ *Ib.*, 380.

Gesù»⁷⁴. Come dunque la natura umana è sacramento del Logos, sua manifestazione storica, così l'Eucaristia. La conversione del pane e del vino è una «appropriazione»⁷⁵: da una parte il Logos «estende ad essi la sua sussistenza», dall'altro gli stessi «diventano sostanzialmente il suo corpo e il suo sangue»⁷⁶. In tal modo Betz assimila però due conversioni diverse. Nel primo caso, infatti, alle sostanze del pane e del vino accade quanto accadde alla natura umana di Cristo, nel secondo vengono mutate in Cristo stesso. La supposta «relazione ipostatica del Logos ai doni» dovrebbe implicare, come nel Verbo incarnato, la permanenza delle loro sostanze. Negando invece la consustanzialità delle *oblata* con pane e vino comuni, Betz afferma che «Dio opera una trasformazione totale dell'essenza, pur lasciando sussistere l'apparenza esterna»⁷⁷. Il fianco prestato a questo sentire doceta sembra necessario per parare uno scadimento nella consustanziazione. Rieditata la distretta scolastica, viene meno un impiego della parola sostanza coerente a quello cristologico: secondo un parallelismo antico, quel che l'occhio vede non è infatti apparenza di pane, così come non è apparente l'umanità del Figlio di Dio⁷⁸.

Sciogliendo l'equivoco col suo uso contemporaneo (quali che siano le teorie fisiche), la sinonimia cristologica tra sostanza e natura va invece mantenuta anche quanto all'Eucaristia. Di conseguenza, la *substantia* nomina esattamente ciò che nella dinamica sacramentale non muta. Quel che il pane è nella sua natura organica resta identico, così come la sua *quidditas*

⁷⁴ *Ib.*, 371. L'assetto che viene delineato non ricerca la precisione delle distinzioni scolastiche: «La patristica greca non dice che l'intera natura o la sostanza degli elementi viene trasformata. Essa cioè non si è posta formalmente il problema di sapere in che cosa consista questa natura e la sostanza» (*ib.*, 373).

⁷⁵ *Ib.*, 381.

⁷⁶ In tale processo «il mutamento nella sussistenza si estende a trasformazione della sostanza». *Ib.*, 381. Come attesta l'originale tedesco, *Substanzwandel* e *Wesenswandel* non coincidono affatto: in sede cristologica accade l'una, non deve accadere l'altra! Cf *Id.*, «Eucharistie als zentrales Mysterium», in J. FEINER – M. LÖHRER (hrsg.), *Mysterium salutis*, IV/2, Benziger, Köln 1973, 309.

⁷⁷ *Ib.*, 381-382. In tal modo non è chiaro cosa Dio «unisce a lui ipostaticamente» mentre «continua a sostenere le specie», se la loro sostanza è in tutto convertita (cf *ib.*, 381). A Betz non resta che ripetere come l'assunzione muti la sostanza del pane e del vino, smarrendo così l'analogia cristologica presa a perno della propria tesi.

⁷⁸ A riguardo, condivido che l'originario modello ermeneutico per l'Eucaristia debba essere l'incarnazione, intesa però come evento salvifico che si compie nella storia di Gesù: non si tratta solo della presenza del Verbo che «nel ricordo della sua umanità, assume i doni» (*ib.*, 380), ma di Cristo che dà la sua vita, divina e umana, per la nostra redenzione. Cf J. TILLARD, *L'Eucaristia, pasqua della Chiesa*, Paoline, Roma 1965, 100-172.

o natura. Ciò che viene mutato sta a un livello più profondo⁷⁹: cambia ciò che fa essere l'ente *pane*, ossia il suo *actus essendi*⁸⁰. Come «atto dell'ente in quanto è ente»⁸¹, esso è condizione di possibilità dell'esistenza di una sostanza. Nella dinamica eucaristica, affermare che il pane non esiste più se non come corpo di Cristo significa attestare che questo pane esiste ora non per il proprio essere, ma per l'atto d'essere di Cristo. In quanto diventa il suo corpo, riceve nuova sussistenza dall'azione di grazia che lo rende tale.

A differenza di quanto accade tra il Verbo e la sua umanità, Cristo non sostiene il pane affinché esista. Come è evidente, esisteva già: la sua sostanza ha un proprio atto d'essere. Secondo la lezione classica, mutata la sostanza, deve mutare anche quest'ultimo: tale conversione serviva a dire che Cristo non diventa pane così come è diventato uomo, pagando però il fio di un'affermazione controevidente (quel pane non è pane). Alla ricerca della *ratio* per l'essere che muta alla consacrazione del pane, la stessa sintesi scolastica riconosce come non sia affatto necessario che quest'ente «sia totalmente trasformato secondo ogni aspetto ontologico, che si estende ai singoli e primi principi»⁸². Stante ciò e colto lo slittamento di significato della parola *sostanza*, la proposta conversione dell'atto d'essere avvalora la distinzione tra ordini di realtà nel sacramento⁸³, onora l'istanza dogmatica che ne norma il rapporto, equilibra il lessico cristologico ed eucaristico.

⁷⁹ Non meno reale né più astratto, contrariamente al rilievo mosso a Carlo Colombo da Z. CARRA, Hoc facite. *Studio teologico-fondamentale sulla presenza eucaristica di Cristo*, Cittadella, Assisi, 2018, 142-145.

⁸⁰ «*Esse est quo substantiae denominatur ens*». TOMMASO D'AQUINO, *Contra gentiles*, II, c. 54.

⁸¹ In quanto tale, «*proprie et vere non attribuitur nisi rei per se subsistenti*». L. BILLOT, *De Verbo*, 137. L'implicita *Selbstständigkeit* è dunque una proprietà della οὐσία aristotelica che ne può disambiguare l'uso rispetto ai suoi polivalenti significati, sbarrando al contempo eventuali derive ontoteologiche della fattispecie. Cf N. SLENCZKA, *Realpräsenz*, 305-343.

⁸² G. MATTIUSI, *De sacramentis*, 122.

⁸³ La stessa che segnò l'insuccesso del gesuita Joseph Bayma: secondo la sua ermeneutica della transustanziazione, Cristo si rende presente nell'Eucarestia sostenendo la natura del pane. Quest'ultima non è sostanza in quanto non esiste più in sé, ma sussiste in un nuovo soggetto o *suppositum*. Senza mutare la propria natura (fisica), il pane perde la *ratio formalis* della sostanza (metafisica) e diventa perciò un «supernatural accident». Di conseguenza, una sola è la sostanza dell'Eucarestia, il corpo di Cristo. Come la sua natura umana esiste «without the mode of human person», così «can the whole sensible nature (species) of bread exist in the Holy Eucharist without its mode of substance». J. BAYMA, «The Principles of Real Being. IV», in *The Catholic World* 109 (1874) 11-12. Nello sforzo di mantenere le due accezioni di *substance*, tale transustanziazione metafisica senza conversione della realtà fisica ingenera un equivoco di piani. La sostanza *pane* viene infatti detta accidente pur restando identica nella natura, per non inerire al corpo glorioso di Cristo. Chiamato in causa, il Sant'Uffizio sentenziò che la tesi *tolerari non posse* (cf DH 3124).

In primo luogo, il fatto che del pane rimanga la sostanza non contraddice la verità della presenza corporale di Cristo: allo stesso modo la consustanzialità umana di Gesù non contraddice quella divina. In secondo luogo, l'ipotesi non riedita teorie impanatiste⁸⁴ perché diverso è il rapporto tra le sostanze in Cristo e nell'Eucaristia. Al fine di mostrarlo, trovo utile richiamare il concetto di *relatio rationis tantum*, utilizzato dalla teologia classica per indicare il rapporto tra Dio e la natura assunta in unità ipostatica.

Secondo tale legame, quel che per l'umanità del Verbo è condizione d'esistenza⁸⁵, per l'ipostasi divina è un predicato accidentale: Dio rimane identico a se stesso, perfetto e immutabile a prescindere dalla propria rivelazione storica. A causa dell'estrinsecismo che lo connota, in cristologia quest'impianto deve essere superato⁸⁶, ma risulta strategico in sede eucaristica. Tra il corpo di Cristo e il pane consacrato sta infatti proprio una relazione *rationis tantum*: il Signore non definisce se stesso identificandosi con la sostanza/natura del pane⁸⁷, né si dà intrinseco rapporto tra le loro realtà. Questo significa la tesi della transustanziazione (e il rilievo dato agli accidenti senza soggetto) attestando che al corpo di Cristo non accade alcunché di fisico a motivo della sua presenza *sub specie panis*. Nella liturgia non avviene alcuna nuova incarnazione o impanazione, poiché non appartiene all'essere di Cristo diventare pane. A riguardo, non basta riconoscere che l'umanità del Verbo non è Dio come la sostanza del pane non è Cristo. Cogliarne ontologicamente la diversa *relatio* porta a precisare che nel primo caso ne va di una identificazione personale, nel secondo di una reale presenza⁸⁸.

⁸⁴ Per un esempio di questa sgraziata terminologia, G. QUIDORT, *De modo existendi corporis Christi in sacramento altaris*.

⁸⁵ L'incarnazione fu per essa un atto di creazione, una «*relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi*». TOMMASO D'AQUINO, *De potentia*, q. 3, a. 3. Cf STh III, q. 2-4; M. BORDONI, «L'Incarnazione e l'Eucaristia», in *Divinitas* 8 (1964) 206-212.

⁸⁶ Definitiva e salvifica, l'autorivelazione di Dio accade mediante la storia dell'uomo Gesù, suo costitutivo attore: incarnandosi, il Verbo non è presente in un corpo altro dalla propria realtà, che si determina esattamente così. Sia permesso rinviare a S. DUCHI, *Visio Dei, visio fidei. Il sapere del Figlio incarnato*, Glossa, Milano 2018, 453-465.

⁸⁷ Questa estraneità consente di rispondere al rilievo per il quale, se rimanesse la sostanza del pane, ci sarebbe un Cristo diverso, vero Dio, vero uomo e vero pane. Cf P. CASPANI, *Pane vivo*, 240-241. Al seguito di Tommaso, la manualistica nega qualsiasi *relatio realis* tra le specie e il corpo di Cristo. Cf M. DE LA TAILLE, *Mysterium fidei*, Beauchesne, Paris 1924, 638-642.

⁸⁸ Tale è il divario nel dire dell'uomo Gesù «questi è il Figlio mio» e del pane «questo è il mio corpo». Nella sua declinazione eucaristica, allo stesso modo la *communicatio idiomatum* procede

Per la mediazione ecclesiale operante nel rito, i frutti della terra e del lavoro dell'uomo non restano apparenze esterne, ma sono esattamente quel che diventa corpo e sangue di Cristo, il crocifisso risorto, frutto della grazia e dell'umana libertà. Tolta l'alternativa cui soggiace la sua lettura scolastica, questa reale conversione avviene non nonostante siano ancora pane e vino, ma proprio perché sono *il* pane e *il* vino sui quali la Chiesa proferisce le parole e compie i gesti del Signore⁸⁹. Facendone memoria, la presenza sacramentale che si realizza è il segno visibile ed efficace di Gesù stesso come evento di salvezza, cioè nel compimento pasquale della sua vita. Perciò l'identificazione del pane col corpo di Cristo si attua nel segno della morte e risurrezione del Signore, che annunciamo nell'attesa della sua venuta.

dall'*analogatum princeps* dell'unione ipostatica (norma *normans*, non normata, per ogni identificazione e distinzione tra Dio e la realtà creata): stanti le relazioni specificate, come nella sua umanità Dio non è celato, ma manifesto, così nel pane eucaristico Cristo non è assente, ma presente.

⁸⁹ Sono gli atti con cui Gesù significa e compie la propria generazione nella carne: il Figlio ringrazia il Padre per quel che tiene nelle mani, la vita ricevuta da lui, e la consegna al mondo. La spezza e la versa per i peccatori, la condivide come cibo di salvezza. Questa pista fenomenologica non è alternativa, ma convergente col discorso circa l'essere dell'Eucaristia (garante dell'effettiva relazione di Cristo con gli uomini mediante il sacramento). Cf F. MANZI – G.C. PAGAZZI, *Il pastore dell'essere*, Cittadella, Assisi 2001, 135-140; C. GIRAUDO, In unum corpus. *Trattato mistagogico sull'eucaristia*, San Paolo, Milano 2007², 518-540; Z. CARRA, Hoc Facite, 234-241; L.-M. CHAUVET, «Le pain rompu comme figure théologique de la présence eucharistique», in *Questions liturgiques* 82 (2001) 9-33. In tal senso, alla verità dell'azione eucaristica deve oggettivamente corrispondere un mutamento sostanziale quanto al pane e al vino. Cf M. ROUILLE D'ORFEUIL, *Lieu, présence, résurrection. Relectures de phénoménologie eucharistique*, Cerf, Paris 2016, 360-370.

VINCENZO SERPE*

L'oltre-necessità di Dio nella proposta teologica di Jüngel: l'eredità della filosofia moderna nella disciplina teologica

L'approccio alla teologia proposto da Jüngel, di matrice luterana, può fare da ponte con la filosofia, permettendo anche alle scienze umane di avvicinare Dio e uomo. Jüngel permette un legame con la filosofia del linguaggio affinché l'uomo si comprenda come inserito nell'evento salvifico. Il Dio "necessario" della filosofia moderna, "ucciso" da quella contemporanea, può divenire "oltre-necessario" e quindi autenticamente compreso da ogni essere umano.

The approach to theology proposed by Jüngel, of Lutheran matrix, can be a bridge to philosophy, also allowing human sciences to bring God near to man. Jüngel allows a link with the philosophy of language so that man understands himself as inserted inside the salvific event. The "necessary" God of modern philosophy, "killed" by the contemporary one, can become "beyond-necessary" and therefore authentically understood by every human being.

1. Premessa

La proposta teologica di Eberhard Jüngel¹, nonostante sia stata formu-

¹ Filosofo e teologo tedesco nato a Magdeburg (Germania) nel 1933, è stato professore ordinario di Teologia sistematica e Filosofia della religione, nonché direttore dell'Istituto di Ermeneutica presso l'Eberhard Karls Universität di Tübinga. La sua formazione è caratterizzata fortemente dall'influsso di alcuni filosofi come Hegel, Schleiermacher e Heidegger, e dal teologo Barth, con il quale condivide l'impostazione tipicamente luterana del proprio pensiero teologico. Affascinato dalla Sacra Scrittura, ne mostra nei suoi scritti una profonda conoscenza, nota caratteristica delle elaborazioni teologiche, considerando la Parola come il luogo di incontro privilegiato con Dio. Le proprie ricerche filosofiche e teologiche sono volte all'elaborazione di una teologia del linguaggio, partendo da un'approfondita ermeneutica teologica. Tale elaborazione è magistralmente sintetizzata nel testo *Gott als Geheimnis der Welt*, opera principale di tale autore (cf n. 2).

* *Docente di Filosofia sistematica presso l'Istituto Teologico Salernitano, vserpe@unisa.it*

lata ormai da oltre 40 anni², risulta essere ancora oggi molto attuale. Essa inquadra in un'ottica di fruttuosa reciprocità il tema del non sempre facile rapporto tra teologia e filosofia, con un particolare riferimento all'epoca della post-modernità inaugurata da pensatori come Heidegger e, ancor prima, Husserl. Nel solco della genuina tradizione luterana, Jüngel inquadra il Mistero di Dio a partire da due dei principali nodi tematici cari a questa tradizione: la Parola di Dio e la croce di Cristo come luoghi rivelativi di Dio all'uomo. La centralità della Parola di Dio, espressa nel concetto della *Sola Scriptura*³, caratterizza fortemente la teologia riformata a partire dallo stesso Lutero. Il padre della Riforma aveva sottolineato con decisione come alla Parola di Dio spettasse un posto di preminenza nei confronti della tradizione della Chiesa, intesa, invece, come una frapposizione umana a quanto rivelato da Dio stesso. «Il rapporto Scrittura-tradizione è uno dei temi teologici controversiali più importanti, specie nel dialogo con la Chiesa cattolica romana»⁴.

Con il passare dei secoli e soprattutto con la ripresa dei rapporti ecumenici tra le confessioni cristiane, la polemica ha preso toni molto meno accesi, a vantaggio della stessa Parola di Dio, la quale va via via acquistando il posto di preminenza che le spetta anche nella Tradizione cattolica. Sotto questo profilo la teologia luterana ha il grande merito di aver coltivato e sostenuto gli studi scritturistici, elemento quasi del tutto assente nella tradizione Cattolica fino al Concilio Ecumenico Vaticano II. «Secondo la concezione evangelica tutta la tradizione, in specie anche ogni formula confessionale della Chiesa, è subordinata alla testimo-

² Il testo di Jüngel che costituisce il principale riferimento del presente saggio è E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Mohr Siebeck, Tübingen 1978³ (*Dio mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del crocifisso nella disputa tra teismo e ateismo*, tr. it. F. Camera, Queriniana, Brescia 2004³). D'ora in poi si userà solo il titolo della traduzione italiana *Dio mistero del mondo*. Per ovvi motivi di sinteticità non è possibile qui analizzare l'intera produzione dell'autore, ma in alcuni casi saranno fatti dei cenni ad altre opere. La centralità dell'analisi del testo del 1978, però, è dovuta anche al fatto che esso costituisce il nocciolo fondamentale del suo pensiero e ha il merito di aver raccolto l'eredità filosofica come contributo alla riflessione teologica.

³ Cf *Confessione di fede di Westminster*, 1.1. Il testo inglese è tratto dalla seconda edizione apparsa sotto il titolo: *The Humble Advice of the Assembly of Divines, now by Authority of Parliament sitting at Westminster, concerning a Confession of Faith: with the Quotations and Texts of Scripture annexed. Presented by them lately to both Houses of Parliament*, stampato a Londra e ristampato ad Edinburgo da Evan Tyler nel 1647. Il testo della *Confessione di fede di Westminster* è consultabile come risorsa on-line nell'originale inglese al sito: http://www.reformed.org/documents/wcf_with_proofs/index.html.

⁴ W. KRECK, *Dogmatica evangelica. Le questioni fondamentali*, Claudiana, Torino 1986, 270.

nianza della Sacra Scrittura. La professione di fede non è una siepe, che circonda la Chiesa, non ha la funzione di una norma dottrinale, ma è paragonabile – per dirla con un’immagine di Scheilermacher ripresa da Barth – alle boe e ai gavitelli usati in mare che fino a miglior avviso indicano la rotta alle navi»⁵. Prendendo l’avvio da questo elemento, Jüngel compie un aggancio con la filosofia del linguaggio, evidenziando come la tradizione filosofica contemporanea abbia dato una grande importanza al valore rivelativo e creativo della parola.

L’altro elemento di spiccata sensibilità luterana è la centralità della *theologia Crucis* nell’impianto della proposta. Questo aspetto offre un duplice vantaggio: da un lato entra in dialogo con la cosiddetta filosofia della morte di Dio in maniera non ingenua, ma ben fondata; dall’altro, per il tramite della croce come evento rivelativo di Dio, offre preziosi spunti in chiave di teologia trinitaria, i quali sono stati favorevolmente accolti e condivisi dal mondo cattolico. Dalle pagine del teologo luterano emerge come la teologia può e deve essere aperta all’apporto della filosofia in generale e della filosofia della religione in particolare. In questi ultimi anni alcuni convegni sul tema⁶ hanno tentato di muovere dei passi proprio nella direzione di avvicinamento delle due discipline, mostrando ulteriormente il valore e l’attualità dell’opera dello Jüngel. Il presente studio si focalizza sull’analisi del principale lavoro del teologo tedesco, ovvero il già menzionato *Dio mistero del mondo*, nel quale la relazione tra filosofia e teologia è messa al centro della ricerca. Non mancheranno alcuni brevi accenni agli sviluppi del suo pensiero negli scritti successivi, per una coerente, seppur breve, valutazione generale della sua elaborazione filosofica.

⁵ *Ib.*, 271.

⁶ Per avere una rapida panoramica della riflessione in Italia su temi che si sviluppano a cavallo tra la filosofia e la teologia è possibile far riferimento ai convegni: *Elaborare l’esperienza di Dio*, Parma 20-21 marzo 2009 i cui atti sono confluiti nel volume: D. BERTINI – G. SALMERI – P. TRIANNI (edd.) *Teologia dell’esperienza*, Nuova Cultura, Roma 2010; *La Trinità*, Roma-Tor Vergata 26-28 maggio 2011 i cui atti sono confluiti nel volume: D. BERTINI – G. SALMERI – P. TRIANNI (edd.), *La Trinità*, Nuova Cultura, Roma 2011; *Ma di’ soltanto una parola... Economia, ecologia, speranza per i nostri giorni*, Piacenza 19-20 maggio 2012 i cui atti sono confluiti nel volume E. GARLASCHELLI – G. SALMERI – P. TRIANNI (edd.), *Ma di’ soltanto una parola... Economia, ecologia, speranza per i nostri giorni. Atti del Convegno teologico (Piacenza 19-20 maggio 2012. Piacenza Teologia)*, EDUCatt, Milano 2013; il convegno *Cristo uomo nuovo: persona o genere*, Istituto Teologico Salernitano 17 aprile 2018 i cui atti sono confluiti nel volume A. BARRA (ed.), *Cristo uomo nuovo: persona o genere?*, in «Matthaeus» (2018/1-2).

2. La pensabilità di Dio nel contesto filosofico della “morte di Dio”

Nel complesso scenario della cultura odierna, la tematica riguardante l'esistenza di Dio viene spesso messa ai margini, accantonata come un qualcosa di intimistico oppure lontana da una riflessione di spessore. L'epoca della postmodernità, a partire dal monito nietzschiano della *morte di Dio*, preferisce per lo più evitare di parlare di Dio, accantonando questo discorso insieme a ogni considerazione metafisica⁷. In quest'epoca sembra che il rifiuto di un pensiero sistematico forte o di una scienza metafisica possa liberare o ricondurre l'uomo a se stesso. «La morte di Dio, valore supremo per eccellenza, non solo trasforma il credibile disponibile entro un percorso immanentistico, nel quale tutto si gioca nell'al di qua, ma intenta la costruzione di una nuova grammatica con la quale azzerare il linguaggio che ha orientato i cammini della storia»⁸. Il *Dio mistero del mondo* dello Jüngel può essere letto come un'ideale risposta a tale impostazione filosofica, grazie al fatto che, supportata dal confronto con la filosofia moderna e contemporanea, l'opera offre una nuova possibilità linguistica e un nuovo accesso al Trascendente, fornendo al lettore contemporaneo una pista per la pensabilità stessa di Dio. Necessità da parte della teologia cristiana è, dunque, quella di affrontare tale pensiero e operare un dialogo che sia il più possibile fruttuoso. «Il tacere di Dio, sia conscio che inconscio, sia muto che eloquente, è però una conseguenza del fatto che non osiamo più pensare Dio. Sull'ateismo e sulla teologia dell'epoca moderna si estende in egual misura l'ombra oscura dell'impensabilità di Dio. Sia la fede che l'incredulità sembrano considerare quest'ombra come il loro destino. Alla fine della storia della metafisica Dio sembra essere divenuto impensabile»⁹.

Il punto di partenza dell'autore è la domanda che ruota intorno alla parola Dio, se cioè essa abbia ancora qualcosa da dire al mondo con-

⁷ Senza voler cadere in facili generalizzazioni, è possibile riferirsi a passaggi emblematici di quest'epoca come l'*oltrepassamento della metafisica* in M. HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*, Günther Neske, Pfullingen 1954 (*Saggi e discorsi*, tr. it. G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, 45-65); l'*annuncio della morte di Dio* in F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, E. Schmeitzner, Chemnitz 1882 (*La gaia scienza*, tr. it. F. Desideri, Editori Riuniti, Roma 1985); oppure l'*annichilimento dell'essere nel nulla* in J.P. SARTE, *L'Être et le Néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Marseille 1943 (*L'essere e il nulla*, tr. it. G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano 1965).

⁸ C. DOTOLÒ, *Un cristianesimo possibile. Tra postmodernità e ricerca religiosa*, Queriniana, Brescia 2007, 61.

⁹ E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, 7.

temporaneo¹⁰. Citando il testo di Wittgenstein, Jüngel afferma che il significato di una parola è l'uso che se ne fa nella lingua¹¹, riferendosi così alla tradizione occidentale che da Agostino ad Anselmo ha identificato Dio come colui che è assolutamente aldilà, per cui esce al di fuori dei limiti della pensabilità umana¹². Facendo proprie le considerazioni della contemporanea filosofia del linguaggio, occorre analizzare nuovamente il significato della parola Dio e la sua *funzione linguistica*, offrendo così un avanzamento nella riflessione riguardante la tematica dell'ermeneutica teologica. Il vocabolo Dio, infatti, genera un evento¹³, in quanto permette il dispiegarsi nel tempo e nello spazio di una nuova esperienza umana. Va ulteriormente ricordato che Dio, oltre ad essere nell'evento esperienziale che colpisce l'uomo, viene a situarsi nell'evento stesso della Parola¹⁴.

La teologia cristiana può usare sensatamente la parola "Dio" in un solo contesto, determinato dalla comprensione dell'uomo Gesù. Ciò a cui fa pensare la parola "Dio" per la fede cristiana si decide in Gesù. E la fede lo comprende e lo professa come *parola* di Dio [...]. L'uso linguistico neotestamentario che abbiamo richiamato (*Gv* 1,1; *Ebr* 1,2) ci insegna che Dio secondo questa tradizione non parla solo per comunicare qualcosa, ma piuttosto per comunicare se stesso e rendere possibile in tal modo la comunicazione con se stesso e per far partecipare al suo proprio essere¹⁵.

Partendo da tale prospettiva è possibile cogliere cosa voglia dire la parola "Dio" solo all'interno di ciò che Egli stesso ha comunicato agli uomini, categoria che la teologia cristiana chiama Rivelazione. Dal dato rivelato, dunque, si coglie la centralità di Gesù in quanto *Parola* di Dio, o meglio *la Parola* definitiva che Dio ha annunciato agli uomini, in modo

¹⁰ Cf *ib.*, 17.

¹¹ Cf L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Blackwell, 1953 (*Ricerche filosofiche*, tr. it. M. Trinchero, Einaudi, Torino 1980, par. 43, 33).

¹² E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, 21.

¹³ In tal senso è utile confrontare l'uso performativo della parola teorizzato in J.L. AUSTIN, *How to Do Things with Words: The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, a cura di J. O. Urmson and M. Sbisà, Clarendon, Oxford 1962 (*Come fare cose con le parole*, Marietti, Milano 1987). Jüngel precisa che «non si ha a che fare qui solo con l'atto "perlocutivo" nel senso di Austin, ma con un atto "perlocutivo-attrattivo", il cui *telos* non si trova al di fuori dell'atto, bensì viene prodotto e incluso in sé dall'atto stesso» (E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, nota 17, 24).

¹⁴ Cf E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, 26.

¹⁵ *Ib.*, 26-27.

eminente sul legno della croce¹⁶. La tematica prende le proprie mosse dal confronto aperto con la tradizione filosofica occidentale e in particolare con il riferimento a ciò che ha dato l'avvio al pensiero moderno: il *cogito* cartesiano. L'elaborazione di Descartes ha incentrato il pensiero dell'uomo all'interno della propria soggettività, come risposta a quella perdita della centralità geofisica causata dalle scoperte di Copernico, cosicché l'uomo si trova a rotolare «dal centro verso la X»¹⁷, secondo l'affermazione di Nietzsche. Aggiunge Jüngel: «Dopo che l'*oggettività* del suo essere punto centrale dell'universo era andata perduta a causa delle scoperte nel campo delle scienze naturali, l'uomo dovette, per non continuare a precipitare all'infinito, assicurarsi la propria *soggettività* e ricostruire l'intero universo a partire da essa»¹⁸. In tal modo il pensiero dell'uomo ha posto se stesso alla base dell'esistenza di ogni ente, escludendo dal proprio orizzonte di pensiero Dio come causa necessaria del proprio essere. Per far ciò Descartes dovette postulare l'esistenza di Dio, che gli desse la certezza di non ingannarsi nel proprio procedere ricostruttivo¹⁹. Avvenne così che il Dio necessario all'autofondazione dell'*ego-cogito* cartesiano risulta essere la base per il futuro ateismo dell'epoca moderna, in quanto il Dio-necessario possiede primariamente la caratteristica del Dio Signore, che esercita la propria onnipotenza nei confronti dell'uomo e del mondo, ponendo in secondo piano l'amore e la pietà con le quali Egli si fa vicino all'uomo nella storia²⁰. Il dato di fatto cui la teologia deve offrire una risposta è che Dio, per la vita quotidiana di tanti, non è necessario vivendo in un completo indifferentismo religioso. La teologia viene interrogata e allo stesso tempo spronata da questo fatto, poiché viene toccato il nucleo centrale della propria scienza.

Un passaggio fondamentale di questo progressivo allontanamento della prospettiva mondana nei confronti di quella teologica avviene attraverso il pensiero di Grozio con riferimento alla teologia medievale. Jüngel ne commenta l'espressione *etsi deus non daretur*.

¹⁶ Cf *ib.*, 28.

¹⁷ F. NIETSCHE, *Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. VIII/1, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1974 («Frammenti Postumi. 1885-1887», in *Id.*, *Opere*, a cura di G. Colli – M. Montinari, vol. VIII/1, Adelphi, Milano 1974, 114).

¹⁸ E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, 30.

¹⁹ Cf R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, Michaellem Soly, Parigi 1641 («Meditazioni Metafisiche», IV, 7, in *Id.*, *Opere filosofiche*, tr. it. E. Lojacono, UTET, Torino 1994, 699).

²⁰ Cf E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, 37.

Quest'argomentazione per la sua intenzione e struttura originaria è tutt'altro che a-teologica o addirittura orientata in senso anti-teologico. [...] Correttamente compresa, essa è un inno di lode al creatore di fronte alla sua creazione ben riuscita (*Gen* 1,31), ed essa è tanto ben riuscita che il suo buon ordinamento si conserverebbe eventualmente anche senza il Signore creatore del mondo. In questo senso l'affermazione che Dio non è necessario per il mondo è del tutto comprensibile *teologicamente*²¹.

La non-necessità di Dio per il mondo, assunta teologicamente, può dunque addirittura aiutare a uscire dall'ateismo caratterizzante il pensiero moderno, poiché essa va oltre la base stessa di quest'ateismo sviluppatosi come conseguenza del pensiero cartesiano. La non necessità di Dio – tiene a precisare ancora una volta Jüngel – non va confusa con l'arbitrarietà della pensabilità di Dio, bensì apre l'orizzonte a un altro concetto: *Dio è più che necessario*²². L'essere più che necessario risulta una categoria maggiormente adeguata all'idea stessa di Dio, poiché il necessario è ciò che caratterizza l'ente, come ciò che soggiace alla necessità, ovvero un essere *così e non altrimenti*, in virtù del ricevere il proprio atto d'essere da altro. Dio va oltre tutto ciò ed è quindi *più-che-necessario* e conseguentemente *più-che importante* per il mondo stesso²³. L'assunzione da parte della teologia di questa *non-necessità* o *più-che-necessità* conduce l'autore a confrontarsi con la tematica portante di tutta la storia della filosofia, infatti la questione sulla necessità, ovvero su ciò che è *così e non altrimenti*, apre la prospettiva a una ulteriore domanda: perché l'essente e non piuttosto il nulla?²⁴ «La domanda sul perché sia l'ente e non piuttosto il nulla non può più ottenere risposta sul piano della semplice spiegazione di un ente con un altro ente, ma mette in discussione l'essente come tale, e mette colui che pone questa domanda in una situazione qualitativamente diversa, nuova e non suscettibile di confronto»²⁵. Tale situazione pone l'uomo di fronte alla drammaticità della propria esistenza, la quale possiede in sé la possibilità del non-essere, come possibilità dell'impossibilità di qualunque altra possibilità²⁶, ovvero

²¹ *Ib.*, 34.

²² *Ib.*, 41.

²³ Cf *ib.*, 42.

²⁴ Cf *ib.*, 49.

²⁵ *Ib.*, 49.

²⁶ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer Verlag, Halle 1927 (*Essere e tempo*, §52, tr. it. P. Chiodi, Longanesi & C., Milano 1971, 306).

della morte. Esso può soltanto *essere sottratto* dall'angoscia provocata da tale possibilità, sperando Dio come colui che distingue l'essere dal non-essere e che decide in favore dell'essere²⁷.

Perciò Dio – parlando nel linguaggio della teologia – viene esperito solo sulla base dell'auto-rivelazione. *Dio proviene da Dio*. Ma se Dio si rivela come colui che distingue l'essere dal non-essere e che decide in favore dell'essere, Egli non può nemmeno sottostare alla categoria del necessario. Dio è – come dice in modo pregnante Tommaso d'Aquino – «supra ordinem necessarii et contingentis, sicut est supra totum esse creatum» [S. Tommaso, *De malo*, q.16 a.7 ad 15^{um}]. Dio è più che necessario²⁸.

L'espressione «Dio proviene da Dio» cui si è appena fatto riferimento rischia però di divenire una tautologia a buon mercato, come afferma lo stesso Jüngel²⁹, ma la tradizione cristiana ha fugato tale pericolo mediante l'elaborazione della dottrina trinitaria di Dio, e in particolare ponendo l'accento sulla teologia del crocifisso inquadrata nell'ottica luterana. Fin dalle sue prime battute la teologia cristiana ha mostrato una certa reticenza nel pensare seriamente la morte di Gesù in croce come vero uomo e vero Dio, donde nacquero le numerose eresie dei primi secoli. Tale aporia trova la sua ragione nel concetto di assolutezza di Dio, secondo il quale non era possibile pensare Dio insieme alla realtà della morte, il cui insieme rappresenta un'aporia teologica fondamentale. Il confronto con la filosofia occidentale della morte di Dio, dunque, adduce nuova linfa vitale alla teologia stessa in quanto la costringe ad assumere su di sé tale realtà e così, assumendola, la supera.

L'origine della parola della morte di Dio ci dà un'indicazione di come l'assioma dell'assolutezza possa essere superato nella teologia a favore di un concetto cristiano di Dio. Nietzsche, polemicamente sensibile alla singolarità della fede cristiana, ha ricordato a modo suo questo fatto. «*Dio in Croce* – si continua ancora a non comprendere lo spaventoso mondo di pensieri nascosto in questo simbolo?» [F. Nietzsche, *L'Anticristo*, n. 51, in *Opere*, vol. VI, t. 3]. Se vogliamo capire «il mondo di pensieri nascosto in questo simbolo», non si può fare a meno di impa-

²⁷ Cf E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, 53-54.

²⁸ *Ib.*, 54.

²⁹ Cf *ib.*, 57.

rare a distinguere fra uso sensato e un uso insensato del discorso della morte di Dio³⁰.

3. La morte di Dio: aporia del pensiero di Dio nell'età moderna

Alcuni pensatori nel corso della storia della filosofia, sia recente sia più datata, hanno offerto un contributo molto positivo alla ripresa di tale tematica in teologia, fornendo delle tracce di riflessione di cui la teologia odierna deve farsi carico. Il primo di questi pensatori presentato da Jüngel è Bonhoeffer il quale, mediante la sua opera, ha portato allo scoperto lo *status quo* del mondo moderno: il proprio vivere *etsi deus non daretur*. Tale fenomeno viene analizzato e valorizzato dal teologo vittima del nazismo come uno stato di maturità del mondo: «Dio stesso ci costringe a riconoscere questo. Così il nostro processo di maturazione ci porta a Dio [...]. Il Dio che ci fa vivere nel mondo senza l'ipotesi di lavoro è il Dio di fronte al quale stiamo continuamente. Di fronte a Dio e con Dio viviamo senza Dio»³¹. Dio è colui che è presente nel mondo anche nella modalità dell'assenza, è colui che si lascia scacciare dal mondo come non necessario e in tal modo può essere realmente *coram mundo*, in quanto la sua *semplice presenza* nel mondo, anche se potenziata all'onnipresenza, non sarebbe altro che un enorme potenziamento di ciò che è già nel mondo. L'assenza di Dio, dunque, rappresenta un qualcosa che possiede un valore ancora più radicalmente soteriologico, in quanto Dio, permettendo che venga scacciato dal mondo, si dimostra al-di-là di ciò che è *semplicemente presente e assente*.

La ripresa del tema della morte di Dio passa attraverso l'analisi delle opere³² di Hegel. Il dato teologico è trasposto, dal padre dell'idealismo, sul piano filosofico. Il pensiero hegeliano rappresenta dunque un tentativo fondamentale di accogliere in tutta la sua durezza il sentimento ateo di fondo dell'assenza di Dio dal mondo, permettendo così di cogliere questo stesso evento come una parte del processo interno alla vita stessa

³⁰ *Ib.*, 64.

³¹ D. BONHOEFFER, «Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft», in *Id.* *Werke*, vol. VIII, Gutersloher Verlagshaus, München, 2002 (*Resistenza e Resa. Lettere e scritti dal carcere*, tr. it. A. Gallas, a cura di E. Bethge, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996², 440).

³² Jüngel analizza gli scritti: G.W.F. HEGEL, «Fede e Sapere», in *Id.*, *Primi Scritti critici*, tr. it. R. Bodei, Mursia, Milano 1971; *Id.*, *Jenaer Realphilosophie*, Hamburg 1969; *Id.*, *Fenomenologia dello Spirito*, tr. it. E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1970.

di Dio³³. Scorrendo le pagine della *Fenomenologia dello Spirito*, infatti, è possibile cogliere il parallelismo che Jüngel opera tra il momento dell'autocoscienza dello Spirito e la morte di Dio. L'ascendenza hegeliana nel pensiero dell'autore qui preso in considerazione è stata spesso manifestata apertamente, proprio per aver messo al centro la storicità dell'evento rivelativo di Dio in croce: «Pensando Dio nella storicità della croce, Hegel avrebbe definitivamente sottratto l'idea di Dio alla pura astrazione concettuale, per restituirlo nella sua signoria sulla storia e come storia»³⁴. La negatività necessaria in Hegel diviene così chiave interpretativa del sentimento ateo di fondo della modernità, ma allo stesso tempo inserisce tale negatività all'interno della vita di Dio. Jüngel evidenzia come Hegel conosca e faccia proprio l'insegnamento luterano circa la morte di Dio sulla croce in virtù dell'unione delle due nature nell'unica persona di Gesù Cristo.

Questa unione tuttavia secondo la concezione di Lutero è da pensare come rigorosamente limitata alla persona di Gesù Cristo. La determinazione di Hegel che mediante l'incarnazione e la morte di Dio si giunga alla resurrezione di uno spirito che traduca in generalità l'unità della natura divina e di quella umana deve perciò essere contestata dalla teologia in quanto costituisce un pericolo per l'essere concreto di Gesù Cristo e per una corretta distinzione fra Dio e uomo³⁵.

L'utilizzo della proposta hegeliana da parte di Jüngel non è ingenuo, bensì muove anche necessarie critiche, «soprattutto perché la teologia di Jüngel unitamente alla sua teo-ontologia perseguono [...] il deciso rifiuto della dialettica unificante in favore dell'analogia della gratuità»³⁶. Il concetto di gratuità del dono che Dio fa di se stesso nell'evento della croce pone la maggiore problematica nei confronti del filosofo Svevo, il quale concepisce tale evento nella necessaria dialettica bene-male che deve manifestarsi nello spazio intramondano. «Jüngel si accorge che nella filosofia di Hegel la distinzione divino-umana tende a travolgere Dio e uomo in un orizzonte in cui l'autonomia di entrambi è fatalmente minacciata»³⁷. Hegel, in

³³ Cf E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, 106.

³⁴ G. SGUBBI, *L'intelligenza del mistero. Dialogo con Eberhard Jüngel*, Città Nuova, Roma 2000, 21.

³⁵ E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, 132-133.

³⁶ G. SGUBBI, *L'intelligenza del mistero*, 23.

³⁷ *Ib.*, 45.

tal modo avrebbe offerto un ulteriore tassello in vista di quella riduzione fenomenica di Dio inaugurata da Descartes, che ha poi condotto alla dichiarazione della morte di Dio come fine di ogni possibile rapporto con Lui. D'altro canto, la ripresa del pensiero hegeliano gli offre la possibilità di cogliere la teologia del Crocifisso come luogo di esperienza della Trinità: la croce è da un lato il legame della Trinità con la storia, e dall'altro la chiave interpretativa dell'essere stesso di Gesù Cristo.

4. La possibilità di pensare Dio

La questione della non-necessità di Dio assume i toni del confronto con la domanda circa la pensabilità stessa di Dio, messa in crisi dal monito kantiano noto come la questione dei *cento talleri*, ove il filosofo autore delle *Critiche* pone la distinzione tra il pensare una data cosa e la sua reale esistenza³⁸. Rispondere a questa domanda impone un ripensamento e una critica di quei filosofi che hanno minato le basi stesse della pensabilità di Dio: Descartes, Fichte, Feuerbach, Nietzsche.

Il dubbio cartesiano è il primo luogo ove si manifesta la distruzione di tale pensabilità, in quanto postulava la necessità di Dio come garante del processo di distruzione messo in atto dal dubbio metodico. In tale impianto la necessità di Dio emerge come un appiglio metodologico finalizzato a tenere in piedi il procedimento autofondativo del *cogito*, per cui Dio viene relativizzato in base alla necessità dell'uomo. Il procedimento posto in essere da Descartes attua un paradosso ove «[...] l'idea del Dio *perfetto* è dipendente dal postulato di una realtà meno perfetta – appunto autocomprensione dell'uomo. Dio finisce nella posizione di un predicato della perfezione la quale a sua volta è pensata a partire dalla condizione di manchevolezza propria di un'essenza umana non del tutto perfetta»³⁹. Tale processo fa emergere una forte contraddizione in Dio tra l'Essenza e l'Esistenza: l'Essenza risalta tutte le caratterizzazioni ontologiche proprie di Dio, prima tra tutte la *perfezione*; la seconda, cioè l'Esistenza, emerge per contrasto a partire dall'*imperfezione* stessa dell'uomo. Tale sarà il presupposto teoretico che permetterà ad autori successivi di sbarazzarsi completamente di Dio, negandone la pensabi-

³⁸ Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, Hamburg 1956 (*Critica della Ragion Pura*, tr. it. G. Gentile e G. Lombardo Radice, Laterza, Roma – Bari 2000, 383).

³⁹ E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, 164.

lità. L'operazione viene infatti attuata dagli autori menzionati poc'anzi, i quali sono stati l'emblema delle ripercussioni del pensiero cartesiano nella storia della filosofia moderna. Fichte esprime il proprio pensiero in merito con l'affermazione seguente: «Egli [sc. Dio] non deve essere affatto pensato, poiché ciò è impossibile»⁴⁰, Feuerbach, con un'affermazione apparentemente opposta scrive: «Solo dove tu pensi *Dio* tu *pensi*, parlando rigorosamente»⁴¹, e infine Nietzsche, nella sua opera più famosa, *Così parlò Zarathustra*, domanda: «Forse che potreste pensare un Dio?»⁴². L'espressione fichtiana risulta essere in evidente continuità con l'assunzione della negazione kantiana circa l'impossibilità di qualsiasi discorso metafisico da parte dell'uomo, che conduce di conseguenza a negare la possibilità stessa di pensare Dio, perché esso sempre trascende tutto ciò che è esperibile e, quindi, il pensiero. Feuerbach compie il movimento esattamente opposto: esalta il pensiero dell'uomo come produttore della realtà, e nel contesto materialistico entro cui si muove, l'idea di Dio è l'apice delle possibilità umane, facendo così di Dio null'altro se non il luogo più elevato dove l'uomo possa spingersi. Questo Dio non ha più nessun aggancio con l'Essere *supra totum esse creatum* secondo l'espressione di san Tommaso, ma è il risultato della produzione di un essere creato, cioè l'uomo. In maniera ancora più emblematica, Nietzsche, con la sua sferzante critica alla tradizione cristiana, ontologica e morale dell'Occidente, porta a esplicitazione l'ateismo di fondo nato da Descartes in avanti. In tale contesto la sua domanda risulta retorica e viene così spazzata via dalla riflessione occidentale la possibilità di pensare Dio.

Riappropriandosi delle posizioni della filosofia ermeneutica e del linguaggio riportate in apertura del suo testo, Jüngel ritrova nella Parola il luogo ove è ancora possibile pensare Dio e più precisamente in una «parola che precede il pensiero»⁴³. Tale riflessione va operata mediante gli strumenti della teologia evangelica la quale però non si muove priva

⁴⁰ J.G. FICHTE, «Der Herausgeber des philosophischen Journals gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus», in *Fichtes Werke*, vol. V, Berlino 1845, 266 (cit. in E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, 171).

⁴¹ L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, Otto Wigand, Leipzig 1841 (*L'essenza del Cristianesimo*, tr. it. C. Cometti, Feltrinelli, Milano 1949) (cit. in E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, 171).

⁴² F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen*, Ernst Schmeitzner, Chemnitz 1985⁴ (*Così parlò Zarathustra*, tr. it. G. Pasqualotto e S. Giametta, Fabbri Editori, Milano 2001, 104).

⁴³ E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, 206.

di presupposti bensì necessita di una presa di posizione ben chiara: «La teologia evangelica *esplicita* però le sue decisioni fondamentali come decisioni del pensiero, dunque non solo come decisioni della fede. Fa differenza se la fede crede o se il pensiero comprende anche quello che si crede. Il pensiero, immischiandosi nella fede, comprenderà però anche che Dio non può essere pensato senza fede. Proprio da questo presupposto muove la teologia evangelica»⁴⁴. Essenziale, dunque, alla pensabilità di Dio, per Jüngel, risulta essere la fede che permette di spingere l'intelletto umano oltre quei limiti che da solo non riesce a superare, anche se esso propriamente non crede, bensì pensa⁴⁵. È necessario, per il teologo luterano, superare radicalmente quell'idea di Dio che ha condotto l'uomo a escludere la Sua stessa pensabilità tra le possibilità dell'uomo. La Parola, intesa come luogo di questa pensabilità, offre l'occasione per superare le aporie del pensiero ateo, in quanto Dio viene a trovarsi in unione alla stessa caducità in un duplice senso. Egli è insieme presenza e assenza, o anche presenza nell'assenza, perché nella sua Parola Dio interpella l'uomo «a proposito di Sé e di noi»⁴⁶. «La parola di Dio, allontanandoci da noi stessi e facendoci essere *coram deo*, ci pone piuttosto in un rapporto di *distanza totale* non solo rispetto ad ogni "qui e ora" da schiudere in presente, ma anche rispetto all'essere-qui e all'essere-ora già schiuso come presente dalle parole umane»⁴⁷. Allo stesso tempo la Parola resta il luogo dell'effimero, di ciò che è transeunte e passa, per cui Dio risulta essere profondamente unito alla caducità innanzitutto per quanto riguarda il luogo ove si manifesta. La Parola più eloquente che Dio ha rivolto all'uomo resta quella della croce, in cui il Verbo di Dio, divenuto carne, prende su di sé l'esperienza della caducità che è propria dell'uomo, cioè la morte, in modo assoluto. Il prendere seriamente la Parola della croce significa comprendere l'essere di Dio nella caducità, permettendo così al discorso sulla morte di Dio di esprimere un significato più profondo di ciò che ha manifestato finora. Il condizionamento della onto-teologia, che considerava la negatività come ciò che si opponeva radicalmente a Dio, viene così superato dal Dio che assume in sé la morte. L'esperienza della croce di

⁴⁴ *Ib.*, 205.

⁴⁵ *Cf ib.*, 217.

⁴⁶ *Ib.*, 232.

⁴⁷ *Ib.*

Cristo, nel pensiero teologico di Jüngel, diviene centrale per comprendere l'essenza stessa di Dio, la quale ingloba in sé anche la sua stessa negazione, in tutte le espressioni in cui tale negazione si è manifestata, soprattutto quelle della filosofia occidentale. Teologia e filosofia trovano così un forte punto di contatto, ma, in ambito teologico, va negata l'idea di un Dio che resti imbrigliato nella semplice caducità. «Fa parte dell'essere, creativo in se stesso, di Dio il porre la differenza fra Dio e il nulla. L'*in nihilum ex-sistere* di Dio non è dunque stato estorto a Dio dal nulla, bensì poiché Dio, *ex-istendo di per sé*, è essere eternamente creativo, per questo e solo per questo c'è differenza fra essere e nulla in modo tale che Dio *ex-iste in nihilum*. Ma questa differenza fra essere e nulla non sfocia come tale nel nulla, bensì nell'essere»⁴⁸.

La posizione di Jüngel su questo punto è estremamente affascinante, sebbene non sia priva di problematiche. Il risalto dato alla Parola come luogo "caduco" nel quale Dio sceglie di manifestarsi, se scorporato dall'ambito della fede, rischia di inserire un elemento di negatività all'interno della stessa essenza di Dio; in tal modo Dio verrebbe ridotto sullo stesso piano di un ente reale, di un ente in quanto ente, che porta in sé quell'elemento di lotta tra essere e nulla che sfocia nell'esser-ci della singola esistenza. In qualche modo resta così presente la critica mossa da Heidegger alla tradizione metafisica occidentale come storia della onto-teologia⁴⁹.

5. La possibilità di parlare di Dio

In corrispondenza a questo modo di pensare Dio è necessario elaborare un linguaggio adeguato, corrispondente alla parola che Dio ha pronunciato in modo definitivo: Gesù Cristo crocifisso. Eberhard Jüngel affronta quindi il tema della possibilità di parlare di Dio, ripercorrendo la storia della teologia che, fin dalle sue origini, si è impegnata a svolgere

⁴⁸ *Ib.*, 294-295.

⁴⁹ Il tema della manifestazione di Dio attraverso l'esperienza del *nulla* vede uno sviluppo fondamentale nella filosofia della religione di Bernhard Welte. Sul tema si veda B. WELTE, *Religionsphilosophie*, Herder, Freiburg 1978 (*Dal nulla al mistero assoluto. Trattato di filosofia della Religione*, tr. it. A. Rizzi, Marietti, Casale Monferrato 1985). Per una possibile attualizzazione del tema può essere utile V. SERPE, «La pienezza del nulla. L'*imago Dei* nel quadro della filosofia della religione di Bernhard Welte», in *Cappys*, II (2011/1) 145-160; *Id.*, «Il nulla come paradigma del dialogo interreligioso alla luce della filosofia della religione di Bernhard Welte», in E. GARLASCHELLI – G. SALMERI – P. TRIANNI (edd.), *Ma di soltanto una parola*, 205-221.

questo compito⁵⁰. La sua critica si sofferma in modo particolare sul discorso analogico, domandandosi se esso mostri o piuttosto celi il mistero che contempla. L'autore analizza le pagine in cui san Tommaso d'Aquino affronta il tema dell'esistenza di Dio, criticando quelle che egli chiama le "prove" dell'esistenza di Dio, le quali, utilizzando in pieno il discorso analogico, rischiano di umanizzare il divino, non permettendo di cogliere l'essenza stessa di Dio. Sebbene l'analisi delle pagine dell'Aquinate sia molto accurata, va sottolineato come tale lettura da parte del teologo luterano rischia di risentire di un certo "pregiudizio classico" che non permette di cogliere a pieno il procedimento che Tommaso compie nella sua Opera. Il nodo problematico è situato proprio nell'uso del termine "prove"⁵¹, che mostra di risentire di una tendenza della tardo-scolastica di voler affermare la cogenza della via causale per riconoscere l'esistenza di Dio. In tal senso è doveroso sottolineare come Tommaso non utilizzi mai il termine prova, ma ciascuno dei cinque argomenti presenti nella *Summa*⁵² indichi una possibilità di riconoscimento attraverso la via causale dell'esistenza di Dio; l'espressione utilizzata al termine di ciascuna *via*, infatti, è spesso tradotta come «e tutti intendono che questo è Dio»⁵³ oppure «che tutti chiamano Dio»⁵⁴ proprio a indicare quelle che l'Aquinate chiama "vie" e non prove perché la ragione possa giungere con le sue sole forze a comprendere o meglio riconoscere l'esistenza di Dio. La sensibilità luterana dell'autore non permette, in questa fase del suo pensiero, un'adeguata comprensione della via analogica per parlare di Dio, per cui elabora un altro tipo di analogia che ben si adatta a Dio, ovvero *l'analogia dell'evento*, che esprime la venuta di Dio all'uomo come un evento definitivo⁵⁵. Va riconosciuto come il pensiero dell'autore luterano subisca un ripensamento e anche un allargamento del concetto di analogia. L'iniziale rifiuto dell'*analogia entis*, la quale condurrebbe al silenzio

⁵⁰ A questo tema verrà poi dedicato l'intero lavoro di E. JÜNGEL, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000 (*Il vangelo della giustificazione del peccatore, come centro della fede cristiana. Uno studio teologico in prospettiva ecumenica*, tr. it. C. Danna, Queriniana, Brescia 2000³).

⁵¹ E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, 316.

⁵² Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.2, a.3, co.

⁵³ Cf *ib.*

⁵⁴ Cf *ib.*

⁵⁵ Cf E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, 372.

assoluto di Dio e su Dio, viene riconsiderato attraverso il ripensamento del concetto di *maior dissimilitudo* del Concilio Lateranense IV. Attraverso lo studio dei presocratici⁵⁶ egli analizza e differenzia i concetti di *analogia attributionis* e *analogia proportionalitatis*, riconoscendo come, nella dinamica dell'essere che si mostra fuori di sé negandosi, vi sia la possibilità della comprensione analogica dell'essere stesso; tale riflessione, ricondotta all'uso analogico del linguaggio nei confronti di Dio fa riferimento ancora una volta alla narrazione evangelica. «Nei vincoli della parola evangelica è possibile quella corrispondenza tra l'essere di Dio e il pensiero umano, che sola costituisce il fondamento e rende possibile una conoscenza analogica di Dio»⁵⁷. Ciò trova conferma nell'analisi delle parabole che si ritrovano nei vangeli, interpretate quali esposizione di un evento: nel momento in cui essa viene raccontata, vi è un vero e proprio accadimento di qualcosa⁵⁸. Leggendo le parabole che esprimono la venuta di Dio e del suo Regno verso gli uomini, Jüngel afferma che in esse «Dio *trova espressione*. Dio trova voce. E solo in questa misura egli può anche *essere espresso* [...]. Perciò la parabola, benché parli il linguaggio del mondo, parla al contempo in verità e propriamente di Dio»⁵⁹.

Il Vangelo, la stessa Parola di Dio, risulta essere dunque l'autentico discorso analogico, cioè quello in grado di rivelare Dio agli uomini, nel quale Egli si rende accessibile e prossimo all'uomo. Mediante l'analogia della parabola si crea una affinità sempre maggiore che colma quella lontananza insuperabile tra Dio e l'uomo. Essa è dunque l'espressione logico-linguistica dell'essere stesso di Dio, che rende manifesta l'abnegazione sempre maggiore che fa di sé⁶⁰, la quale può essere espressa solo come *amore*. Dio come amore, secondo quanto riportato nella prima lettera di Giovanni (1Gv 4,8) è l'orizzonte entro il quale Jüngel muove le conclusioni del suo discorso. L'amore, come è stato appena mostrato, risulta essere la chiave determinante per cogliere il movimento di negazione di sé che Dio compie nel venire

⁵⁶ Cf E. JÜNGEL, *Entsprechungen. Gott – Wahrheit – Mensch*, Mohr Siebeck, Tübingen 2002³, 52-102.

⁵⁷ P. GAMBERINI, *Nei legami del Vangelo. L'analogia nel pensiero di Eberhard Jüngel*, Morcelliana, Brescia 1994, 51.

⁵⁸ La riflessione, come già accennato, affonda le radici nella filosofia del linguaggio e in modo particolare sull'uso performativo del linguaggio espresso dal filosofo John L. Austin in *Come fare cose con le parole*.

⁵⁹ E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, 385.

⁶⁰ Cf *ib.*, 389.

presso gli uomini, e in maniera eminente ciò è sperimentato nell'evento della croce di Cristo. Esso così ci permette di cogliere le dinamiche Trinitarie e infine di comprendere il Dio trino come mistero del mondo. L'uso dell'analogia, così, si trova in armonia con il cuore del pensiero teologico di Jünger, ovvero un disegno d'amore di Dio che si dona sulla croce deve trovare dicibilità nelle parole umane. «Questa direzione, così decisamente prossima alla sensibilità cattolica, non è da intendersi come benevola concessione alla tradizione "dell'altra sponda", ma come coerente conseguenza del disegno cristologico che anima il nostro autore»⁶¹.

La teologia cristiana ha sempre incentrato la propria attenzione sul passo neotestamentario in cui si esprime l'essere di Dio come amore, verità formulata che va vissuta e pensata. Pensare Dio come amore è dunque il compito della teologia, la quale deve confrontare questi due elementi: Dio e l'amore. Partendo dalla critica di Feuerbach, la teologia deve fugare ogni pericolo di sostituire alla frase *Dio è amore* quella di stampo marcatamente materialistica *l'amore è Dio*. Sebbene appaiano come interscambiabili, le due espressioni mettono in luce delle concezioni profondamente diverse: nella prima Dio resta il *primum*, il motore da cui l'amore scaturisce e grazie al quale anche l'uomo è in grado di amare; nella seconda espressione l'amore si sostituisce a Dio stesso, il quale riceverebbe esistenza dalla capacità umana di amare. Nell'ottica materialista l'istinto che ciascun uomo porta con sé ad amare gli altri prenderebbe il posto di Dio, eliminandolo come trascendente, perché ancora una volta risulterebbe essere un prodotto dell'uomo, così come è avvenuto nella critica di Feuerbach. L'esperienza dell'amore è sempre totalizzante e coinvolge tutto l'essere della persona.

Nell'evento del dono amoroso avviene, dunque, un radicale allontanamento da sé a *favore* di una nuova vicinanza a sé – una vicinanza in cui ora il tu amato mi è più vicino di quanto io non sia vicino a me stesso. A favore – non inteso nel senso di un *ut finale*. Infatti non viene desiderato il proprio essere, ma il tu amato e questo solo per amor suo [...]. Ma il tu amato mi *dà* a me stesso, avendomi, in modo tale che anch'io – in modo del tutto nuovo – mi riabbia⁶².

Tale riflessione sull'essenza dell'amore conduce l'autore a cogliere Dio come amore, come colui che ha originato tale movimento d'amore tra gli

⁶¹ G. SGUBBI, *L'intelligenza del mistero*, 287.

⁶² E. JÜNGER, *Dio mistero del mondo*, 419-420.

uomini. Questo primo passo verso gli uomini si rivela pienamente nella missione del Figlio amato dal Padre. Dio dunque è l'amante e l'amato, e amando si distingue⁶³. Dio però, con il suo venire nel mondo, si espone alla morte, cioè alla mancanza di amore, e ciò permette di cogliere con ancora maggiore profondità la modalità in cui è possibile dire *Dio è amore*.

Dio non è solo io amante e tu amato. Dio è piuttosto l'evento irraggiante dell'amore stesso. Egli lo è [...] amando non solo se stesso ma – sempre più dimentico di sé in un amore di sé pur così grande – un tu diverso, e *così* egli è e resta se stesso. Dio ha se stesso donandosi e solo donandosi. Ma così, donandosi, si ha. Così è. Il suo aversi è l'evento, è la storia di un donarsi e in questo senso la fine di ogni mero aversi. Come questa *storia* egli è Dio, anzi questa storia dell'amore è "Dio stesso"⁶⁴.

I rapporti di amore che intercorrono tra le divine Persone della Santissima Trinità come Padre che ama il Figlio e come Figlio che ri-ama a sua volta il Padre nello Spirito si manifestano massimamente nell'esperienza della croce, dove Dio si identifica con Gesù crocifisso, ma il dono reciproco dello Spirito non permette la separazione dei tre, ma solo una reciproca distinzione. Ancora una volta la distinzione è una espressione dell'essere amore di Dio. Ma se gli amanti si danno a vicenda l'esistenza, come il processo vale da Dio verso gli uomini, così potrebbe valere per gli uomini verso Dio, facendo divenire l'uomo *creator divinitatis*, dichiarando la più alta dedivinizzazione di Dio⁶⁵. A eliminare tale rischio interviene nuovamente, per il teologo luterano, la fede. «Infatti solo la fede esperisce e conosce Dio come evento, soggetto e oggetto dell'amore come unità, dunque, come amante, amato e realizzazione dell'amore in indissolubile unità»⁶⁶. La fede viene qui primariamente intesa come atto di fiducia verso quel Dio che è amore del quale l'uomo fa esperienza prima di ogni certezza solo teoretica.

6. Dio come "mistero del mondo"

Il tema dell'amore permette così di entrare nella tematica del rapporto che intercorre tra la Trinità e la croce. In modo particolare Jüngel afferma che la divinità del Dio vivente è *compatibile* con la morte di Gesù in croce

⁶³ Cf *ib.*, 426.

⁶⁴ *Ib.*, 427.

⁶⁵ Cf *ib.*, 431.

⁶⁶ *Ib.*, 441-442.

sopportandola, cioè assumendola su di sé e in tal modo vincendola. Ciò che emerge con particolare forza dalle pagine evangeliche è il rapporto di speciale comunione che intercorre tra Dio e Gesù, che crea una comunità aperta a tutti gli uomini, in modo tale che l'ascoltatore della parola di Dio viene interpellato personalmente a creare questa comunità con Dio e allo stesso tempo è rimandato al rapporto con ogni altro uomo. Il tramite di questo rapporto è ancora una volta la Parola, offerta in modo speciale agli uomini dalle parole che Gesù ha pronunciato sulla terra. Le parabole della pecorella smarrita e ritrovata (*Lc* 15,1-5) oppure della dramma perduta e ritrovata (*Lc* 15,8) mostrano proprio questo atteggiamento di Dio che in Gesù Cristo apre la strada all'uomo per la comunione con sé.

La vita di Gesù di Nazareth è inoltre esempio per un nuovo rapporto con Dio Padre, vissuto nella libertà che egli ha mostrato nei confronti della Legge. «Gesù era quest'uomo assolutamente libero. Egli poteva in libertà esserci per gli altri e non essere assolutamente nulla per sé, poiché già egli stesso *ek-sisteva* del tutto a partire dall'atto paterno di maestà di Dio, così che Dio poté affermarsi in quest'uomo contro il mondo sottoposto alla legge»⁶⁷. In tal modo la vita di Gesù diviene un adempiere la legge mediante l'amore che la precede, finendo per porre in contraddizione la legge con se stessa, perché pone in contraddizione la legge con l'amore. La morte di Gesù diviene ovvia nei confronti della mentalità umana, ma essa altro non è che l'espressione compiuta di quello stesso rapporto che intercorreva tra Gesù e il Padre che lo aveva condotto fin sul patibolo. L'esperienza atroce dell'abbandono di Gesù da parte del Padre è l'estrema conseguenza della legge dell'amore vissuta nella libertà del Figlio che lo spinge a bere fino in fondo il calice della volontà di Dio.

Il Dio, la cui venuta Gesù ha annunciato, ha abbandonato Gesù sulla croce. Il fatto che Gesù secondo Marco gridi al Dio che lo abbandona «mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato» (*Mc* 15,34) è l'esperienza della lontananza da Dio non colpevole e operata dalla legge, che supera ancora l'inferno della mancanza di Dio per il fatto che in questo grido si condensa tutto l'insistere sulla venuta di Dio vissuto da Gesù. Paolo interpreta in modo duro ma preciso: «è divenuto maledizione» (*Gal* 3,13)⁶⁸.

⁶⁷ *Ib.*, 467.

⁶⁸ *Ib.*, 469.

Il dettame paolino mostra immediatamente il piano economico-salvifico dell'abbandono e della morte di Gesù in croce mediante un *per noi*, motivo soteriologico indubitabile dell'esperienza di croce. Jüngel spinge la sua riflessione un po' più avanti, chiedendosi cosa accade tra il Figlio e il Padre in tale esperienza, cogliendo nella risposta a questo interrogativo l'identità stessa del cristianesimo, ciò a cui è particolarmente urgente rispondere. L'analisi dell'evento della morte mostra come essa in realtà sia l'esatto opposto di un avvenimento, eppure nella morte di Gesù avviene qualcosa.

L'identificazione di Dio con il Gesù morto implica in questo senso un'autodistinzione in Dio. L'essere di questo morto determina l'essere proprio di Dio in modo tale che bisogna parlare di una distinzione tra Dio e Dio. D'altra parte bisognerà aggiungere subito che è un atto di Dio stesso a provocare l'identità di Dio con il Gesù morto e, come condizione di ciò, la distinzione fra Dio e Dio [...]. Dio si definisce identificandosi con il Gesù morto. Ma con ciò egli definisce allo stesso tempo, come dice un'antica formula neotestamentaria, l'uomo Gesù come Figlio di Dio (*Rm* 1,4). Il kérygma del risorto annuncia il crocifisso come auto definizione di Dio⁶⁹.

L'esperienza della croce diviene dunque essenziale alla vita stessa di Dio, in quanto attraverso tale evento l'essere di Dio si autodefinisce distinguendosi da sé. Tale approccio ha una ulteriore ripercussione sulla rivelazione trinitaria di Dio perché fonda la fede stessa dell'uomo nel Dio uno e trino. Gesù con la sua vita, morte e resurrezione aveva reso possibile la fede in Dio Padre, il quale, identificandosi in Gesù nella morte di croce fonda la fede in Dio Figlio. «Credere *con* Gesù *in* Dio (Padre) significa perciò credere *in* Gesù *come* Dio (Figlio) per necessità (pasquale). Ma questa fede non viene dall'uomo: diviene possibile solo in forza dello Spirito che viene all'uomo. Credere *in* Dio con Gesù e in Gesù come Dio significa perciò credere *nello* Spirito santo. Poiché solo lo Spirito santo rende possibile la fede in Dio Padre e Figlio come *una* fede, la fede *nello* Spirito è necessariamente fede in Dio Padre, Figlio e Spirito: fede nel Dio uno e trino»⁷⁰. Tali riflessioni permettono di prendere sul serio la morte di Dio come evento accaduto in Dio stesso e distruggono gli assiomi dell'assolutezza, apatia,

⁶⁹ *Ib.*, 472.

⁷⁰ *Ib.*, 477-478.

immutabilità in Dio, che, facendo propria la lezione di Lutero e di Hegel, non sono consoni al concetto cristiano di Dio⁷¹.

Dio come *mistero del mondo* esprime dunque perfettamente la dinamica di manifestazione e nascondimento insita in Dio che è stata messa in luce nelle pagine del testo di Jüngel. Dio resta *mistero* nascosto, ma proprio sotto tale forma di *mistero* viene al mondo. Nel movimento del venire, il Padre invisibile si è reso visibile nel Figlio e l'uomo può fare l'esperienza di Dio per opera dello Spirito Santo. La terza delle tre divine Persone risulta dunque essere propriamente il *mistero del mondo*, sempre presente, sempre presso gli uomini, ma nella forma del nascondimento, ovvero del *mysterium*. In virtù di tale esperienza l'uomo può essere certo che *Dio viene da Dio*⁷² perché solo Lui può essere origine di se stesso, *Dio viene a Dio*⁷³ nel venire a Gesù, per cui Egli è anche fine di se stesso, ed infine *Dio viene come Dio*⁷⁴ in quanto il movimento del venire da se stesso a se stesso assicura la prosecuzione di tale evento per mezzo del *vinculum caritatis*, lo Spirito Santo.

7. Un bilancio critico per nuove prospettive

La proposta teologica di Eberhard Jüngel, analizzata quasi in maniera esclusiva nel testo *Dio mistero del mondo*⁷⁵, possiede in sé un enorme potenziale innanzitutto per i numerosi punti di contatto che essa ha con diverse discipline, a partire dalla relazione con la filosofia occidentale che ha caratterizzato fortemente l'elaborazione del pensiero teologico. Sotto questo profilo il vero punto di forza risiede nel confronto che svolge a viso aperto con la tradizione filosofica occidentale e in particolare con il concetto della morte di Dio che ancora oggi domina lo scenario filosofico occidentale. Una tale analisi, scevra da pregiudizi antichi o nuovi, è quanto mai necessaria, perché si possano offrire frutti gustosi al pensiero teologico, che altrimenti rischia di rimanere irretito su proprie posizioni e, così facendo, non

⁷¹ Cf *ib.*, 484.

⁷² Cf *ib.*, 494.

⁷³ Cf *ib.*, 496.

⁷⁴ Cf *ib.*, 502.

⁷⁵ Come dichiarato in apertura del presente saggio, la scelta del limite dell'analisi al solo testo *Dio mistero del mondo* è dettata dal fatto che in esso è molto presente l'apporto che la filosofia ha dato al pensiero teologico in generale. Il dialogo filosofico-teologico acquista in queste pagine una forma ben delineata e permette di cogliere le grandi potenzialità che esso reca con sé.

riuscire più ad assolvere uno dei suoi compiti principali: offrire al mondo una riflessione su Dio che tocchi i nodi problematici dell'uomo di oggi. Sia la teologia che la filosofia possono trarre un mutuo vantaggio dal reciproco incontro e l'opera di Jüngel ne è un esempio. Come ha fatto notare in più luoghi della sua opera il filosofo Francesco Donadio, il grande contributo della riforma luterana è stato quello di permettere al cristianesimo il recupero della sua *essenziale storicità*⁷⁶, sottolineando come la proposta filosofica di Paul York von Wartenburg⁷⁷, discostandosi da quella dell'amico Dilthey, legga il contributo di Lutero proprio come una *forza storica* e non come una *figura dottrinale*⁷⁸. Centrato in questa genuinità della tradizione luterana, la proposta di Jüngel ha il merito di portare al centro della propria riflessione il nucleo essenziale della teologia cristiana: la morte e resurrezione di Gesù di Nazareth. Va sottolineato come la centralità della Parola di Dio, in contatto con le discipline filosofiche legate allo studio del linguaggio, sia l'effettivo strumento del dialogo filosofico-teologico che genera mutuamente nuova linfa vitale al pensiero razionale. Tale attenzione trova un fertile luogo di contatto con le discipline ermeneutiche della filosofia, in particolare con la filosofia del linguaggio. Il contributo offerto alla teologia in questo senso viene confermato e parzialmente ampliato anche in uno scritto più recente, *Il Vangelo della giustificazione come centro della fede cristiana*, nel quale ancora una volta la parola della croce resta la più eloquente nell'ottica della comprensione del mistero di Dio⁷⁹. In tale relazione filosofia e teologia possono collaborare fattivamente da un lato per spingere ancora più in profondità la ricerca delle verità rivelate fondate sulla Sacra Scrittura, ma dall'altro per portare una riflessione sulle attuali dinamiche che caratterizzano il linguaggio e la comunicazione odierna⁸⁰. Lo studio delle parabole che l'autore propone, le inquadra come luoghi privilegiati della manifestazione di Dio come evento, che si attua nello

⁷⁶ Cf F. DONADIO, *Elogio della storicità. Orizzonti ermeneutici ed esperienza credente*, Paoline, Milano 1999, 45.

⁷⁷ In merito agli studi sul Conte Yorck è utile F. DONADIO, *La storicità e l'originario. Religione e arte in Paul York von Wartenburg*, Rubettino, Soveria Manelli 1999; ID., *L'onda lunga della storicità. Studi sulla religione in Paul Yorck von Wartenburg*, Bibliopolis, Napoli 2008; P. YORCK VON WARTENBURG – W. DILTHEY, *Carteggio*, a cura di F. Donadio, Guida, Napoli 1983.

⁷⁸ Cf P. YORCK VON WARTENBURG – W. DILTHEY, *Carteggio*, 251.

⁷⁹ E. JÜNGEL, *Il Vangelo della giustificazione del peccatore, come centro della fede cristiana*, 201-206.

⁸⁰ Un interessante studio su questo aspetto è: A. FABRIS – I. MAFFEIS, *Di terra e di cielo. La comunicazione al servizio di una cultura dell'incontro*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2017.

svolgarsi della narrazione⁸¹. Il tema della narrazione, legato intimamente alla filosofia del linguaggio, apre così la possibilità ermeneutica dell'auto-comprensione che l'uomo ha di se stesso nel "raccontarsi"⁸². La Parabola, dunque, diviene luogo di comprensione di Dio e di comprensione di sé all'interno di questo progetto pensato e attuato dall'Amore del Creatore.

Non vanno sottaciuti anche dei punti problematici presenti nell'opera analizzata e che meritano una particolare attenzione, come ad esempio l'affermazione di Jüngel che la pensabilità di Dio è un'esperienza fattibile solo nell'ambito della fede, anche se egli precisa che la fede non significa obbligatoriamente la fede personale, cercando di sganciare il concetto di fede dal contesto strettamente esistenziale, per cui non occorre propriamente avere fede per cogliere Dio, ma bisogna muoversi in questo ambito⁸³. L'esigenza del restare all'interno di un contesto di fede corre, però, il rischio di interrompere il fruttuoso dialogo con la filosofia instaurato fino a questo momento, depotenziando in tal modo le capacità della ragione umana. In tal senso l'autore sottende una concezione della natura umana che risente molto dell'impostazione luterana, cioè di una natura e conseguentemente di una razionalità particolarmente corrotta dal peccato, non più capace di giungere a Dio per *via rationis*. Per mantenere un dialogo aperto con la filosofia resta necessario riferirsi a categorie condivise, che è possibile ritrovare anche nel procedere teologico. In tal modo può avvenire un incontro ancora più profondo e fruttuoso, sempre nel rispetto degli specifici ambiti di indagine. Un ulteriore nodo problematico può essere riscontrato nell'uso delle categorie hegeliane applicate all'ambito speculativo trinitario. L'autore, consapevole dei limiti insiti nelle categorie hegeliane⁸⁴, talvolta ne resta influenzato, rischiando di appiattire nella sola dialettica intramondana, caratterizzata dal *necessario* superamento del dualismo bene-male, la dottrina trinitaria. L'autoidentificazione di Dio mediante l'uscita da sé che egli compie nella identificazione con l'uomo morto Gesù di Nazareth come il suo di-

⁸¹ Si veda in particolare il § 18. *Il Vangelo come discorso analogico su Dio*, dove l'autore analizza diverse parabole predicate da Gesù che mostrano come nell'evento della parola, che è sempre un avvenimento del narrare, Dio viene all'uomo e in tal modo l'uomo può farne l'esperienza (E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, 367-389).

⁸² Sul tema è imprescindibile il riferimento a Paul Ricoeur, e in modo particolare a un saggio rientrato nella raccolta *Filosofia e linguaggio*, a cura di D. Jervolino, Guerini e Associati, Napoli 2000. Il riferimento specifico è al capitolo intitolato «La vita: una narrazione in cerca d'autore».

⁸³ Cf E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, nota 17, 219.

⁸⁴ Cf G. SGUBBI, *L'intelligenza del mistero*, 21-24.

stinto ha un carattere molto somigliante alla dialettica hegeliana di *Coscienza*, *Autocoscienza* e *Spirito*. Tale accostamento risulta essere particolarmente problematico, perché corre il rischio di inserire un elemento di negatività *necessaria* all'interno della vita stessa di Dio. Dio ha sì assunto in sé la morte vincendola con la Resurrezione di Cristo, ma ciò è avvenuto per un libero disegno di Dio, e non per necessità. Senza voler fare indebiti salti storici, *l'argumentum convenientiae* di Tommaso potrebbe essere un aggancio tra la storicità dell'evento della croce e l'eternità del movimento agapico trinitario. La *convenientia incarnationis*⁸⁵ sottolinea la non necessità dell'incarnazione, morte e resurrezione del Figlio, essendo essa appunto conveniente e non necessaria nell'impianto economico-salvifico. La croce risulta essere la parola più eloquente che Dio ha rivolto agli uomini, ed è proprio in questo Dio vicino agli uomini, nel suo *venire-presso* di essi fino al sacrificio della vita, che Jüngel coglie il modo migliore per dire Dio. Ciò non esaurisce il discorso su Dio, ma continua ad interrogarlo, in particolare sull'assenza di Dio nel mondo contemporaneo. «Che questo oblio possa oggi apparire un "fatto", non implica la verità del suo contenuto – o la falsità di ciò che il suo "trionfo" rimuove. L'essenza del monoteismo ancora *indaganda est*»⁸⁶. La non-necessità di Dio, dunque, apre lo spiraglio al riconoscimento della Sua presenza nel mondo, una presenza silenziosa eppure eloquente, che si lascia interpretare come *non-necessario*, perché la sua *più-che-necessità* scaturisca dal riconoscimento dell'amore che ha per gli uomini. «Dio quindi deve essere lasciato nella sua maestà e nella sua natura; in questo senso noi non abbiamo nulla a che fare con lui, né egli ha voluto che ne avessimo. Nella misura in cui invece si è incarnato e manifestato mediante la sua parola, con la quale ci si è presentato, noi abbiamo a che fare con lui. La parola è infatti l'orientamento e la gloria rivestito della quale lo celebra il salmista»⁸⁷.

La maturità di una proposta teologica di stampo luterano come la presente, può divenire il luogo di un superamento della morte di Dio. Il *Mensch* che in Nietzsche diventa *Über-Mensch* e uccide Dio, viene a sua volta superato da un Dio che da *notwendig* diviene l'*hyper-Notwendige*⁸⁸.

⁸⁵ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q.1.

⁸⁶ M. CACCIARI – P. CODA, *Io sono il Signore Dio Tuo*, il Mulino, Bologna 2010, 151.

⁸⁷ M. LUTERO, *De servo arbitrio*, 1525 («Il servo arbitrio», in Id. *Opere scelte*, vol. VI, a cura di F. De Michelis Pintacuda, tr. it. M. Sbrozi, Claudiana, Torino 1993, 227).

⁸⁸ Nell'originale tedesco l'espressione utilizzata per indicare ciò che va oltre la necessità è la *Nicht-notwendigkeit* (E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, 44) di Dio, a indicare lo scarto sempre permanente tra ciò che è all'interno dell'orizzonte mondano e ciò che lo supera totalmente.

DIEGO GRACIA*

Il potere del reale: tra X. Zubiri e I. Ellacuría

Il fenomeno noto come “crisi della ragione”, iniziato a metà del secolo XIX e culminato nella prima metà del secolo scorso, mise radicalmente in discussione la metafisica e la teologia naturale. Il programma filosofico di Xavier Zubiri indica la possibilità di rifondare la metafisica a partire dalla valorizzazione dell’“intelligenza senziente”. Ignacio Ellacuría trovò in Zubiri una base filosofica realistica e un metodo di analisi della realtà più adeguati di quelli presenti nella teologia della liberazione.

The phenomenon known as the “crisis of reason”, which began in the mid-nineteenth century and culminated in the first half of the last century, radically challenged metaphysics and natural theology. The philosophical program of Xavier Zubiri indicates the possibility of re-establishing metaphysics starting from the enhancement of “sentient intelligence”. Ignacio Ellacuría found in Zubiri a more realistic philosophical basis and a method of analysis of reality more relevant than those present in liberation theology.

1. La crisi della ragione

A metà del XIX secolo iniziò un processo dalle conseguenze incalcolabili per la filosofia e per le discipline ad essa correlate, come la teologia. È il fenomeno noto come “crisi della ragione”¹. Non si tratta del fallimento della ragione umana, bensì della crisi di una teoria della razionalità che aveva dominato la storia della filosofia dai tempi dei greci e che aveva raggiunto la sua massima espressione nell’opera degli idealisti tedeschi,

¹ D. GRACIA, «La crisis de la razón, o de nuevo la esencia de la verdad», in ID., *El poder de lo real: Leyendo a Zubiri*, Triacastela, Madrid 2017, 233-246.

* Docente emerito di Storia della Medicina presso la Universidad Complutense de Madrid e Direttore della Fundación Xavier Zubiri, dgracia@fcs.es

Kant, Fichte, Schelling e Hegel. Ciò che andò in crisi fu la teoria della “ragion pura”. Con ciò si intendeva che la ragione umana, per quanto unita a un corpo, fosse autonoma e indipendente da esso, in modo tale da avere una propria dinamica, in grado di elevarsi a realtà “pure”, completamente estranee alla corporeità e, quindi, totalmente spirituali. Lo spirito umano è per sua natura estraneo alla materia e indipendente da essa. Questa idea ha dominato la cultura occidentale fin dai tempi dei grandi filosofi greci, Parmenide e Platone, fino a Hegel. Dopo la morte di Hegel nel 1831, le ragioni stavano andando contro tale presupposto. Aprirono la strada Nietzsche e Kierkegaard, attaccando frontalmente il primo la filosofia di Kant e il secondo quella di Hegel. Il tentativo, inoltre, di attuare una completa formalizzazione della logica e della matematica, convertita in programma dall’opera di David Hilbert, portò a paradossi logici che raggiunsero l’apice nel 1931, quando Gödel dimostrò che non potevano essere risolti, il che condusse, a partire da quella data, all’abbandono di quell’ambizioso programma. La ragione non è capace di autofondarsi, ha sempre bisogno di premesse esterne a se stessa. Non esiste nell’essere umano qualcosa che possa essere definito ragion “pura”, così come l’aveva concepita, ad esempio, Leibniz.

Questa crisi dei sistemi formali divenne nota come “crisi della ragione”, “morte della metafisica” e “morte di Dio”. La metafisica e la teodicea classiche non si erano discostate dall’esistenza nell’uomo di una ragion “pura”, capace di pensare realtà puramente spirituali esistenti oltre il mondo. Perciò la crisi della ragione mise in discussione l’esistenza stessa di discipline come quelle menzionate, la metafisica e la cosiddetta teologia naturale. Che fare allora?

Le risposte furono diverse. Una fu il “positivismo”: la metafisica è morta, viva la scienza positiva. Era la tesi del movimento positivista, così influente da questo momento sulla cultura occidentale. Come è noto, è persino diventato una religione.

Altri ritenevano che la ragion pura non poteva essere morta, per quanto fosse necessario adattarla alla nuova era, dominata dalla scienza positiva. La metafisica doveva condividere il suo dominio con le scienze positive, cosa che non aveva fatto fino a quel momento. Questo fu la caratteristica dei “neo”, così frequenti dalla metà del XIX secolo: “neo-scolastica”, “neo-kantismo”, ecc.

Ci fu, però, un piccolo gruppo di pensatori in Europa che, accettando il fenomeno della crisi della ragione come un dato di fatto, credevano

che fosse ancora possibile fare metafisica, sebbene questa non potesse più essere come quella classica. Era necessario continuare a cercare risposte alle grandi domande della realtà e della vita, ma le risposte dovevano essere nuove, diverse da quelle classiche. Non avevamo più uno strumento mentale potente come quello immaginato dagli antichi, né potevamo scrivere con una penna stilografica, ma solo con una matita. Ma anche così, doveva rimanere possibile fare metafisica. Come già aveva detto Kant, negli esseri umani esiste una “disposizione naturale” alla metafisica: «Per questo motivo c’è sempre stata una sorta di metafisica in tutti gli uomini, e continuerà a esistere in ogni momento»². Esempio di questo nuovo modo di fare metafisica, tipico del XX secolo, furono autori come Heidegger, Jaspers, Marcel, Ortega y Gasset, ecc.

2. Xavier Zubiri

Zubiri fu uno degli autori che prese più sul serio il fatto storico della “crisi della ragione”, forse perché seguì molto da vicino il programma del “formalismo” e assistette alla sua crisi finale nel lavoro di Gödel, con il quale si confrontò personalmente su questi problemi. Non fu solo lo sviluppo della matematica, ma quello della scienza in generale, a convincerlo che nell’essere umano non esistesse una “mente pura”, con totale autonomia nel pensare e generare i propri prodotti completamente estranei alla materia, così come le “idee” platoniche. Di fatto è discutendo di Platone in un corso di lezioni che tenne a Madrid nel 1947-1948 intitolato, precisamente, «Quali sono le idee?», che Zubiri elaborò la sua teoria della “intelligenza senziente”³. Non è un caso che parli di “intelligenza” e non di “ragione” (*Vernunft*), come aveva fatto tutto l’idealismo tedesco. Come Heidegger, Zubiri crede nella necessità di rifondare la metafisica dal principio e pensa che per questo sia necessario tornare alle origini, al pensiero greco⁴. In esso trova una parola, *noûs*, che non ha nemmeno lontanamente il significato

² I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 21.

³ Archivo Fundación Zubiri, Caja 052002, fol. 0122: «Lo que vemos y sentimos no puede constituir el sentido del *lógos*, porque el *tí*, el *qué*, es algo *koinón*, algo general y común; ningún sentido nos da más de lo que le es peculiar, nos da siempre y solo un *kath’ekaston*, un particular. La perspectiva del ser en el *lógos* lleva así directamente a Platón no solo a *distinguir* sino a *contraponer* el sentir y el pensar».

⁴ X. ZUBIRI, *Cursos Universitarios*, Vol. I (1931-1932); Vol. II (1932-1934); Vol. III (1933-1934); Vol. IV (1934-1935), Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2007, 2010, 2012, 2014.

del tedesco *Vernunft*, e che è stata tradotta in latino con *intellectus*, motivo per cui Zubiri la traduce come “intelligenza”⁵.

Che cos'è l'intelligenza? Nel 1950 Zubiri tenne un corso intitolato «Corpo e anima» dove cercò di interpretare filosoficamente i dati della moderna neurobiologia, in una direzione simile a quella chiamata allora “antropobiologia” (Buytendijk, Portmann, Plessner, Gehlen). Quest'ultimo aveva pubblicato alcuni anni prima, nel 1940, il suo libro *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Se questo libro era diretto contro qualcuno, era contro il dualismo difeso da Max Scheler nella sua opera *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Non ci sono due mondi, quello dell'*homo naturalis* e quello specifico della vita dello spirito, che è quello propriamente umano. Gehlen si ribellò a questo dualismo. C'è solo una realtà psico-organica, che è sia psichica sia organica, al punto che lo psichismo deve anche essere visto come un risultato evolutivo⁶.

Zubiri cercò di rifare questo processo nel suo corso «Corpo e anima». E da lì venne l'espressione “intelligenza senziente”⁷. Nell'essere umano non esiste un'intelligenza “pura”, ma l'intelligenza è “senziente”. Il problema è come articolare queste due dimensioni, quella intellettuale e quella senziente. In Zubiri c'è un chiaro sviluppo su questo punto. Per molti anni sostenne la tesi secondo cui si trattava di due “sostanze” completamente diverse e autonome, sebbene costituissero una sola “sostantività”. Ma nei suoi ultimi scritti questa distinzione scompare, non parla più di “sostanze” ma solo di “sostantività” e definisce la realtà umana come “una sostantività psico-organica”⁸. Ciò ha conseguenze di ogni tipo, anche teologiche. La tesi di Zubiri è che se muore l'essere umano, muore l'intera sostantività, in modo che non si possa parlare, al momento della morte, di separazione dell'anima dal corpo. Il cristiano crede, al contrario, nella permanenza della stessa vita umana in Dio⁹.

⁵ ID., «Fundamentos de lógica», in *Cursos Universitarios*, Vol. IV (1934-1935), 311-457.

⁶ D. GRACIA, «El puesto de la persona en la realidad», in ID., *El poder de lo real: Leyendo a Zubiri*, 539-571.

⁷ L'espressione “intelligenza senziente” appare per la prima volta nel corso dell'anno 1948-1949 intitolato «Il problema di Dio» (Archivo Fundación Zubiri, Caja 053005, fol. 0012-13). Nel corso «Corpo e anima», dal 1950-1951, l'espressione appare già molte volte (Archivo Fundación Zubiri, Caja 057010, fol. 0024-27, 31, 33-4, 39, ecc.).

⁸ X. ZUBIRI, «El hombre y su cuerpo», in *Escritos menores (1953-1983)*, Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2006, 107ss. ID., *El hombre y Dios (nueva edición)*, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2012, 49-53.

⁹ ID., «Juan Lladó», in *Escritos menores (1953-1983)*, 2006, 317-19. «La vida eterna no es, a mi

Proprio perché l'intelligenza non è "pura" ma "senziente", non si può parlare di "intuizione". La filosofia ha inteso l'intuizione come una specie di conoscenza immediata e che a causa della mancanza di mediazioni deve necessariamente essere considerata vera. Ci sono intuizioni sensibili, come la percezione dei colori, e intuizioni soprasensibili, come le idee platoniche. Zubiri non usa il termine intuizione, considerandolo errato. Invece di intuizione, usa il termine "apprensione". E nell'apprensione umana è necessario distinguere la "forma" dal "contenuto". I contenuti delle nostre apprensioni non sono mai immediati, poiché sono il risultato di molteplici mediazioni linguistiche, storiche, culturali e persino biologiche, come ha dimostrato la scienza. L'unica cosa immediata è la formalità, che nel caso dell'intelligenza senziente consiste nella "realtà". Gli esseri umani attualizzano i contenuti in una formalità specifica, che è quella della "realtà", a differenza degli animali, che li attualizzano come semplici "stimoli" che suscitano risposte. L'apprensione formale delle cose quali realtà è ciò che Zubiri chiama "apprensione primordiale della realtà". Non è intuizione, perché questa considera che l'immediato non è solo la formalità ma anche il contenuto, qualcosa difficilmente accettabile date le nostre conoscenze¹⁰.

"Realtà" è, quindi, la formalità in cui le cose si attualizzano di fronte all'intelligenza senziente. A differenza dell'animale, l'essere umano apprende le cose come "de suyo" reali. La "realtà" non si identifica con l'"essere" dell'ontologia classica. Le cose si attualizzano come reali per un'intelligenza che è formalmente senziente, in modo che ciò che non è senziente o sensibile non sia intelligibile dalla realtà umana. Questa è la grande differenza con la teoria classica dell'intelligenza "pura". La realtà è il noema di un'intelligenza senziente, non di un'intelligenza pura. L'ordine reale è, quindi, l'ordine del "mondo". Nulla oltre il mondo è accessibile all'intelligenza senziente. Ciò che è oltre il mondo è pensabile o immaginabile, ma non verificabile come reale, né quindi come esistente.

Da qui derivano importanti conseguenze per il problema di Dio. Anche in questo c'è stata una chiara evoluzione in Zubiri. Nella realtà intramon-

modo de ver, otra vida que ésta, sino que es la mismísima vida que ésta, porque vivir no consiste en hacer cosas, sino en poseerse a sí mismo. Y poseerse a sí mismo en Dios es la vida una y única en este mundo, desde el nacimiento y después de muerto, por toda la eternidad. Eternidad no es duración eterna, sino modo de realidad, realidad perenne, realidad eterna» (319).

¹⁰ X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1984.

dana ci sono tre ordini chiaramente distinguibili, il “talitativo”, il “trascendentale” e il “trascendente”. Il tema di Dio si pone in quest’ultimo ordine. Ma anche qui c’è una differenza con la nozione classica di trascendenza. Non possiamo parlare di Dio come trascendente “al” mondo ma solo come trascendente “in” esso¹¹. Questo fa sì che nell’ultimo Zubiri abbia un’enorme importanza, non solo per la filosofia ma anche per la teologia, la categoria di “esperienza”¹². Non possiamo raggiungere Dio se non attraverso l’esperienza del mondo, sperimentandolo nel mondo. Questo tema appare particolarmente rilevante in Zubiri dal 1973, quando tiene all’Università Gregoriana di Roma un corso su «L’uomo e Dio». In esso ripete la prima parte del corso che aveva tenuto a Madrid due anni prima con il titolo: «Il problema teologale dell’uomo: Dio, religione, cristianesimo». Nel corso di Roma ha affrontato solo la prima parte del corso di Madrid, e perciò il suo titolo «L’uomo e Dio». Ma se si confronta il testo del 1971 con quello del 1973, è facile vedere che alla fine di quest’ultimo ha introdotto una nuova parte intitolata «Dio e la vita umana: l’esperienza di Dio»¹³. In essa, Zubiri, basandosi sulla sua teoria classica della “religazione”, afferma che l’esperienza umana, tutta l’esperienza umana, è sempre e necessariamente esperienza di Dio. «Non è che si abbia esperienza di Dio, è che l’uomo è formalmente esperienza di Dio»¹⁴. Una categoria che acquista particolare rilevanza in questo contesto è quella della “donazione”. L’esperienza mondana di Dio è l’esperienza della “donazione” di Dio in tutta la realtà, e specialmente nella realtà umana. «L’uomo è un modo finito di essere Dio»¹⁵. «L’uomo si occupa di Dio puramente e semplicemente occupandosi delle cose, delle altre persone. L’uomo ha a che vedere in questo mondo con tutto, finanche con le cose più banali, ma ha a che vedere con tutto divinamente. Proprio qui vi è l’esperienza di Dio»¹⁶. «È una presenza certamente formale di Dio nella persona, in quanto mi costituisce nella sua donazione, e di me stesso, come costituito formalmente in Dio per la donazione di Dio»¹⁷. Sembrano formulazioni quasi panteistiche. Non lo sono, tuttavia, perché si riferiscono all’ordine “trascendente”, non al “trascendentale” e tanto meno al “talitati-

¹¹ Id., *El hombre y Dios*, 11, 12, 14, 192-94, 469.

¹² Id., *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2001, 222-257.

¹³ Id., *El hombre y Dios*, 519-584.

¹⁴ *Ib.*, 543.

¹⁵ *Ib.*, 545.

¹⁶ *Ib.*, 552.

¹⁷ *Ib.*, 572.

vo". Essere "in" Dio non è lo stesso che essere Dio. Dio è pura donazione, che costituisce il fondamento trascendente del mondo. La realtà mondana è un processo continuo di donazione, effusione, *agápe*.

3. Ignacio Ellacuría

Ignacio Ellacuría era un sacerdote gesuita che studiò teologia a Innsbruck con Karl Rahner. Rahner è stato uno dei teologi cattolici più innovatori del XX secolo, applicando alla teologia alcuni concetti filosofici della neo-scolastica trascendentalista di Maréchal, Lotz, Coreth. Ciò gli ha permesso di distinguere due ordini, il "categoriale" e il "trascendentale", già presenti in Tommaso d'Aquino come ordine delle "cause seconde" e ordine della "causa prima". Rahner sosteneva che la religiosità è collegata al secondo di questi ordini, in modo che nel categoriale l'autonomia della scienza e delle realtà terrene sia completa. La religiosità consiste nella dimensione trascendentale presente in ogni atto categoriale, anche quando le persone non sono in grado di identificarla come tale.

Ignacio Ellacuría si rese conto delle grandi somiglianze tra il pensiero di Rahner e quello di Zubiri. I due vedevano la religiosità come una dimensione di tutto l'atto umano, anche se questo non era in grado di identificarla come tale. Così come Rahner parlava di "cristiani anonimi", così si deve parlare di "religiosità anonima".

Ma Ignacio Ellacuría pensò di aver trovato in Zubiri una base filosofica più "realistica" rispetto a quella di Rahner, troppo attaccato alla tradizione, sia scolastica che kantiana. Ellacuría visse e lavorò in El Salvador, nel momento della massima effervescenza della "teologia della liberazione". Le categorie rahneriane permettevano di fare teologia nell'ordine trascendentale, ma l'ordine categoriale era quello della povertà in cui si trovavano i paesi latinoamericani, che originava anche un'analisi filosofica e teologica. Quale metodo usare per questa? In America Latina era in auge la cosiddetta "sociologia della dipendenza" (Fernando Cardoso, Raúl Prebisch), che interpretava la situazione di povertà del Terzo Mondo come il risultato del trasferimento sistematico del suo plusvalore nel Primo Mondo¹⁸. Quest'ultimo era il centro della formazione capitalista, mentre l'altro costituiva la periferia. Era un metodo di analisi tipicamente marxista, basato sulla teoria

¹⁸ D. GRACIA, «Entre la neoescolástica y el marxismo», in ID., *El poder de lo real: Leyendo a Zubiri*, 640-649.

delle formazioni socioeconomiche proprie del materialismo storico.

In America Latina era comune in quegli anni interpretare la filosofia e la teologia europee come “idealiste”, nel senso che questo termine aveva per il marxismo. Entrambe funzionavano come copertura ideologica dello sfruttamento socioeconomico. Un autore molto noto allora, Enrique Dussel, considerò tutte le filosofie europee dell’“Essere” come ideologicamente contaminate e vide l’alternativa nelle filosofie della “realtà”, ritenendole più appropriate per interpretare la situazione sociale, economica e politica dell’America Latina. Due di queste spiccarono, quella di Lévinas e quella di Zubiri¹⁹.

Zubiri tenne nel 1968 un corso intitolato *Struttura dinamica della realtà*, in cui descriveva i diversi strati che la realtà va generando nel suo “dono di sé”, dalle pure strutture elementari della fisica a quelle complesse della società e della storia, passando per quelle proprie degli esseri viventi e degli esseri umani. Ignacio Ellacuría pensò di aver trovato in questo un’alternativa sia all’idealismo della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel sia al *Materialismo dialettico* di Marx. Per questo pensò di aver trovato in Zubiri un metodo di analisi della realtà più adeguato di quello usato tra i teologi della liberazione. Pensò sempre che la teologia della liberazione mancasse di una buona base filosofica, ed era per questo che era caduta nel marxismo. E per dotarla di questa base scrisse il suo libro principale, la *Filosofía de la realidad histórica*²⁰. Qui voleva dare un’interpretazione “realista” della storia, di fronte alle interpretazioni “idealiste”, come quella hegeliana, e all’interpretazione “materialista”, come quella del marxismo. Il suo assassinio ha lasciato il libro incompleto, in cui manca il capitolo che più lo preoccupava, forse perché non l’aveva visto ancora chiaramente, quello del “soggetto della storia”. Oggi i soggetti sono collettivi, come la “classe sociale” dei marxisti, o il soggetto della storia è sempre individuale, personale? Ricordo ancora i dibattiti su questo argomento così complesso, in cui Zubiri era sempre inesorabile, sostenendo che il soggetto doveva essere necessariamente individuale²¹.

¹⁹ E. DUSSEL, *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar*, Ser y Tiempo, Mendoza 1972.

²⁰ I. ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, Madrid 1991.

²¹ D. GRACIA, «Filosofía práctica», in J.A. GIMBERNAT – C. GÓMEZ (edd.), *La pasión por la libertad. Homenaje a Ignacio Ellacuría*, Verbo Divino, Estella 1994, 329-352.

Ignacio Ellacuría è un buon esempio di come la teologia abbia sempre bisogno di mediazioni che debbano essere scientifiche e filosofiche. La filosofia è un *locus theologicus* fondamentale. Ellacuría è stato fino ad oggi colui che ha più ampiamente e profondamente applicato la filosofia di Zubiri alla riflessione teologica. Ma la sua morte prematura ha impedito di dare tutti i frutti che ci aspettavamo da lui. Il lavoro è ancora in sospenso. Sono dell'opinione che l'utilizzazione sistematica della filosofia dell'ultimo Zubiri nell'ambito della teologia possa produrre in questa un rendimento non inferiore a quello che ai suoi tempi le diede l'opera di Karl Rahner.

(tr. it. a cura di Maria Cristina de Ruggiero)

HUMANITAS

NUOVA SERIE

ANNO LXXIV - N. 5 - SETTEMBRE-OTTOBRE 2019

LUIGI SANTUCCI

EDUCATORE, SCRITTORE, TESTIMONE

a cura di Enrico Elli e Elena Rondena

E. ELLI - E. RONDENA, *Premessa*

1. DAL ROMANZO ALLA LETTERATURA PER RAGAZZI

G. TABANELLI, *Il sodalizio tra Luigi Santucci e Carlo Bo. L'epistolario*,

A. CARLI, *Il don Lisander di Luigi Santucci. Dalla «Domenica del Corriere» a «Famiglia Cristiana»*

F. GIAMPIERETTI, «*Il miracoloso*» e «*l'avventuroso*». *Categorie della letteratura per l'infanzia e funzioni necessarie dell'essere maestri*

S. FAVA, *La parola per l'infanzia dalla vitalità incantata*

N. TROTTA, *Le carte di Luigi Santucci provenienti dal Centro Manoscritti di Pavia in mostra a Urbino*

S. RITROVATO, «*Una poesia che ci riguarda*». *Santucci lettore dei Salmi*

G. TABANELLI, *La letteratura per ragazzi di Luigi Santucci*

A. FRACCACRETA, *Il luogo dell'anima in Franz Werfel e Luigi Santucci*

P. ABBIEZZI, *Orfeo in Paradiso. Una questione di genere, linguaggio e progetto culturale*

S. SIMONELLI, *Luigi Santucci e la letteratura per ragazzi. Tra riflessione critica, creatività e inattese coincidenze*

G. RAVASI, *Per Luigi Santucci. Una testimonianza di amicizia*

2. IL TESTIMONE DELLA GIOIA

C. MARTIGNONI, *Dall'archivio di Luigi Santucci. Tra filologia e critica genetica*

L. FINOCCHI, *Tra le carte degli archivi editoriali*

B. CIAPPONI LANDI, *Luigi Santucci nel convento ideale di Davide Turoldo e Camillo De Piaz*

A. ZACCURI, *Il contesto culturale cattolico negli anni di Santucci*

E. ELLI, *Santucci scrittore della speranza cristiana*

A. ANDREINI, *Non come Giuda. La scrittura come custodia del mistero*

V. PULEO, *Umiltà e piccolezza. Le vie della gioia di Santucci*

D. YOCUM, *La diffusione di Santucci in ambiente anglofono*

M. CORRADINI, *Santucci poeta, Santucci e i poeti*

D. FRANCESCHINI, *Conclusioni*

pp. 256, € 22,00

Morcelliana

GIUSEPPE GUGLIELMI*

Il lato notturno della realtà: Certeau interprete di Foucault

L'articolo ricostruisce la recezione e interpretazione di M. Foucault (in particolare della sua prima produzione) nell'opera dello storico francese M. de Certeau. I due intellettuali lavoravano attorno a temi convergenti, quali ad esempio la grande rottura della modernità inaugurata nel XVII secolo, le figure represses da questo sconvolgimento (mistica, follia, stregoneria) o, ancora più a fondo, le riflessioni epistemologiche sullo statuto dei discorsi scientifici.

The article reconstructs the reception and interpretation of M. Foucault (in particular of his first production) in the work of the French historian M. de Certeau. The two intellectuals worked around converging themes, such as the great break of modernity inaugurated in the seventeenth century, the figures repressed by this derangement (mysticism, madness, witchcraft) or, even more deeply, the epistemological reflections on the status of scientific discourses.

Cimentarsi nella lettura di Michel de Certeau (1925-1986) significa imbattersi, prima o poi, nel pensiero di un altro intellettuale francese, il filosofo Michel Foucault (1926-1984). Che Certeau stimasse e condividesse il lavoro di Foucault lo si può verificare non solo leggendo i suoi capolavori, dalla mistica alla storiografia, dall'analisi socio-politica all'antropologia del credere, ma anche ripercorrendo alcuni aneddoti della vita dello storico francese. Uno di questi, stando alla ricostruzione di F. Dosse, riguarda il rifiuto (1970) di offrire una cattedra a Certeau presso l'École des Hautes Études en Sciences Sociales di Parigi. Tra le motivazioni della commissione, compare infatti anche quella di

* Docente di Teologia Fondamentale presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sez. San Luigi, Napoli e caporedattore di *Rassegna di Teologia*, guglielmi17@libero.it

chi, come Le Roy Ladurie, dichiarava con sarcasmo che «in Francia c'è posto per un Foucault, ma non per due»¹.

Certeau consacra specificatamente a Foucault tre scritti, sebbene gran parte della sua produzione risenta dell'influsso di quest'ultimo. Quanto a questi testi, una particolare attenzione merita il più antico, dal titolo *Il sole nero del linguaggio*², su cui ci si soffermerà più avanti, ma che qui si cita semplicemente per ricordare che fu proprio grazie a questo lavoro, apparso originalmente su un numero della rivista *Etudes* del 1967, che entrambi gli intellettuali si conobbero³. È anche vero però che questa conoscenza non segnerà una reciprocità di scambi e riscontri bibliografici. Se infatti Certeau si farà propugnatore di alcune tesi di Foucault, il filosofo francese, al contrario, non farà mai riferimento nelle sue opere ai lavori del suo collega⁴. Un dato piuttosto imbarazzante se si considera come giustamente fa notare sempre Dosse che entrambi lavoravano attorno a temi convergenti, quali ad esempio la grande rottura della modernità inaugurata nel XVII secolo, le figure represses da questo sconvolgimento (mistica, follia, stregoneria, marginali) o, ancora più a fondo, le riflessioni epistemologiche sullo statuto dei discorsi scientifici⁵. A questo proposito, nel ricostruire l'interpretazione di Foucault offerta da Certeau, due temi di fondo sembrano affiorare e intrecciarsi tra loro:

¹ F. DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, La Découverte, Paris 2002, 386. Certeau sarà stabilizzato presso questo prestigioso centro di ricerca solo nel 1984, ovvero due anni prima della sua prematura scomparsa.

² Questi tre scritti sul pensiero di Foucault, *Il riso di Michel Foucault* (1984-1985), *Il sole nero del linguaggio* (1967 e 1973), *Microtecniche e discorso panottico: un qui pro quo* (1982), sono stati successivamente raccolti nel volume M. DE CERTEAU, *Storia e psicoanalisi. Tra scienza e finzione*, tr. it. G. Brivio, Bollati Boringhieri, Torino 2006 (ed. or. 1987), 124-165. I testi sono stati disposti in modo tale da costituire una sorta di sottoinsieme del libro, ricoprendo rispettivamente i capitoli quarto, quinto e sesto.

³ «Questo articolo, che era piaciuto a Foucault, fu l'occasione di un primo incontro fra i due» (L. GIARD, «Un viaggio fuori dalle rotte», in M. DE CERTEAU, *Storia e psicoanalisi*, 47).

⁴ L'unico riferimento di Foucault a Certeau si ha nel corso tenuto al Collège de France nel 1974 su «Les anormaux», corso che verrà pubblicato nel 1999, a distanza di quindici anni dalla morte del filosofo francese. In questo corso egli riprende lo studio *La possession di Loudun* che Certeau aveva pubblicato nel 1970 (cf *La possession di Loudun*, tr. it. R. Lista, Clueb, Bologna 2011). Cf M. FOUCAULT, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, tr. it. V. Marchetti e A. Salomoni, Feltrinelli, Milano 2000 (ed. or. 1999), 183-188.

⁵ Cf F. DOSSE, *Michel de Certeau*, 136 e n. 14. Senza mezzi termini un altro studioso trova «sconcertante» il silenzio di Foucault nei confronti di Certeau (cf J.-P. RESWEBER, «L'écriture de l'histoire. Michel Foucault et Michel de Certeau», in *Le Portique* 13-14 [2004] [<https://journals.openedition.org/leportique/637>: ultimo accesso 16.01.2020]).

la questione dello statuto epistemologico delle scienze e la discussione sulla controversa nozione di tradizione⁶.

Prima però di procedere, occorre fare una precisazione che tra l'altro ben si conforma alle stesse indicazioni espresse dallo storico francese quando richiama la necessità di evidenziare luoghi, pratiche e scritture di un lavoro scientifico. Nella recezione di Foucault, Certeau si concentra prevalentemente sulla prima produzione del filosofo francese, ossia quella che a grandi linee va da *Storia della follia nell'età classica* (1961) all'*Archéologia del sapere* (1969) e in cui generalmente la storiografia filosofica ravvisa la fase strutturalista del pensiero foucaultiano⁷.

1. Contributi e limiti dello storicismo tedesco

Un primo punto di intersezione tra i due grandi intellettuali francesi può essere rintracciato a proposito della riflessione epistemologica che Certeau approfondisce in particolare nell'ambito della storiografia. Sebbene non abbia inteso elaborare una metodologia della storia o una teoria della storiografia⁸, è pur vero che lo storico francese ha di fatto

⁶ Sul tema della tradizione sarebbe interessante sviluppare, a partire da Certeau, ulteriori considerazioni di carattere più specificatamente teologico. Chi scrive si augura di ritornare sull'argomento in un futuro contributo.

⁷ Quale il motivo della preferenza di Certeau per l'opera foucaultiana degli inizi? Un'indicazione è fornita da L. Giard, quando sostiene che sarebbero state alcune tesi formulate in seguito dal filosofo francese a motivare una distanza critica di Certeau. Giard si riferisce in particolare all'articolazione del mistico con il politico. «Contro l'analisi pessimista di un dominio dei poteri che riuscirebbero a imporre a tutto il corpo sociale il segno della legge attraverso un "inquadramento" degli individui in ogni istante, Certeau manteneva il dato dello sgorgare interiore di una libertà inventiva, produttrice di mille piccoli inganni, creatrice di micro-poteri in cui il gioco sottile tra forze opposte crea nell'ordine sociale interstizi, e apre così minuscoli spazi di libertà silenziosamente messi a profitto» (L. GIARD, «Cercando Dio», in M. DE CERTEAU, *Debolezza del credere. Fratture e transiti del cristianesimo*, tr. it. S. Morra, Città Aperta, Troina 2006 [ed. or. 1987], XXII).

⁸ A questo proposito ritengo molto pertinente quanto, ancora una volta, scrive Giard, secondo la quale, nello studio della disciplina in sé come anche delle qualità soggettive dello storico, Certeau non offre «considerazioni generali sul metodo, per il semplice motivo che la questione storiografica non interviene come preambolo alla ricerca storica. Allo stesso modo, è scartata una discussione sui grandi principi e sulle categorie astratte. È chiaro che l'autore non è animato né dal desiderio di costruire un modello teorico né dall'ambizione di elaborare una filosofia della storia. Il suo obiettivo, più modesto *a priori*, appare presto più difficile da realizzare, perché si tratta di mettere in luce le procedure che organizzano, strutturano e permettono di effettuare l'"operazione storiografica"» (Id., «Un peculiare stile di storico», in M. DE CERTEAU, *Il luogo dell'altro. Storia religiosa e storia mistica*, tr. it. S. Facioni, Jaca Book, Milano 2018 [ed. or. 2005], XII-XIII).

consegnato al dibattito storiografico riflessioni davvero ragguardevoli⁹. La sua concezione della storiografia muove dall'affermazione di fondo secondo cui ogni pratica storiografica, in quanto produzione discorsiva, sottace una serie di elementi irriflessi che ne costituiscono l'intelaiatura di fondo. Una concezione che Certeau mutua non solo e non primariamente da Foucault ma grazie agli studi di R. Aron e dunque dello storicismo tedesco, che entrò in Francia proprio attraverso i lavori che Aron pubblicò intorno alla fine degli anni Trenta del Novecento¹⁰. Al pari di molti studiosi francesi del tempo, anche Certeau rilesse le acquisizioni di filosofi e storici della cultura come W. Dilthey, M. Weber, E. Troeltsch, tramite Aron, giungendo altresì a farsi un'idea critica del contributo che lo storicismo aveva impresso nella cultura occidentale del primo Novecento, come anche dei problemi che lasciava aperti.

In particolare Certeau si ricollega allo storicismo quando affronta la questione del luogo sociale all'interno del quale si generano i metodi e gli indirizzi dell'indagine storiografica. A tal proposito, uno dei meriti che egli individua nello storicismo tedesco contemporaneo è quello di aver messo in crisi il principio del positivismo storico secondo cui la verità andava colta nell'obiettività dei "fatti storici". Lo storicismo, invece, considerava l'importanza dell'interesse soggettivo dello storico quale fattore che presiedeva alla selezione e comprensione dei documenti, e più in generale riabilitava anche le prospettive filosofiche (idee) entro cui un storico si muoveva. Rispetto dunque a un ingenuo realismo storico, che pretendeva di far parlare i fatti racchiusi nei documenti, per lo storicismo i fatti storici rinviavano a dazioni di senso soggettive (*Sinngebung*), e dunque era necessario rivendicare la relatività e l'inesauribilità della conoscenza storica.

Tuttavia, a detta di alcuni critici tra cui lo stesso Certeau, lo storicismo tendeva a considerare le idee dello storico nella loro autonomia rispetto alla società. Tale separazione rendeva certo più facile la comparazione tra le diverse posizioni filosofiche degli storici studiati (storia delle idee), ma poneva seri dubbi sull'effettiva possibilità di un rapporto diretto tra pensatore e pensiero che non tenesse debitamente conto della posizione

⁹ Non bisogna trascurare che la nozione stessa di "fare storia" raggiunse una tale notorietà che, da semplice titolo di un articolo di Certeau (1970), divenne il titolo della famosa trilogia J. LE GOFF – P. NORA (edd.), *Faire de l'histoire*, 3 voll., Gallimard, Paris 1974.

¹⁰ R. ARON, *La sociologie allemande contemporaine*, Alcan, Paris 1935; ID., *Introduction à la philosophie de l'histoire: essai sur les limites de l'objectivité historique*, Gallimard, Paris 1938; ID., *La philosophie critique de l'histoire: essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Vrin, Paris 1938.

singolare degli intellettuali nella società. Proprio qui s'incentra la critica di Certeau ad Aron, il quale, scrive il gesuita francese, «collocava in uno statuto *riservato* tanto il regno delle idee che la monarchia degli intellettuali. La "relatività" si dispiegava solo all'interno di questo campo chiuso [...] Fondate sulla distinzione dell'intellettuale e del politico, uno degli anelli più deboli della teoria di Weber, queste tesi demolivano una pretesa del sapere, ma rafforzavano il potere "esentato" degli intellettuali»¹¹.

Se dunque Certeau riconosce alla riflessione storicista di aver offerto un decisivo contributo alla tematizzazione delle condizioni di possibilità dell'operazione storiografica, al tempo stesso non nasconde quello che considera uno dei limiti dello storicismo, ovvero il suo arresto sul terreno della decisione soggettiva. Certeau richiama in particolare la formulazione della tesi weberiana espressa da Aron, secondo cui l'elaborazione scientifica inizia con una scelta che comporta soltanto una giustificazione soggettiva. A partire da questo principio, Weber procedeva a porre in relazione la "scelta soggettiva" con il sistema razionale della spiegazione "causale"¹². Per Certeau questo punto di partenza portava a trascurare il corpo sociale, vale a dire quel "non detto" che costituisce il luogo di produzione e articolazione del sapere.

In questo limite s'inserisce l'originale contributo di Foucault. Nel contrapporre la sua "archeologia", quale analisi delle differenze e discontinuità, alla "storia delle idee" come studio delle genesi (origini) e delle continuità (sviluppi) sotto i cambiamenti apparenti¹³, il filosofo francese

¹¹ M. DE CERTEAU, *La scrittura della storia*, tr. it. A. Jeronimidis, Jaca Book, Milano 2006 (ed. or. 1975), 66. A proposito della critica rivolta dagli storici francesi ad Aron, sembra ben azzeccata la considerazione fatta da J. Le Goff quando scrive «La storiografia francese non è stata dominata da un Vico (qualunque sia stato il fascino che ha esercitato su Michelet), da un Hegel, da un Carlyle, e più vicino a noi da un Spengler, da un Croce o da un Toynbee. Questa diffidenza degli storici francesi verso la filosofia della storia ha contribuito probabilmente a limitare l'influenza, sulla storiografia professionale del nostro paese, di un Taine nel XIX secolo o di un Raymond Aron ai nostri giorni» (J. LE GOFF, «La nuova storia», in Id. [ed.], *La nuova storia*, tr. it. T. Capra, Mondadori, Milano 1997 [ed. or. 1979], 30).

¹² Cf M. DE CERTEAU, *La scrittura della storia*, 66, n. 10.

¹³ «Se esiste un paradosso dell'archeologia, non sta nel fatto che essa moltiplichi le differenze, ma nel fatto che non rifiuti di ridurle, rovesciando così i comuni valori. Per la storia delle idee la differenza, così come si presenta, è errore, o trappola; invece di lasciarsi fermare da lei, la sagacia dell'analisi deve cercare di scioglierla [...] L'archeologia invece [...] non si propone di superare le differenze, ma di analizzarle, di dire in che cosa effettivamente consistano, e di *differenziarle*» (M. FOUCAULT, *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, tr. it. G. Bogliolo, Rizzoli, Milano 2009 [ed. or. 1969], 224).

finisce per ricondurre le idee ai luoghi di produzione del sapere: le istituzioni sociali, le tecniche condivise, i conflitti ideologici, ecc¹⁴. Ma se le scienze si istituiscono come veri e propri gruppi sociali, cade allora quel presupposto astratto che considera lo scienziato e l'accademia come segmenti sganciati e ai margini rispetto alla società e ai centri di potere. L'intellettuale e il suo discorso non sono slegati da un corpo, da un noi collettivo¹⁵. Al contrario, come scrive Certeau: «questo discorso – e il gruppo che lo produce – *fa* lo storico, proprio mentre l'ideologia atomistica di una professione “liberale” mantiene la finzione del soggetto autore e lascia credere che la ricerca individuale costruisca la storia»¹⁶. Sulla scia di G. Bachelard, G. Canguilhem, Foucault, J. Habermas, P. Veyne, anche Certeau s'impegna in una disamina della storicizzazione e politicizzazione delle scienze, mostrando i limiti di quelle concezioni epistemologiche che insistono sulla sola dimensione concettuale quale chiave di volta del cambiamento delle scienze¹⁷. Riprendendo in particolare la critica già avviata da Foucault alla storia delle idee, egli aggiunge: «supporre un'antinomia tra un'analisi *sociale* della scienza e la sua interpretazione in termini di storia delle *idee* caratterizza la doppiezza di coloro che credono che la scienza sia “autonoma”, e che in nome di tale dicotomia considerano come non pertinente l'analisi delle determinazioni sociali, e come estranei o accessori i condizionamenti che essa rivela»¹⁸.

La messa a tema del luogo sociale entro cui si produce l'operazione storiografica consente a Certeau di rilevare come le scienze umane porti-

¹⁴ Cf *ib.*, 214-218. A questo proposito si veda anche la critica di “ascetismo intellettuale” che Ricoeur rivolge a quest'opera di Foucault, in particolare al suo permanere su un “terreno costosamente neutralizzato” (gli enunciati puri). «Per una storiografia che adotta a referente prossimo del proprio discorso il legame sociale, e a regola di pertinenza la considerazione dei rapporti fra rappresentazioni e pratiche sociali, il compito è quello di uscire dalla zona di neutralità degli enunciati puri, in vista di cogliere i rapporti tra le trasformazioni discorsive, nel senso rigoroso della teoria degli enunciati, e le formazioni non discorsive, in cui il linguaggio stesso resiste a qualsiasi riduzione all'enunciato» (P. RICOEUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, tr. it. D. Iannotta, Raffaello Cortina, Milano 2003 [ed. or. 2000], 287).

¹⁵ Cf M. FOUCAULT, *L'archeologia del sapere*, 55 ss.

¹⁶ M. DE CERTEAU, *La scrittura della storia*, 72.

¹⁷ Scrive Giard: «Questa consapevolezza di una storicità intrinseca alla definizione di ogni metodo e alle modalità di analisi di oggetti di indagine lo incoraggiava al rifiuto di ogni sacralizzazione del valore gnoseologico delle pratiche proprie di una determinata disciplina» (L. GIARD, «Un viaggio fuori dalle rotte», 18).

¹⁸ M. DE CERTEAU, *La scrittura della storia*, 73. Cf M. FOUCAULT, *L'archeologia del sapere*, 179-185.

no già iscritte in sé (nei postulati, nelle pratiche e nei discorsi) le tracce del loro riferirsi a luoghi sociali. Anche quando tacciano su tale rapporto, sono comunque queste positività storiche a rappresentare le condizioni di possibilità delle scienze. Le mutazioni sociali «permettono delle ridistribuzioni epistemologiche e, di conseguenza, l'individuazione di nuovi campi scientifici, l'instaurazione di serie, di misurazioni e di pratiche ancora inaudite»¹⁹. Affermando che i saperi sono necessariamente intrecciati a presupposti storici, che la loro combinazione non è dettata dalla superiorità di una scienza rispetto ad altre, Certeau accoglie il discorso foucaultiano della storicizzazione dei regimi di verità, il quale non ammette la possibilità di rintracciare un fondamento ontologico ultimo che renda ragione della complessa articolazione tra i discorsi veritativi. Tuttavia secondo Certeau una risoluzione non ontologica e metafisica dello statuto delle scienze umane non comporta una cancellazione o relativizzazione della discussione epistemologica, quanto l'assunzione di una prospettiva diversa. Si tratterebbe, più semplicemente, di riportare le scienze a dei fatti che possono essere descritti ma non spiegati, supposti ma non fondati. È quanto, secondo Certeau, Foucault sostiene quando rintraccia nella «fatticità della ragione» una diversa messa a tema della questione del fondamento o di ciò che le scienze presuppongono. Attraverso la sua indagine archeologica il filosofo francese mostra che ogni scienza «è ricondotta al silenzio della sua origine da fatti che, di per sé estranei ai passaggi razionali, sono dovunque implicati da essi [...] Nei suoi postulati o nel suo funzionamento, la scienza è indissociabile dal suo *altro* che non è, per esprimerlo propriamente, l'irrazionale, ma la fatticità delle appartenenze e la contingenza pratica»²⁰.

2. Il sole nero del linguaggio

Proprio prendendo spunto da quest'ultima osservazione si può passare alla meditazione diretta del pensiero del primo Foucault, che Certeau approfondisce nello scritto *Il sole nero del linguaggio*. In questo articolo, uscito appena un anno dopo la pubblicazione del libro di Foucault *Le parole e le cose* (1966)²¹, Certeau dichiara subito la sua ammirazione per l'erudizione

¹⁹ M. DE CERTEAU, «La frattura instauratrice», in Id., *Debolezza del credere*, 183.

²⁰ *Ib.*, 188.

²¹ Cf M. FOUCAULT, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, tr. it. E. Panaitescu, Rizzoli, Milano 1967 (ed. or. 1966).

e l'abilità con cui Foucault espone la sua teoria dei "sottosuoli epistemologici" che si sono susseguiti dal rinascimento fino ai nostri giorni. Eppure, aggiunge Certeau, la brillantezza della sua dottrina annuncia al tempo stesso un'oscurità. Il messaggio di Foucault dice e non dice, mostra gli effetti di superficie e nasconde un sottosuolo. Da qui l'ossimoro che egli forgia nei confronti del pensiero di Foucault: "il sole nero".

Riprendendo la valorizzazione delle rotture del *continuum* mentale e storico²² già esplorate dal filosofo francese nelle sue precedenti opere quali *Storia della follia nell'età classica* (1961)²³ e *Nascita della clinica* (1963)²⁴, Certeau accompagna il lettore in questo ulteriore scavo archeologico (non a caso *Le parole e le cose* ha per sottotitolo *Un'archeologia delle scienze umane*), evidenziando innanzitutto due problemi che, a suo giudizio, la lettura dell'opera solleva. Da una parte vi è per Certeau la questione dello "zoccolo epistemologico", ovvero di quel sottosuolo che rende possibili, in qualità di ordine e principio organizzatore, le positività storiche (esperienze, saperi, istituzioni). Secondo l'interpretazione di Certeau, questa ragione organizzatrice sfugge alla coscienza di coloro che stanno su di esso. «Ciò che dà a ognuno il potere di parlare, nessuno lo può nominare [...] lo Stesso – l'omogeneità dell'ordine – assume la forma dell'Altro – l'eterogeneità dell'inconscio o, per meglio dire, dell'implicito»²⁵. A questa ambiguità Certeau ne fa seguire immediatamente una seconda. A un certo punto il sottosuolo che aveva garantito il discorso di un determinato periodo comincia a crollare per lasciar affiorare un nuovo "campo epistemologico". Il perché di questo cambiamento però non è dato saperlo. È come se ogni episteme fosse contrassegnata da un "non sapere", da un'eterogeneità di fondo: «ciò che essa non sa di se stessa (il suo sottosuolo), ciò che non può più sapere degli altri (dopo la

²² Già nelle prime righe dell'articolo Certeau, simpatizzando con la critica di Foucault alle letture della storia che fanno della continuità, dell'evoluzionismo e del progresso il loro a priori, scrive: «Foucault mette da parte, con un gesto ironico, le ingenuie certezze di un evoluzionismo che è convinto di cogliere, sotto le illusioni passate, una realtà da sempre stabilita. Nei confronti del postulato di un progresso continuo, patetica autogiustificazione di una conoscenza presente che tutta la storia precedente avrebbe avuto il compito di profetizzare, egli nutre un sincero disprezzo. E non a torto» (M. DE CERTEAU, «Il sole nero del linguaggio», 137).

²³ Cf M. FOUCAULT, *Storia della follia nell'età classica*, tr. it. F. Ferrucci, Rizzoli, Milano 2012 (ed. or. 1972).

²⁴ Cf ID., *Nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico*, tr. it. A. Fontana, Einaudi, Torino 1998 (ed. or. 1963).

²⁵ M. DE CERTEAU, «Il sole nero del linguaggio», 137-138.

scomparsa dello “zoccolo” che implicano) e ciò che perirà per sempre dei suoi oggetti di conoscenza (costituiti da una “struttura percettiva”)²⁶. La ragione che organizza un periodo storico è attraversata al tempo stesso da un inganno: nel momento in cui emerge già si inabissa per far posto a un'altra episteme.

Qui Certeau individua l'ambiguità del metodo critico di Foucault. Egli vuole analizzare le relazioni tra parole e cose, significante e significato, indagare le strutture, le percezioni, le combinazioni tra linguaggio e realtà, ma alla fine non riesce a giustificare questo stesso metodo che perciò «continua a rimanere il significante di un significato che è impossibile enunciare», aprendo così «su di un lato notturno della realtà, come se il tessuto delle parole e delle cose trattenesse nella sua trama il segreto della sua incomprensibile negazione»²⁷. Eppure si tratta di un “vuoto essenziale” che conferisce senso alla realtà e che Certeau chiama “non-ragione”, precisando però che con tale appellativo non intende affatto designare una negatività esterna e localizzabile rispetto alla positività e lucentezza della ragione. Al contrario, con questa legge di morte e assenza che conferisce senso ai discorsi, l'opera di Foucault suggerisce che «la non-ragione non costituisce più un limite della ragione, ma ne è piuttosto la verità. Un sole nero racchiuso dentro il linguaggio e che lo brucia a sua insaputa»²⁸.

In questa ferita interna alla ragione, Certeau legge la volontà foucaultiana di sovvertire quella “monotonia del commento” in cui consisterebbe in definitiva l'impresa della storia delle idee. Essa si muove sul presupposto ontologico che vi sia un resto, un contenuto ancora latente che fonda una non adeguazione tra intenzioni e parole, un'eccedenza del linguaggio e del pensiero (e viceversa). Il compito della storia delle idee sarebbe dunque quello di esplicitare l'implicito. Questo postulato generale costituisce per Certeau la molla di alcune storie della scienza, filosofie della storia ed esegesi teologiche, le quali conoscono in anticipo ciò che scoprono²⁹. Ed è proprio a un tale principio informatore che

²⁶ *Ib.*, 138.

²⁷ *Ib.*, 138-139.

²⁸ *Ib.*, 139. Una riflessione, questa, che torna in tutto lo studio di Foucault dedicato alla storia della follia, ma che è condensata nella Prefazione alla prima edizione dell'opera (cf M. FOUCAULT, *Storia della follia nell'età classica*, 41-51).

²⁹ Tali discipline, scrive Certeau, «conoscono in anticipo la realtà che “scoprono”, nascosta all'interno di un linguaggio del passato mitologico o ingenuo» (M. DE CERTEAU, «Il sole nero del linguaggio», 141).

Foucault sostituisce quella che definisce “analisi strutturale”. Linguaggi, testi, istituzioni sono stati posti in relazione da un’organizzazione del senso (ragione, ordine, strutture) che ha determinato dei significati³⁰. In questo caso i giochi non sono fatti in partenza, ma al contrario si tratta di individuare, in un determinato momento storico, quell’adeguazione tra linguaggio e pensiero. Anziché dunque esplicitare l’implicito, rivelare il nascosto, decretare un *continuum* mentale sotto smottamenti apparenti, interpretare è questione per Foucault di porre dei rapporti tra differenze.

L’analisi strutturale di Foucault, nella misura in cui svela l’equivoco di nozioni quali continuità, monocultura, omogeneità, risulta essere molto utile per lo storico Certeau. In questa lezione egli vede confermate alcune sue idee maturate nello studio della mistica. Le crepe aperte dalla discontinuità non consentono infatti di fare la storia con la sicurezza e padronanza di chi ritiene il proprio pensiero (presente) essere la verità di ciò che lo ha preceduto³¹. Al contrario, con Foucault è l’eteronomia quale “ferita del razionalismo” a insinuarsi e a incrinare le proprie certezze. Tuttavia, tornando al progetto di Foucault, Certeau ritiene che il filosofo francese faccia solo una “narrazione” di questi “sottosuoli” (ordini) che si avvicinano senza spiegare le alterazioni che si producono tra le parole e le cose. D’altronde, nota acutamente Certeau, «se Foucault potesse definire che cosa *sono* questi “sottosuoli”, sarebbe in grado di fare riferimento a un elemento onnicomprensivo, superando l’eteronomia delle “ragioni” storiche attraverso l’appello a una ragione che le comprende tutte»³².

Ma non sono solo le discontinuità a non trovare adeguata spiegazione nel lavoro di Foucault. Certeau rintraccia altrettante ambiguità anche a proposito delle continuità dei modelli di formazione delle scienze umane (dalla biologia, economia e filologia del XIX secolo, alla psicologia, sociologia e linguistica, per giungere, infine, alle attuali storia, etnologia e psicoanalisi) che Foucault indaga in *Le parole e le cose*. Queste continuità, nota lo storico francese, persistono a insaputa della coscienza e si presentano perciò nella forma dell’equivoco. Si può avere tanto una continuità di superficie, dove le parole restano le stesse ma non designano più le medesime cose, quanto una continuità profonda nonostante l’invenzio-

³⁰ Certeau richiama ad esempio l’analisi dei rapporti e delle interferenze affrontati da Foucault in *Storia della follia nell’età classica*, a proposito delle istituzioni e delle idee sulla follia nel XVIII secolo, dove si presentano al contempo zone di coerenza e improvvisi cambiamenti.

³¹ Cf *Ib.*, 143.

³² *Ib.*, 147.

ne di nuove parole. Ma questo significa che ogni epoca epistemologica (la rassomiglianza del rinascimento, la rappresentazione dell'età classica, le scienze umane del XIX secolo) porta una discontinuità nella propria continuità. Per cui, conclude Certeau, è la "differenza" l'elemento che fa da sfondo alle rotture e coerenze indagate da Foucault. In definitiva, «si dà continuità e discontinuità insieme, entrambe ingannevoli, poiché attraverso il "modo d'essere dell'ordine" che gli è proprio, ciascuna epoca epistemologica porta *in sé* un'alterità che ogni rappresentazione cerca di riassorbire oggettivandola, ma senza mai poterne soffocare l'oscuro lavoro, né prevenirne il mortale veleno»³³.

In virtù di questa osservazione, Certeau ritiene che il cuore della riflessione di Foucault consista nell'indicare che ogni ordine epistemologico è attraversato da una "morte"³⁴. Affermare perciò le continuità o, al contrario, soffermarsi unicamente sui sistemi discontinui, non sono altro che tentativi di sottrarsi al limite insito in ogni discorso, quello di un'alterità che sfugge all'io ma che lo predetermina. Infatti, la coscienza che attraverso il linguaggio crede di affermare un'identità, in realtà enuncia il suo contrario perché è il suo stesso linguaggio (cultura) ad essere abitato da una alterità ed estraneità: «ogni forma di pensiero trova la propria verità in un pensiero del "fuori"»³⁵.

Ma proprio in questo "pensiero del fuori" prospettato da Foucault, Certeau coglie un allargamento della razionalità che ben si accompagna alle nuove indagini storiografiche. Per molto tempo, osserva lo storico francese, le scienze umane si sono stabilite e sviluppate dentro produzioni razionalizzabili, lasciando zone d'ombra dove sono proliferate «le inquietudini, le contestazioni e le magie»³⁶. Questi campi incerti attestano

³³ *Ib.*, 150.

³⁴ Poiché la morte è innervata tanto nelle coerenze dei linguaggi quanto nei loro mutamenti, ciò significa che essa «non costituisce un fenomeno della storia, né un fatto particolarmente localizzabile. Non è più qui l'affermazione selvaggia di un autore che irrompe nel salotto della filosofia speculativa per distruggerne il mobilio buono e piantarvi il proprio funebre standard. Non è dell'uomo che Foucault annuncia la fine, bensì di una concezione dell'uomo che pensava di avere risolto, attraverso il positivismo delle cosiddette "scienze umane" – vero e proprio "rifiuto di un pensiero negativo" –, il problema eternamente insoluto della morte» (*ib.*, 151).

³⁵ *Ib.*, 150. Certeau riporta la tesi di Foucault il quale suppone che il pensiero del "fuori" «sia nato da quel pensiero mistico che, dopo i testi dello Pseudo-Dionigi, ha vagato ai confini del cristianesimo: forse si è mantenuto, per circa un millennio, sotto le forme di una "teologia negativa"» (M. FOUCAULT, *Il pensiero del fuori*, tr. it. V. Del Ninno, SE, Milano 1998 [ed. or. 1986], 18).

³⁶ M. DE CERTEAU, «La frattura instauratrice», 185.

un rapporto che di fatto viene a istituirsi tra una forma di comprensione (pensabile) e il suo “altro” incomprensibile (impensabile). Da qui, scrive Certeau, la spiegazione storica ha sperimentato una sorta di “panico”, sintomo del proprio limite di fronte a quella non-conoscenza che la sua conoscenza incontra³⁷. Questi interlocutori inquietanti producono una ferita nella stessa ragione scientifica, costretta ora a intrattenersi con oggetti su cui non può avere l’ultima parola³⁸. Lo storico scopre perciò ambiti che una ragione ha escluso dalla comprensione (pensabile). Tali oggetti silenti o perduti, sono riapparso prima di tutto in quelle “scienze dell’altro” rappresentate dall’etnologia e dalla psicologia. Il loro influsso sulla storia non si è fatto attendere. La storia è diventata così per Certeau sempre più un lavoro sul limite: deve situarsi rispetto agli altri discorsi/saperi, stabilire delle continuità isolando delle serie, costruire periodizzazioni, ma soprattutto ampliare il suo raggio d’interesse, come nel caso della storia dei marginali: stregoneria, miracolo, follia, cultura selvaggia.

3. La scienza mistica e l’epistemologia moderna

Riguardo alla storia dei marginali il merito di Certeau va di certo ascritto al decisivo contributo che offre a quel “quartiere sospetto”³⁹ rappresentato dalla mistica moderna. Su questo punto si è già accennato all’influsso del pensiero di Foucault. Un influsso che non è solo attribuibile al fatto che, come per la follia di Foucault, Certeau considera la mistica del XVII secolo come un’esperienza e un linguaggio osteggiati da

³⁷ A questo proposito Certeau riprende l’espressione di A. Dupront, secondo cui «il non storico è indispensabile allo storico» (cf Id., *La scrittura della storia*, 50).

³⁸ L’estraneità che viene a prodursi tra una ragione scientifica e quegli oggetti che proprio il pensabile di una determinata epoca ha eliminato, rivela in realtà che «la “ragione” scientifica è indissolubilmente sposata alla realtà che ritrova anche come sua ombra e suo altro nel momento in cui la esclude» (*ib.*, 52). Riprendendo G. Canguilhem, Certeau richiama perciò le scienze a riflettere sull’articolazione tra il *pensabile* (“il vero non è una proposizione ma una *pre-sup-posizione normativa*”) e l’*impensabile* che non gli è conforme (“la logica dell’identità e della non-contraddizione non ci sono di alcun aiuto per comprendere la possibilità di una scelta altra da quella da cui procede la scienza”) entro cui di fatto si articolano, e conclude: «in ogni modo, esiste una relazione necessaria tra lo statuto del “vero” nella scienza e il carattere impensabile di ciò che non gli è conforme. Questo rapporto è doppio. Da una parte combina il *pensabile* a ciò che esso implica di *altro* da sé; d’altra parte pone come *impensabile* – “differente” dunque, e non solo contrario questa alterità *impossibile da eliminare*» (Id., «La frattura instauratrice», 189-190).

³⁹ Appellativo con cui lo storico francese denomina la mistica nell’articolo *Historicité mystique* del 1985 (cf Id., «Storicità mistiche», in Id., *Sulla mistica*, tr. it. D. Bosco, Morcelliana, Brescia 2010, 198).

un sapere ufficiale. Ciò che maggiormente accomuna i due intellettuali risiede nel fatto che Certeau, studiando la mistica moderna, evidenzia una frattura epistemologica tra la scienza mistica e il sapere teologico scolastico che per certi aspetti ricalca quella deriva dei continenti epistemologici formulata da Foucault in *Le parole e le cose*. Non è dunque un caso se la mistica⁴⁰ fiorisce proprio tra la fine del XVI secolo e per tutto il XVII secolo. Questo fenomeno conferma e radicalizza secondo Certeau la rottura moderna, quella stessa che Foucault aveva descritto come passaggio dal pensiero rinascimentale a quello classico del XVII secolo. L'*episteme rinascimentale* del XVI secolo è governata per Foucault dal principio della "somiglianza" o "similitudine". In questo pensiero, che allo sguardo di un uomo moderno può apparire come una mescolanza di sapere razionale e di nozioni derivate da pratiche magiche dell'antichità, il filosofo francese rintraccia un'organizzazione interna che si fonda su una ricerca di somiglianze e similitudini tra le parole e le cose. La seconda episteme, quella *classica*, è governata invece dal principio della "rappresentazione" la quale svolge, per il sistema delle conoscenze successive al XVII secolo, la stessa funzione che il principio di somiglianza aveva in precedenza. Dalla lettura di *Fabula mistica* si può intravedere il debito di Certeau nei confronti di questa teoria di Foucault. Il linguaggio mistico rappresenta infatti per Certeau una scissione rispetto al linguaggio me-

⁴⁰ Nella voce "Mystique" preparata per l'*Encyclopedia universalis* (1971), Certeau ribadisce che la mistica attraversa il cristianesimo sin dai primi tempi e dunque non intende identificare tale fenomeno solo con l'epoca moderna. Tuttavia è anche della convinzione che non si possa trattare della mistica se non in relazione ad una specifica situazione culturale e storica. A questo proposito, da quando «la cultura europea non è più definita come cristiana, cioè dal XVI e XVII secolo, non si designa come mistica la forma di una "sapienza", elevata al pieno riconoscimento del mistero, già vissuto ed enunciato in comuni credenze ma piuttosto una conoscenza sperimentale, distaccatasi lentamente dalla teologia tradizionale o dalle istituzioni ecclesiali e caratterizzata da una coscienza, acquisita o ricevuta, di una passività saziata dove l'io si perde in Dio. In altri termini, diviene mistico quel che si discosta dalle vie normali o ordinarie; quel che non si iscrive più nell'unità sociale di una fede o riferimenti religiosi, ma si trova ai margini di una società ormai laicizzata e di un sapere, costituitosi ormai in oggetti scientifici» (Id., «Mistica», in Id., *Sulla mistica*, 51-52). Un isolamento ben attestato anche dalla conversione dell'aggettivo "mistico" in sostantivo. «Prima "mistico" non era che un aggettivo che qualificava un'altra cosa e poteva investire tutte le conoscenze o gli oggetti in un mondo religioso. La sostantivizzazione della parola, nella prima metà del XVII secolo dove prolifera la letteratura mistica, è segno della divisione che si opera nel sapere e nei fatti. Uno spazio delimita ormai un modo di esperienza, un tipo di discorso, una regione della conoscenza [...] Ciò che è nuovo, non è la scienza mistica – poiché indubbiamente essa si inaugura nei più lontani inizi della storia religiosa –, ma il suo isolamento e la sua oggettivazione dinanzi allo sguardo di chi comincia a non poter più partecipare, né credere ai principi su cui è stabilita» (ib., 52).

dievale. Il discorso mistico è la necessaria e al tempo stesso impossibile manifestazione di un assente che rende possibile questi discorsi ma che non può mai costituirne l'oggetto. Questo indicibile designa la struttura del linguaggio stesso ormai spezzato. Di qui la fabbricazione dei discorsi mistici, discorsi segnati dall'assenza di ciò che parla e dal nuovo statuto che gli imprime questa assenza. Fondata sull'assenza, la lingua mistica non pretende più di articolare un "realismo" tra le parole e le cose. Non obbedisce più «al principio del simbolo medievale, di tipo epifanico e ontologico»⁴¹. L'ambizione che il linguaggio mistico conserva di innestare la realtà sul parlare (a volte anche grazie all'utilizzo del latino), non deve perciò ingannare. La mistica partecipa per Certeau alla deontologizzazione del linguaggio che l'esperienza del senso moderno porta avanti⁴². Diversi sono gli esempi che egli riprende dalla letteratura mistica. A proposito della spiegazione delle frasi mistiche offerte da Diego de Jesús nelle *Note e Osservazioni* riguardo alle opere di Giovanni della Croce, Certeau nota ad esempio che l'autore carmelitano spiega le frasi mistiche incentrandosi sul procedimento che le costruisce. Un procedimento moderno, che in sostanza consiste in «una manipolazione tecnica di tali parole per imprimervi l'uso nuovo che ne viene fatto. È, insomma, una pratica del distacco. Essa snatura la lingua: l'allontana dalla funzione che mirava a un'imitazione delle cose»⁴³. La scienza mistica, al pari delle altre scienze moderne, si avvale così di un "proprio linguaggio", spiega Diego de Jesús, e nel fare ciò, commenta Certeau, si arroga il diritto di avere «sia un altro statuto (quello di essere fabbricata e non ricevuta), sia un altro funzionamento (quello di obbedire a operazioni della mente e non a un ordine delle cose)»⁴⁴.

Ma anche l'uso degli ossimori di cui è disseminata la letteratura mistica attesterebbe, secondo Certeau, quella lacerazione della similitudine

⁴¹ Id., *Fabula mistica, La spiritualità religiosa tra il XVI e XVII secolo*, tr. it. R. Albertini, il Mulino 1987 (ed. or. 1982), 207.

⁴² «Mentre dunque nell'ontologia medievale ogni trattamento del linguaggio era di per sé un'esperienza o una manipolazione del reale, esso ormai ha di fronte ciò che si "manifestava" al suo interno: è separato dal reale cui tende, che dipinge e che gli sta davanti, contrapposto. L'esperienza nel senso moderno del termine nasce con la deontologizzazione del linguaggio, alla quale pertanto corrisponde la nascita di una linguistica [...] Questa spaccatura fra una lingua deittica (che mostra/organizza) e un'esperienza referenziale (che sfugge e/o garantisce) struttura la scienza moderna, ivi compresa la "scienza mistica"» (*ib.*, 181).

⁴³ *Ib.*, 199.

⁴⁴ *Ib.*, 192.

tra parole e cose; una scissione che al tempo stesso apre a un terzo assente. Espressioni come “oscura chiarezza”, “musica silenziosa”, mettono in relazione sintattica due antinomie. Si tratta di tropi (dal greco *trepo*, corrispondente al latino *verto*) che rivoltano una parola «per farle significare ciò che non significa affatto nel senso proprio. Giro, rigiro, andamento, conversione, il tropo si oppone al proprio»⁴⁵. Rispetto all'allegoria tradizionale, all'analogia che si fonda su un *ordine delle cose*, l'ossimoro oppone un procedimento di scarto che «introduce una rottura rispetto all'universo delle “similitudini”». Conformemente all'assente di cui parla, l'ossimoro apre un vuoto nel linguaggio, «mostra ciò che non dice», «vi incide il posto di un indicibile», «acuisce un'assenza di corrispondenza fra le cose e le parole», «rende impossibile l'enunciato “ontologico” che sarebbe il *detto* della cosa mirata»⁴⁶.

4. Il mito delle origini

Negli itinerari dei mistici del XVII secolo, Certeau intravede una risposta al movimento in atto con la modernità. Egli si mette alla ricerca delle voci di questa “scienza sperimentale” (J.-J. Surin) in cui vede espressa una nuova articolazione del dire (senso) e del fare (pratica) rispetto a un'istituzione religiosa sempre più ridotta a stato di rovine. Al tempo stesso Certeau registra una reazione spontanea dell'istituzione di fronte a questo tipo di cambiamento, che consiste nel riproporsi come unica depositaria autorizzata di questa articolazione. Per accreditarsi di una tale pretesa l'istituzione religiosa sviluppa un discorso sulla tradizione, insistendo sulla sua indole intangibile, immutabile. Ed è proprio nei confronti della tradizione che Certeau dedica diversi studi di carattere storico ma con forti ascendenze e rimandi all'ambito teologico. Il tema affiora non solo quando ritorna sul dibattito attorno al quietismo del Seicento e dunque al confronto tra teologi scolastici da una parte e difensori della mistica dall'altra⁴⁷. Un'ulteriore occasione di riflessione gli sarà offerta proprio dal suo presente. Non va dimenticato che buona parte dell'attività intellettuale di Certeau si sviluppa tra gli anni che precedono e seguono il Vaticano II, vale a dire in decenni in cui nella Chiesa

⁴⁵ *Ib.*, 201.

⁴⁶ *Ib.*, 203.

⁴⁷ *Ib.*, 158-159.

cattolica regnava quel generale clima di rinnovamento che spinse molti istituti religiosi a voler ravvivare la propria identità attraverso il cosiddetto *ressourcement* (ritorno alle fonti). Un rinnovamento che si avvertiva necessario al fine di mostrare l'attualità di una storia, di un carisma, di una missione dentro un mondo che stava radicalmente cambiando. Molte istituzioni religiose intesero perciò cementare la propria identità volgendosi alla storia passata, al fine di cogliere una fedeltà e continuità tra il momento storico che stavano attraversando e gli inizi. Ciascuna istituzione tornò così a studiare la propria storia (fondatore, costituzioni, primi scritti spirituali, ecc.) con l'auspicio di ritrovare una sorta di purezza e genuinità delle origini che le successive generazioni avrebbero, per così dire, opacizzato attraverso letture scolastiche e pratiche antiquate. Epurata da tali incrostazioni, un'istituzione avrebbe potuto continuare a sviluppare l'intuizione originale del fondatore nel proprio contesto.

In questa cornice vanno compresi gli interrogativi che Certeau solleva in uno scritto del 1966 che già dal titolo, *Il mito delle origini*, lascia presagire il senso della sua posizione. Qui Certeau si domanda: «La storia può assicurare una comunicazione con il passato? Può giungere a scoprire ciò che furono i cristiani e i gesuiti di ieri [...] non facendoli diventare quei “cari estinti” truccati secondo le esigenze di una teologia e di un'apologetica e destinati a soddisfare la nostra avidità, la nostra paura e le nostre polemiche?»⁴⁸. In questi interrogativi sono posti i termini di una riflessione più ampia che il gesuita francese, refrattario alle sintesi storiche, stava maturando in quegli anni a contatto con archivi e biblioteche disseminate in varie parti della Francia. Sono questi siti a conservare le tracce di un passato ormai sepolto ed è proprio qui che lo storico ed erudito Certeau spende le sue energie. A contatto con la lingua dei mistici, conservata in testi con innumerevoli varianti di

⁴⁸ Id., «Il mito delle origini», in Id., *Debolezza del credere*, 53. In questi interrogativi è possibile vedere la mutazione del lavoro di Certeau rispetto agli obiettivi prefissatisi nella prima fase della sua ricerca. «Il gesuita formato a una teologia ancora sostanzialmente tradizionale, che immaginava di riconoscersi in un momento alto della spiritualità cristiana da riproporre nel presente, così come de Lubac si era immerso nel patrimonio dell'esegesi medievale per restituirlo alla teologia contemporanea, si è invece trovato di fronte alle testimonianze storiche di una estraneazione del discorso spirituale in un mondo segnato progressivamente dalla clericalizzazione delle istanze religiose, da una tecnicizzazione amministrativa delle Chiese, nonché dalla marginalizzazione della parola che dice il mistero a opera dei saperi istituzionali e scientifici» (G. GAETA, «La mistica moderna sulla traccia di Michel de Certeau», in I. ADINOLFI – G. GAETA – A. LAVAGETTO (edd.), *L'anti-babele. Sulla mistica degli antichi e dei moderni*, Il melangolo, Genova 2017, 16).

altrettante innumerevoli edizioni, Certeau apprende però una lezione importante. Questi linguaggi rivelano un mondo altro e differente rispetto alle attese dello storico. Il più delle volte si tratta di linguaggi che resistono ai tentativi di essere riportati in vita attraverso comprensioni attualizzanti. A fronte di questa esperienza, Certeau matura progressivamente la consapevolezza della problematicità di concetti come “sviluppo”, “progresso”, “svolgimento”, “inveramento”, “implicito-esplicito”, sovente adoperati al fine di garantire una continuità o assicurare una similitudine tra il passato e la propria condizione attuale⁴⁹. Si tratta certo di concetti utili alla produzione di discorsi omogenei, e perciò in grado di neutralizzare e addomesticare le tensioni che possono minacciare la stabilità di un presente⁵⁰, ma a quale prezzo e con quali mezzi? Qui Certeau riprende nuovamente il contributo di Foucault che, nella sua archeologia delle formazioni epistemiche e delle relative fratture, aveva parlato di “luogo comune” o “tavola”⁵¹ quali produzioni discorsive entro cui l’uomo ha voluto “comprendere” le differenze. Certeau si riallaccia a questa prospettiva quando, studiando la storia religiosa moderna, si sofferma su quelle strategie messe in atto dalla Chiesa per normalizzare o fagocitare le conturbanti novità che la scoperta del Nuovo Mondo – l’irruzione del “selvaggio” – aveva introdotto. In particolare egli richiama due operazioni: l’elaborazione del concetto di “implicito” cristiano e la reimpostazione della “cronologia”. Con la prima strategia l’istituzione ecclesiastica «cercò di mostrare che la verità rivelata era già implicita, in forma occulta, in civiltà del tutto

⁴⁹ «Attraverso l’esperienza storica c’è qualcosa di affascinante – e di inquietante – che viene veicolato. Individui vissuti nel passato emergono dall’oscurità [...] Ma si tratta di individui pericolosi, perché tra loro e noi, storici di professione, si apre un baratro che rende problematica l’evidenza, postulata come premessa, di una omogeneità imprescindibile per la comprensione e – se ci si pone da un punto di vista religioso – anche quella di una possibile “cattolicità”. Questi individui, opachi al nostro sguardo, sembrano nascondersi con il progressivo avanzare della ricerca, sfaldando quella convinzione [...] che consiste nel credere che il passato sia una discontinuità di superficie sorretta da una continuità di fondo» (M. DE CERTEAU, *La scrittura della storia*, 169).

⁵⁰ Da questo punto di vista, secondo Certeau, Freud ha avuto il merito di rintracciare nella storia una “permanenza”, ma non di oggetti o costanti che sottostanno alle intemperie temporali, bensì di una struttura o «*rapporto* fra una genetica delle tensioni e i discorsi che le “tradiscono” occultandole» (*ib.*, 177). Da una parte, quindi, le tensioni agitano un’istituzione, dall’altra, una produzione culturale nasconde tali virulenze dentro una omogeneità culturale. L’apporto della psicanalisi freudiana consente perciò alla storia di portare alla luce le invenzioni che si celano dietro la maschera di un *semper idem*.

⁵¹ Cf M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, 6-9.

estranee al cristianesimo» e così assicurò «un'unità di senso e una continuità cristiane». La messa a tema «di un *implicito* cristiano soggiacente all'*esplicito* pagano fornisce uno strumento assai idoneo a mantenere una continuità minacciata dalle differenze»⁵². Ma dato che la conquista del nuovo mondo significò per la Chiesa anche la scoperta di un altro passato che non combaciava con la cronologia biblica, fu necessario, aggiunge Certeau, retrodatare i libri o i fatti dell'Antico Testamento, così «che fossero in grado di offrire punti iniziali comuni a filiazioni differenti. In tal modo, le religioni pagane o la sapienza cinese potevano essere “comprese”, nel XVII secolo, come connesse a Mosè o al libro di Giobbe»⁵³. Eppure, scrive Certeau, «uno sviluppo non è mai lineare e interno a una sola tradizione. Supponendolo, si sarebbe obbligati a riferirsi a un “accrescimento” autonomo, alla permanenza di un “essenziale” nascosto sotto una apparente diversità, o a una unità “profonda” che andrebbe dall'implicito all'esplicito; ma in realtà, questo genere di spiegazione deduce sempre dal presente gli elementi che devono, per ipotesi, esistere “in potenza” nelle origini»⁵⁴. D'altra parte, è proprio dentro questo quadro che secondo Certeau si apre il grande tema della tradizione in epoca moderna.

5. Nietzsche, la genealogia, la storia

In queste ultime dichiarazioni si può scorgere una forte assonanza con la critica che nel breve saggio *Nietzsche, la genealogia, la storia*, Foucault esprimeva in quegli anni nei confronti di una storia governata da sviluppi armonici e finalistici, puntellata da continuità che garantivano uno svolgimento coerente tra un'origine o essenza (polpa) potenzialmente compiuta e il suo inveramento nella storia (buccia). Sebbene Certeau non riprende nei suoi lavori questo scritto di Foucault, tuttavia è anche vero che le osservazioni che muove a concetti come origine, tradizione, continuità, passato, si avvicinano molto a quanto Foucault scriveva in questo testo. Frutto di un convegno su F. Nietzsche, il contributo compare per la prima volta nel 1971 più o meno nello stesso periodo in cui Certeau pubblica la sua più importante raccolta di scritti

⁵² M. DE CERTEAU, *La scrittura della storia*, 172.

⁵³ *Ib.*, 173.

⁵⁴ *Id.*, «Il mito delle origini», 61.

sulla storiografia, *La scrittura della storia* (1972) in un volume collettaneo in omaggio a J. Hyppolite⁵⁵. Il *Nietzsche, la genealogia, la storia*, segna un primo distacco dalla produzione precedente, in particolare da *Le parole e le cose* (1966) e *l'Archeologia del sapere* (1969). In esso, infatti, Foucault introduce il termine “genealogia”, nozione che in seguito segnerà lo spostamento della sua attenzione dallo studio delle regole di formazione degli enunciati (archeologia) a quello delle positività storiche (poteri) che presiedono alla formazione dei discorsi (saperi). Il testo, che in apparenza sembra avere pretese più modeste, propone un’interessante approfondimento di quei concetti che Nietzsche metteva a tema nella sua critica alla “malattia storica” del suo tempo⁵⁶. Foucault procede in sostanza a un chiarimento di termini quali *Herkunft* (provenienza) ed *Entstehung* (emergenza) nel loro rapporto con il termine *Ursprung* (origine) – quest’ultimo interpretato nella sua valenza metafisica – al fine di esplicitare il senso della “genealogia” quale ricerca dell’*Herkunft* e dell’*Entstehung* e dei suoi rapporti con la *wirkliche Historie* (storia effettiva).

Il saggio si apre con la dichiarazione secondo cui la genealogia non si oppone alla storia ma «al dispiegamento metastorico dei significati ideali e delle indefinite teleologie. S’oppono alla ricerca dell’“origine”»⁵⁷. Si tratta allora per Foucault di comprendere il senso della ricerca genealogica alla luce del significato che Nietzsche attribuisce all’origine (*Ursprung*). A tal proposito è opportuno cedere la parola allo stesso filosofo il quale, alla domanda sul perché il Nietzsche genealogista rifiuti la ricerca dell’origine, risponde:

Innanzitutto perché in essa ci si sforza di raccogliere l’essenza esatta della cosa, la sua possibilità più pura, la sua identità accuratamente ripiegata su se stessa, la sua forma immobile ed anteriore a tutto ciò che è esterno, accidentale e successivo. Ricercare tale origine, è tentare di ritrovare “quel che era già”, lo “stesso” d’un’immagine esattamente adeguata a sé; è considerare avventizie tutte le peripezie che hanno potuto aver luogo,

⁵⁵ M. FOUCAULT, «Nietzsche, la généalogie, l’histoire», in S. BACHELARD ET AL. (edd.), *Hommage à Jean Hyppolite*, PUF, Paris 1971, 145-172 («Nietzsche, la genealogia, la storia», in ID., *Microfisica del potere. Interventi politici*, tr. it. G. Procacci e P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977, 29-54).

⁵⁶ Cf F. NIETZSCHE, *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*, tr. it. S. Giametta, Adelphi, Milano 2009 (ed. or. 1874).

⁵⁷ M. FOUCAULT, «Nietzsche, la genealogia, la storia», 30.

tutte le astuzie e tutte le simulazioni; è cominciare a togliere tutte le maschere, per svelare infine un'identità originaria⁵⁸.

Allo sforzo metafisico di ritrovare l'originale purezza di un fenomeno, la sua sorgiva limpidezza e il suo solenne incedere, il genealogista contrappone l'ascolto della "storia effettiva" (*wirkliche Historie*), di una storia che non teme di guardare e rovistare tra le decadenze, per cogliere le prospettive, mostrare le dispersioni e le differenze. Un compito certamente proibitivo, almeno per chi non intende lasciarsi ammaliare da rassicuranti metafisiche o da teogonie che narrano di un regno originario, di una *Ursprung* prelapsaria, non ancora corrotta dal tempo, dal mondo e dal corpo. Solo rifiutando queste premesse rassicuranti, il genealogista può scendere nei bassifondi della storia effettiva per cogliere un'origine che questa volta non ha più i tratti di una destinazione bensì di una provenienza (*Herkunft*) ed emergenza (*Entstehung*).

Naturalmente il filosofo francese sa che *Herkunft* ed *Entstehung*, almeno nel loro uso corrente, non si discostano molto dal significato di *Ursprung*. Per questo motivo egli si appresta a una chiarificazione concettuale. Quanto all'uso genealogico della "provenienza" (*Herkunft*), Foucault precisa che non si tratta di rintracciare l'evoluzione di una specie o di un popolo, e nemmeno di ricercare in un individuo delle genericità, dei sentimenti o delle idee che consentano di inserirlo in una totalità più vasta. Provenienza significa per la genealogia rintracciare i fili che si aggrovigliano in una individualità senza che possano essere ridotti a somiglianza. Una tale indagine non produce perciò discorsi coerenti e identitari intorno al soggetto, alla razza o al tipo sociale. Al contrario, inaugura un discorso che «inquietava quel che si percepiva immobile, frammenta quel che si pensava unito; mostra l'eterogeneità di quel che s'immaginava conforme a se stesso»⁵⁹. La provenienza non risale dunque a un inizio fondatore, non ritrova il bandolo della matassa, ma si aggira su quella rete complessa e non facilmente sbrogliabile, fatta di deviazioni, errori, minuzie qual è appunto la storia umana.

Anche l'"emergenza" (*Entstehung*), prosegue Foucault, lungi dal richiamare fini ultimi e sviluppi armonici, esprime al contrario scontri di forze, lotte, assoggettamenti continui. Una specie emerge lottando contro con-

⁵⁸ *Ib.*, 31-32. Cf F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, tr. it. F. Masini, Adelphi, Milano 1984 (ed. or. 1887), 66-67.

⁵⁹ M. FOUCAULT, «Nietzsche, la genealogia, la storia», 36.

dizioni avverse, contro popoli vicini e persino contro se stessa⁶⁰. Da queste lotte e dominazioni si producono valori, saperi e sistemi di regole che servono al funzionamento delle egemonie di turno. Le regole non sono dunque prodotte al fine di normalizzare e pacificare gli scontri, ma proprio per soggiogare e produrre nuovi predomini. Detto altrimenti, le regole, in sé prive di senso, sono a disposizione dei dominatori che, a seconda dei casi, le sovvertono, riscrivono e impongono. Il gran gioco della storia, sostiene perciò Foucault, consiste nel sapersi impadronire delle regole, mentre è della genealogia fare la storia di questi scontri, degli ideali, dei sistemi morali e dei concetti metafisici che tali lotte generano. Mettendo però in scena questi scontri – precisa Foucault – la genealogia non fa più la storia da un punto di vista filosofico. Essa infatti «ha di meglio da fare che essere la serva della filosofia e raccontare la nascita necessaria della verità e del valore; deve essere la conoscenza differenziale delle energie e dei cedimenti, delle sommità e dei crolli, dei veleni e degli antidoti. Deve essere la scienza dei rimedi»⁶¹.

Attraverso il chiarimento genealogico dei concetti di *Herkunft* ed *Entstehung* Foucault riporta dunque nel divenire quanto era stato considerato immutabile, aprendo finalmente la strada alla considerazione di una storia libera dalla sovrastoria, ovvero una “storia effettiva” (*wirkliche Historie*). Per marcare il distacco di quest’ultima dalla storia metafisica e teleologica, Foucault non manca di ricordare la critica che lo stesso Nietzsche aveva mosso alla storiografia tradizionale dell’Ottocento. Questa studiava la storia sulla base di costanti, di predeterminazioni protologiche o di destinazioni finali che consentivano di ritrovare una stabilità rassicurante e continua (natura, vita, Dio), per cui, propriamente parlando, tale storia non conosceva e non trovava, bensì riconosceva e ritrovava⁶². Rivendicando inoltre una storia effettiva, la genealogia abbozzata da Nietzsche, continua Foucault, ha voluto smascherare la figura dello

⁶⁰ A proposito di quest’ultimo caso, Foucault, riprendendo già quanto Nietzsche aveva affermato ne *La gaia scienza*, sostiene che la Riforma può considerarsi come il risultato di una rivolta interna al cattolicesimo stesso – nello specifico quello tedesco del XVI secolo – che proprio perché meno corrotto, ha avuto la forza di «punire il proprio corpo e la propria storia, e spiritualizzarsi in una pura religione della coscienza» (*ib.*, 39).

⁶¹ *Ib.*, 45.

⁶² «Una storia che ci permetterebbe di riconoscerci dovunque e di dare a tutte le trasformazioni del passato la forma della riconciliazione: una storia che getterebbe dietro di sé uno sguardo da fine del mondo. Questa storia degli storici si dà un punto d’appoggio fuori del tempo; pretende di giudicare tutto secondo un’obiettività da apocalisse; in realtà ha supposto una verità eterna, un’anima che non muore, una coscienza sempre identica a se stessa» (*ib.*, 42).

storico-asceta del suo tempo, che intendeva sparire dietro gli avvenimenti che narrava attraverso il suo sguardo obiettivo. Operando in direzione contraria, il senso storico di Nietzsche, incalza Foucault, non ha respinto la propria ingiustizia, quella cioè di essere un sapere prospettico, situato in un luogo particolare e attivato da una volontà di sapere, quella appunto degli storici, in cui si mescolano passioni e decisioni⁶³.

Infine, aggiunge Foucault, solo la storia effettiva rende ragione dell'irruzione dell'avvenimento, da non intendere come il singolo caso (una decisione, una battaglia, un trattato) ma come un rapporto di forze che «non obbediscono né ad una destinazione, né ad una meccanica, ma piuttosto al caso della lotta»⁶⁴.

Dalla lettura di queste pagine di Foucault salta subito agli occhi la comunanza con alcune posizioni di Certeau. Più volte lo storico francese ritorna sui modelli evoluzionisti degli ultimi secoli che connotavano la storia da una teleologia di fondo, volta a conferire omogeneità di senso alle differenze⁶⁵. Attraverso la ricerca di un *continuum* mentale entro modelli evolutivi, la storia si poneva l'obiettivo di restaurare l'identico. Oggi, scrive Certeau, «la storia non occupa più, come nel XIX secolo, quel posto centrale organizzato da un'epistemologia che, prendendo la realtà come sostanza ontologica, cercava di ritrovarla come forza storica, *Zeitgeist* e divenire nascosto nell'interiorità del corpo sociale. Non ha più la funzione totalizzante, che consisteva nel prendere il posto della filo-

⁶³ Cf *ib.*, 47-48. Da qui la genealogia di Foucault rivisita i tre usi e i corrispettivi tre danni della storia che Nietzsche aveva esposto nella *Seconda inattuale*, ma questa volta per andare oltre «le obiezioni che egli allora faceva loro in nome della vita, del suo potere di affermare e di creare. Ma vi ritorna trasformandole: la venerazione dei monumenti diventa parodia; il rispetto delle antiche continuità diventa dissociazione sistematica; la critica delle ingiustizie del passato in nome della verità che l'uomo detiene oggi diventa distruzione del soggetto della conoscenza attraverso l'ingiustizia propria alla volontà di sapere» (*ib.*, 54).

⁶⁴ *Ib.*, 44.

⁶⁵ In base ad una concezione evolutiva della storia, letta sotto la lente del progresso, le società occidentali, sostiene Certeau, hanno conferito uno statuto di evidenza ad alcune combinazioni culturali. Si è trattato di rapporti di forza che hanno incrementato stabilità socioculturali, producendo una lunga storia che «ha posto il Bianco in un rapporto di *dominazione* con le altre razze; ha assicurato all'*adulto* un posto di *autorità* in rapporto al bambino; ha stabilito l'*uomo* nel *pubblico* e la donna nel privato; ha infine sposato così strettamente l'*ordine alla ragione* che la follia è stata scomunicata, imprigionata o trattata come una delinquenza [...] Pertanto, a titoli diversi, la *differenza* di razza o di nazione (il Nero, il selvaggio, il primitivo, lo straniero), di età (il bambino), di sesso (la donna) o di discorso (il folle), è diventata l'*altro* "rimosso" dal sistema che si costituisce eliminandolo» (M. DE CERTEAU, «La frattura instauratrice», 184).

sofia nel suo ruolo di dire il senso»⁶⁶. Al contrario, “fare storia” significa oggi andare alla ricerca di differenze pertinenti, di eccezioni capaci di interrogare la storia della cultura. Questo capovolgimento avviene proprio sulla base delle pratiche storiografiche, consistenti nel trovare «il passato come uno scarto pertinente relativo a modelli attuali»⁶⁷. Prendendo perciò a prestito modelli sociologici, economici, psicologici e culturali, e trasferendoli sui terreni della sua indagine, la storia è alla ricerca non già del “fatto storico” e del suo inserimento in una totalità di senso, ma di una differenza che proprio l'utilizzazione di questi modelli fa apparire. Letta all'interno di questo intreccio, conclude Certeau, la storia si mostra perciò in continuo cambiamento, smascherando presunte linearità e verità, effetti di un'inerzia storiografica che continua a pensare il passato e il presente come due referenti stabili.

6. Conclusione

Nel corso della ricostruzione della recezione foucaultiana di Certeau si sono rilevate alcune assonanze tra le osservazioni critiche avanzate da Foucault nei confronti della storia delle idee del primo Novecento e la riflessione di Certeau sullo statuto epistemologico delle scienze umane (in particolare della storiografia). Più nello specifico, la storicizzazione dei regimi di verità che il discorso di Foucault sulla rilevanza del luogo sociale comporta, sembra trovare in Certeau un attento interlocutore, se si considerano le sue riflessioni sullo statuto del reale e della verità, sempre più attraversate da un “vuoto essenziale”, da una “non-ragione”. Una delle conseguenze di tale sommovimento epistemologico è ravvisabile nella messa in crisi della nozione di tradizione. Sono soprattutto gli studi di Foucault sulla follia nell'età classica, la problematica adeguazione tra significante e significato, le osservazioni sulla storia effettiva (lo studio su Nietzsche e la storia) a trovare eco negli studi di Certeau sulla mistica moderna. Lo storico francese intercetta nell'esperienza mistica e nei relativi linguaggi l'attestazione di una scissione, consumatasi nella modernità, tra il simbolismo di tipo epifanico e ontologico della tradizione medievale e un linguaggio nuovo che si richiama ad un Altro, assente, impossibile da circoscrivere dentro un sapere (storico, teologico o psico-

⁶⁶ Id., *La scrittura della storia*, 92-93.

⁶⁷ *Ib.*, 118.

analitico) e più in generale entro una tradizione che si vorrebbe lineare e progressiva, in obbedienza al dispositivo di implicito-esplícito.

Tornando però ai sottosuoli epistemologici di Foucault, ne *Il sole nero del linguaggio* Certeau termina la sua analisi con un'attenta osservazione, che per certi versi riassume la prospettiva della prima produzione del filosofo francese. Egli si chiede:

Sarà il filosofo il profeta di questa nuova episteme? Ma chi è costui per sapere ciò che tante forme di pensiero hanno recentemente “dimenticato” o addirittura ignorano, oggi, di se stesse? Egli si pone come l'onnipresente (poiché tutte le eteronomie della storia convergono a formare la narrazione unica del suo pensiero) ma è al tempo stesso l'assente (poiché non trova collocazione in alcun luogo). La sua opera intende dire la verità dei linguaggi, ma questa verità non viene posta in relazione ad alcun limite e dunque ad alcun impegno dell'autore. Gli iati che pongono questi linguaggi vengono in definitiva superati dall'acutezza del suo sguardo universale. Detto in altri termini, parlare della morte che è alla base di ogni linguaggio non significa ancora affrontare, ma forse evitare la morte che tocca quel discorso⁶⁸.

Certeau non sembra dunque seguire in toto Foucault e il paradigma strutturalista all'opera in *Le parole e le cose*. Il mestiere dello storico lo àncora maggiormente agli eventi storici e perciò si mostra scettico o perlomeno più cauto nel discettare sui sottosuoli epistemologici. Inoltre, sempre il suo fiuto storico lo porta a notare una totale assenza delle scienze religiose nella storia delle mentalità di Foucault. Di fatto, si chiede Certeau, «di quale storia Foucault rende conto?». Egli non riconosce il ruolo importante che l'esegesi o la teologia positiva hanno rivestito nell'elaborazione dell'episteme dell'età classica⁶⁹. Per giunta, lo storico francese non si sottrae nemmeno dal formulare una critica più specificatamente filosofica, quando mette in guardia da una concezione dell'episteme come sistema e condizione metastorica della storia che sembra proprio delinearli nella natura del postulato metodologico che costituisce l'apriori di Foucault⁷⁰.

⁶⁸ Id., «Il sole nero del linguaggio», 153.

⁶⁹ Cf *Ib.*, 153 e n.32.

⁷⁰ Cf *Ib.*, 153 e n.33.

EVANGELOS VENIZELOS*

Bible and Constitution: Thoughts on the political theology**

Sia la Bibbia che la Costituzione sono testi storici suscettibili di interpretazione e, proprio come le leggi fondamentali sono incapsulate nella Costituzione, così lo sono i dogmi nella Bibbia. Ancora oggi concetti teologici fungono da sostegno della Costituzione; allo stesso modo, un'interpretazione della Bibbia come *sola scriptura* non può prescindere dalla tradizione. Resta da vedere nel mondo post-moderno, se gli sviluppi nella concezione dello Stato e della Costituzione non abbiano messo in discussione le loro basi teologiche.

Both the Bible and the Constitution are historical texts subject to interpretation. And just as fundamental rules are encapsulated in the Constitution, theological dogmas are in the Bible. Even today theological concepts underpin the Constitution; similarly interpreting the Bible as sola scriptura must still take tradition into account. It remains to be seen in the post-modern world, however, whether developments in the conception of the State and the Constitution have not placed their theological components into question.

My specific topic in the context of the general subject of the conference “Bible and Politics” is the relationship between Bible and Constitution. As you know, titles are sonorous and binding and constantly run the risk of being refuted by the content of the study, but I will take my chances.

I would like to start this discussion by a succinct reminder about the definition of politics.

In my version, politics is anything operating not only within the sphere of the State, but within the sphere of power in general, since

* Professor of Constitutional Law, Aristotle University of Thessaloniki, Faculty of Law, former Deputy Prime Minister and Minister of Foreign Affairs, Greece.

** Lecture at the international scientific conference of the Hellenic Bible Society on “Bible and Politics”, held in Athens on 14-15 December 2018.

power relations are developed both inside, as well as outside the State. After all, one way or another, the State itself is a concentration of power relations. The field of politics includes anything circulating within the public domain, in the broader sense of the term; thus, the civil society and economy are included. Of course, all these are attributable to the State, as concentration of powers, or to interstate relations, or to the realm of the international community, always through the State and with reference to the State. Moreover, the State is not defined only in relation to itself, but always in relation to society, as well.

Therefore, in my view, the field of politics is the widest possible and that is how we come across the notion of the Constitution. The latter is not simply a legal text of the highest force, regulating the construction and the exercise of State power (*i.e.* the elements associated with the national constitutional identity and State sovereignty), but a text of a normative content far wider than one can discern with the naked eye. The Constitution follows and regulates the entire spectrum of the State, the State-civil society relationships, the State-economy relationship and that between the State and the international community. Therefore, to be more exacting, what I define as “the spectrum of politics” is in reality identified with the normative scope of the Constitution, with the Constitution’s subject matter¹. In that sense, whether we want it or not, when discussing about the relationship between Bible and Politics² in the modern and, so much more, in the post-modern era, we necessarily have to talk about the relationship between Bible and Constitution; otherwise, we have no reference framework.

There is, however, an even simpler and more fundamental relationship between Bible and Constitution. The Bible is an apocalyptic, soteriological text; it is also a historical text that is subject to interpretation. Furthermore, it is a preview of the Constitution since, when reaching the historical moment of the national State (which is a basic product of modernity), the concept of the Bible (*i.e.* the basic reference text with doctrinal supremacy) leads onto the root idea of the Constitution as a political and legal charter

¹ Among many others, see D. ROUSSEAU, «La Constitution a-t-elle un avenir?», in *Nomos. Le attualità nel diritto*, 2 (2018) 756-768; E. VENIZELOS, «The Durability of the constitutional phenomenon on the Postmodern age», in P. HÄBERLE – M. MORLOK – V. SKOURIS (eds.), *Festschrift für Dimitris Th. Tsatsos*, Nomos, Baden-Baden 2003, 690-702.

² Referring to the Christian Bible, obviously. As regards politics in the Hebrew Bible, there is an impressive analysis in M. WALZER, *In God’s Shadow: Politics in the Hebrew Bible*, Yale University Press, New Haven 2012.

that is legally superior and regulates the totality of a legal order³. The fundamental rules are encapsulated in a text which is the Constitution, just as, theologically, dogmas are encapsulated in the Bible.

Of course, the truth is that, on account of having this theological reference, the Bible has an unrivalled advantage compared to any national Constitution, or supreme legal rule in force within a given legal order. The Bible, as the unfathomable, divine word, is more powerful than reason: the later cannot easily escape, it cannot cover or fill in its gaps; on the other hand, divine word succeeds in this, since faith, the Holy Spirit, covers those gaps.

Such an escape is not available in the field of reason; Divine Grace, which can fulfill the lacking and heal the ailing, does not exist there. Thus, under these restrictions, we have to historically understand the Constitution as some sort of political gospel, incorporating the fundamental rules for the establishment and exercise of power, as well as the fundamental rules governing the relationships between citizen and power, in addition to the power-society, power-economy, power and international community relationships, with the highest possible legal force. It is just that the Constitution's legal force is founded on the pyramid of legal rules in a positivist way and the "sanctity" which it claims is indirect and subtle⁴, although explicitly invoked on numerous occasions – for instance, in the case of the preamble of the Greek Constitution, which invokes the Holy Trinity (the Trinitarian God), despite the fact that, from a historical perspective, these preambles are explained in a simpler way, since these are the introductory phrases of the Declaration of Independence⁵. Therefore, the legal force of the Constitution is connected with statehood, not with sanctity; although, in the legitimization game, however rationalism may desanctify power, a residue of claimed sanctity of the State and power always remains.

³ See T. POOLE, «Theology and Constitutional Theory in Thomas Hobbes and James Harrington. For Workshop on "Theological Foundations of Modern Constitutional Theory" », Institute d'Études Avancées de Nantes, 20-21 January 2016. www.iea-nantes.fr/rtefiles/File/Ateliers/2016%20Hong/theology-and-constitutional-theory-in-thomas-hobbes-and-james-harrington-thomas-poole.pdf

⁴ Cf I. WALL, «Notes on the Theology of Constituent Power», 20 June 2013, <http://criticallegal-thinking.com>.

⁵ See I.M. Konidaris and G.I. Androutsopoulos, comment under the preamble in PH. SPYROPOULOS – X. CONTIADES – CH. ANTHOPOULOS – G. GERAPETRITIS (eds.), *The Constitution: a commentary per article*, Sakkoulas, Athens 2017 (in Greek), ΑΙΚ. ΙΛΙΑΔΟΥ, «The preamble of Constitutions», in *Dikaiomata tou Anthropolou* (legal review) 2002, 1041 ss. (in Greek).

It follows that the Constitution, as a product of modernity, continues to be persistently linked with politeiological and legal concepts with intense theological references, such as sovereignty, the constituent power, the Constitution's supremacy, the separation of powers (which is the equivalent of the Trinitarian dogma in law), the state of emergency⁶.

This is exceedingly important in order to understand an idea which I will use and which is very often used by theologians, politeiologists and jurists – the idea of political theology⁷. In my version, political theology is a political narrative containing notions which are axiomatic, self-referring, populist, based on a depressively irresistible element, which is the actual interrelation of powers. This element comprises the core of political theology; this political word is “theological”.

Let us not forget, though, that the explanation about this likeness to the Bible which the Constitution claims, is due to the fact that the national State – that is the State which begins being conventionally shaped from the 14th century onwards – and the national, Westphalian State thereafter, arrives in history to replace the Empire. In other words, it comes to replace a form of power that is not simply “political”: it is also anointed. This is because the emperor is anointed, namely, he is put in power in a religious manner. As such, the formation of State power inherently contains this element of sanctity and religiousness. The concept of the monarch, through which constitutional monarchy and, thereafter, democracy (usually with a President of the Republic as the body standing

⁶ With regard to those concepts in Constitutional Law see, among others, E. VENIZELOS, «The Durability of the constitutional phenomenon on the Postmodern age». Regarding the historical context in which these concepts were developed, see B. BOURDAIN, *La genèse théologico-politique de l'État moderne*, PUF, Paris 2015.

⁷ At the heart of the theoretical discussion on the concept of political theology is the controversy between two iconic figures of law: Hans Kelsen and Carl Schmitt, see S. BAUME, «On Political Theology. A Controversy between Hans Kelsen and Carl Schmitt», in *History of European Ideas* 35 (2009/3) 369-381 and also ID., *Kelsen. Plaidier la démocratie*, Éditions Michalon, Paris 2007. As regards Schmitt's views, see C. SCHMITT, *Politische Theologie*, Duncker and Humblot, Berlin 1993 and also ID., *Political Theology II. The Myth of the closure of Any Political Theology*, Polity Press, Cambridge 2008. From the relatively recent bibliography on the uses of the concept of political theology, see J. TAUBES, *La Théologie politique de Paul. Schmitt, Benjamin, Nietzsche et Freud*, Seuil, Paris 1999, H.-J. GAGEY – J.-L. SOULETIE, «Sur la théologie politique», in *Raisons Politiques* 14 (2001) 168-187. H. MEIER, «Qu'est-ce que la théologie politique?», in *Commentaire* (2008/1) 205-211, on the views of the theologian Erik Peterson, to which Carl Schmitt responded in the second edition of *Political Theology*. See now B. BOURDIN, «La théologie politique chrétienne: de la monarchie impériale à la démocratie libérale. Pertinence et impertinence de la critique de la théologie politique chrétienne par Peterson», in *Laval théologique et philosophique*, 63 (2007/2) 305-327.

for and impersonating the unity of State) evolve, contain this memory: the memory of the emperor. This is maintained also by the ceremony of coronation of the king or queen of the United Kingdom, where, until today, we have the ceremony of anointment⁸.

The stage of ordainment is interjected, thus the above (the emperor's coronation and anointment) take place at the solea instead of the Inner Sanctuary, although the emperor is "the bishop of those outside". This is shown in all texts produced until the concept of the Constitution, which is a much subsequent, 18th century one, connected with the two great revolutions – the American and the French – is completed.

In that sense, "constitutional theology", as I tried to define it a little earlier, is a quest for a powerful, rational if possible, legitimization (with the contribution of Protestantism in "disenchantment" now more historically acknowledged)⁹. This is because, when we get to the American and the French Revolution, Protestantism has taken place and we find ourselves at a different landscape in relation to the Christian dogmas: desanctification is already then a much bigger issue, which the French and the American Revolution handle in parallel, though different ways. The element in common of both revolutions is the separation of State from Church. Religiousness is a matter of the civil society, but is not casted outside the public space. This is because of an elementary ground of expediency: the State wishes its citizens loyal to itself; there is a duty of obedience on the part of the citizen and a duty of loyalty on the part of State employees and officers.

In America, this happens in direct connection with the Bible and Christian faith, as regards the constitutional values imbued by the Bible, however, with the State's separation from the Church, although constitutional values are to a large extent biblical: they are Christian¹⁰. In France the same takes place by constructing a whole structured political theology. *Laïcité* is

⁸ Cf L. GOSLING, *Royal Coronations*, Shire Library, Oxford 2013. As regards the historical and theoretical formulation of associated institutions and concepts, see the classic work E.H. KANTOROWICZ, *The King's two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 2016.

⁹ Indicatively, I make reference to the commentary of Max Weber's views from A.J. CARROL, «Disenchantment, rationality and the Modernity of Max Weber», in *Forum Philosophicum* 16 (2011) 117-137.

¹⁰ See, characteristically, J. PELICAN, *Interpreting the Bible and the Constitution*, Yale University Press, New Haven 2004. Also, on the occasion of this book, the study of G.A. KALSCHERS, «Christian Scripture and American Scripture: An Instructive Analogy?», in *Journal of Law and Religion* 27 (2006) 101-142.

not a religious liberalism, this is not the case of a religiously neutral State: *laïcité* is an expression of political theology organized by the State¹¹.

In this light, many elements of political theology are inherently included in constitutional theory and in the theory of the State, the State of modernity. This happens long before the notorious Carl Schmitt (a theoretician on constitutional law of the Nazi regime, who, after the war, towards the end of his life, bore the consequences of his ideological views and became the chosen of the revolutionary extreme Left, particularly of the Italian) used this term during the interwar period, in fact, political theology has a history long before and long after Schmitt; he is not the founder of the concept, given that, in reality, these concepts are included in the provenance theories of constitutionalism.

Moreover now, the very concept of the Constitution – as a text legally superior and concentrative of the long historical term, consisting in a “legal Gospel” on which and by reference to which, a political officer can take on oath, provide reassurances and commit his life – requires that we draw further connections between the Bible and Constitution. Thus, the next connection must be made between the Bible and tradition, on one hand, and, on the other hand, between the Constitution and tradition. The Bible as *scriptura* cannot be fully understood, especially by the Orthodox and Roman Catholics, without *traditio*. Likewise, the Constitution cannot be understood *sola scriptura*; constitutional traditions, constitutional practices, constitutional conventions, namely, a huge normative volume, has to be taken into account.

Moreover, further connections derive from the common rules on interpretation of the Bible and Constitution. Theologians and jurists in great methodological proximity are united by their shared adventures in interpretation¹². Would you like to discuss the American theories of the Constitution’s interpretation, the conflict between originalism and living Constitution, the issues of the evolutionary interpretation applied in Europe, particularly in the European Convention of Human Rights? As a jurist, I have the impression that the issues of Bible interpretation are analogous¹³.

¹¹ From recent bibliography see J.-Y. PRANCHÈRE, «Laïcité suppose-t-elle une théologie politique?», in *Les Études philosophiques* 111 (2014/4) 531-546.

¹² Cf C. MANTZAVINOS, «Hermeneutics», in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/compositionality/>.

¹³ See characteristically P.J. SMITH – R.W. TUTTLE, «Biblical Literalism and Constitutional Originalism», in *Notre Dame Law Review* 86 (2011) 693-764 and H.L. CHAMBERS JR., «Biblical

There is, however, something simpler: a school of Christian interpretation of the Constitution, in the United States¹⁴. In Europe, in Germany, there are reference books on interpretation, which state the identity of their creed – the Evangelical, in particular. The Evangelical dictionary of the theory of State is one of the most prominent reference books used¹⁵.

Certainly the big, lasting, present question, both in the United States as well as in Europe, mainly at the level of the European Convention of Human Rights which condenses the constitutional tradition of the European States (*i.e.* of the larger Europe of the 47, not only of the 28), is the relationship between Christian and constitutional ethics¹⁶.

Now, to get closer to my conclusion as well, the problem is that the ethics of modernity, which obviously have many elements that are Christian, theological, biblical, became constitutional, and this is an achievement. The question is whether the ethics of post-modernity continue to remain constitutional, or there are such deregulations that can lead to a risk of savagery, not in the name of a Christian morality which makes a comeback and meets the constitutional one, but in the name of no morality at all.

There is also a common typology of interpretation factors. The people is a factor for the interpretation of the Constitution, the Church's congregation is a factor for the interpretation of the Bible, professional theologians play whatever role they play and professional jurists, the clergy and councils the role played by the courts and case law. In both cases, "*auctoritas non veritas facit legem*" is a word of status, not of evidence – there is just very great difference in terms of relativism. In the Constitution, relativism is imposed as a guarantee of freedom (obligatory publication of the dissenting opinions in court judgments, appeals against judgments, shifts in case law, etc.), while in the field of theology

Interpretation, Constitutional Interpretation and Ignoring Text», in *Maryland Law Review* 69 (2009) 92-114.

¹⁴ See *ib.*, 92-114.

¹⁵ W. HEUN – M. HONECKER – M. MORLOK – J. WIELAND (eds.), *Evangelisches Staatslexikon*, Neusausgabe, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2006.

¹⁶ In greater detail see E. VENIZELOS, «The universality of the constitutional civilization and the necessity for a "politicization of globalization"», in E. VENIZELOS – A. PANTELIS (eds.), *Civilization and Public Law*, Esperia Publications, London 2005; ID., «The new Youth of the Constitution» in E. AMATO - G. BRILANT - E. VENIZELOS (eds.), *The Constitutional Revision in Today's Europe*, Esperia Publication, London 2002, 25-38; ID., «The European Constitution and the religion phenomenon», in *Revue Européenne de Droit Public*, 17 (2005/1) 651-706.

it is problematic. In other words, an excessively theologian thinking may be at risk of becoming a heretic. From a point onwards, there are the escapes of the divine word, while reason offers no escapes.

In addition, Greek constitutionalism contributes paragraph 3 of article 3 of the Constitution: the unalterable text of the Holy Scripture (the official translation of which requires the approval of the Ecumenical Patriarchate) as further evidence of unanimity between the Hellenic State and the Ecumenical Patriarchate¹⁷. However, this is a provision under amendment, in the context of full respect for religious freedom, subject to which is the Orthodox Church itself, which, obviously, can determine its dogmatic texts alone.

I am concluding with the question whether the evolution of these components of the State and of the Constitution in the post-modern era casts doubt upon all above. The sovereign national State ceases to exist; instead there is a State of limited sovereignty. In Europe, it is a “member-State” partaking in the European integration. In any case, even the States outside the European Union participate in the international community and obey the compulsions of International Law and international interrelations. Things are no longer clear, nor is the Constitution’s supremacy of the Constitution, because European Law and International Law, of course, claim primacy. Not even the separation of powers is clear within the institutional edifice of the European Union and in the so-called multi-level constitutionalism, etc.

Let us take a quick look at the situation¹⁸. A State in sovereign and efficiency crisis, due to the fact that, from a point onwards, it cannot ensure prosperity, cannot safeguard progress and development, or the European social model’s *acquis*; it cannot offer citizens the necessary safety, internal and external security (police, military). A State which is called to deal with the phenomenon of terrorism, called to handle problems, such as that of the refugees and immigrants. A State that is privatized, globalized, depoliticized. A European Union incurring the same problems at its own level and finding itself too, in a sovereignty

¹⁷ See I.M. Konidaris - G.I. Androutsopoulos, comment under article 3, in PH. SPYROPOULOS – X. CONTIADES – CH. ANTHOPOULOS – G. GERAPETRITIS (eds.), *The Constitution: a commentary per article*.

¹⁸ See, in greater detail, E. VENIZELOS, «State Transformation and the European Integration Project: Lessons from the financial crisis and the Greek paradigm», in *Centre for European Policy Studies*, (CEPS), Special Report 130 (2016).

and efficiency crisis. A West in self-doubt, primarily because President Trump regards the concept of the West in a one-sided and myopic way, as the field of a commercial war among Europe, United States and Canada. In view of all these phenomena, can the provenance elements of the Constitution, including constitutional ethics to which I have referred, be safeguarded? All above lead to a crisis of democracy, of liberal democracy, in fact, they lead to il-liberal democracy, to an authoritarian democracy which elects, by majority, an almighty and largely uncontrollable leader, as it happens in countries relatively close to us (let's say in Hungary). All these facts create a crisis of the Constitution, a crisis of politics, a crisis of democracy. At the same time, though, they also cause a rise in political theology, which looks for answers that are, as I said, self-referring, yet not always democratic and founded on the rule of law.

This crisis – an economic crisis, an efficiency crisis, a prosperity crisis, as well as a security crisis – is ultimately also an identity crisis, associated with national populism, with the crisis of reason, with the rise of the extreme Right. Many ask for transgressions that are ideologically dangerous. For instance, they bring back ancient theories on racial purity, or theories that consist in preaching enmity against the foreign, against the different. As such, ultimately, they distort the deeper Christian message. When the arc of the Constitution does not work, the arc of the Bible is at risk of not working either (by “arc of the Bible” referring not to the classic term in the Hebrew Bible, but to a practical-sociological concept, to the way in which society receives the biblical message).

Now, see how History turns around. The crisis of the Constitution is connected with the crisis of the biblical Christian values. The political theology of post-modernity is searched for by a fundamentalist, simplistic and obviously erroneous approach of Christian theology, because those shouting in the name of “Christian Europe” are, in reality, sending out an antichristian message, which, simultaneously, is an anticonstitutional one.

When confronted with this double threat and the double questioning under conditions of post-modernity, which is the one that resists more? Which is the one that safeguards, to the greatest extent possible, the values that started as Christian, became constitutional and are maintained as such – for instance, the value of human beings, human rights, etc.? In

my opinion, the one resisting against those threats, more and more effectively than Christian language, is the word of the Constitution. Thus, through a heterogony of ends, the Constitution, constitutional ethics and constitutional ideology come to protect the most fundamental and precious core of the biblical message.

ALESSIO LEMBO*

Realtà, povertà, martirio.

Note a partire da Xavier Zubiri
e Ignacio Ellacuría

In questa nota, l'autore analizza e discute le tematiche sviluppatesi nel convegno *La realtà ci interpella. Giornata di studio sulla filosofia della realtà di Xavier Zubiri*, svoltosi il 28 novembre 2019 presso la Sezione San Luigi della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale. Dopo aver analizzato il significato e la posizione del concetto di realtà nel pensiero di Zubiri, l'autore si è soffermato sull'influenza di questo sulla filosofia della storia di Ignacio Ellacuría.

In this text the Author discusses the themes addressed during the conference "La realtà ci interpella. Giornata di studio sulla filosofia della realtà di Xavier Zubiri", held in the section "San Luigi" of the Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale (Naples) on November 28, 2019. After analyzing the meaning and the place of the concept of reality in Xavier Zubiri's thought, the Author focuses on the influence that it had on the philosophy of history of Ignacio Ellacuría.

Il 16 novembre 2019 sono ricorsi i trent'anni dalla strage dell'Università Centroamericana di El Salvador, in cui i padri gesuiti Ignacio Ellacuría, Segundo Montes, Amando López, Ignacio Martín Baró, Juan Ramón Moreno e Joaquín López y López, docenti dell'Università, la cuoca Julia Elba Ramos e la figlia adolescente Celina furono assassinati da un commando delle Forze Armate Salvadoregne, il battaglione "Atlàcatl". In concomitanza con questo rilevante anniversario, il 28 novembre si è tenuta, presso la Sezione San Luigi della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, una giornata di studio dal titolo *La realtà ci interpella*, in cui si sono discussi alcuni aspetti della fi-

* Dottore in Filosofia e membro del gruppo di ricerca "Metafisica e dimensione religiosa" presso il Laboratorio di Storia della Filosofia dell'Università degli Studi di Salerno, a_lembo@hotmail.it

losopia della realtà di Xavier Zubiri e il suo peso nella formulazione della filosofia della storia e della cristologia di Ignacio Ellacuría. Il convegno, organizzato dall'Istituto di Filosofia della medesima Facoltà e introdotto da Antonio Trupiano, fa seguito alla pubblicazione di un volume collettaneo di studi su Zubiri¹ e ha visto gli interventi di Sergio Bastianel, Diego Gracia, Gabriele Fadini, Giuseppina De Simone, Paolo Ponzio, José Manuel Pereira de Almeida e Maria Lida Mollo. La partecipazione di numerosi studenti sia di filosofia sia di teologia a entrambe le sessioni del convegno non solo ha confermato l'attenzione dedicata al tema ma ha fatto anche sì che la memoria si trasformasse in un appello alla responsabilità personale nell'attuale contesto storico.

1. Il vincolo della realtà e il “farsi carico” di essa

Che cosa significa “saper stare nella realtà”? Che cosa significa “porvi attenzione”? In che modo si può stare nella realtà partendo dalla formazione? Queste domande possono essere utili non solo per approfondire «il grande problema dell'umano»² al centro della speculazione filosofica di Zubiri, ma anche per riflettere sul senso stesso del ruolo dell'uomo nella storia a partire dalla predicazione e dal martirio di Ellacuría, in un intreccio di teologia, filosofia e politica più che mai attuale. Il convegno napoletano può servire da utile punto di partenza per indagare l'influsso del pensiero di Zubiri sull'esperienza di El Salvador, da una parte aprendo un'interessante discussione laterale agli odierni canoni della teologia

¹ Cf A. TRUPIANO – A.M. VITALE (edd.), *Il vincolo del reale. Percorsi di riflessione a partire da Xavier Zubiri*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2019. Il volume è frutto di un lungo itinerario di ricerca dei membri dell'Istituto di Filosofia di questa Facoltà Teologica che, in occasione del venticinquesimo anniversario della strage dell'UCA, decisero di dedicare un tempo di studio al pensiero di Zubiri per approfondire gli stimoli intellettuali maturati all'interno del gruppo dei padri gesuiti. Sin dall'inizio, in particolare, l'interrogativo che ha mosso la ricerca ha portato a chiedersi in che modo la riflessione filosofico-teologica avesse potuto favorire il discernimento in un contesto storico-politico così complesso come quello di El Salvador. Come accade in ogni pensare che sia animato da una prospettiva ermeneutica, la domanda ha sollecitato anche una riflessione sull'importanza della formazione critica delle coscienze nell'attuale contesto in cui si colloca il servizio offerto dalla Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale. Al centro dell'itinerario proposto si colloca la critica di ogni ingenuo e falso realismo che confonde la prudenza con un atteggiamento rinunciatario e accomodante rispetto alle situazioni di fatto esistenti. L'impegno nella cura della coscienza e la disponibilità a “dare la vita” per il bene oggettivamente possibile costituiscono il messaggio centrale che ha caratterizzato l'intera riflessione della giornata di studio.

² X. ZUBIRI, *Intelligenza senziente*, testo spagnolo a fronte, a cura di P. Ponzio e O. Barroso Fernández, Bompiani, Milano 2008, 1351.

della liberazione, dall'altra, forse più significativamente, per comprendere il rapporto tra lo stare nella realtà come azione su di essa (problema etico e teologico-politico) e l'essere in ascolto della realtà, un rimanere nella realtà «sapendo di essa»³ (problema gnoseologico). La relazione di Diego Gracia, in particolare, dedicata al “potere del reale”, ha delineato con estrema chiarezza la crisi che ha caratterizzato la ragione a partire dalla metà del secolo XIX. Il primato della realtà affermato con vigore da Xavier Zubiri e riformulato con particolare attenzione alla dimensione della storia da Ignacio Ellacuría, costituisce una solida reazione al primato di una ragione astratta e disincarnata.

Dopo una prima esperienza di noviziato a El Salvador, Ellacuría fece ritorno in Europa dove studiò teologia sotto Karl Rahner a Innsbruck (1958-1962). Fu qui che il gesuita basco, nel frattempo ordinato sacerdote, maturò la centralità della storia nel suo pensiero filosofico e teologico. Decisivo tuttavia fu il perfezionamento, a partire dal 1962, con Xavier Zubiri, con il quale conseguì il dottorato in filosofia alla Università Complutense di Madrid. La lunga frequentazione con il filosofo spagnolo, del quale Ellacuría divenne, ora ufficialmente ora ufficiosamente, curatore delle opere, aggiunse un ulteriore elemento alla formazione del suo pensiero filosofico: «rispetto all'ontologia che inizia a partire dall'essere, Zubiri inizia dall'apprensione di realtà. [...] La filosofia è infatti costitutivamente apertura alla realtà trascendentale che si dà però esclusivamente nelle cose reali e non fuori di esse»⁴. Dalla metafisica, e dalla relativa gnoseologia realistica di Zubiri, dunque, Ellacuría apprende la fondamentale lezione su come sia la realtà stessa a “forzare” l'intelligenza a “restare dentro le cose”, ad “accollarsi” e a “incaricarsi” della realtà⁵. La questione sottesa alla riflessione gnoseologica zubiriana consiste nel sottolineare che non si tratta, scrive in *Intelligenza senziente*, di «verificare se è possibile che la ragione giunga alla realtà: ma proprio il contrario: in che modo occorre mantenerci nella realtà nella quale già stiamo. Non si tratta di giungere a essere nella realtà, ma di non uscire da essa»⁶. Nella

³ *Ib.*

⁴ G. FADINI, «Il realismo storico di Ignacio Ellacuría. Ovvero sulla principalità etica del nuovo realismo», in *Rassegna di Teologia* 56 (2015) 591.

⁵ Cf I. ELLACURÍA, «La historicidad del hombre en Xavier Zubiri», in ID., *Escritos Filosóficos*, vol. II, UCA Editores, El Salvador 1999, 199-284; ID., «La superación del reduccionismo idealista en Zubiri», in ID., *Escritos filosóficos*, vol. III, UCA Editores, El Salvador 2001, 403-430.

⁶ X. ZUBIRI, *Intelligenza senziente*, 1107.

sua *summa* filosofica, Xavier Zubiri definisce la *realidad* come il carattere formale in base al quale ciò che viene appreso è «qualcosa “da sé”»⁷, ossia è il modo attuale di presentarsi della cosa stessa:

Realtà è formalmente il “da sé” del sentito: è la formalità di realtà o, se si vuole, la realtà come formalità. Adesso occorre delimitare, sebbene solo inizialmente, questo concetto generale di realtà. Innanzitutto si deve delimitarlo rispetto a un’idea di realtà che consisterebbe nel pensare che realtà è realtà “in sé” nel senso di una cosa reale nel mondo, indipendentemente dalla mia percezione. Sarebbe allora realtà ciò che per realtà si è compreso nell’antico realismo, in ciò che è stato denominato poi realismo ingenuo. Ma qui non si tratta di questo. Non si tratta di andare al di là dell’appreso nell’apprensione ma del modo in cui l’appreso “rimane” nell’apprensione stessa. [...] Realtà non è qui un qualcosa di inferito. Come la stimolità è un modo dell’immediatamente presente nell’apprensione, cioè, del presente soltanto stimolicamente, così anche la realtà è qui una formalità dell’immediatamente presente, il modo stesso di “rimanere” presente della nota. Secondo questo modo, il caldo, senza andare al di là della sua mera apprensione, mi si presenta in quanto caldo “da sé”, cioè in quanto calda⁸.

Il carattere “antimoderno” della definizione zubiriana si esprime nel rifiuto di considerare la realtà a partire dalla percezione: il “de suyo” costituisce la realtà della cosa stessa come reale e non solamente come alterità e, quindi, ciò che costituisce formalmente la realtà è questo suo “modo di esistere”⁹. La domanda sull’identità di essere e realtà, così centrale nell’Heidegger di *Essere e tempo*, viene ribaltata da Zubiri: «È l’essere che deve fondarsi nella realtà, e la metafisica costituisce il fondamento dell’essere»¹⁰. Paolo Ponzio, nell’introdurre *Intelligenza senziente*, sottolinea come proprio questo assunto “costringa” Zubiri a ripensare la tradizione occidentale moderna, ovvero ad attuare una de-sostantivizzazione dei concetti di tempo, spazio, coscienza ed essere, «pensati solo in quanto caratteri di cose che sono già reali»¹¹, che annulli la pretesa

⁷ *Ib.*, 57.

⁸ *Ib.*, 117-119.

⁹ Cf *ib.*, 283-285.

¹⁰ P. PONZIO, «Introduzione» a X. ZUBIRI, *Intelligenza senziente*, 6.

¹¹ *Ib.*

idealistica dell'anteriorità del sapere rispetto al reale. Realtà e sapere sono "congeneri"¹² e il reale è "costituzionalmente" sufficiente¹³. In altre parole, «l'intelligenza consiste nell'incontrarsi con le cose come realtà. [...] Nel primo momento si sta nella realtà, nel secondo nell'intelligenza. In questo incontro le cose si attualizzano nel loro carattere di realtà; questa attualizzazione è probazione fisica di realtà, ovvero esperienza»¹⁴.

Nelle poche pagine di presentazione di *Mysterium liberationis*, Jon Sobrino, che avrebbe dovuto essere insieme a Ellacuría curatore di questa celebre *summa* teorica della teologia della liberazione in America Latina¹⁵, si sofferma in maniera molto decisa sulla parola "realtà":

L'opera concettualizza e teologizza queste realtà; ma senza tali realtà non la si sarebbe potuta scrivere. È sul fondamento di queste realtà – centrali alla stessa riflessione – che si costruisce la teologia della liberazione. [...] Il significato ultimo di quest'opera sta nel mostrare ancora una volta, attraverso la teologia, la realtà dei popoli sudamericani e la realtà più universale di tutto il Terzo Mondo. Essa evidenzia come la fede, la speranza e la carità rispondano meglio a questa realtà¹⁶.

Anche se lo slittamento di significato del concetto da Zubiri a Sobrino è evidente, il tentativo filosofico di Ellacuría fu proprio quello di coniugare campi di significato così differenti, ripercorrendo il pensiero del maestro dalla realtà all'uomo e alla sua salvezza; potremmo dire, dalla metafisica e dalla gnoseologia alla storia. La realtà ha infatti una struttura dinamica: la realtà che mi si presenta come altro da me apre alla possibilità della dimensione sociale. L'inevitabile risvolto antropologico del pensiero zubiriano, come fu per Heidegger, non deve però schiacciarlo su una "semplice" antropologia. Il carattere senziente dell'intellegione

¹² Cf X. ZUBIRI, *Intelligenza senziente*, 57.

¹³ Cf P. PONZIO, «Note sull'idea di evidenza: Zubiri versus Descartes», in A. TRUPIANO – A.M. VITALE (edd.), *Il vincolo del reale*, 25-36.

¹⁴ G. FADINI, «Il realismo storico di Ignacio Ellacuría», 592.

¹⁵ Il volume, che in origine avrebbe dovuto ricordare il martirio di Oscar Romero in occasione del suo decimo anniversario (24 marzo 1990), uscì «fresco del sangue martiriale» di Ellacuría, «in nome dei vivi e in nome dei martiri salvadoregni» (J. SOBRINO, «Presentazione», in I. ELLACURÍA – J. SOBRINO (edd.), *Mysterium liberationis. I concetti fondamentali della teologia della liberazione*, tr. it. P. Brugnoli e B. Pistocchi, Borla, Roma 1992, 33).

¹⁶ *Ib.*, 33-35. È Jürgen Moltmann, nel capitolo conclusivo de *Il Dio crocifisso*, a sottolineare come qualsiasi discussione sulla teologia politica non possa prescindere dalla realtà sudamericana. Cf J. MOLTMAN, *Il Dio crocifisso*, Queriniana, Brescia 2005, 361-386.

come attualizzazione del reale è basato sul “fatto” che ogni mediazione logica corrisponda a un far coincidere la realtà che ci trattiene con una ri-attualizzazione che ci rinvia verso qualcosa di altro. «In primo luogo il logos dice qualcosa riguardo a qualcos'altro. Pertanto vi sono due qualcosa: è la struttura duale del logos in quanto modalità di intellesione. [...] La struttura fondamentale del logos ha questi tre momenti: dualità, dinamicità, medialità»¹⁷. Anche se non tutto ciò che è reale è dinamico, la concezione strutturale della realtà implica il dinamismo. È necessario muoversi gradualmente per districarsi nel complicato lessico zubiriano. Il sentire umano è essenzialmente e formalmente “impressione di realtà”, che è propria dell'atto di apprensione di realtà. Questa impressione di realtà possiede una struttura trascendentale:

Essendo il carattere di una formalità, la trascendentalità non significa essere trascendentale “a” la realtà, ma essere trascendentale “ne” la realtà. È la stessa formalità di realtà che è trascendentale in se stessa. E questo “trascendentale” non deve concepirsi in funzione di quel “verso” cui si trascende, ma in funzione di quello “da” cui si trascende. È qualcosa di simile a una goccia di olio che si estende da se stessa, dall'olio stesso. La trascendentalità è qualcosa che, in questo senso, si estende dalla formalità di realtà di una cosa alla formalità di realtà di ogni altra cosa. Trascendentalità, allora, non è *comunanza*, ma *comunicazione*. [...] La stessa formalità di realtà è costitutivamente e formalmente “ex-tensione”. Pertanto, non si tratta di una mera universalità concettiva, ma di comunicazione ex-tensiva reale. Il tra della trascendentalità è un “ex”, l’“ex” della formalità del reale¹⁸.

Il primo momento della trascendentalità è definito da Zubiri come “apertura”, in quanto la formalità di realtà trascende il suo contenuto. «Dire realtà è sempre lasciare in sospeso una frase che per se stessa chiede di essere completata per la “realtà di qualcosa”. Il reale in quanto tale è aperto non per il fatto che, per le sue proprietà, ogni cosa reale agisce sulle altre. Non si tratta di attuazione ma di apertura di formalità. La formalità di realtà è in quanto tale la medesima apertura. Non è apertura del reale, ma apertura della realtà»¹⁹. La realtà, dunque, non è struttural-

¹⁷ X. ZUBIRI, *Intelligenza senziente*, 455.

¹⁸ *Ib.*, 191-193.

¹⁹ *Ib.*

mente costituita dalla relazione, quanto dalla “rispettività”, cioè «non è realtà se non rispettivamente a ciò verso cui è aperta»²⁰. In conclusione:

La trascendentalità non solo non è *a priori*, e non solo è aperta, ma questa apertura è *dinamica*. [...] È la realtà stessa come realtà quella che a partire dalla realtà di una cosa va aprendosi ad altri tipi di realtà in quanto tale. È la *trascendentalità dinamica*, è il dinamismo trascendentale del reale»²¹. È proprio Ellacuría a notare come questo carattere dinamico del trascendentale zubiriano permetta al realismo del filosofo spagnolo di non ricadere in un “realismo ingenuo”: l'impressione è sempre impressione fisica della cosa reale e «non esiste un ordine trascendentale fuori dalle cose reali e l'accesso a tale ordine avviene sempre attraverso le cose reali»²².

Questa digressione interna a *Intelligenza senziante* permette di capire come la vita dell'uomo possa essere «aperta a diverse forme di stare nella realtà»²³. Quando negli anni Settanta Zubiri si concentra sulla “dimensione storica dell'essere umano”, lo fa elaborando una teoria della storia fondata sul carattere impersonale della trasmissione di determinati modi di “stare nella realtà” attraverso la vita sociale. Essa è primariamente storia di specie, non di individui²⁴ e va interpretata alla luce del carattere dinamico della realtà e della sua apertura. «L'apertura della storia è, così, duplice: è la dimensione di apertura dell'uomo, ed è un processo che è aperto, in quanto processo di attualizzazione»²⁵. Il passaggio da ontologia a metafisica, da gnoseologia a teoria dell'uomo, a riflessione sulla storia e, infine, a etica è compiuto da Ellacuría proprio a partire dall'accentuazione dell'importanza della storia nel pensiero del maestro²⁶. «La torsione che

²⁰ *Ib.*, 195.

²¹ *Ib.*, 209.

²² I. ELLACURÍA, «La idea de filosofía en Xavier Zubiri», in *Id.*, *Escritos Filosóficos*, vol. II, 394 (tr. it. in G. FADINI, «Il realismo storico di Ignacio Ellacuría», 591).

²³ A. TRUPIANO, «Il vincolo del reale e la sfida dell'irreale nella filosofia della storia di Xavier Zubiri», in A. TRUPIANO – A.M. VITALE (edd.), *Il vincolo del reale*, 116.

²⁴ Cf X. ZUBIRI, «La dimension histórica del ser humano», in *Realitas. Seminario Xavier Zubiri. Trabajos 1972-1973*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1974 (tr. it. A. Savignano, «La dimensione storica dell'essere umano», in X. ZUBIRI, *Il problema dell'uomo. Antropologia filosofica*, a cura di A. Savignano, Augustinus, Palermo 1985, 127-167).

²⁵ *Ib.*, 160.

²⁶ Cf T. FORNET-PONSE, «Universalität und Kontextualität. Xavier Zubiri und Ignacio Ellacuría zur Einheit der Realität», in *Polylog* 24 (2010) 65-79; N. TEPENIDO, «Cristianismo e idea de la historia. Una crítica zubiriana a la filosofía de la historia de Ignacio Ellacuría», in *Iter Humanitas* 14 (2010/1) 85-94.

autentifica la lettura ellacuriana di Zubiri consta nella tesi secondo la quale la realtà storica è il grado più alto di realtà, il punto in cui la realtà dà più di se stessa ed è più aperta. Essa non è comprensibile senza riferirsi ai gradi più bassi della realtà: quello materiale, quello biologico, quello personale e quello sociale»²⁷. La realtà storica come dimensione dell'umano lega il dato biologico al "farsi carico" della realtà. La vita dell'uomo non è una semplice attuazione naturale, ma conserva un «carattere gerundivo», uno "stare realizzandosi" che trae la sua ragion d'essere dall'"ex" di Zubiri²⁸: più l'uomo vive, più si fa carico della realtà e, in tal modo, fa coincidere i due momenti della storia, quello creativo della discontinuità e quello evolutivo della continuità naturale. Essa diviene, dunque, «un processo creativo di possibilità umane inscindibili dall'istanza etica»²⁹. Questo carattere "gerundivo" della realtà costituisce la base di quella che Ellacuría, ne *La filosofía de la realidad histórica*, chiama "liberazione"³⁰. «La liberazione è dunque un processo in cui si veicola un "più" di realtà. [...] La realtà storica presuppone che solo l'uomo realizza formalmente ciò che fa e ciò avviene mentre egli si realizza nell'ambito formale della *prassi* in cui la storia è sempre *più* del mero fatto, è il *novum* che l'uomo aggiunge alla natura, dentro di essa ma sopra di essa»³¹. La storia diviene, così, il luogo della realizzazione dell'etica, che ha come proprio imperativo il farsi carico della realtà di matrice zubiriana. Prima di analizzare il luogo specifico della liberazione e il passaggio dalla riflessione filosofica a quella teologica, è necessario porre aporeticamente una questione. Partendo dalla formulazione zubiriana di una storia impersonale, ci si potrebbe chiedere, cosa che fa Ellacuría, chi sia il soggetto della storia. I soggetti sono collettivi, come lo erano le classi sociali nei marxismi

²⁷ G. FADINI, «Il realismo storico di Ignacio Ellacuría», 593. Cf I. ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica*, UCA Editores, El Salvador 2007, 43.

²⁸ Cf I. ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica*, 320-331.

²⁹ A. SAVIGNANO, «Storia della salvezza e salvezza nella storia», in I. ELLACURÍA, *Conversione della Chiesa al Regno di Dio. Per annunciarlo e realizzarlo nella storia*, Queriniana, Brescia 1992, 11.

³⁰ Cf I. ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica*, 207 ss.; ID., «La Chiesa dei poveri sacramento storico di liberazione», in I. ELLACURÍA – J. SOBRINO (edd.), *Mysterium liberationis*, 640-647.

³¹ G. FADINI, «Il realismo storico di Ignacio Ellacuría», 594. Sul "novum" come categoria teologica e escatologica, cf J. TAUBES, *Escatologia occidentale*, a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 2019. Cf anche E. BLOCH – W.-D. MARSCH – J. MOLTSMANN, «Conversazione sulla categoria 'novum'», in J. MOLTSMANN, *In dialogo con Ernst Bloch*, a cura di G. Cunico, Queriniana, Brescia 1979, 56-63. Cf anche il recente numero di *Filosofia e Teologia* (2018/3), *Delle cose ultime. Orizzonti dell'escatologia* e S. NATOLI, *Il fine della politica. Dalla «teologia del regno» al «governo della contingenza»*, Bollati Boringhieri, Milano 2019.

del Novecento, o il soggetto è sempre individuale e personale? Ellacuría si “limita” a sottolineare che «considerare una collettività come soggetto della salvezza non solo non è estraneo alla Scrittura, ma addirittura trova in essa il suo senso originario»³².

2. L'umanità oppressa come popolo crocifisso

Gli anni Sessanta, come detto, furono decisivi per la formazione di Ellacuría così come lo furono per la Chiesa e, di riflesso, per l'ordine gesuita. Le problematiche aperte dalla stagione conciliarista trovarono risposta nella capacità di Pedro Arrupe, eletto Proposito Generale della Compagnia di Gesù nel 1965, di fornire indicazioni su come adeguare le decisioni del Concilio alla vita interna dell'Ordine. La Congregazione che scelse Arrupe, infatti, «emanò per la prima volta nella storia un decreto sull'ecumenismo, che incoraggiava i membri della Compagnia a prendere parte al movimento»³³, in particolare per quanto riguarda il cosiddetto “apostolato sociale”, impegnandosi “contro la fame e altre miserie di ogni sorta”. Si comprende, da qui, l'iniziale interesse di Arrupe per lo sviluppo della neonata teologia della liberazione sudamericana. In questo contesto, Ellacuría viene mandato nuovamente a El Salvador per insegnare, prima, e per assumere la carica di rettore, dal 1979, presso l'Università Centro-Americana “José Simeón Cañas”. Negli anni che portarono all'assassinio di Rutilio Grande e Oscar Romero, «la situazione salvadoregna è esplosiva. [...] Il compito dell'Università viene subito individuato nel lavoro a favore delle maggioranze povere ma da un punto di vista strettamente accademico»³⁴. Ellacuría era in grado di rappresentare la figura sia di un incorruttibile difensore degli umili oppressi dal regime salvadoregno sia una mente pensante capace di non assumere acriticamente l'analisi marxista e terzomondista nel discorso teologico e evangelico³⁵. Muovendo dal presupposto che la Chiesa, in quanto sacramento di liberazione a imitazione di Gesù, dovesse tendere verso un processo di de-istituzionalizzazione, partendo dalle “basi” delle singole comunità, appare evidente che «la base evangelica del regno di

³² I. ELLACURÍA, «Il popolo crocifisso», in I. ELLACURÍA – J. SOBRINO (edd.), *Mysterium liberationis*, 692.

³³ J.W. O' MALLEY, *I Gesuiti. Una storia da Ignazio a Bergoglio*, Vita e Pensiero, Milano 2014, 126.

³⁴ G. FADINI, *Ignacio Ellacuría*, Morcelliana, Brescia 2012, 16.

³⁵ Cf *ib.*, 19-23.

Dio siano i poveri e che solo i poveri radunati in comunità possano far sì che la Chiesa eviti sia la sua eccessiva istituzionalizzazione che la sua mondanizzazione»³⁶. La necessità di essere povero, di diventare uguale al povero, diventa l'unica opzione per chi voglia porsi nella *sequela Christi*. Il farsi povero è in Ellacuría un concetto storico: bisogna accettare tutta la storicità dell'essere povero per entrare nel regno di Dio, ossia entrare all'interno della dinamica povero-ricco, oppresso-oppressore. I poveri sono, dunque, "corpo" storico di Cristo, "luogo" storico della sua presenza e "base" della comunità ecclesiale e la Chiesa è, conseguentemente, una Chiesa missionaria. Il concetto di realtà compare prepotentemente nelle pagine de *Il popolo crocifisso*, il testo in cui Ellacuría affronta la cristologia dal punto di vista della soteriologia storica:

Per capire cos'è il popolo di Dio, occorre guardare attentamente la realtà che ci circonda, la realtà del nostro mondo dopo duemila anni di esistenza della Chiesa, dopo duemila anni dalle parole di Gesù che annunciavano l'approssimarsi del regno di Dio. Questa realtà è fatta dall'esistenza di una gran parte dell'umanità letteralmente e storicamente crocifissa da oppressioni naturali e, soprattutto, da oppressioni storiche e personali. Questa realtà risveglia nello spirito cristiano una domanda ineludibile che ne abbraccia molte altre: cosa significa per la storia della salvezza e nella storia della salvezza il fatto di questa realtà storica che è la maggioranza dell'umanità oppressa?³⁷.

In queste pagine, egli si propone dichiaratamente di mostrare come la teologia della liberazione debba di fatto essere l'estremizzazione teorica

³⁶ I. ELLACURÍA, «La Chiesa dei poveri sacramento storico di liberazione», in I. ELLACURÍA – J. SOBRINO (edd.), *Mysterium liberationis*, 648. Per una discussione generale, cf C. BOFF – J. PIXLEY, *Opzione per i poveri*, Cittadella, Assisi 1987; G. GUTIÉRREZ, «I poveri e l'opzione fondamentale», in I. ELLACURÍA – J. SOBRINO (edd.), *Mysterium liberationis*, 269-284. L'espressione "opzione preferenziale per i poveri" ricorre stabilmente nelle encicliche di Giovanni Paolo II *Sollicitudo rei socialis* (42) e *Centesimus annus* (11, 57). Sul ruolo dei poveri nella filosofia della storia di Ellacuría, cf anche D. ABIGNENTE, «Dare ragione della verità dei poveri. Da Xavier Zubiri a Ignacio Ellacuría», in A. TRUPIANO – A.M. VITALE (edd.), *Il vincolo del reale*, 129-158.

³⁷ I. ELLACURÍA, «Il popolo crocifisso», 682. In un recente articolo, Gregory Banazak traccia un parallelismo tra la riflessione sui poveri di Ellacuría e quella sulla plebe di Michel Foucault. «Los dos pensadores tiene este punto en común: si uno quiere saber la verdad o cambiar la sociedad, tiene que recurrir a los márgenes de la sociedad» (G.A. BANAZAK, «Ellacuría y Foucault en los márgenes», in *Realidad* [2014/4] 544). Cf M. FOUCAULT, «Poteri e strategie», in Id., *Poteri e strategie*, a cura di P. Dalla Vigna, Mimesis, Milano-Udine 2014, 17-29. Si ringrazia Gabriele Fadini per la segnalazione dell'articolo.

del messaggio marxista, ossia di riservare ai poveri «un ruolo primordiale nel ricupero totale dell'umanità»³⁸: la venuta del regno di Dio, infatti, è subordinata a «un cambiamento radicale delle attuali condizioni naturali dell'esistenza umana. [...] Non si tratta, quindi, di un masochismo espiatorio di indole spiritualistica, ma della scoperta di una realtà storica. Non si tratta, allora, di lutto e di mortificazione, ma di rottura e di impegno»³⁹. Gesù è stato messo a morte a causa dell'impossibilità di conciliare il suo impegno e la sua predicazione con le esigenze storiche dei coevi detentori del potere, ma il carattere “necessario” della sua crocifissione fu evidente soltanto dopo il “fatto storico” della sua messa a morte. La soteriologia di Ellacuría si pone, dunque, come ricerca dei mezzi di realizzazione dell'azione salvifica di Gesù, per continuarla nella storia. «Questa vita e questa morte – scrive – continuano sulla terra e non solo in cielo»⁴⁰ e il popolo crocifisso, come Gesù, è tale solo in base a precise e determinate azioni storiche: è un popolo che vive in quanto risultato della morte e solo come tale può diventare il luogo teologico della salvezza. Si comprende, allora, perché la vita dell'uomo non si compia come semplice attuazione naturale ma come realizzazione storica⁴¹.

3. Povertà e martirio in discussione

Il convegno napoletano ha, in conclusione, aperto la discussione su tre parole chiave. La prima, ampiamente trattata, è senz'altro “realtà”; le altre due sono, andando a ritroso, “martirio” e “povertà”.

³⁸ *Ib.*, 685.

³⁹ *Ib.*, 687-688.

⁴⁰ *Ib.*, 691. Ma il carattere squisitamente sudamericano della discussione ellacuriana sulla storia, sulla salvezza e sulla liberazione non deve far pensare che il dialogo non fosse aperto anche in Europa. Jürgen Moltmann insiste a lungo sulla necessità di «leggere la storia in avanti e all'indietro, mantenere in reciproca relazione queste due diverse forme di lettura – quella ontico-storica e quella noetico-escatologica – e unificare i risultati che ne derivano» (J. MOLTSMANN, *Il Dio crocifisso*, 187). Nel chiedersi se «esistono motivi che legittimino la lettura escatologica della storia di Gesù» (*ib.*, 189), Moltmann trova una risposta positiva persino in Bultmann, che poi “ritratterà per timore di hegelismo”: «figure o eventi storici sono fenomeni storici non “in sé”, e neppure come anelli di una catena causale. Sono tali unicamente nel loro riferimento al futuro, per il quale essi hanno significato e per il quale il presente ha responsabilità. Si può dunque affermare: a ogni fenomeno storico pertiene il suo futuro, nel quale soltanto esso si manifesta per ciò che è; con più esattezza: nel quale esso sempre più si manifesta per ciò che è» (R. BULTMANN, «Scienza e esistenza», in *Id.*, *Credere e comprendere*, a cura di A. Rizzi, Queriniana, Brescia 1977, 771). Cf anche *Id.*, *Storia ed escatologia*, a cura di A. Rizzi, Queriniana, Brescia 1989.

⁴¹ Cf G. FADINI, «Il realismo storico di Ignacio Ellacuría», 593; I. ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica*, 320. Sembra essere questa l'interpretazione ellacuriana di Mt 25,40.

Il ricordo della strage di El Salvador apre a un'ulteriore riflessione sulla necessità del “martirio” e sulla “dilatazione” del concetto⁴². La discussione introduce a un risvolto significativo del porsi nella *sequela Christi*: se è vero che «solo un popolo che vive, perché è resuscitato dalla morte che gli è stata inflitta, può salvare il mondo»⁴³, lo stesso Ellacuría sottolinea come

una Chiesa dei poveri deve essere convinta che in una situazione storica nella quale essa stessa non sia perseguitata dai potenti, non c'è predicazione autentica e completa della fede cristiana, perché, sebbene non tutte le persecuzioni siano segno e miracolo probante dell'autenticità della fede, la mancanza di persecuzione da parte dei detentori del potere in situazione di ingiustizia è segno, alla lunga irrefutabile, della mancanza di carattere evangelico nell'annuncio della sua missione⁴⁴.

Il significato originario della liturgia (da λαός-ἔργον, “opera pubblica”) ha, ancora in Paolo, un inevitabile senso politico: il sacerdozio era a tal punto interpretato come “servizio pubblico” che Costantino stabilì che i chierici fossero del tutto esentati da ogni prestazione pubblica (*munera*), anche se, con la traduzione dei Settanta, si era diffusa l'usanza di tradurre l'ebraico *šeret* (“servire”) con λειτουργέω, fissandone il significato nella sfera del culto⁴⁵. «Essere ministro [τὸ εἶναι με λειτουργόν] di Cristo fra i Gentili [εἰς τὰ ἔθνη]» (*Rm* 15,16) viene interpretato nel primo senso ancora nella Vulgata, che rende “λειτουργός” con “minister”⁴⁶. D'altronde Paolo definisce se stesso “διάκονος” (“servitore”, *Col* 1,25) e i capi delle prime comunità cristiane sono “ἐπίσκοποι” e “πρεσβύτεροι” (“sovrintendenti” e “anziani”). È proprio la liturgia, così come fissata infine nell'enciclica *Mediator Dei* da Pio XII, a esprimere «questo carattere pubblico attraverso l'immagine, familiare agli storici della politica, del “corpo mistico” di Cristo, costituito dall'unione inseparabile della

⁴² Cf K. RAHNER, «Dimensioni del martirio. Per una dilatazione del concetto classico», in *Concilium* 19 (1983/3) 25-29.

⁴³ I. ELLACURÍA, «Il popolo crocifisso», 703.

⁴⁴ Id., «La Chiesa dei poveri sacramento storico di liberazione», 651.

⁴⁵ Cf G. AGAMBEN, «*Opus Dei*. Archeologia dell'ufficio», in Id., *Homo sacer. Edizione integrale 1995-2015*, Quodlibet, Macerata 2019, 657-658.

⁴⁶ Sul passo, cf K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, a cura di G. Miegge, Feltrinelli, Milano 2002, 509-512.

società dei fedeli e del suo “Capo”⁴⁷. In tale ottica, potrebbe apparire un po’ forzato e storicamente limitativo affermare che la predicazione cristiana, soprattutto in realtà e momenti storici estremamente difficili, «non era obbiettivamente minacciosa o eversiva» e che «colpire a morte i cristiani rappresentava quasi una “consacrazione” pubblica e di fronte alla storia, forse alla modernità di queste ideologie e politiche [NdR i “grandi totalitarismi” del XX secolo]»⁴⁸. Ellacuría e i padri gesuiti di El Salvador assunsero, come tanti altri “martiri” del Novecento, una precisa posizione politica anti-governativa proprio in nome del “farsi carico della realtà”, dell’«afferrare arditi il reale»⁴⁹. Ciò, ovviamente, non implica che essi fossero uno strumento in mano alla politica né sminuisce il loro impegno evangelico. L’istituzione, in questo caso in America Latina, di una identità tra evangelizzazione e coscienza di sé di una determinata parte della società non porta con sé nessuno “scandalo”, così come, sottolinea Ellacuría, in Europa non è scandaloso l’intervento dei cristiani nella politica. Riferendosi ai teologi della liberazione latino e centroamericani, quindi, non ha difficoltà a notare che «per una certa connaturalità il loro impegno politico è dalla parte dei settori rivoluzionari»⁵⁰.

Il discorso sul popolo crocifisso e sulla ricerca di senso del “fatto”

⁴⁷ G. AGAMBEN, «*Opus Dei*», 675. Agamben arriva persino a sostenere che «è possibile riconoscere qui il modello teologico di quella scissione e, insieme, cooperazione, fra l’attività e l’iniziativa necessaria del militante politico, da una parte, e delle leggi dialettiche della storia che ne garantiscono l’efficacia, dall’altra, che ha durevolmente segnato la prassi della tradizione marxista» (*ib.*, 674).

⁴⁸ A. RICCARDI, «Premessa», in *Il secolo del martirio. I cristiani nel Novecento*, Mondadori, Milano 2009, 2.

⁴⁹ L’espressione è tratta da un verso di «Stazioni sulla via verso la libertà», la poesia che Dietrich Bonhoeffer scrisse per Eberhard Bethge nella prigione militare del Tegel di Berlino (luglio 1944), tradotta da Italo Mancini nel suo *Bonhoeffer* (poi in D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, a cura di A. Gallas, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 448-449). Nella fattispecie, la strofa denominata «Azione», recita: «Fare ed osare non il qualsiasi, ma il giusto/ non ondeggiare nelle possibilità, ma afferrare arditi il reale/ la libertà non è nei pensieri fuggenti, ma nell’azione soltanto/ Esci dal timoroso esitare nella tempesta degli eventi/ guidato dal comandamento di Dio e dalla tua fede soltanto/ la libertà accoglierà festante il tuo spirito» (cit. in I. MANCINI, *Bonhoeffer*, Morcelliana, Brescia 1995, 442).

⁵⁰ I. ELLACURÍA, «La storicità della salvezza cristiana», in I. ELLACURÍA – J. SOBRINO (edd.), *Mysterium liberationis*, 315. La polemica con Joseph Ratzinger, allora prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, che negli anni Ottanta si era impegnato a sottolineare le possibili “deviazioni e distorsioni” della teologia della liberazione di Gustavo Gutiérrez e di Jon Sobrino, è esplicita. Cf. l’*Istruzione su alcuni aspetti della «teologia della liberazione»* (6 agosto 1984), firmata da Joseph Ratzinger e da Alberto Bovone. Per una ricapitolazione generale, cf. S. SCATENA, *La teologia della liberazione in America Latina*, Carocci, Roma 2008, 78-102.

reale e storico dell'oppressione della maggior parte dell'umanità porta Ellacuría a intensificare la sua riflessione sulla povertà e sulle colpe della civiltà capitalistica. Ma che cos'è la "civiltà della povertà"? Si può impostare tale discorso sulla salvaguardia di universali necessità fondamentali degli individui? Il rischio di cadere nella pretesa astratta di fissare a tavolino dei bisogni senza calarsi nelle specifiche realtà è alto. Già Tocqueville si poneva questo problema, pur guardando con fiducia alla nascita della "civiltà industriale": «Il movimento naturale ed irresistibile della civiltà tende incessantemente ad aumentare la quantità comparativa di coloro che la compongono. Ogni anno i bisogni si moltiplicano e si diversificano»⁵¹. Ma ciò non vuol dire che si possa sostenere una diversificazione dei bisogni e, di conseguenza, di civiltà, come pretendono le "mitologie" illuministiche. Lo stesso Ellacuría non ha la pretesa di definire la povertà e di trattarla al di fuori del discorso cristologico e escatologico: «Non è facile né semplice definire concettualmente cosa sono e chi sono i poveri, soprattutto dopo gli addolcimenti e le spiritualizzazioni di alcune parti del Nuovo Testamento e, più ancora, dopo tante esegesi interessate a conciliare il regno di Dio con il regno di questo mondo. [...] La necessità di essere povero, di diventare uguale al povero è un mandato ineludibile per chi vuole essere seguace di Gesù»⁵². Siamo chiaramente davanti a un pensiero-limite, difficilmente comprensibile in un'ottica "laica". D'altronde, l'obiezione è banale quanto brutale, nessuno aspira alla povertà così come nessuna civiltà è portata verso una decrescita dei propri bisogni⁵³. È per questo che «la civiltà della povertà esprime evidentemente un'utopia e così la pensò Ellacuría»⁵⁴, ossia come «uno stato universale di cose in cui è garantito il soddisfacimento delle necessità fondamentali, la libertà delle opzioni personali e un ambito di creatività personale e comunitaria che permetta la comparsa di nuove forme di vita e cultura, nuove relazioni con la natura, con gli altri uomini, con se stessi e con Dio»⁵⁵.

⁵¹ A. DE TOCQUEVILLE, *Democrazia e povertà*, a cura di A.M. Revedin, Ideazione, Roma 1998, 82.

⁵² I. ELLACURÍA, «La Chiesa dei poveri sacramento storico di liberazione», 648.

⁵³ Per uno sguardo d'insieme sulla "povertà come trappola", cf A.V. BANERJEE – E. DUFLO, *L'economia dei poveri. Capire la vera natura della povertà per combatterla*, Feltrinelli, Milano 2012.

⁵⁴ J. SOBRINO, «Prefazione», in E. MASPOLI, *Ignacio Ellacuría e i martiri di El Salvador*, Paoline, Roma 2009, 10.

⁵⁵ I. ELLACURÍA, «El reino de Dios y el paro en el tercer mundo», in *Concilium* 18 (1982) 595, tradotto e citato in J. SOBRINO, «Prefazione», in E. MASPOLI, *Ignacio Ellacuría e i martiri di El Salvador*, 10.

Lo scopo di Ellacuría è quello di fondare un “umanesimo materialista” che storicamente è “favorito” dalle figure storiche del servo sofferente di JHWH, il popolo crocifisso. È chiaramente una forma di pensiero non scindibile dalla vocazione missionaria e dalla professione di fede espressa nel fatto che «né l'uomo né la storia bastino a se stessi»⁵⁶. Più interessante è senz'altro l'intersezione tra questa tematica e quella della giustizia. La riflessione proposta da Sergio Bastianel sul tema «Onestà e oggettività nella ricerca del bene possibile» ha sottolineato con insistenza quanto la ricerca onesta del bene non sia appannaggio soltanto dei credenti ma riguardi l'esercizio sincero della libertà di qualsiasi coscienza. La presenza di altri accanto a noi è realtà oggettiva che invita al superamento di scelte arbitrarie e singolaristiche. La libertà non può essere ridotta a capriccio personale. L'interpretazione cristiana dell'onestà è la carità e la carità costituisce la “forma” di ogni virtù. La prudenza stessa è virtù nella misura in cui esprime la carità. Non c'è altro criterio di discernimento che l'assunzione responsabile della vita di altri che coesistono con noi. E questo è costitutivo dell'essere persona, non unicamente dell'identità del credente. Il privilegio, in quest'ottica, è “oggettivamente” il privilegio del debole. Una corretta comprensione della realtà oggettiva richiede cura e attenzione alle possibilità di fatto esistenti, piccole o grandi che siano.

Le teologie del “primo mondo” hanno preferito ignorare il problema di «discernere quanto c'è di grazia e quanto di peccato in una determinata congiuntura storica»⁵⁷, mentre l'essenza del cristianesimo è, per Ellacuría, proprio «la giustizia come luogo di realizzazione dell'amore in un mondo di peccato»⁵⁸. La discussione sulla “povertà ingiusta”, espressione comprensibile in tale ottica ma, probabilmente, non troppo felice (si ritorna alla difficoltà nell'ammettere una “povertà giusta”), cela un problema difficilmente arginabile: quando si riflette sul concetto di giustizia, le categorie di colpa e responsabilità, come il Novecento ha tragicamente appreso, le responsabilità di una civiltà non sono e non devono essere mai un discorso collettivo. In un passaggio fondamentale de *I sommersi e i salvati*, Primo Levi intervenne sulla possibilità della civiltà europea, tedesca in particolare, di assumersi le colpe di quanto aveva prodotto,

⁵⁶ Id., «Monseñor Romero, un enviado de Dios para salvar a su pueblo», in *Revista latinoamericana de teología* 7 (1990) 9, cit. in *ib.*, 14.

⁵⁷ Id., «La storicità della salvezza cristiana», 314.

⁵⁸ Id., «La Chiesa dei poveri sacramento storico di liberazione», 650.

instaurando una connessione inscindibile tra responsabilità e vergogna: «Di colpa ed errori si deve rispondere in proprio, altrimenti ogni traccia di civiltà sparisce dalla faccia della terra»⁵⁹.

Come sottolinea Gabriele Fadini, «la realtà storica ha come culmine la prassi liberatrice da cui sorge il carattere liberatore e creatore del pensiero. Il riferimento è a *Rm* 1,18 in cui Paolo sostiene che l'ingiustizia reprime la verità, invertendo i termini usuali del rapporto: è l'etica ad avere il primato sulla metafisica; è l'etica – la giustizia – a liberare la verità»⁶⁰. Ritorna, trasfigurato in un senso storico ed etico, il rapporto zubiriano tra realtà e verità, laddove la prima è “fondamento” della seconda. La verità non è soltanto «la mera attualizzazione intellettuale del reale in quanto intellettuale»⁶¹, ma, in quanto verità “razionale”, «è un'attualizzazione di possibilità, un'attualizzazione del “potrebbe essere”. E la storicità della verità razionale non consiste pertanto in un corso, né temporaneo, né temporale, di un'attualità, bensì consiste in un modo di costituzione dell'attualità del reale: nell'essere attualità possibilitata, attualità compiuta. Da questo punto di vista la verità razionale è formalmente e intrinsecamente verità storica»⁶².

⁵⁹ P. LEVI, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 1991, 146. Il discorso non è nuovo (cf H. ARENDT, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2010), tuttavia questo assunto non è pacifico quanto può sembrare, se si pensa che perfino un autore acuto come Tzvetan Todorov, che del libro di Levi fu prefatore, chiude *La conquista dell'America* con la “profezia di Las Casas”, che condanna la Spagna, e quindi l'Europa, e quindi la civiltà occidentale, a subire l'ira di Dio per i peccati commessi (cf T. TODOROV, *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Einaudi, Torino 2005, 297-309).

⁶⁰ G. FADINI, «Il realismo storico di Ignacio Ellacuría», 598. «L'ira di Dio si rivela dal cielo contro ogni empietà e ingiustizia degli uomini che soffocano [trattengono] la verità con l'ingiustizia [τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων]» (*Rm* 1,18).

⁶¹ X. ZUBIRI, *Intelligenza senziente*, 715.

⁶² *Ib.*, 1293.

JOSÉ MANUEL PEREIRA DE ALMEIDA*

Il dolore degli altri

Prendendo spunto dall'opera di Susan Sontag *Regarding the Pain of the Others*, ci si interroga sulla realtà del dolore degli altri che abbiamo davanti a noi. Gli altri contano. Gli altri sono importanti per ognuno di noi. La presenza dell'altro ci permette di capire noi stessi. Interpellati dalla presenza dell'altro, siamo consapevoli della nostra coesistenza. La nostra responsabilità personale si traduce in prossimità nelle relazioni con i pazienti e la risposta al dolore degli altri non può che essere *con-passione*.

Taking a cue from the work of Susan Sontag Regarding the Pain of the Other, we ask ourselves about the reality of the others in pain that we have before us. The others matter. The others are important to each of us. The presence of the other allows us to understand ourselves. When asked by the presence of the other, we are aware of our coexistence. Our personal responsibility translates into closeness in relationships with patients and the response to the pain of others can only be con-passion.

La cosa più antica che posso ricordare è una stanza sul lungomare in cui era seduta su un tavolo un'enorme mela rossa. Dalla luminosità del mare e dal rosso della mela sorse una felicità innegabile, nuda e intera. Non era niente di fantastico, non era niente di immaginario: era la presenza stessa del reale che ho scoperto.

Sophia de Mello Breyner Andresen

È il grande problema umano: saper stare nella realtà.

Xavier Zubiri

1. Davanti al dolore degli altri: immagini o realtà?

Regarding the Pain of the Others è il titolo di un'opera di Susan Sontag

* Docente di Teologia Morale, Università Cattolica Portoghese, Lisbona, e membro del Consiglio Nazionale di Etica per le Scienze della Vita, j.m.pereiradealmeida@ucp.pt

scritta un anno prima della sua morte¹. Come è noto, l'autrice riprende il tema del suo classico studio della fine degli anni Settanta: la forza morale delle fotografie di guerra sarebbe neutralizzata dalla loro sovraesposizione. L'abbondanza delle immagini e la molteplicità dei mezzi con cui ci raggiungono, piano piano ci anestetizzano, lasciandoci indifferenti e alla fine perdiamo la nostra capacità di indignarci. A partire dai dipinti di Goya, Susan Sontag – che ho incontrato a causa della sua riflessione su *La malattia come metafora* (1978)² – propone un percorso realizzato con le fotografie della guerra civile spagnola, dell'Olocausto e dell'11 settembre 2001.

Dopo aver affermato che l'esperienza diretta del reale non può essere sostituita da immagini televisive, nella conclusione del suo lavoro, Susan Sontag fa riferimento a una grande fotografia di Jeff Wall (1992) intitolata *Soldati morti parlano (Visione dopo un'imboscata a una pattuglia dell'Armata Rossa vicino a Moqor, Afghanistan, inverno 1986)*³ e sostiene: «Tra le immagini contro la guerra [...] mi pare esemplare per forza e profondità»⁴, sebbene Wall sia canadese e non sia mai stato in Afghanistan. Ispirandosi a Goya e ad «altre forme di spettacolarizzazione della storia apparse tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo», immagina l'orrore della guerra al modo dei «gabinetti delle cere [...] che davano al passato, specie a quello più vicino, una sorprendente e inquietante apparenza di realtà»⁵. In effetti, i suoi personaggi «sono "realistici", ma naturalmente l'immagine non lo è. I soldati morti non parlano. In questo caso sì». Penseremmo che i soldati si sarebbero girati per parlare con noi, «ma non lo fanno», dice Susan Sontag, «nessuno nella foto sta guardando lo spettatore. Non vi è alcuna minaccia di protesta. Non stanno per gridarci per porre fine all'abominio che è la guerra»⁶.

Un po' più avanti aggiunge: «Perché dovrebbero guardarci? Cosa avrebbero dovuto dirci?». Di fatto non possiamo immaginare quanto

¹ S. SONTAG, *Regarding the Pain of the Others*, Picador, New York, 2003; tr. it. P. Dilonardo, *Davanti al dolore degli altri*, Mondadori, Milano 2006.

² EAD., *Illness as Metaphor*, Farrar, Straus and Giroux – McGraw-Hill Ryerson, New York – Toronto, 1978; tr. it. E. Capriolo, *La malattia come metafora. Cancro e Aids*, Mondadori, Milano 2002.

³ *Dead Troops Talk (A Vision After an Ambush of a Red Army Patrol Near Moqor, Afghanistan, Winter 1986)*.

⁴ S. SONTAG, *Davanti al dolore degli altri*, 106.

⁵ *Ib.*

⁶ *Ib.*, 107.

sia terribile la guerra, quanto sia terrificante. Non possiamo capire, non possiamo immaginare. E conclude: è questa la esperienza ossessiva dei soldati, dei giornalisti, degli operatori umanitari, degli osservatori indipendenti «che sono stati ripetutamente esposti al fuoco e hanno avuto la fortuna di eludere la morte che ha falciato chi stava loro vicino. E hanno ragione»⁷.

Il dolore degli altri è anche il titolo di una canzone brasiliana (Diego Perin, 2018) che in un verso dice che «di norma il dolore degli altri non fa male». Eppure tutti abbiamo un'eredità di esperienza, una storia di relazioni con gli altri che ci permette di raccontare la nostra esistenza come un'effettiva coesistenza. Gli altri contano. Gli altri sono importanti per ognuno di noi. Senza di loro non saremmo ciò che siamo. Con Ignacio Ellacuría cerchiamo di guardare insieme “questo popolo crocifisso”⁸.

2. Interpellati dalla presenza dell'altro

In effetti, la nostra realtà personale è veramente detta in termini personali – come insegna Sergio Bastianel – solo quando emerge la capacità che tutti noi abbiamo di comprendere noi stessi e il mondo, di sperimentare le possibilità di realizzazione e valore, se condividiamo il nostro vivere con gli altri.

Nelle nostre condizioni, è un'esperienza originale riconoscerci come persona davanti al tu personale dell'altro. La presenza dell'altro mi permette di capire me stesso (in termini di esistenza) come radicalmente costituito nella relazione interpersonale⁹. L'esperienza umana della presenza degli altri nella nostra vita è quindi, radicalmente, il “dono” che ci viene dato come persone. Le possibilità della vita umana sono reali solo in virtù del fatto che gli altri ci danno la possibilità di vivere, ci rendono possibile vivere personalmente.

Nelle parole di Umberto Eco, direi: «È l'altro, è il suo sguardo, che ci definisce e ci forma. Noi (così come non riusciamo a vivere senza mangiare o senza dormire) non riusciamo a capire chi siamo senza lo sguardo e la risposta dell'altro. [...] E si potrebbe morire o impazzire se si visse

⁷ *Ib.*, 108-109.

⁸ Cf I. ELLACURÍA, «Il popolo crocifisso», in I. ELLACURÍA – J. SOBRINO (edd.), *Mysterium liberationis. I concetti fondamentali della teologia della liberazione*, tr. it. P. Brugnoli e B. Pistocchi, Borla, Roma 1992, 682-704.

⁹ Cf S. BASTIANEL, *Coscienza, onestà, fede Cristiana. Corso fondamentale di etica teologica*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2018, 37-43.

in una comunità in cui sistematicamente tutti avessero deciso di non guardarci mai e di comportarsi come se non esistessimo»¹⁰.

Di fronte alla presenza dell'altro «ciascuno di noi sa (anche nelle situazioni più complesse) che può scegliere fra due sole possibilità», sostiene Sergio Bastianel: «o far in modo che la propria libertà sia liberante le possibilità di vita di libertà dell'altro, o farle essere arbitrarie, nel privilegio di sé che contrasta e contrista il vivere altrui». E spiega: «Nel primo caso, la mia vita e le mie decisioni saranno tali da rendere all'altro possibilità di vita: lo faccio vivere, per quanto dipende da me. Nel secondo caso, con le mie decisioni mortifico l'altro, fino a farlo morire, per quanto dipende da me. Ciò può essere fatto anche in scelte e comportamenti che significano ignorare elegantemente o andare da un'altra parte»¹¹. «L'alternativa è radicale»¹², conclude.

«Non ho spazio di giustificazione per decisioni arbitrarie»¹³. Abbiamo imparato da Emmanuel Lévinas che «noi siamo tutti responsabili di tutto e di tutti, davanti a tutti ed io più di tutti gli altri»¹⁴. Oppure, nella formulazione da noi più conosciuta dalla *Sollicitudo rei socialis*, «tutti siamo veramente responsabili di tutti» (n. 38). È nella mia relazione con chi è davanti a me che realizzo chi sono. Nel rivelare se stesso, è l'altro che mi rivela.

Sappiamo come in così tante situazioni della nostra vita scopriamo capacità o forze di cui non eravamo consapevoli. Non pensavamo di poter “resistere così bene” in certe occasioni; e che altre volte potevamo decidere in modo così innovativo, chiaramente in contrasto con la sistemazione grigia a cui ci eravamo abituati. Queste considerazioni generali hanno un'intensità particolare quando si pensa alla salute, all'assistenza sanitaria, alla medicina e soprattutto alla clinica. In questo contesto, l'altro è qualcuno che è malato. A volte si sente fragile, angosciato, minacciato. Ed è in questa situazione che è davanti a noi. Aspetta una risposta al suo appello. Si fida di noi. A volte ci sfida. In termini generali possiamo dire

¹⁰ U. ECO, *Cinque scritti morali*, Bompiani, Milano 1997, 85.

¹¹ S. BASTIANEL, «Pena, moralità, bene comune: una prospettiva filosofico-teologica» in A. ACERBI – L. EUSEBI (edd.), *Colpa e pena? La teologia di fronte alla questione criminale*, Vita e Pensiero, Milano 1998, 164; il testo è ripreso in Id., *Moralità personale nella storia. Temi di morale sociale*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2011, 197.

¹² *Ib.*

¹³ *Ib.*, 165; 198.

¹⁴ E. LÉVINAS, *Etica e infinito*, Città Nuova, Roma 1985, 99-100.

che l'altro davanti al quale mi trovo mi chiama e io posso rispondergli. Questo mi permette di diventare progressivamente responsabile.

3. Esperienza di prossimità nelle relazioni terapeutiche

L'altro che mi parla cosa mi dice quando parla? Di cosa si lamenta il paziente quando si lamenta? C'è un intero sforzo ermeneutico, interpretativo, da realizzare. Così difficile all'inizio, diventa progressivamente più facile attraverso la pratica in cui si manifesta una delle grandi conseguenze dell'esperienza clinica. Più facile, ma non per questo meno impegnativo. Non dobbiamo lasciare che le nostre capacità di ascolto, di empatia, di comprensione (basate sulla *philia*) si riducano a semplice routine che si accontenta di livelli minimi apparentemente accettabili. Ma solo apparentemente: la riduzione dell'indifferenza (nella felice espressione di Manuel Silvério Marques già utilizzata negli anni Novanta), la "riduzione dell'indifferenza" deve essere una delle lotte che saremo in grado di vincere, assumendo il patrimonio che il metodo ippocratico rappresenta. Questa componente ermeneutica corrisponde allo studio della relazione tra la totalità e la parte per capire la totalità.

L'altra componente è quella fenomenologica: lo studio del rapporto tra la parte "malata" e la "totalità" per guarire la "parte". Si indica qui la competenza terapeutica (*sapere* guarire e *potere* curare), dipendente dalla correttezza – a livello sia di diagnosi sia di prognosi – per "ridurre l'incertezza" nelle decisioni sempre contingenti e irreversibili (questa è un'altra delle nostre lotte). Si tratta di trovare l'attimo opportuno, favorevole, il momento giusto (il *kairós*) per intervenire correttamente. Questa adeguatezza corrisponde a quella giusta misura che etimologicamente costituisce la medicina stessa.

Nel "rapporto su un progetto che ha studiato gli obiettivi della medicina alla luce delle sue possibilità e dei problemi attuali"¹⁵, ci vengono indicati quattro elementi salienti: 1) la prevenzione delle malattie e la promozione della salute; 2) il sollievo dal dolore e dalla sofferenza causati dalla malattia; 3) la cura di coloro che hanno una malattia e che possono guarire, e la cura di coloro che non hanno possibilità di guarigione; 4)

¹⁵ Questo rapporto corrisponde al supplemento speciale di *Hastings Center Report* 26 (1996): «The Goals of Medicine. Setting New Priorities»; l'elenco dei quattro elementi oggettivi si trova a p. 6. Il documento è stato presentato e discusso a Napoli in quell'anno; con Jorge Melo e Manuel Silvério Marques ho incontrato a Napoli Diego Gracia. Noi quattro ci siamo confrontati a lungo con Donatella Abignente, su I. Kant e X. Zubiri.

l'evitare la morte prematura e il ricercare una morte tranquilla. Il sollievo dal dolore.

Il dolore degli altri viene a noi con il loro sguardo. O con un lamento. O con il silenzio. Il dolore degli altri è anche nostro solo se, commossi, diventiamo prossimi. Se accettiamo il rischio di spostarci per avvicinarci a loro. La prossimità ci cambia. La condizione di vicini ci cambia. Nel voler rispondere al dolore degli altri che ci guardano, incominciamo a guardare anche noi diversamente: il nostro primo sguardo è rivolto al dolore degli altri.

«La prima volta che mi è stato chiesto di valutare la mia sofferenza su una scala da 1 (lieve sofferenza) a 10 (estrema sofferenza), mi sono sentito sconfitto»¹⁶, ha scritto Jean de Kervasdoué. La paura di dare una risposta meno rigorosa si dissipò e ci si rese presto conto che «il paziente impara rapidamente cosa è conveniente rispondere quando vuole o non vuole la morfina»¹⁷. Un numero come risposta non spiega che il dolore è cambiato. Non consente di spiegare quello che si sente. Non consente di dire come ci si sente.

«Il paziente soffre sempre, anche se soffre di meno o, più precisamente, anche se non soffre tutto il giorno», continua Jean de Kervasdoué dopo aver ricordato che «il trattamento del dolore è “alta moda” clinica e non “pronto da indossare”», concludendo che «i sarti non bastano» e il trattamento richiede molto di più della serie¹⁸.

Sappiamo bene che possiamo distinguere tra “dolore” e “sofferenza”. Distinguere ma non separare, poiché il dolore può crescere, aumentare in modo tale... può esserci un dolore così grande e onnicomprensivo che coincide con la sofferenza. Questo concetto di “dolore totale” è stato proposto da Cicely Saunders, fondatore del movimento degli *Hospices* inglese: «Tutto è da fare», ha detto, «quando non si può fare più nulla»¹⁹.

Per il momento conclusivo di questo mio intervento, vorrei fare riferimento alla riflessione di Johann Baptist Metz nel suo libro *Memoria passionis. Un ricordo provocatorio nella società pluralista*, forse la più alta

¹⁶ J. KERVASDOUÉ, *L'hôpital vu du lit*, Seuil, Paris 2004, 14.

¹⁷ *Ib.*, 15.

¹⁸ *Ib.*: «Le traitement de la douleur est de la haute couture clinique, pas du prêt-à-porter. En pratique, les tailleurs ne sont pas assez nombreux et certains pas assez formés, le traitement tient donc plus de la série».

¹⁹ C. SAUNDERS, *Velai comigo. Inspiração para uma vida em cuidados paliativos*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2013, 12.

sintesi del suo articolato pensiero teologico²⁰. Presentando una teologia dopo Auschwitz, con particolare attenzione alla cristologia, finisce per proporre come programma per il cristianesimo, nel pluralismo delle religioni e delle culture, la *con-passione*: «Il primo sguardo di Gesù non fu diretto al peccato degli altri, ma al dolore degli altri. Per Lui, il peccato rappresenta [...] il rifiuto di partecipare al dolore altrui»²¹. E così «il cristianesimo prese avvio come comunità di memoria e di narrazione nella sequela di Gesù, il cui primo sguardo fu rivolto al dolore altrui»²².

La risposta al dolore degli altri non può che essere *con-passione*. Questo ricordo tra noi ha ancora la forza di un “ricordo provocatorio”? Dove siamo di fronte al dolore degli altri?

²⁰ J.B. METZ, *Memoria passionis. Un ricordo provocatorio nella società pluralista*, Queriniana, Brescia 2009. Si veda il bel testo di D. ABIGNENTE, «Dare ragione della verità dei poveri. Da Xavier Zubiri a Ignacio Ellacuría», in A. TRUPIANO – A.M. VITALE (edd.), *Il vincolo del reale. Percorsi di riflessione a partire da Xavier Zubiri*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2019, 129-158, qui 154-158.

²¹ J.B. METZ, *Memoria passionis*, 153.

²² *Ib.*

CONCILIUM

rivista internazionale di teologia

Violenze, resistenze e spiritualità

Carlos Mendoza-Álvarez | Thierry-Marie Courau
editors

1
2020

Contributi, fra gli altri, di

S. Abraham | A. Brighenti

G. Esteva Figueroa | A. Ferro Medina

F. Schüssler Fiorenza | R. Zibechi

ABBONAMENTO 2020: € 50,00 - FASCICOLO SINGOLO: € 16,00
FASCICOLO DIGITALE: € 10,00 - ARTICOLO SINGOLO (PDF): € 3,50

www.queriniana.it/concilium

La Chiesa del Regno

Su un recente saggio di ecclesiologia di N. Salato

La ripresa della sacramentalità personalistica della Chiesa offre l'opportunità di rileggere il tema della Chiesa come *signum* e *instrumentum* alla luce e in funzione della persona. L'A. presenta il recente saggio di ecclesiologia di N. Salato, in cui l'indubbia chiave ermeneutica della sacramentalità è vista in una prospettiva molto particolare, quella personalistico-trinitaria. Il "paradosso" della Chiesa, nella sua mediazione sacramentale, confluisce negli esiti della sua esistenza in un'ontologia trinitaria, quale autentica esplicitazione della sua indole escatologica.

The resumption of the personalistic sacramentality of the Church offers the opportunity to re-read the theme of the Church as signum and instrumentum in the light and in function of the person. The Author presents the recent essay on ecclesiology by N. Salato, in which the undoubted hermeneutic key of sacramentality is seen in a very particular perspective, the personalistic-Trinitarian one. The "paradox" of the Church, in its sacramental mediation, flows into the outcomes of its existence in a Trinitarian ontology, as an authentic explanation of its eschatological nature.

1. La Chiesa sacramento

Come parlare della Chiesa? Della realtà ecclesiale possiamo parlare in molti modi, secondo diverse prospettive, ricorrendo a molte immagini e a diversi modelli¹. La Chiesa è una realtà teandrica, complessa, strutturata, organica, difficile a definirsi. Nel panorama ecclesiologico odierno non esiste un modello condiviso di Chiesa, né possiamo illuderci che un singolo modello possa in maniera esaustiva definire il complesso dinamismo ecclesiale². Tuttavia mi sembra particolarmente interessante la riscoperta della sacramentalità della Chiesa avvenuta al Concilio Vaticano II.

Dal punto di vista ecclesiologico il Vaticano II ha segnato il significativo e decisivo passaggio da un'ecclesiologia pensata e declinata in chiave societaria, piramidale e gerarchica a un'ecclesiologia decisamente più teologica, misterica. Da una visione visibilista di Chiesa come *societas perfecta, inaequalium, hierarchica*, si passa alla Chiesa mistero, ovvero alla contemplazione e comprensione del mistero ecclesiale nel mistero di Cristo e della Trinità. La Chiesa non è opera dell'uomo, non è il frutto di un'azione dal basso, ma le sue origini sono radicate nel mistero della Trinità. È *Ecclesia ex hominibus* ed *Ecclesia de Trinitate*. In modo particolare la Costi-

* Docente di Teologia Dogmatica, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione San Luigi, Napoli, agorreca@libero.it

tuzione dogmatica *Lumen gentium*, ai numeri 2-4, presenta il carattere misterico della Chiesa nella prospettiva trinitaria. Quando il Concilio parla di Chiesa mistero non vuole affermare che la Chiesa sia una realtà enigmatica, ma che il suo essere è radicato nel mistero della salvezza. La Chiesa non è una semplice organizzazione, non è – come ama ripetere papa Francesco – una ONG, ma è *opus Trinitatis*: «La Chiesa, considerata nella sua natura teologica, ha delle dimensioni inimmaginabili, che non possono essere ridotte al suo semplice volto umano, spesso *troppo umano*»³. Il Vaticano II segna inoltre il passaggio da una visione gerarcologica di Chiesa (la Chiesa è formata da Papa, vescovi e preti) alla Chiesa popolo di Dio (cf LG 9), operando in tal modo un ricentramento battesimale di tutta la prospettiva ecclesiologica.

Chi è la Chiesa? È questa la domanda principale che è stata posta da alcuni Padri conciliari e da alcuni teologi del postconcilio. H. von Balthasar afferma che la Chiesa non è una *res*, una realtà inerte e statica, ma una realtà personale, dinamica. La Chiesa è un soggetto personale, per cui la domanda “che cos’è la Chiesa?” deve cedere il posto all’altra più significativa: “chi è la Chiesa?”. Il gesuita J.A. Komonchak, in un saggio dal titolo *Who are the Church?*, ha tentato di andare oltre la prospettiva balthasariana, sostenendo che la Chiesa è un soggetto personale, ma non singolare, bensì plurale. La Chiesa è una comunità di soggetti concreti, viventi, storici. Di qui il titolo “Chi *sono* la Chiesa?”. Il teologo statunitense vuole risolvere la questione della relazione tra le cose

gloriose che si predicano della realtà ecclesiale, consegnateci dalla Scrittura e dalla Tradizione, e la concreta assemblea/comunità di uomini e donne limitati, fragili, peccatori, umani. In altri termini, la riflessione di Komonchak si lascia guidare dalla seguente domanda: come articolare la verità che la Chiesa è il popolo di Dio, il corpo di Cristo, il tempio dello Spirito Santo, con il fatto che è una concreta comunità di persone, ricche di doni, ma che portano il peso di tante limitazioni e contraddizioni? È questa in fondo la domanda sulla natura della Chiesa. Si tratta, infatti, di una questione delicata perché spesso – come afferma Repole nella Prefazione al saggio di Komonchak – si cade in pericolosi dualismi, che arrivano ad affermare una sorta di “schizofrenia ecclesiologica” che separa a tal punto la dimensione gloriosa (trascendente) della Chiesa da quella concreta (umana) da renderle giustapposte, inconciliabili (dualismo), o in “monofisismo ecclesiologico”, che considera una sola natura della Chiesa: quella umana o quella divina. Talvolta la natura umana della Chiesa è totalmente assorbita dalla dimensione gloriosa e trascendente; altre volte tutto ciò che è trascendente e divino viene appiattito a una comunità unicamente umana, troppo umana⁴. «Il rapporto tra le cose gloriose che si dicono nella Bibbia e nella Tradizione sulla Chiesa – gloriosa *dicta sunt de te, civitas Dei!* (Sal 87,3) – e la concreta comunità fatta di donne e di uomini limitati e peccatori riuniti nella Chiesa in ogni tempo o luogo, in tutto il mondo»⁵.

La sacramentalità della Chiesa, riscoperta al Vaticano II, riesce a cu-

stodire l'equilibrio tra la dimensione divina e quella umana, superando il rischio del dualismo e del monofisismo ecclesiologici; essa è di grande aiuto per descrivere la natura della Chiesa e articolarne le dimensioni costanti (visibile, invisibile, umano, divino). Il divino e l'umano *della/nella* Chiesa non vanno separati come due realtà distinte, ma formano un'unica e complessa realtà (cf LG 8). «Eliminate l'umanità di Cristo o della Chiesa, e non vi è più mistero. Eliminate la divinità, e accade lo stesso. Separate le due come se un primo insieme di affermazioni si applicasse a una realtà e il secondo insieme all'altra, e non vi è più mistero»⁶.

2. Il Concilio Vaticano II e la sacramentalità della Chiesa

Il Vaticano II applica alla Chiesa la categoria di sacramento⁷. Si tratta di una categoria non univoca, che esprime molti concetti. Se da un lato questo è indice di ricchezza di significati, dall'altro può presentare un rischio, quello di creare un "contenitore" in cui si racchiudono prospettive diverse e talvolta non sempre tra loro conciliabili, dando inoltre per scontato che l'eventuale interlocutore colga immediatamente il significato inteso⁸. La categoria di sacramento si presenta come possibile categoria-cardine per la costruzione di un'ecclesiologia sistematica. Si tratta di un mezzo concettuale che permette di superare il trionfalismo, il clericalismo, il giuridicismo ecclesiologici, «per evidenziare il mistero nascosto nella figura visibile e accessibile soltanto alla fede [...] il concetto ben s'adatta soprattutto a differenziare e a predicare meglio il

rapporto tra struttura visibile e natura spirituale della Chiesa»⁹.

In diversi testi il Concilio Vaticano II parla della Chiesa come sacramento: LG 1.9.48 e, in modo più accidentale, in LG 59; SC 5.26; GS 42.45; AG 1.5. Nei testi della Commissione preparatoria non vi è traccia alcuna della prospettiva sacramentale in riferimento alla Chiesa. Dopo che, nel dicembre 1962, lo *Schema de Ecclesia* venne duramente criticato e respinto a causa dell'eccessivo giuridismo e clericalismo, alcuni vescovi si fecero promotori di una visione sacramentale della Chiesa (Frings, Döpfner, Lercaro, Suenens, Volk, König, Montini, Djajasepoetra). Il Concilio non applica alla Chiesa l'ambigua locuzione di "sacramento primordiale" perché sacramento primordiale è solo Cristo e solo in Cristo la Chiesa è sacramento: «La Chiesa è segno che rinvia oltre se stessa, a Gesù Cristo. Ed è strumento nelle mani di Gesù Cristo, il quale è il vero soggetto di ogni agire salvifico nella Chiesa»¹⁰. Al Vaticano II per la prima volta il termine *sacramentum* non è applicato a una realtà liturgica, a Cristo o alla sacramentaria, ma alla realtà ecclesiale. *Mysterion* è l'espressione greca a partire dalla quale il concetto di sacramento è applicato alla Chiesa¹¹.

La categoria di sacramento applicata alla Chiesa fa riferimento a tre aspetti principali: sacramento come segno e strumento di salvezza; sacramento come *mysterion* di Cristo e della Chiesa; sacramento come unione del duplice aspetto (visibile e invisibile/umano e divino) della Chiesa in analogia con il mistero del Verbo Incarnato. La categoria di sacramento permette di

dire in maniera adeguata la natura divino-umana della Chiesa, mantenendo il difficile equilibrio tra trascendenza e immanenza, tra dimensione divina e dimensione umana, tra natura invisibile e visibile, evitando letture ideologiche che talvolta descrivono la realtà ecclesiale o troppo divina o troppo umana; permette, inoltre, di comprendere la Chiesa nella sua strumentalità e relatività. La Chiesa non è il Regno compiuto e realizzato, ma ne è il germe e l'inizio (cf LG 5). La Chiesa è strumento di salvezza, è strumento del Regno; la Chiesa è relativa a Cristo, è relativa al Regno di Dio, è sacramento del Regno¹².

3. La prospettiva antropologico-personalista

La natura della Chiesa è teandrica e il suo statuto epistemologico è caratterizzato da una ineliminabile paradosalità, essendo, in se stessa e allo stesso tempo, divina e umana, soggetto e oggetto di fede.

Nel suo saggio, Salato intende presentare l'indubbia chiave ermeneutica della sacramentalità in una prospettiva molto particolare, quella personalistico-trinitaria, mostrando come il "paradosso" della Chiesa, nella sua mediazione sacramentale, confluisca negli esiti della sua esistenza in un'ontologia trinitaria, quale autentica esplicitazione della sua indole escatologica¹³. Tra i diversi modelli di Chiesa, Salato assume quello sacramentale-personalistico, con l'intento di collegare l'*ecclesia personalis* con la *communio ecclesialis*: «grazie a questo, si realizza l'identificazione della persona con la Chiesa: il singolo prende parte della personalità della Chie-

sa e diviene "persona ecclesiale" nella fede»¹⁴. Zizioulas parlava della persona come essere e ipostasi ecclesiale¹⁵.

L'Autore legge la paradossalità della Chiesa quale *regnum Dei* a partire dal complesso tema della sacramentalità nei suoi risvolti personalistici. «Il calibrare il tema della sacramentalità, nella sua tensione con la filosofia personalista, ci permette di raggiungere quel ritmo trinitario della storia di cui la Chiesa è icona»¹⁶. La circolarità ermeneutica tra persona e Chiesa è fondamentale e fondativa.

Il sentiero personalistico, nella storia dell'ecclesiologia, è stato più volte interrotto. Salato intende liberare i referenti *persona* e *Chiesa* dalle secche di definizioni astratte e asfittiche, cercando di mettere in evidenza il loro legame con la vita degli uomini. Si tratta di un percorso ecclesiologico affascinante, lontano da ogni discorso astratto: «La natura sacramentale e personalistica della Chiesa offre, infatti, la possibilità di sperimentare il *regnum Dei*. La persona comunica nella sua vicenda la realtà del *regnum Dei*, attraverso la Chiesa, sacramento universale di salvezza: la persona stessa, nella Chiesa, diventa *sacramentum* ossia il *signum* dell'Amore crocifisso»¹⁷.

Salato assume la categoria della sacramentalità come chiave ermeneutica della realtà ecclesiale. La categoria sacramentale applicata alla Chiesa permette di evidenziare in essa la relazione tra l'aspetto visibile e quello invisibile, superando derive di tipo sociologico, giuridico o spiritualistico.

La ripresa della sacramentalità personalistica della Chiesa offre a Salato l'opportunità di rileggere il tema della

Chiesa come *signum* e *instrumentum* alla luce e in funzione della persona. La persona rappresenta la pietra angolare dell'intero impianto ecclesiologico di Salato. La persona è relazione con l'Altro nella comunità; nella sua costituzione comunitaria, non perde mai l'identità personale. «La persona nella comunità comprende se stessa nell'indispensabile relazione con l'altro, "veicolo" di conoscenza di Dio»¹⁸.

La prospettiva della sacramentalità personalistica non è presentata come semplice modello, ma come *chiave ermeneutica* che permette di superare il controverso e inadeguato divario ecclesiologico tra Chiesa-comunione (ecclesiologia di comunione) e Chiesa-istituzione (ecclesiologia giuridico-istituzionale). La Chiesa è sacramento grazie alla modalità di presenza di Cristo, *sacramentum unitatis*, in essa, attraverso le persone e attraverso la sua presenza reale nei diversi segni che esprimono la sacramentalità più ampia e dinamica della Chiesa.

La sacramentalità riesce a custodire quella tensionalità strutturale tra la dimensione storico-giuridico-istituzionale (aspetto societario) e l'intima realtà misterica. La Chiesa è una realtà complessa (*realitas complexa*), in cui si integrano, in una relazione di co-essenzialità e di asimmetria differenziata, l'aspetto visibile e quello invisibile: «Affermare la sacramentalità della Chiesa – sostiene S. Pié-Ninot – significa affermare la sua caratteristica "ontologia relazionale" della realtà mediatrice tra la sua dimensione misterica e la sua dimensione storica, frutto della sua origine in Cristo e della sua missione concreta nel mondo»¹⁹.

La definizione di personalità personalistica indica una forma di unità e tensionalità tra divino e umano: «Sotto tale aspetto la *forma* empirica è tale che *in essa e per essa* la comunione trinitaria si manifesta e si comunica in modo salvifico nella storia. La Chiesa è chiamata ad essere "sacramento" di questa *communio trinitaria* attraverso una sorta di "adeguamento" della sua forma empirica a ciò che deve essere manifestato»²⁰. La chiave ermeneutica della sacramentalità personalistica ha il suo sbocco in un'ontologia trinitaria.

4. Chiesa e *regnum Dei*

La sacramentalità personalistica della Chiesa si esprime attraverso le "vestigia" del *regnum Dei* nella Chiesa. In relazione al Regno avviene la salvezza piena e compiuta, di cui la Chiesa è l'anticipazione. Alla sacramentalità del *regnum Dei* è dedicato il capitolo secondo del saggio. Attraverso un attento approfondimento del dato scritturistico, Salato inaugura il suo percorso di ricerca e di riflessione passando inevitabilmente attraverso il primo *signum* della *historia salutis*, preludio della sacramentalità della Chiesa, che è la complessa storia del popolo di Israele nel quale già si annuncia il *regnum Dei*. La Chiesa – precisa Salato – non *sostituisce* il popolo di Israele, ma è *radicata* in Israele portandolo verso la pienezza della verità²¹. Il popolo di Dio veterotestamentario è, nella rilettura del cristianesimo, "prefigurazione" della Chiesa e la Chiesa comprende se stessa, fin dalle origini, come il pieno e autentico compimento delle promesse fatte a Israele.

Gesù Cristo è il *signum* principale della venuta del Regno. Il cuore della

vita pubblica di Gesù è l'annuncio del Regno escatologico di Dio, come già operante nella sua persona. Il Regno di Dio è la chiave per cogliere il senso che Gesù dà alla sua vita. In Gesù il Regno è giunto; in lui il Regno di Dio si fa evento. È una realtà dinamica tesa tra presente e futuro. Il Regno non è solo realtà futura (*regnum venturum*), da attendere al di là del tempo e della storia, ma realtà dinamica e relazionale che viene/accade qui e adesso nella persona di Gesù (dimensione presentica): «La persona di Gesù, in un primo momento sembra quasi identificarsi con il *regnum Dei*. Infatti, in tutta la prima parte della sua predicazione Gesù annuncia il *regnum Dei*, non se stesso [...] L'evento Cristo "scompare" dietro l'annuncio del *Regnum*, il cui contenuto è essenzialmente regalità di Dio sul suo popolo»²².

Salato illustra in maniera dettagliata il rapporto tra Chiesa e Regno di Dio, ripercorrendo le diverse concezioni che si sono susseguite nella storia della ecclesiologia, sintetizzandole in tre fasi: in una prima fase, Chiesa e Regno sono strettamente congiunti, innescando una lettura unilaterale del dato biblico; nella seconda fase, Chiesa e Regno iniziano ad essere distinti: il Regno coincide con la prospettiva escatologica e la Chiesa con la prospettiva storica; nell'ultima fase, che può essere fatta risalire alla svolta conciliare, le due prospettive vengono congiunte: la Chiesa, sacramento del Regno, è strettamente collegata alla concezione personale e sociale della fede, raggiungendo in tal modo un equilibrio tra segno ecclesiale e azione di Dio²³.

Non è possibile considerare il rap-

porto Chiesa e Regno di Dio senza prendere in esame due numeri importanti di LG: «Perciò Cristo, per adempiere la volontà del Padre, ha inaugurato in terra il Regno dei cieli e ci ha rivelato il mistero di lui, e con la sua obbedienza ha operato la redenzione. La Chiesa, ossia il Regno di Cristo già presente in mistero, per la potenza di Dio cresce visibilmente nel mondo. Questo inizio e questa crescita sono significati dal sangue e dall'acqua, che uscirono dal costato aperto di Gesù crocifisso (cf *Gv* 19,34)» (LG 3); «La Chiesa perciò, fornita dei doni del suo fondatore e osservando fedelmente i suoi precetti di carità, umiltà e abnegazione, riceve la missione di annunziare e instaurare in tutte le genti il Regno di Cristo e di Dio, e di questo Regno costituisce in terra il germe e l'inizio. Intanto, mentre va lentamente crescendo, anela al Regno perfetto e con tutte le sue forze spera e brama di unirsi col suo re nella gloria» (LG 5).

Rispetto allo *schema de Ecclesia*, LG non considera il Regno di Dio come una immagine tra le altre (casa, tempio, gregge, ovile, sposa di Cristo, colonna e fondamento della verità), ma come il termine di riferimento per la comprensione della Chiesa²⁴.

Il Regno di Cristo, già presente in mistero, è la medesima Chiesa, che per la potenza di Dio cresce visibilmente (cf LG 3): questa affermazione ci dice che la relazione tra Chiesa e Regno non è assolutamente estrinseca; tuttavia la Chiesa non si identifica con il Regno di Dio; la Chiesa non è il Regno, ma solo il germe e l'inizio (cf LG 5). In riferimento a LG 5, così commenta D. Vitali: «Esiste una diastasi tra Chiesa e

Regno, che è quella tra il già e il non ancora, tra la promessa anticipata in Cristo, principio del Regno, e il suo compimento definitivo nella parusia. L'esito della distinzione tra Chiesa e Regno è la tensione escatologica della Chiesa»²⁵. Se da un lato non c'è differenza tra la Chiesa realizzata (*consummata*: LG 2, 4, 48) e il Regno realizzato (*consummatum*: LG 5, 9; GS 39), dall'altro esiste una differenza significativa tra loro nel tempo attuale, dato che la Chiesa pellegrinante è il Regno di Dio già presente in mistero (*praesens in mysterio*; cf LG 3), che, con la venuta del Signore, giungerà a perfezione (cf GS 39)²⁶.

La Chiesa – precisa Salato – una volta adempiuta la sua vocazione-missione, è destinata a risolversi nel Regno di Dio²⁷. Tra Chiesa e Regno si dà un nesso inscindibile, dal momento che la Chiesa è ordinata al *regnum Dei*: «L comunità ecclesiale è il *luogo* dove si vive l'esperienza di comunione con Dio [...] il Regno è all'opera nella storia, rappresenta quel *tutto nel frammento* che è piena e autentica anticipazione del Regno escatologico»²⁸. La Chiesa è il *signum* del *regnum Dei* che in essa compie la salvezza degli eletti.

Si può parlare della Chiesa come sacramento del Regno; la Chiesa è *signum*, manifestazione storico-salvifico-escatologica ed efficace del Regno di Dio. Nella celebrazione dell'Eucaristia, banchetto e icona del Regno, la comunità dei discepoli già pregusta la gioia del Regno, ma ne invoca anche la sua venuta ultima: nell'Eucaristia è significativamente evidente la tensione tra il *già* e il *non-ancora* della compiutezza del Regno di Dio.

5. La sacramentalità personalistica della Chiesa

La sacramentalità del *regnum Dei* ha il suo culmine nella persona. Nella terza parte del saggio Salato affronta in maniera specifica la sacramentalità personalistica della Chiesa. L'Autore intesse il profondo legame che la sacramentalità ha con la persona. Ricco e dettagliato è l'itinerario storico-teologico che Salato presenta al fine di far emergere l'importanza della svolta personalistica per la maturazione di un concetto di sacramentalità, che apra la strada autentica all'incontro della comunità di persone, la Chiesa, con la sua destinazione trinitaria. Sono presentati gli snodi maggiormente rilevanti che coniugano insieme sia l'aspetto sacramentale che quello personalistico. Prima di giungere alla svolta conciliare, è illustrata la visione sacramentale-personalistica di Tommaso d'Aquino: «l'elegante e consistente impostazione tomista apre uno spaccato interessante nell'analisi di un concetto di persona nella sua evoluzione *sacramentale* più autentica, restando, ancora oggi, un punto di riferimento metodologico imprescindibile»²⁹. Dopo aver guadagnato il decisivo e originale contributo tomista, Salato presenta la fecondità del pensiero teologico e filosofico (il personalismo) circa il rapporto tra Chiesa e persona.

A conclusione del suo *excursus* storico-filosofico-teologico e alla luce della lezione di LG, approciata attraverso l'analisi degli Schemi preparatori, Salato legge la sacramentalità sotto un triplice aspetto: il primo è *personalistico*: «indica la presenza sacramentale di Cristo nelle persone, battezzati e ordi-

nati, che formano l'unico popolo di Dio nella sua tensionalità di carismi e ministeri»³⁰. Questa mediazione sacramentale passa attraverso le persone, pur non riducendosi ad esse, in quanto il *noi ecclesiologico* resta sempre una risposta parziale dell'uomo rispetto all'eccedenza del *noi trinitario*; il secondo aspetto è *ecclesiale*: la presenza di Cristo passa anche attraverso i segni sacramentali, via privilegiata alla salvezza; il terzo aspetto è *trinitario*: la sacramentalità, avulsa dal suo contesto trinitario, perde la sua essenza più intima e la sua ragion d'essere.

6. Un'ontologia trinitaria come orizzonte dell'ecclesiologia

Il quarto capitolo del saggio rappresenta l'esito del percorso ecclesiologico di Salato: l'ontologia trinitaria come orizzonte dell'ecclesiologia. L'ontologia trinitaria rappresenta il luogo in cui è possibile assumere un ritmo del pensare e una forma del comunicare capaci di esprimere la Chiesa come una *realitas complexa*³¹. Si studia qui la matrice trinitaria della sacramentalità personalistica. Salato percorre un sentiero interrotto; l'ermeneutica post-conciliare, infatti, è stata alquanto debole nel pensare e sviluppare la sacramentalità all'interno dell'alveo trinitario. Non vi è mai stata una rilettura del concetto chiave della sacramentalità nel suo dinamismo personalistico e trinitario.

La sacramentalità «nella sua caratterizzazione personalistica, non sostiene che la persona nella Chiesa possa avere una capacità salvifica poiché essa è sempre mediata, cioè passa attraverso la mediazione della sua autentica testimonianza nella *vicenda trinitaria*

della storia, evitando di assolutizzare e legittimare qualsiasi elemento della sua struttura empirica e istituzionale»³². Il senso proprio e profondo della sacramentalità è quello di dirsi, esplicitarsi, tradursi in un'ontologia trinitaria, che richiama la matrice patristica più autentica nel suo aspetto sia sacramentale che personalistico.

Non basta esplicitare il legame tra la Chiesa e la Trinità; occorre declinare e sviluppare «trinitariamente» la sacramentalità della Chiesa, che ha nella persona il suo fulcro vitale e che tende a una partecipazione/relazione *entropatica* alla vita trinitaria³³; occorre leggere la funzione mediativa della Chiesa nel suo sviluppo e coinvolgimento trinitario: «La mediazione sacramentale non raggiunge il suo obiettivo se non si «trasforma» in un'ontologia trinitaria, dove, superati la volontà individuale e l'interesse dei singoli individui e non delle persone (la Chiesa come *societas*), si fa strada un'idea di comunità, immersa nel *ritmo trinitario* della storia. La comunità, in forza di un'ontologia trinitaria, rimanda a ciò che è comune, evocando esperienze di reciprocità (tra gli uomini) e di relazione-comunione (con Dio)»³⁴.

Il frutto più autentico di un'ontologia trinitaria della persona nella Chiesa è il coinvolgimento nel ritmo trinitario della storia. Nella mediazione operata dalla sua sacramentalità e dalla sua natura personale, la Chiesa offre la possibilità di ritradurre l'evento trinitario in una esperienza che sia umanamente comprensibile e condivisibile, anche se non padroneggiabile.

In un'ontologia trinitaria, la Chiesa con le sue istituzioni è compresa come

realtà comunitaria che si esprime attraverso la donazione. La persona è relazione, è *esse ad*. Nella prospettiva relazionale, l'essere della persona, come quella del Figlio di Dio, "accade", si dà come dono. Dio è essenzialmente relazione; Dio è *Agape*, «Egli è infinito e reciproco donarsi del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo».

Per esprimere la dinamica abissale di tale dedizione – come la rivela il Cristo Crocifisso/Risorto che effonde lo Spirito "senza misura" – si può e deve dire che il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo, ciascuno nel modo a Sé proprio, si donano sino alla consumazione di Sé, con ciò stesso essendo/divenendo pienamente Se stessi³⁵. Dio è Amore, la natura di Dio è donazione di sé nel modo della *kenosi*. La chiave ermeneutica dell'essere della persona è la donazione, il darsi (*Sich-Geben*): «Questo *donarsi* nell'amore, questa presentazione dell'essere trinitario come dono, nell'amore, è costituzionalmente aperto al totale dono di sé all'altro e alla comunione reciproca, analogicamente diventa il fondamento teologico dell'essere persona dell'uomo e della sua relazionalità costituzionale con se stesso, gli altri, il creato e Dio»³⁶. Tutta l'ontologia pericoretica è una dinamica/logica di donazione agapica e l'esplicitazione personalistico-trinitaria del *regnum Dei* nella Chiesa si attua nel divenire prossimi, «nella donazione, nella concreta possibilità che il *dar-si* del Crocifisso-Risorto divenga per il credente la ragione di vita (*At* 2,42-48; 4,32-35; 5,12-16)»³⁷.

L'evento paradossale della morte di Cristo in Croce apre quella strada di autentica e misteriosa partecipa-

zione dell'uomo all'evento trinitario. La Chiesa nasce nel momento più cruento degli eventi della Passione: «La Chiesa nasce "proprio lì"; la possibilità esperienziale di un'ontologia trinitaria paradossale trova "proprio lì", in quello spazio aperto di dolore umano, il luogo più autentico per sperimentare questo incontro [...] la strada della *caritas* raggiunge così il suo vertice nella sofferenza del Dio crocifisso, che apre alla Chiesa la possibilità dell'incontro con questo amore crocifisso e misericordioso»³⁸.

La proposta ecclesiologica di Salato ripresenta alla discussione teologica attuale la relazione fra Trinità e Chiesa in modo innovativo così come in modo nuovo, nella prospettiva personalistico-trinitaria, rilegge la sacramentalità della Chiesa recuperata dal Concilio Vaticano II. L'epilogo teoretico dell'affascinante percorso ecclesiologico di Salato è un'ontologia trinitaria, che si manifesta nello statuto di donazione che conduce l'uomo alle soglie dell'incontro con il mistero del Dio *Agape*, alla compartecipazione *entropatica* col Dio-crocifisso.

Nel discorso fatto il 29 dicembre 2017 ai membri dell'Associazione Teologica Italiana, papa Francesco, riferendosi al Vaticano II, afferma: «La Chiesa deve sempre riferirsi a quell'evento, con il quale ha avuto inizio una nuova tappa dell'evangelizzazione e con cui essa si è assunta la responsabilità di annunciare il Vangelo in un modo nuovo, più consono a un mondo e a una cultura profondamente mutati. È evidente come quello sforzo chieda alla Chiesa tutta, e ai teologi in particolare, di essere recepitato all'insegna di una fe-

deltà creativa: vi chiedo di continuare a rimanere fedeli e ancorati, nel vostro lavoro teologico, al Concilio e alla capacità che lì la Chiesa ha mostrato di lasciarsi fecondare dalla perenne novità del Vangelo di Cristo»³⁹. Il lavoro di Salato è un esempio di fedeltà creativa nei confronti del Concilio Vaticano II e un significativo contributo teologico nel processo di ricezione dell'ecclesiologia conciliare.

NOTE

¹ Cf A. DULLES, *Modelli di Chiesa*, Edizioni Messaggero, Padova 2005 (I ed. 1974).

² Precisa Salato: «Il modello non può essere percepito come una rappresentazione totalizzante che pretenda di esplicitare e spiegare il fenomeno studiato; è una costruzione che testimonia un punto di vista, rispetto ad altre possibilità, circa uno stesso evento o situazione» (N. SALATO, *La Chiesa del Regno. Saggio di ecclesiologia*, EDB, Bologna 2018, 55).

³ E. CASTELLUCCI, «Non temere, piccolo gregge». *Le «piccole comunità» per la nuova evangelizzazione*, Cittadella Editrice, Assisi 2013, 16.

⁴ Cf J. K. KOMONCHAK, *Siamo la Chiesa?* Qiqajon, Magnano 2013, 6-7.

⁵ *Ib.*, 11.

⁶ *Ib.*, 23.

⁷ Cf N. SALATO, *La Chiesa del Regno*, 171-185.

⁸ Cf G. CANOBBIO, «La Chiesa come sacramento di salvezza. Una categoria dimenticata», in M. VERGOTTINI (ed.), *La Chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e ricezione conciliare*, Milano 2005, 115-181, qui 117.

⁹ W. KASPER, «La Chiesa sacramento universale della salvezza», in *Id.*, *Teologia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, 255.

¹⁰ W. KASPER, *La Chiesa di Gesù Cristo. Scritti di ecclesiologia*, Queriniana, Brescia 2011, 278.

¹¹ Per approfondire la concezione di *mysterion* nell'antichità rimando a P. SMULDERS, «La Chiesa sacramento di salvezza», in G.

BARAÚNA (ed.), *La Chiesa del Vaticano II*, Vallecchi, Firenze 1965, 363-386, in particolare 371.

¹² Cf S. MAZZOLINI, «La Chiesa sacramento del Regno», in *Gregorianum* 86/2 (2005) 629-643.

¹³ Cf N. SALATO, *La Chiesa del Regno*, 15.

¹⁴ *Ib.*, 58-59.

¹⁵ Cf. J. ZIZIOULAS, *L'essere ecclesiale*, Qiqajon, Magnano 2007.

¹⁶ N. SALATO, *La Chiesa del Regno*, 19.

¹⁷ *Ib.*, 16.

¹⁸ *Ib.*, 42.

¹⁹ S. PIÉ-NINOT, *Ecclesiologia. La sacramentalità della comunità cristiana*, Queriniana, Brescia 2008, 203.

²⁰ N. SALATO, *La Chiesa del Regno*, 62.

²¹ Cf *ib.*, 86.

²² *Ib.*, 92-93.

²³ Cf *ib.*, 95.

²⁴ Cf D. VITALI, *Lumen gentium. Storia, commento, ricezione*, Studium, Roma 2012, 47.

²⁵ *Ib.*, 47-48.

²⁶ Cf S. PIÉ-NINOT, *Ecclesiologia*, 242.

²⁷ Cf N. SALATO, *La Chiesa del Regno*, 106.

²⁸ *Ib.*, 131.

²⁹ *Ib.*, 147.

³⁰ *Ib.*, 186.

³¹ Cf A. CLEMENZIA, *Sul luogo dell'ecclesiologia (Questioni epistemologiche)*, Città Nuova, Roma 2018.

³² Cf N. SALATO, *La Chiesa del Regno*, 187.

³³ Cf *ib.*, 192.

³⁴ *Ib.*, 193.

³⁵ P. CODA, «Per un'ontologia trinitaria della persona», in *Sophia* 2 (2009) 144-158, 154.

³⁶ N. SALATO, *La Chiesa del Regno*, 199.

³⁷ *Ib.*, 228.

³⁸ *Ib.*, 231.

³⁹ FRANCESCO, «Discorso all'Associazione Teologica Italiana (29 dicembre 2017)», in http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/december/documents/papa-francesco_20171229_associazione-teologica-italiana.html

La metamorfosi dei diritti dell'uomo

Già gli ultimi pontefici avevano rilevato la tendenza contemporanea a passare dai “diritti dell'uomo” a pretese talvolta arbitrarie di tipo individualistico. Il libro di G. Puppink documenta, in chiave giuridica, tale metamorfosi, sottolineando la mentalità transumanista sottesa a questo movimento che conduce a snaturare l'uomo, dis-integrandolo dai suoi legami socio-culturali.

The last popes had already noted the tendency in the contemporary world to switch from “Human Rights” to arbitrary individualistic claims. G. Puppink's book explains this metamorphosis in a legal perspective. He also focuses the transhumanist mentality that underlies this movement that leads to distorting human nature by dis-integrating man from his socio-cultural ties.

1. Una diagnosi sull'evoluzione della mentalità giuridica

Pur essendo il papa paladino dei diritti umani (cf *Redemptor hominis* [1979], III), san Giovanni Paolo II non mancò di enunciare e denunciare la «sorprendente contraddizione» di una civiltà insieme avida di diritti umani e palese limitatrice del primo di loro, il diritto alla vita¹. Facendo eco a questa constatazione e approfondendo la riflessione, Benedetto XVI rilevava, da parte sua, che «molte persone, oggi, tendono a coltivare la pretesa di non dover niente a nessuno, tranne che a se stesse. Ritengono di essere titolari solo di diritti... Per questo è importante sollecitare una nuova riflessione su come i *diritti presuppongano doveri senza i quali si trasformano in arbitrio*. Si assiste oggi a una pesante contraddizione. Mentre, per un verso, si ri-

vendicano presunti diritti, di carattere arbitrario e voluttuario, con la pretesa di vederli riconosciuti e promossi dalle strutture pubbliche, per l'altro verso, vi sono diritti elementari e fondamentali disconosciuti e violati nei confronti di tanta parte dell'umanità. Si è spesso notata una relazione tra la rivendicazione del diritto al superfluo o addirittura alla trasgressione e al vizio, nelle società opulente, e la mancanza di cibo, di acqua potabile, di istruzione di base o di cure sanitarie elementari in certe regioni del mondo del sottosviluppo e anche nelle periferie di grandi metropoli»². Il Papa teologo continuava osservando che «i diritti individuali, svincolati da un quadro di doveri che conferisca loro un senso compiuto, impazziscono e alimentano una spirale di richieste praticamente illimitata e priva di criteri. L'espera-

* Docente di Teologia dogmatica e Preside della Scuola di Filosofia e Teologia del Seminario interdiocesano di Scutari (Al). c.lorenzo.rossetti@gmail.com.

zione dei diritti sfocia nella dimenticanza dei doveri. I doveri delimitano i diritti perché rimandano al quadro antropologico ed etico entro la cui verità anche questi ultimi si inseriscono e così non diventano arbitrio» (*ib.*). Da qui una esautorazione dei diritti dell'uomo e una certa delegittimazione di Governi e Organismi internazionali, dimentichi della «oggettività e indisponibilità dei diritti» avulsi dai doveri e fondati solo in modo positivistico. Allorché «i doveri rafforzano i diritti e propongono la loro difesa e promozione come un impegno da assumere a servizio del bene... *La condivisione dei doveri reciproci mobilita assai più della sola rivendicazione di diritti*» (*ib.*).

Ebbene, queste battute magisteriali trovano nel volume qui presentato³ un'ampia e chiara illustrazione giuridica. Per questo motivo, il libro di Gregor Puppink, pur non direttamente attinente alla teologia, per i risvolti e le premesse che lo sostanziano, ha una intrinseca dimensione filosofica e religiosa che deve interessare il teologo.

L'autore è un giurista, dirige l'European Center for Law and Justice (ECLJ) di Strasburgo; esperto presso vari organismi internazionali e molto attivo a livello di istituzioni europee specie per quanto riguarda le legislazioni in campo bioetico. Nel 2016 un suo volume intitolato *La Famille, les droits de l'homme et la vie éternelle*, (2015) vinse il Prix Humanisme Chrétien. Egli si distinse pure, insieme a Carlo Casini, per la campagna europea "One of us" a difesa dello status giuridico dell'embrione umano.

La tesi centrale del libro (che, sia

detto subito, merita di essere largamente conosciuto) è che vi è stata nel corso del secolo scorso una mutazione di comprensione dei diritti dell'uomo: si è passati da una visione essenzialmente umanistica di stampo personalistico giudeo-cristiano a una loro comprensione in senso libertario individualistico che, di fatto, ne ha trasformato e stravolto l'indole e la funzione. I diritti dell'uomo, che dovevano tutelare la natura sacra e inviolabile della persona, si sono metamorfizzati in baluardo delle velleità individualistiche; essi, che volevano essere promessa e garanzia di pace e di giustizia dopo la seconda guerra mondiale, sono oggi assurti ad armamentario per guerre ideologiche. Il problema di fondo, – e l'A. lo nota durante tutto il volume – è che la concezione dei diritti dell'uomo dipende radicalmente dalla concezione dell'uomo che si ha. E di fatto questa visione antropologica ha conosciuto dalla Dichiarazione universale del 1948 ai nostri giorni una mutazione radicale. A ridosso della tragedia della guerra essi erano una messa nero su bianco di alcuni principi intangibili del diritto naturale; oggi, il trionfo del liberalismo in senso radicale e libertario li ha trasformati in "nuovi diritti", di fatto "anti-naturali" (diritto alla morte, al suicidio, al "matrimonio" omosessuale, alla mono o omo-parentalità ecc.). Puppink rileva inoltre con acume che siffatti diritti in-naturali spianano ampiamente la strada ai prossimi imminenti "diritti transnaturali" o transumanisti. Si passa dall'uomo che rispetta la natura (diritto naturale), all'uomo che le

si oppone (diritti libertari in-naturali), per giungere all'ultimo approdo dell'uomo "snaturato" che pretende di trasformare e soppiantare del tutto la natura (diritti transumanisti).

Non sfugge a nessuno che ciò che soggiace a tale evoluzione della mentalità giuridica è una decisa, neognostica riduzione della dignità umana alla sola volontà individuale totalmente avulsa dalla dimensione psicosomatica, cioè incarnata, dell'essere personale.

Ulteriore pericolo, più che latente, messo in luce da questo libro è il tentativo, già in corso, di delegittimare in modo surrettizio la democrazia rappresentativa in nome di una Scienza onnicomprensiva e di una Tecnica onnipotente al cui cospetto nulla vale l'opinione di uno o pure di milioni di semplici umani. Un neototalitarismo di stampo tecnolatrino, eugenetico, iperindividualistico sta alle porte.

Il volume si articola in tre parti assai omogenee: I: "L'ambiguità fondamentale dei diritti dell'uomo" (15-90), II: "La liberazione e la sovranità dell'individuo" (91-191), III: "I diritti transumani: potere e alienazione" (197-269).

A fine volume una conclusione, una Tavola delle giurisprudenze citate, una Tabella ricapitolativa e una Bibliografia (prevalentemente anglo-francese).

L'A. è molto chiaro nell'esposizione; le sue analisi storiche e i suoi giudizi di filosofia socio-giuridica pertinenti.

2. Eredità storica

La prima sezione del saggio (suddivisa in tre capitoli) offre una dia-

gnosi sull'ambiguità insita nel testo stesso della *Dichiarazione* del 1948.

Il cap. 1, "La fondazione traballante di un nuovo ordine morale internazionale", illustra sul piano storico ciò che è avvenuto dal 1648 al 1948 (dalla "prima alla seconda guerra dei trent'anni", secondo l'espressione di P. Chaunu): il passaggio cioè da una prospettiva di cristianità a quella di una sovranità nazionale che porterà poi all'infrangersi del progetto moderno sancito dai due conflitti mondiali⁴. Nel 1948 si cerca di correre ai ripari di fronte ai totalitarismi nazifascista e comunista mediante una Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo (E. Roosevelt). Tale disegno era largamente influenzato dal pensiero umanistico classico e dal personalismo giudeo-cristiano (cf il ruolo non secondario assunto da J. Maritain). Si voleva garantire il rispetto della dignità e quindi dei diritti di ogni uomo sulla base di una rilettura critica del concetto di sovranità: questa non poteva attribuirsi allo Stato nazionale, ma al primato del bene morale sulla legge positiva (*lex naturalis*) e del diritto internazionale (*ius gentium*) rispetto alle legislazioni dei singoli Stati. Da qui la nozione di Stato di diritto. Si pensava così di scongiurare abusi di tipo dittatoriale e totalitario, nonché garantire la pace tra i popoli. In pari tempo era caldeggiato il primato della persona rispetto alla società onde evitare ogni tentazione collettivistica. A tali intenti, del tutto positivi e meritevoli di unanime plauso, fece però riscontro una ambiguità radicale: il fatto cioè che l'uomo di cui si parlava nella Dichiarazione

non veniva mai concretamente definito nel fondamento della sua dignità. Le due anime ispiratrici della Dichiarazione, quella democristiana e quella illuministico-liberale, dovettero accordarsi per tacere la genealogia di tale dignità. Persona o individuo? L'antropologia della Dichiarazione è quindi ambigua.

Il cap. 2, «L'ambiguità fondamentale della dignità umana» mette in luce tale ambivalenza: se la dignità, quale comune riferimento, è accettata da tutti come fonte dei diritti, non è affatto chiara la sua matrice. Per gli uni (la visione giudeo-cristiana, espressa p.e. da J. Maritain) essa consta della positiva e creaturale natura psico-somatica dell'uomo chiamato a vivere secondo una 'legge naturale' e quindi a vivere compiendo la sua propria natura di essere incarnato e trascendente nella dignità e fraternità (cf 47s). Per gli altri (la visione laica liberale, cf J. Huxley, P. Lecomte du Noüy) la dignità umana è solo mentale e frutto dell'evoluzione biologica e impone il rinvenimento di una nuova morale progressista, evolucionista e volontarista adatta ai nostri tempi moderni.

Il cap. 3, «L'assenza di vera scelta tra due concezioni dell'uomo» (64ss), spiega come nel 1948 ci si sia attenuti a una sospensione circa l'approfondimento della natura stessa della dignità umana (si ricorda il giudizio assai severo, a suo tempo espresso da papa Pio XII sul testo). Insomma non si è voluto "*trancher*" tra l'una e l'altra visione ispiratrici del documento. Tale ambiguità si rivela nella mancata menzione di Dio (a differenza delle dichiarazioni

americana del 1776 e francesi del 1789 e 1848) e nella erezione dell'autonomia della coscienza ad assoluto in campo di libertà religiosa (76s). I diritti sono così più "dichiarati" che non creati e riconosciuti. L'individualismo e il positivismo giuridico fanno capolino nella *magna charta* del '48. L'A. conclude, amaramente, che a settanta anni dalla firma della Dichiarazione «i sistemi collettivisti totalitari esistono ancora e ignorano senza complessi i diritti dell'uomo. Allorché nei paesi liberali, in genere di cultura cristiana, il personalismo non è riuscito ad arginare l'individualismo» (78). Il desiderio di "personalizzare" l'uomo dei diritti dell'uomo «integrandolo nel suo ambiente familiare, professionale e religioso, non ha permesso di correggere la piega originale dei diritti dell'uomo: essi sono e rimangono fondamentalmente a servizio degli individui *contro* tutto ciò che resiste loro» (78).

3. Iperliberismo e sovranità dell'individuo

La seconda parte del libro è una rassegna, puntualmente documentata da sentenze della Corte europea dei diritti dell'uomo (CEDU) sul fenomeno moderno e post-moderno di liberazione e di erezione ad assoluto dell'individuo⁵.

Si tratta prima di tutto della vita privata (*privacy*) (cap. 1): si dimostra l'estensione sempre maggiore data alla vita privata tramite la "soggettivizzazione della realtà" e la privatizzazione della morale da un lato (95ss) e la dissoluzione dei legami familiari dall'altro (98ss). «Allorché il diritto ha sem-

pre ignorato i legami sentimentali a beneficio di quelli del matrimonio, per potere meglio difenderli, esso ha iniziato ora, in modo idealista, a farne la consistenza essenziale della famiglia» (101).

L'approdo a tale "regno dell'individuo" impone di approfondire proprio il concetto di individuo quale fonte di legittimità e di diritti. È quanto si esegue nel lungo cap. 2, che rende conto dell'esaltazione dell'"autonomia e autodeterminazione" (105-116). Negli anni recenti ha trionfato un nuovo principio pre-giuridico largamente ispirato dalla mentalità *liberal* americana: l'autonomia individuale. L'autoaffermazione e autodeterminazione consiste nel «trovare in se stessi la via della propria felicità» (107). Non si mira più a un compimento finalistico (*accomplissement*) della propria natura, quanto a una efflorescenza (*épanouissement*) praticamente indefinita dei propri desideri (107). Questi diventano diritti normativi proprio in funzione dell'autorità legiferante attribuita all'autonomia personale. L'esito è che all'estensione della vita privata risponda l'estenuazione della moralità pubblica (111ss). Si parte così alla conquista dei cosiddetti "nuovi diritti" dell'individuo, fra i quali l'autore segnala il diritto fontale a disporre del proprio corpo, il diritto di morire volontariamente, (in cui si palesa la soggettivazione della vita che viene misurata dalla sua *qualità*); il diritto all'aborto, come soggettivizzazione dell'essere umano stesso e sanzione del predominio della volontà sull'essere. «La vita come materiale, tale è il principio della no-

stra lotta... a noi compete gestirlo... come un patrimonio» (P. Simon, cit. a p. 137). Ancora, il diritto a procedere all'eutanasia di una terza persona (cf l'esito della vicenda di V. Lambert nel 2015), che stravolge il pensiero giuridico che si voleva garantista sin dal 1949, attesta «un ritorno alla concezione materialista della vita» (141); il diritto alla libertà sessuale ormai sancito a chiare lettere dalla Corte europea con una sentenza del 2005 che decreta: «il diritto ad avere relazioni sessuali deriva dal diritto a disporre del proprio corpo, parte integrante dell'autonomia personale» (cit. a p. 142). Si ha qui a che fare con la "soggettivazione del sesso", specie tramite la nozione di "orientamento sessuale" e poi al diritto di «definire la propria appartenenza sessuale» (146). Interessante notare la triplice rivoluzione sociale della modernità: quella democratica del XVIII, quella sociale del XIX e quella sessuale del XX: si tratta di una graduale manomissione sul potere, sul denaro e sul sesso (148). Ulteriore nuovo diritto è quello al figlio, esito della separazione tra sessualità e procreazione. Si citano qui i vari casi che hanno spinto la giurisprudenza a favorire di volta in volta la PMA (procreazione medicalmente assistita), la GPA (gestazione per altri, ossia utero in affitto), l'omoparentalità e la "soggettivizzazione della filiazione". Questa si radica sulla dissociazione tra diritto e realtà: poco importa il legame di filiazione biologica, ciò che conta è il "progetto parentale". La conclusione è che tali nuovi diritti sono in fondo nichilisti, negatori della realtà e violenti poiché legittimano «all'indi-

viduo la libertà di negare la natura, la vita, il corpo, la famiglia, la religione, la morale e le tradizioni» (163). Non si possono nemmeno sottacere due paradossi: si esacerbano i diritti *societali* eludendo la difesa dei veri diritti *sociali* e si afferma l'autonomia individuale applicandola a un uomo del tutto dipendente dalla società. «L'autonomia dell'uomo snaturato è una illusione patetica e mortifera» (165).

Il cap. 3 di questa parte («L'individuo: un "re nudo"», 167ss) si concentra sui concetti di *individuo* e di *uguaglianza*. L'individuo è ormai il nuovo sovrano e ciò in forza di una potente riedizione del positivismo che definisce la dignità eludendo la questione della natura umana e permettendo quindi qualsivoglia misura contro-natura. Si giunge così a una nuova sacralizzazione: il sacro divino si sposta in direzione del singolo individuo. Tale vera e propria idolatria sfocia nel post-individuo, che sarà l'orizzonte del transumano del tutto legittimato dalla volontà di potenza.

L'uguaglianza è da parte sua una condizione sociale dell'individualismo, ma a patto di non declinarsi come fraternità, giacché le ineguaglianze e le rivalità sono patentì, ma come rifiuto delle differenze; solo così l'uguaglianza rivela l'individuo, dimostrandosi precipua condizione di una cittadinanza universale in cui l'individuo sarà tanto divinizzato quanto spersonalizzato (191). L'autore non lo menziona *expressis verbis*, ma si desume dalla sua analisi che si riscontra qui la sintesi tra individualismo e collettivismo, non già nel senso cristiano, personalistico e fraterno,

bensì in quello nefasto dello gnosticismo disincarnato (189)⁶.

4. Diritti dell'uomo e transumanesimo

La terza e ultima parte del saggio si intitola "I diritti transumani: potere e alienazione" (197-270) e si articola in tre tempi: la messa in evidenza dell'alleanza tra nuovi diritti e transumanesimo (cap. 1), cui segue la presa di coscienza del carattere alienante che essi assumono in questa prospettiva (cap. 2), per concludere sulla dimensione collettiva di tale alienazione (cap. 3).

Si inizia quindi rilevando il nesso potente tra i cosiddetti nuovi diritti e il fenomeno tanto inquietante quanto in crescita del transumanesimo. Questo movimento di pensiero e pratica tecnoscientifica (di cui già ci siamo occupati in questa rivista)⁷ viene caratterizzato da Puppínck come «prolungamento dell'evoluzionismo materialista» (200ss) e trova, come noto, nell'eugenista Julian Huxley il suo principale padre fondatore. In poche parole si mira a prendere in mano biotecnologicamente l'evoluzione dell'uomo al fine di creare un "uomo nuovo", transumano, o postumano. Tale pratica ha come esordio la riabilitazione dell'eugenetica (205ss) e si appoggia su di una nuova concezione della medicina non più meramente terapeutica, bensì "aumentativa": la meta è l'*enhancement* dell'uomo, preludio a un suo totale soppiantamento. La strada a questa visione, che potrebbe apparire – erroneamente – solo chimerica e fantascientifica, è spianata proprio dai moderni e decantati nuovi diritti, cominciando da quello alla procrea-

zione artificiale (211ss), e, si specifica, procreazione tecnica “di bambini non malati”: una volta riconosciuto il diritto al figlio, non si può negare il diritto al figlio sano, e quindi, in un prossimo immediato futuro, a un figlio “aumentato”, grazie alle tecnologie biomediche di manipolazione genetica. Altri nuovi diritti che indirizzano potentemente verso il destino transumanista sono quelli alla procreazione medicalmente assistita o anche all’utero in affitto/prestito senza motivo medico (in Francia circola già l’espressione “GPA pour tous”). Infine, tutto lo sforzo culturale e giurisprudenziale al fine di legittimare, valorizzare, normalizzare il transessualismo (cf pure la cosiddetta teoria del *gender* e le lobbies LGBTQ...) precorre il definitivo congedo dalle istanze naturali quali la dualità maschio-femmina e la stessa maternità naturale, giudicate lesive e foriere di disuguaglianze discriminatorie.

La conclusione è che i diritti dell’uomo come li si intende oggi mirano a ridefinire l’uomo nel senso di “uomo nuovo”. Il paradosso è che i diritti dell’uomo, nel loro legittimare e regolare ogni sorta di velleità tecnicamente possibile, nati per essere «custodi-protettori sono diventati custodi-prescrittori» (220). «I diritti dell’uomo svolgono, a favore delle tecnoscienze, la funzione di integratore sociale, allorché il progresso tecnologico alimenta quello dei diritti dell’uomo estendendoli e attualizzandoli. Le nuove tecnologie offrono all’uomo nuove capacità e aiutano i diritti dell’uomo a mantenere la loro promessa di felicità» (221).

Il 2° cap. intitolato provocatoriamente «I diritti dell’uomo: strumento di alienazione» (223-244), mette il dito nella piaga tornando sul tema dell’individuo come soggetto “nudo”, ovvero privato dei suoi legami personalizzanti, col corpo, con la famiglia, la società, la tradizione, la religione. Quello che emerge è il sogno di un individuo del tutto indifferenziato, privo di qualsiasi struttura (natura), smidollato, dis-integrato, snaturato, oggetto e soggetto di consumo indefinito. L’individuo esiste ormai solo attraverso la “società dei servizi”. A questa visione si aggiunge la repressione del naturalismo cui si associa inevitabilmente una drastica coercizione delle coscienze e progressiva delegittimazione della clausola di obiezione (235ss).

L’ultimo capitolo è dedicato alla dimensione collettiva di questa alienazione (245-270). Puppinck rileva qui due punti: il travalicamento del popolo e del diritto da una parte e il “progresso” dei diritti dell’uomo dall’altra. Oltrepassare popolo e diritto vuol dire che ci si avvia verso una del tutto inedita forma di tutela della democrazia che non è più vincolata al concreto popolo (cf il motto di Lincoln), bensì all’ipostatizzazione di alcuni valori come “la libertà individuale, la libertà politica e la preminenza del diritto” (246). Dietro rassicuranti apparenze si cela qui un radicale *shift* rispetto alla democrazia come la si è intesa sino ad oggi. L’ideale liberal-equalitario da tutelare al di sopra di tutto comincia a guardare con sospetto popoli e società che non si allineano a tale ideale. La Corte europea assurge così a istanza

suprema a tutela delle minoranze, dei possibili soggetti discriminati e quindi non esita a rigettare il mero principio della democrazia maggioritaria. Anche la *Convenzione europea* del 1950 viene superata e tradita in nome di una possibile se non doverosa evoluzione dei diritti dell'uomo nel senso di una morale universale e globale sempre più affrancata dai diritti nazionali. L'autore descrive brevemente la tessitura (*maillage*) della già attiva *governance* morale mondiale: si tratta di una rete che va dai commissari o rappresentanti speciali, ambasciatori o relatori, demandati a difendere le libertà, ai Comitati ONU o alla stessa CEDU/ECHR. Il tutto forma una rete capace di promuovere delle «norme nuove di diritto internazionale, prescindendo dalla volontà degli Stati, se non addirittura ad essa contraria» (255) nonché di attivare strategie di influenza rivelatesi molto efficaci p.e. per diffondere l'aborto (conferenze del Cairo, 1994 e di Pechino, 1995) o la mentalità omosessualista (cf riunione di Yogyakarta 2006).

Il tema del *progresso* dei diritti dell'uomo è un altro caposaldo di questa alienazione collettiva. Si tratta, per esplicita ammissione della CEDU, di interpretare la Convenzione in modo “dinamico ed evolutivo” al fine di permettere “la riforma o il miglioramento” della società (CEDU, *Y.Y. vs Turchia*, 2015, § 103, cit. 260). Assumendo una prospettiva dichiaratamente progressista, la Corte, in alcuni suoi pronunciamenti, pretende adoperarsi con fine pedagogico favorendo i “cambiamenti che si manifestano” giudicati conformi alla

“evoluzione della società” (264). Così, il presidente D. Spielman nel 2015 non faceva mistero del suo aperto sostegno alla liberalizzazione della GPA o utero in affitto (262). Siffatta ideologia del progresso morale di conio *liberal* illuministico pretende con buona fede di poter e dover imporsi, ignorando la giustizia ordinaria qualora questa la intralci nel suo farsi strada per illuminare e liberare l'umanità tramite il vero “bene”. Si avvera così, lentamente, ma sicuramente una paradossale “riunificazione dei poteri” dopo la loro moderna separazione (cf Montesquieu). Ormai il Verbo del progresso liberal-egualitario incarnato in una nuova élite si diffonde ovunque, soprattutto mediante il potere mediatico, in ogni sfera della società: «nessuno ha più la libertà di sfuggire all'impero dei diritti dell'uomo, visto che essi sono la *realtà* nella quale ciascuno ha l'obbligo di vivere» (270).

5. Conclusioni e osservazioni

La conclusione di Puppinck, contrariamente a quanto si potrebbe pensare, non è affatto pessimistica. Egli confida nella “resistenza della natura umana” (271), ossia in tutto quello che – forse in modo imprevedibile da parte degli ideologi dei nuovi diritti e del “bene” futuro di una umanità snaturata e disintegrata – contrasta il diffondersi di questa mentalità. Si menzionano qui il ritorno in forza della politica come lo si è visto attraverso la mobilitazione politica e religiosa che dopo la sentenza del 2009 portò a ritrattare la condanna dell'Italia in merito all'ostensione del crocefisso in luoghi pubblici (cf *Lautsi vs*

Italia), ma anche le prese di posizione di persone come David Cameron o Hilarion Halfeyev. È possibile quindi, se ce ne si avvede, opporsi al “governo dei giudici” e al loro “progressismo giuridico” (275) osteggiando l’attivismo ideologico e irrealistico della Corte. Sicché, stiamo oggi assistendo simultaneamente al trionfo planetario del radicalismo liberale e alla sua contestazione da parte di grossi settori dei popoli. Questo porta alla conseguenza che i diritti dell’uomo perdano credito e valore universale proprio perché sono stati posti come «*cavalli di Troia* per penetrare gli ordinamenti giuridici nazionali per versarvi una ideologia estranea all’intenzione originaria dei redattori del 1948» (279). In ogni modo il nostro mondo appare ben troppo complesso e minacciato per ridurre la sua tutela giuridica alla mera esaltazione dei diritti dell’individuo. Le nuove sfide epocali sono quelle (s-misurate) della crisi ecologica, della globalizzazione economica, delle migrazioni di massa, della *governance* mondiale. Per ognuna di esse appellarsi solo ai diritti individuali sarebbe insufficiente, deleterio e controproducente. Bisogna piuttosto «cercare una risposta umana a queste sfide smisurate [*démesures*] altrove che nei diritti dell’individuo» (281). L’appello è pertanto a ritrovare una vera e sana “misura dell’uomo” per arginare la deriva sconfinante e disintegrante del mondo post-moderno: così, una ecologia integrale per proteggere la natura (anche umana); le iniziative eco-solidali per limitare l’onnivoracità del liberismo capitalista; una riscoperta di una rinnovata sovranità naziona-

le (non nazionalista) in prospettiva sussidiaria; un recupero del momento religioso come baluardo contro la disumanizzazione secolaristica. Questi sono altrettanti elementi moderatori, integratori dell’individuo, che è chiamato a ritrovare se stesso non trascendendo, ma partecipando ai beni quali la fede, la famiglia, la professione, il paese... (283). Bisogna, insomma, contare sul desiderio umano di partecipare a un *tutto* che si oppone diametralmente al preteso primato assoluto degli individui sul loro ambiente, che sta al principio dei diritti dell’individuo» (*ib.*).

Infine, da cristiano, Puppink auspica un recupero di ciò che costituisce il vero bene dell’uomo e che altro non è che la *carità*, il saper preferire un altro a se stesso. Cosa è più umano, si chiede il giurista francese, «il brillante esperto del Comitato dei diritti dell’uomo che raccomanda l’eliminazione prenatale dei bambini trisomici o il bambino trisomico che gli risponde di amare la vita ed essere amato?» (285). È questa la vera via (soprannaturale) per superare la natura, senza snaturarsi.

Il prezioso «*Tableau récapitulatif*» (293) pone in triplice sinossi i diritti naturali, quelli anti-naturali e quelli trans-naturali.

I diritti naturali, di ispirazione democratico-cristiana, mirano alla protezione e al compimento della persona (armonia psico-somatica), fondati sulla natura come creatura di Dio.

I diritti anti-naturali, ispirati all’individualismo, mirano alla liberazione e all’*épanouissement* dell’individuo come mente e volontà, in opposi-

zione alla natura (corporea) e in nome della libera volontà, ignorando Dio.

I diritti trans-naturali nascono dal progressismo, tendono al miglioramento e potenziamento dell'uomo tramite il superamento del corpo e la ridefinizione totale della natura in nome della perfettibilità umana e del rigetto del divino.

Un punto di dettaglio lo solleviamo circa il parametro "*Rapporto con lo Stato*": allorché si capisce che per i DA il rapporto sia di neutralità e imparzialità e per i DT sia "positivo" ovvero di provvidenza globale (in senso totalitario), andrebbe forse spiegato perché l'A. indichi per i DN «Négatif: menace». Questo è spesso vero, specie in contesti pagani o scristianizzati, ma potrebbe rivelarsi erroneo in altri contesti, p.e. in paesi in cui il fermento evangelico ha penetrato il tessuto sociale e le istituzioni⁸.

Ribadiamo che il libro di Puppink è prezioso tanto per il giurista, quanto per il filosofo e il teologo. Il lettore vi troverà con precisa documentazione il tenore e la dinamica della strana metamorfosi del diritto in direzione individualistico-libertaria denunciata dal magistero ecclesiastico.

A completare la Bibliografia dell'A. andrebbero aggiunti almeno i volumi di Gabriele Kuby e Diego Fusaro sulla rivoluzione sessuale globale⁹ e i saggi di Martin Schlag e Hans Joas sulla dignità umana¹⁰ e quelli di Bertrand Vergely e Xavier Dijon sul transumanesimo¹¹. Proprio di quest'ultimo, esperto giurista, aggiungiamo, con sano realismo, questa incisiva e ahimé amara riflessione:

Possiamo forse immaginare che un giorno il Diritto escluderà tutte le tecniche (genetiche, informatiche, ecc.) che vogliono "aumentare" l'uomo, come attualmente si fa per il doping? È probabile che il pubblico griderà alla violazione delle libertà. Perché, insieme all'uguaglianza, la libertà è l'altro pilastro del Diritto delle nostre società. Lo vediamo in particolare negli attuali sviluppi della bioetica. Se oggi è permesso disporre di embrioni (ricerca scientifica), gameti (banca dello sperma), grembo di una donna (gestazione per gli altri), differenza di genere (riassegnazione sessuale) e vita stessa (eutanasia), non è chiaro quali forze sociali potrebbero impedire a un soggetto di aumentare le sue prestazioni individuali con tecniche appropriate. Ma questo soggetto "accresciuto" sarà più felice di essersi distaccato dalla nostra comune umanità?¹².

E, di fatto, è facile prevedere che il transumanesimo, quale impreveduta e potente convergenza ideologica di positivismo tecno-scientista, libertarismo morale, consumismo capitalista e mentalità edonistico-salutista, godrà di un'enorme attrattiva e seduzione sociale. Un suo fautore francese non teme di esprimere così le sue concrete opportunità di successo: «assetati di giocosità, sostenitori naturali di una filosofia del divertimento che non si imbarazza né dei valori né della tradizione, i giovani della generazione Y chiedono un corpo aumentato e si ribelleranno ai politici che domani vorranno rifiutare loro le nuove tecnologie [...] Mossi dal principio della

protezione incondizionata della vita umana che è il più potente dei motori [...] In questo mondo scristianizzato e disincantato che è il mondo post-moderno, il cittadino non vive più per qualcuno o qualcosa (Dio, il re, la città, ecc.), ma per se stesso»¹³.

Di fronte a tale prospettiva di un trionfo dell'individualismo con l'inedito congiungersi di strapotenza tecnoscientifica e relativismo etico, la risposta ecclesiale invoca una presa di coscienza e uno sforzo di riflessione morale in gran parte ancora da attuare¹⁴.

NOTE

¹ *Evangelium vitae* (1995), n. 18.

² *Caritas in veritate* (2009), n. 43.

³ G. PUPPINCK, *Les droits de l'homme dénaturé*, Cerf (Collection Idées), Paris 2018, 304 pp.. Le citazioni che seguiranno sono una nostra traduzione. Sul tema vedi già M. PERA, *Diritti umani e cristianesimo. La Chiesa alla prova della modernità*, Marsilio, Venezia 2015 (cf la nostra presentazione in *Rassegna di Teologia* 57/2 [2016] 350-352).

⁴ L'A. si rifà a R. BRAGUE, *Le règne de l'homme. Genèse et échec du projet moderne*, Gallimard, Paris 2015. Cf pure G. NASTRI, *L'ivresse de la liberté*, Ed. de Paris, Versailles 2015 e C. RUINI – G. QUAGLIARIELLO, *Un'altra libertà. Contro i nuovi profeti del paradiso in terra*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2020.

⁵ Merita ricordare l'ambizione di tale Corte cui piace autodefinirsi "coscienza dell'Europa", cf *La conscience de l'Europe: 50 ans de la Cour européenne des droits de l'homme*, Edition du Conseil de l'Europe, Strasbourg 2010.

⁶ Si recuperano qui alcune importanti intuizioni di E. Voegelin (cf *Science, politique et gnose*, Bayard, Paris 2004).

⁷ Cf «Il transumanesimo. Contributo per un discernimento cristiano», in *Rassegna di Teologia* 59/3 (2018) 373-392.

⁸ Questo non in prospettiva di Cristianità sacrale ormai desueta (cf papa FRANCESCO, *Discorso alla Curia*, 21. 12. 2019), ma conforme alla prospettiva del Vaticano II (cf GS 40, 76). È ciò che si riscontra in alcuni Paesi come la Croazia o la Polonia.

⁹ G. KUBY, *La rivoluzione sessuale globale. Distruzione della libertà nel nome della libertà*, tr. it. R. Romanello, Sugarco, Milano 2017; D. FUSARO, *Nuovo ordine erotico. Elogio dell'amore e della famiglia*, Rizzoli, Milano 2018.

¹⁰ H. JOAS, *La sacralità della persona: una nuova genealogia dei diritti umani*, tr. it. A.M. Maccarini, FrancoAngeli, Milano 2012; M. SCHLAG, *La dignità dell'uomo come principio sociale. Il contributo della fede cristiana allo Stato secolare*, EDUSC, Roma 2013.

¹¹ X. DIJON, *Le transhumanisme*, Fidélité, Namur 2017; B. VERGELY, *Transhumanisme: la grande illusion*, Le Passeur, Paris 2019.

¹² X. DIJON, «La perplexité du droit», in *Pastoralia* 5 (2015) 15 (nostra traduzione). Nel medesimo senso vedi S. OJETTI, «Le sfide bioetiche del 2020», in *In Terris*, 2 gennaio 2020, [https://www.interris.it/intervento/le-sfide-bioetiche-del-2020?utm_source=newsletter&utm_medium=email&utm_campaign=giornaliera] [accesso 3. 01. 2020].

¹³ L. ALEXANDRE, *La mort de la mort : comment la technomédecine va bouleverser l'humanité*, Lattès, Paris 2013, 231, 241s (nostra traduzione).

¹⁴ Su questo sia lecito il rimando al nostro saggio «Azzardo transumanista o umanità fraterna? La storia al bivio tra distopia tecnocratica ed eutopia fraterna», in *Gregorianum* 101/3 (2020, in via di pubblicazione).



ELENA ALESSIATO

Lo spirito e la maschera

*La ricezione politica di Fichte in Germania
nel tempo della Prima Guerra Mondiale*

il Mulino, Bologna 2019,
pp. 384, € 40,00

Questo studio colma una lacuna nella ricerca internazionale su Fichte. Muove da una constatazione: Fichte è una presenza costante nel panorama spirituale della Germania guglielmina, prima e durante la Grande Guerra, se si considera non soltanto la produzione scientifica-accademica, ma anche la produzione *lato sensu* culturale, pubblicata su riviste culturali e politiche, oppure espressa in prediche, orazioni, conferenze, discorsi, articoli di giornale, ovvero in pubblicazioni non accademico-scientifiche. Si può parlare in tal senso di una *Fichte-Renaissance* del primo Novecento. Alessiato pone come termine *a quo* della propria indagine il 1899 (che è il centenario dello *Atheismusstreit*) e come termine *ad quem* il 1920, e focalizza come centrali gli anni della Grande Guerra 1914-1918. La sua prospettiva è di tipo politico-culturale: l'A. intende cioè studiare il ruolo che viene attribuito o riconosciuto a Fichte e alla sua filosofia, in particolare quella elaborata nelle cosiddette opere popolari, nell'ambito della cultura politica di inizio secolo, soprattutto nell'epoca della Grande Guerra. La tesi che sostiene la ricerca è che la "fortuna" della ricezione di Fichte al tempo della Grande Guerra si lascia spiegare solo tenendo presenti le aspettative e le richieste spirituali che quel tempo sto-

rico, con l'insieme dei fenomeni che lo definivano, suscitava. Come Alessiato si esprime, «il bisogno chiamato l'evento, la domanda evocò la risposta, la guerra creò il suo eroe» (XV): cioè Fichte inteso come modello di patriota, filosofo tedesco, educatore della nazione. D'altro lato la lettura di Fichte considerato come filosofo idealista educatore della nazione si ripercuote sull'epoca e i suoi conflitti e contribuisce a delineare una visione collettiva della destinazione della nazione. L'idea di fondo di questo idealismo, di cui Fichte viene visto come rappresentante eminente, è ben espressa da una frase di Paul Natorp nel 1918: «Chiamiamo "idealismo" [...] la convinzione che proprio l'ideale è il vero reale» (54).

Sulla base di questa impostazione metodologica si sviluppa la articolazione concreta dello studio. Un primo filone della ricezione di Fichte è quello del pensiero nazional-conservatore, di preponderante matrice idealistica, interessato a rivendicare la natura genuinamente spirituale della tradizione filosofica tedesca, a metterla a servizio della causa bellica e ad ascoltare e valorizzare Fichte in questa chiave. Questo approccio viene chiamato anche "conservatorismo umanistico" (cf XX): l'idea di nazione vi svolge la funzione di soggetto pratico della sto-

ria, interprete e mediatore di ideali in prospettiva universale, anche se non mancano affatto restrizioni e chiusure nazionalistiche nella corrente nazionale-conservatrice.

Il secondo filone è quello di una lettura di Fichte interessata ai temi sociali o caratterizzata da un indirizzo marcatamente socialista (Marianne Weber, Ferdinand Lassalle). In questo filone della ricezione si presenta certamente una conoscenza più approfondita dei problemi filosofici *specifici* sviluppati da Fichte, rispetto alla corrente nazional-conservatrice (almeno in molti casi). Fichte è considerato come un «precursore del socialismo moderno» (172), che coglie la funzione strutturale dell'economia nella organizzazione della società, ma allo stesso tempo la comprende in relazione con altri fattori determinanti, quali il diritto e l'etica, e sottolinea il ruolo dello Stato non soltanto come organizzatore delle forze economiche e come fattore di disciplinamento degli attriti che si producono fra di esse, ma anche come istituto di promozione dei valori e dei diritti che dovrebbero innervare i rapporti fra i soggetti.

Un fenomeno dell'epoca su cui Alessiato attira frequentemente l'attenzione del lettore è quello della «emozionalizzazione della filosofia» (333), che costituì un contrassegno significativo della cultura del tempo, e che segnò anche la ricezione di Fichte, in particolare nel filone nazional-conservatore. Emozionalizzazione della filosofia significa «erosione o appiattimento della rilevanza teoretico-riflessiva» dei concetti filosofici a favore della loro rilevanza pratico-sentimen-

tale, così da immetterli nel discorso pubblico allargato e riuscire attraverso di essi a suscitare reazioni, attivare stati d'animo, orientare mentalità e comportamenti, costruire una narrazione del tempo. Non stupisce allora che ci si rivolgesse proprio a Fichte, il *Tatmensch*, e alla sua filosofia dell'azione (*Tat*), per elaborare un linguaggio filosofico idoneo a articolare ed esprimere i bisogni politici, spirituali ed esistenziali dell'epoca. Il prezzo da pagare, annota però Alessiato, fu una semplificazione dei concetti e l'avvicinamento a esigenze e suggestioni che spingevano immediatisticamente nel senso dell'azione collettiva, con il rischio di creare una commistione impropria di atteggiamento attivistico, volontà politica e filosofia declinata in senso esistenziale e vitalistico. È vero che Fichte, con la testimonianza della sua vita e con le sue opere, aveva mostrato che la crisi dell'epoca poteva essere fruttuosa, ovvero che una situazione di depressione poteva essere vissuta e trasformata, nel presupposto di un nuovo cominciamento. La condizione di un simile passaggio era però per Fichte che venisse fatto impiego dei corretti concetti etici e di strumenti intellettuali adeguati. Si poteva pensare che un compito analogo si presentasse, un secolo dopo, ai filosofi di fronte alla situazione di crisi e di incertezza all'epoca della Prima Guerra Mondiale: il pensiero di Fichte poteva aiutare a fronteggiare vittoriosamente la crisi. Certamente – come Alessiato non manca di sottolineare, toccando un problema essenziale nella interpretazione di Fichte anche oggi – la pluralità di aspetti e di concetti

che Fichte tratta ed elabora è riconducibile a un pensiero unitario avente nella auto-attività della ragione il suo cardine. Questo fa sì che la portata filosofica della intuizioni logiche e concettuali fichtiane possa essere colta solo prendendo in considerazione il sistema nella sua connessione concettuale. Fichte procede sempre a costruire stati di equilibrio dinamico tra concetti apparentemente opposti, nei quali individua nessi e convergenze: «Se l'equilibrio viene spezzato a favore di uno solo dei concetti della diade – osserva Alessiato – si scivola facilmente nell'incomprensione e nel rischio di estremizzazioni falsificatrici, di cui non sono scevri i fanatismi» (332-333). In questo senso si può dire che uno studio pensante sulla ricezione di Fichte come quello della Alessiato dischiuda dall'interno, per una esigenza intrinseca della riflessione qui all'opera, un accesso al pensiero fondamentale di Fichte, ovvero alla ricerca del suo nucleo dinamico. In tal senso, il libro della Alessiato non è soltanto un competente libro sulla ricezione di Fichte, ma è anche un profondo libro *su Fichte*, sul suo spirito colto oltre, ma non senza, la sua lettera.

Alessiato accentua a questo proposito che la filosofia di Fichte è una filosofia pratica in quanto fornisce all'azione una fondazione intellettuale e una priorità assiologica; ed è una filosofia pratica nel senso che essa stessa si fa “pratica di pensiero”

che sollecita ad agire in vista di idee e di valori. «La filosofia di Fichte risulta dunque – osserva l'Autrice –, nei suoi principi ultimi, una filosofia dell'uomo: un pensiero che mira a “fare l'uomo” e a creare le condizioni della sua realizzazione – etica, sociale politica» (340). Questo nesso di teoria e pratica poteva apparire particolarmente interessante e sollecitante in un'epoca che ospitava in sé un senso di stanchezza e di disillusione verso il presente, ma cercava insieme una prospettiva di cambiamento, lo spazio per anticipare un futuro diverso. Nella filosofia di Fichte interagivano la tendenza fondamentale all'agire e intervenire praticamente nella realtà, e una tendenza all'unità, che generava un atteggiamento volto al superamento ininterrotto del dato e alla trasformazione di una realtà frammentata e molteplice nella prospettiva dell'ideale. Essa sollecitava a una ricerca, in cui il momento teoretico e contemplativo fosse integrato e compreso nel momento pratico-performativo. Sono soprattutto questi tratti fondamentali del pensiero di Fichte che hanno, secondo Alessiato, interagito con le attese, le aspirazioni, i bisogni, le esigenze dell'epoca e che hanno fatto di Fichte una presenza viva, un interlocutore essenziale nel panorama spirituale e culturale di quegli anni travagliati complessi del primo Novecento tedesco.

Marco Ivaldo



KLAUS HEMMERLE

Un pensare ri-conoscente

Scritti sulla relazione tra filosofia e teologia

Città Nuova, Roma 2018,

pp. 557, € 28,00

Il nome di Klaus Hemmerle (1929-1994) è noto per il suo saggio dal titolo, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, che è una sorta di rilettura filosofica del dogma trinitario; un testo breve, che non sviluppa tutte le questioni sollevate, ma molto originale e redatto in forma dialogica. Hemmerle non è assolutamente una figura minore rispetto al compagno di studi Bernhard Casper o al maestro Bernard Welte, con i quali ha intessuto e avviato una vivace riflessione filosofica. Tuttavia il vescovo di Aquisgrana non è stato solo l'autore di questo scritto, ma il suo *Nachlaß* è, ancora oggi, un forziere ricco di spunti e intuizioni di una profonda lungimiranza ermeneutica. Molti di questi testi sono del tutto inediti. Il volume che presentiamo vuole colmare il vuoto degli inediti e presentare al pubblico italiano questa raccolta di nove scritti brevi che testimoniano, oltre alla ricchezza e allo spessore metodologico della ricerca, un elegante pensiero *ad limina* tra filosofia e teologia. Il libro è corredato, per ogni capitolo, corrispondente ad un testo di Hemmerle, di una cornice introduttiva, note di commento e chiavi di lettura, che aiutano il lettore a districarsi in un pensiero non sempre facile. Una traduzione è pur sempre un'interpretazione, ancora più nel caso della lingua tedesca, ma l'operazione compiuta dalla giovane studiosa Valen-

tina Gaudiano, ci offre l'opportunità di poter gustare al meglio questo pensiero. L'agile traduzione, infatti, rispetta il testo tedesco nella sua singolare logicità e complessità, lasciando emergere tutta la ricchezza e la profondità del pensiero dell'A.

Il *fil-rouge* che unisce trasversalmente tutti questi brevi scritti, ricchi di spunti e provocazioni, è l'elaborazione di una fenomenologia del sacro: «Pensare il sacro – scrive Hemmerle – significa: lasciare che il Sacro si mostri, sorga – lasciare (*lassen*) nel senso di un concedersi che libera – lasciarlo sorgere» (65). Il pensiero pertanto si sforza di riuscire a cogliere questo mostrarsi del sacro e la sua stessa “eccedenza”; una modalità di intendere la relazione filosofia-teologia alla stregua della fenomenologia materiale del filosofo francese M. Henry.

La ricerca hemmerliana s'imbatte nel trovare un indizio (*einen Hinweis*) che lo conduca “oltre” i pregiudizi del senso comune. In questi scritti sono palesi anche le influenze heideggeriane, ma contestualizzate in un altro orizzonte, dove il pensiero è considerato per «la sua, per sé luminosa, inadeguatezza al sacro» (79). In questo senso il mistero capovolge il nostro modo di pensare, che non resta bloccato nella sterile bipolarità del rapporto coscienza-mondo, ma va oltre, quale logica del dono e dell'accoglienza (*Huld*).

“Dove” si ritrova questa congiunzione tra pensiero e sacro? “Perché” è possibile scorgere questa specie di *circuminsessione*, per dirla con Rosmini? “Come” si realizza questa comunione tra pensiero (*das Denken*) e mistero impensabile (*erdenklichen Geheimnis*)? Il vescovo focolarino sostiene che questa congiunzione avviene nel “dono”, quale accoglienza del mistero di Dio nel suo donarsi/darsi, che accade come evento, ossia si dà a conoscere. Questa considerazione getta nuova luce sulla prospettiva gnoseologica: se il vero senso dell’essere è il *dar-si*, il conoscere di conseguenza è il cogliere questo darsi; dove l’essere/sostanza si dà e si trasforma, in una specie di “transustanziazione” in funzione della comunione tra gli uomini. *L’agàpe* trinitaria rivela l’essere di Dio, quindi questo evento può essere assunto come un atto costitutivo del pensare. Riconoscendo lo *status* di donazione del fenomeno, vi si scopre al di dentro un’alterità non padroneggiabile teoricamente, che va oltre lo stesso rigore del pensiero logico. Questa filosofia ontologico-trinitaria parte dalla considerazione del mistero trinitario, come verità capace di stravolgere il nostro modo di pensare la persona e l’essere. Così facendo Hemmerle vuole superare le reticenze di Karl Rahner sull’implicazione della Trinità nella vita degli uomini e, quindi, della Chiesa.

Il compito di un’ontologia trinitaria è quello della comprensione dell’essere, che riconosce superata ogni pretesa di comprendere l’unicità di Dio a partire dall’Essere stesso. Così infatti avviene nella metafisica classica in cui l’identità trinitaria è pensata in maniera autonoma e indipendente. L’Essere non è una realtà statica o impassibile, bensì

coinvolta nelle vicende degli uomini. La stessa annosa questione dell’*analogia*, tra l’umano e il divino, si traduce in una *analogia charitatis*, dove l’essere viene inteso come comunione, ed è coincidente con l’*actus essendi* di Dio. Infatti, se l’amore come donazione è ciò che permane (*Liebe das Bleibende*) e se l’uscire al di fuori da sé è, allo stesso tempo, il venire a sé, e se la rinuncia è incremento dell’essenza, allora anche i differenti poli (umano-divino), ciascuno indeducibile e apparentemente esclusivo dell’altro, appartengono l’uno all’altro, senza mai del tutto sminuirsi reciprocamente. Solo nel *donarsi* (*sich-geben*) si può cogliere il senso dell’essere, cioè nel suo darsi a me e attraverso di me: “darsi è uscire da sé” (*sich-geben ist Aufbruch*), distaccarsi da se stesso. Ma proprio in questo darsi, si ha la possibilità di accedere alla propria identità. Il suo donarsi è il suo salvaguardarsi. La novità (libertà, sintesi) è ipseità (*Selbigkeit*, necessità, analisi). Il concetto di identità come crescita, ricavato fenomenologicamente, mantiene la sua validità. La novità può verificarsi soltanto nell’identità; ma la fonte dell’identità è nell’evento, nella novità del donarsi. «L’amore che si chiama collaborazione, coraggio di andare l’uno incontro all’altro, di cercarsi sempre di nuovo, di sfidarsi di volta in volta nuovamente, di chiamarsi sempre ancora nella crisi, nel proprio guadagno e nel nuovo inizio» (273). L’amore-trinitario sussiste nello *status* di donazione, che differisce dall’*eros*, in quanto esula da un qualsiasi secondo fine o scopo. Quest’amore-*agapico* si nutre di una riflessione *comunitaria*, nel suo insuperabile bisogno di alterità e nel controverso schema delle relazioni interpersonali.

La comunità cristiana non vive di ciò che passa per la mente del singolo, ma si alimenta di ciò che il singolo dona e accoglie, nonché del vivere insieme e del decidere insieme con gli altri. Non è ecclesiale solo perché evita di contraddire il magistero ecclesiale; è ecclesiale in senso attivo/comunitario, come espressione e manifestazione di unità vissuta nella reciprocità trinitaria vissuta in Cristo. Un'*experientia fidei* che nasce dall'incontro con l'ideale del carisma dell'*ut unum sint* di Chiara Lubich; un momento di profondo e radicale incontro con il Dio di Gesù Cristo, che si lascia "afferrare" negli angoli più

remoti delle nostre esistenze. La filosofia di Hemmerle, nella sua raffinata sensibilità speculativa, scopre «nella croce della finitudine e nella compiutezza» (273), grazie all'azione dello Spirito, la possibilità di comprendere in profondità il senso della donazione. In definitiva, questa raccolta di scritti aiuta a completare il quadro teoretico entro il quale si muovono le *Thesen*; un singolare caso di come la filosofia, pur senza perdere mai il suo spessore speculativo e il suo rigore metodologico, grazie alla teologia, si arricchisce di un più alto e profondo valore di riflessione.

Nicola Salato



MARCO VANZINI

Il Dio di ogni uomo

Una introduzione al mistero cristiano

EDUSC, Roma 2018,

pp. 267, € 25,00

Questo volume intende introdurre il lettore al cuore dell'esperienza cristiana, ossia alla tesi secondo cui Gesù Cristo compie le attese dell'uomo e ne illumina l'esistenza. Come il titolo puntualizza, egli è *Dio di ogni uomo*. Riflettere su questo costituisce il primo passo di un percorso di introduzione agli studi di teologia fondamentale.

L'A. articola la prima parte delle due di cui il volume si compone intorno alla convinzione, ben fondata nel percorso storico della riflessione teologica, per cui la Rivelazione non è semplicemente una proposta da giustapporre alle domande di fondo che per natura l'uomo si pone. Essa invece *risponde e compie*

tali domande, che principalmente religioni e filosofia, come tradizionalmente si è rilevato, hanno promosso nel tentativo di avanzarvi risposte persuasive. L'itinerario che l'autore propone è chiarissimo. Parte col senso religioso, prosegue con la ricerca filosofica, giunge alla rivelazione di Dio con, infine, un approfondimento che ha per oggetto la *lex incarnationis* quale essenza del cristianesimo. Vengono presentati esiti decisivi di storia e fenomenologia delle religioni (vedi ad es. la crucialità del senso religioso nelle antiche civiltà secondo la nota lezione di Eliade) per passare presto a pensare tali esiti da un punto di vista teologico, per cui i vari

fenomeni religiosi vengono intesi come apertura alla rivelazione di Dio. Sebbene questo non stupisca, giacché il volume si presenta come un'introduzione allo studio della teologia, va detto però che rimane l'impressione che l'approccio fenomenologico-religioso sia stato interrotto troppo presto. Quanto alla ricerca filosofica, poi, l'autore presenta con precisione vari itinerari speculativi, incentrandosi innanzitutto – e del tutto condivisibilmente, considerata la natura introduttiva del volume – sugli argomenti di teologia naturale. Di maggiore interesse risulta il quarto capitolo dedicato alla *lex incarnationis*, che appare il vero centro del libro, giacché in esso l'attenzione si focalizza su quanto già più volte ripetuto, ossia che bisogna esporre «l'essenza del cristianesimo evidenziandone soprattutto il rilievo per l'uomo, in rapporto alla sua ragione e alle sue attese esistenziali e religiose» (119). Tutto quanto l'autore espone, dalla specificità della rivelazione cristiana nel confronto con le varie tradizioni religiose extra-bibliche fino al tema della sua credibilità, si illumina nel riferimento costante alla storicità della rivelazione, all'essersi Dio mostrato partecipe, secondo appunto il criterio o legge dell'incarnazione, del cammino che attraverso la storia l'uomo anzi i singoli uomini compiono. In tal senso, risulta prezioso lo spazio dedicato al rapporto che X. Tilliette ha individuato tra Cristo e la filosofia nel contesto culturale moderno, come a testimoniare che anche laddove il pensiero pare essersi allontanato dalla ortodossia cristiana non è tuttavia stata disconosciuta la ricchezza di stimoli che dalla rivelazione emerge per la promozione del conoscere e dell'agire.

La seconda parte del volume, intitolata *Il Cristianesimo nella storia*, sviluppa il tema del capitolo appena richiamato attraverso le forme in cui il cristianesimo si è offerto al confronto con questioni cruciali come quelle dell'ateismo, dell'agnosticismo, del progresso delle scienze. Con chiarezza espositiva, e un considerevole bagaglio di riferimenti bibliografici, l'autore svolge quindi nel dettaglio quel principio di fondo che egli ha opportunamente individuato come direttivo della sua indagine, ossia la rivelazione quale risposta alle istanze della natura umana. Va detto che questo decisivo criterio viene presentato senza ulteriori precisazioni, quando invece, essendoci molte riflessioni sul tema, sarebbe stato utile da parte dell'autore specificare a che cosa si sia riferito. Generalizzando, pensa forse all'idea di *natura pura*, autonoma dal soprannaturale e che pone le domande ultime sotto effetto della grazia (modello neoscolastico)? Oppure si riferisce alla natura che già in sé porta quelle domande, in quanto intrinsecamente unita al soprannaturale (modello blondeliano e lubachiano)?

Ciò non toglie che, per lo scopo del volume (offrire una presentazione appena introduttiva alle grandi questioni della teologia fondamentale), i temi trattati e la chiarezza espositiva usata siano già un apprezzabile risultato. Per cui il testo è da raccomandare anche a coloro che, per interesse personale, intendano avvicinarsi allo studio della teologia e prendere familiarità con le sue questioni fondamentali. In vista di una seconda edizione, consiglieremmo, a fini di più veloce consultazione, un indice dei nomi e delle cose notevoli.

Roberto Di Ceglie